



İlahiyat Tetkikleri Dergisi

Journal of İlahiyat Researches

Official journal of Atatürk University Faculty of Theology

Sayı / Issue: 59 • Haziran / June 2023

EDITOR/EDİTÖR

Reyhan Keleş

Department of Turkish Islamic Literature, Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı Bölümü, Erzurum, Türkiye

ASSOCIATE EDITORS/ YARDIMCI EDİTÖRLER

Ahmet Çakmak

Department of Religious Education, Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din İlimleri Bölümü, Erzurum, Türkiye

Osman Nuri Karadayı

Department of Mysticism, Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Bölümü, Erzurum, Türkiye

Yakup Kızılkaya

Department of Arabic Language and Rhetoric, Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Bölümü, Erzurum, Türkiye

Muhammet Yeşilyurt

Department of History of Religions, İzmir Katip Çelebi University, Faculty of Islamic Sciences, İzmir, Turkey
İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Dinler Tarihi Bölümü, İzmir, Türkiye

FIELD EDITORS/ ALAN EDİTÖRLERİ

DEPARTMENT OF BASIC ISLAMIC SCIENCES EXEGESIS/ TEMEL İSLAM BİLİMLERİ TAFSEER/TEFSİR

Halil Aldemir

Department of Basic Islamic Sciences, Division of Exegesis, Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, Turkey
Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kilis, Türkiye

Esra Hacımüftüoğlu

Department of Exegesis, Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Bölümü, Erzurum, Türkiye

Nihat Uzun

Department of Basic Islamic Sciences, Division of Exegesis, Karadeniz Technical University, Faculty of Theology, Trabzon, Turkey
Karadeniz Teknik Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, Temel İslam Bölümleri, Trabzon, Türkiye

HADITH/HADİS

Harun Özçelik

Department of Hadith, Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Bölümü, Erzurum, Türkiye

Şuayip Seven

Department of Basic Islamic Sciences, Division of Hadith, Ankara Social Sciences University, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, Turkey
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami Bilimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Ankara, Türkiye

ISLAM LAW/İSLAM HUKUKU

Tevhit Ayengin

Department of Islam Law, Çanakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Theology, Çanakkale, Turkey
Çanakkale On sekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Bölümü, Çanakkale, Türkiye

Hasan Hacak

Department of Islam Law, Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey
Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

Mustafa Harun Kıyık

Department of Basic Islamic Sciences, Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, Van, Turkey
Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Van, Türkiye

Miyase Yavuz Altıntaş

Department of Islam Law, Hacı Bayram Veli University, Faculty of Theology, Ankara, Turkey
Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Bölümü, Ankara, Türkiye

ARABIC LANGUAGE AND RHETORIC/ARAP DİLİ VE BELAGATİ

Cemal Abdullah Aydın

Department of Arabic Language and Literature, İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey
İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye

Sultan Şimşek

Department of Arabic Language and Rhetoric, İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey
İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Bölümü, İstanbul, Türkiye

ISLAMIC THEOLOGY/KELAM

Sinan Öge

Department of Islamic Theology, Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Bölümü, Erzurum, Türkiye

MYSTICISM/TASAVVUF

Cengiz Gündoğdu

Department of Mysticism, Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Bölümü, Erzurum, Türkiye

RECITATION/KURAN-I KERİM OKUMA VE KIRAAT İLMİ

Mehmet Emin Maşalı

Department of Quran Reading and Recitation Science, Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey
Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlimi Bölümü, İstanbul, Türkiye



Founder

İbrahim Kara

General Manager

Ali Şahin

Finance Coordinator

Elif Yıldız Çelik

Journal Managers

İrem Soysal

Deniz Kaya

İrmak Berberoğlu

Arzu Arı

Publications Coordinators

Gökhan Çimen

Alara Ergin

İrem Özmen

Derya Azer

Burcu Demirel

Beyza Himmetoğlu Dal

Project Coordinators

Doğan Oruç

Sinem Fehime Koz

Contact

Publisher: Atatürk University

Address: Atatürk University, Yakutiye, Erzurum, Turkey

Publishing Service: AVES

Address: Büyükdere Cad., 199/6,

34394 Şişli, İstanbul, Turkey

Phone: +90 212 217 17 00

E-mail: info@avesyayincilik.com

Webpage: www.avesyayincilik.com

İlahiyat Tetkikleri Dergisi

Journal of İlahiyat Researches
Official journal of Atatürk University Faculty of Theology

HISTORY OF ISLAMIC SECTS/ İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ

Hanifi Şahin

Department of History of Sects, Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Bölümü, Erzurum, Türkiye

DEPARTMENT OF PHILOSOPHY AND RELIGIOUS STUDIES/ FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ

ISLAMIC PHILOSOPHY/İSLAM FELSEFESİ

Haris Macic

Department of Islamic Philosophy, İzmir Katip Çelebi University – Faculty of Islamic Sciences, İzmir, Turkey
İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Felsefesi Bölümü, İzmir, Türkiye

Muhammet Özdemir

Department of Islamic Philosophy, Mersin University – Faculty of Islamic Sciences- Mersin, Turkey
Mersin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Felsefesi Bölümü, Mersin, Türkiye

PSYCHOLOGY OF RELIGION/ DİN PSİKOLOJİSİ

Yahya Turan

Department of Psychology of Religious, Bandırma Onyedi Eylül University, Faculty of Islamic Sciences, Balıkesir, Turkey
Bandırma Onyedi Eylül Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Psikolojisi Bölümü, Balıkesir, Türkiye

Asım Yapıcı

Department of Psychology of Religion, Ankara Social Sciences University, Faculty of Theology, Ankara, Türkiye
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Bölümü, Ankara, Türkiye

RELIGIOUS EDUCATION/ DİN EĞİTİMİ

Nurullah Altaş

Department of Religious Education, Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey
Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Bölümü, İstanbul, Türkiye

Yusuf Bahri Gündoğdu

Department of Religious Education, Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Samsun, Turkey

On Dokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Bölümü, Samsun, Türkiye

SOCIOLOGY OF RELIGION/ DİN SOSYOLOJİSİ

Mustafa Macit

Department of Sociology of Religion, Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Bölümü, Erzurum, Türkiye

Birsan Banu Okutan

Department of Sociology of Religion, İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey
İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Bölümü, İstanbul, Türkiye

HISTORY OF RELIGIONS/ DİNLER TARİHİ

İsmet Eşmeli

Department of History of Religious, Pamukkale University, Faculty of Theology, Denizli, Turkey
Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Bölümü, Denizli, Türkiye

Kemal Polat

Department of Philosophy and Religious Studies, Anatolian University, Faculty of Theology, Eskişehir, Turkey
Anadolu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Eskişehir, Türkiye

PHILOSOPHY OF RELIGION/ DİN FELSEFESİ

Rıfat Atay

Department of Philosophy of Religion, Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, Turkey
Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Bölümü, Antalya, Türkiye

Tuncay İmamoğlu

Department of Philosophy of Religion, Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Bölümü, Erzurum, Türkiye

Hasan Ocak

Department of Philosophy of Religion, Iğdır University, Faculty of Theology, Iğdır, Turkey
Iğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Bölümü, Iğdır, Türkiye

LOGIC/MANTIK

Ruhattin Yazıoğlu

Department of Logic, Philosophy and Religion Science, Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Mantık Bölümü, Erzurum, Türkiye

HISTORY OF PHILISOPHY/ FELSEFE TARİHİ

Ahmet Dağ

Department of History of Philosophy, Uludağ University, Faculty of Theology, Bursa, Turkey
Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Bölümü, Bursa, Türkiye

Süleyman Taşkın

Department of History of Philosophy, Bingöl University, Faculty of Theology, Bingöl, Turkey
Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Bölümü, Bingöl, Türkiye

DEPARTMENT OF ISLAMIC HISTORY AND ARTS ISLAMIC HISTORY/İSLAM TARİHİ VE SANATLARI BÖLÜMÜ

Adnan Demircan

Department of Islamic History, İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey
İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Bölümü, İstanbul, Türkiye

Saim Yılmaz

Department of History of Religious, Sakarya University, Faculty of Theology, Sakarya, Turkey
Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Tarihi Bölümü, Sakarya, Türkiye

TURKISH ISLAMIC LITERATURE/ TÜRK İSLAM EDEBİYATI

Kenan Mermer

Sakarya University, Faculty of Theology, Turkish Islamic Literature, Sakarya, Turkey
Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı Bölümü, Sakarya, Türkiye

Alim Yıldız

Department of Turkish-Islamic Literature, Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, Turkey
Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı Bölümü, Sivas Türkiye

RELIGION MUSIC/DİN MUSİKİSİ

Ahmet Hakkı Turabi

Department of Turkish Religious Music, Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey
Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk Din Musikisi Bölümü, İstanbul, Türkiye

HISTORY OF ISLAMIC ARTS/ İSLAM TARİHİ VE SANATLARI

Seyfullah Palalı

Department of History of Islamic Arts, Dokuz Eylül University, Faculty of Theology, İzmir, Turkey
Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Sanatları Tarihi Bölümü, İzmir, Türkiye

İlahiyat Tetkikleri Dergisi

Journal of İlahiyat Researches
Official journal of Atatürk University Faculty of Theology

INTERNATIONAL EDITORIAL BOARD/ULUSLARARASI YAYIN KURULU

Mohamed Abdellatif Abdelaati

Department of Computer Vision, University of Leeds, School of Computing, Leeds, England
Leeds Üniversitesi, Bilgisayar Okulu, Bilgisayarlı Görüş Bölümü, Leeds, İngiltere

Raed Nasri Abu-Mounes

Department of Islamic Jurisprudence and its Foundation, University of Jordan, Faculty of Al Shareia, Amman, Jordan
Ürdün Üniversitesi, Al Shareia Fakültesi, İslam Hukuku ve Kuruluşu Bölümü, Amman, Ürdün

Rahim Acar

Department of Philosophy of Religion, Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey
Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Bölümü, İstanbul, Türkiye

Hatice K. Arpaguş

Department of Scripture, Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey
Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Bölümü, İstanbul, Türkiye

Ahmet Bostancı

Department of Basic Islamic Sciences, Sakarya University, Faculty of Theology, Sakarya, Turkey
Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Sakarya, Türkiye

İbrahim Abdou Elwan

Department of Islamic Law, Tanta University Egypt, Qatar Police College, Police Academy, Egypt
Mısır Tanta Üniversitesi, Katar Polis Koleji, Polis Akademisi, İslam Hukuku, Mısır

Zaynabidin Acimamatov

Department of Basic Islamic Sciences, Osh University, Faculty of Theology, Osh, Kyrgyzstan
Osh Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslami Bilimler Bölümü, Osh, Kırgızistan

Sultan İbrahim Alhashmi

Department of Alfaqah, College of Sharia and Islamic Studies, Doha, Qatar
Seriat ve İslam Araştırmaları Koleji, Alfabe Bölümü, Doha, Katar

Mahroof Athambawa

Department of Islamic Studies, Qatar University, Faculty of Theology, Doha, Qatar
Katar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslami Çalışmalar, Doha, Katar

Selçuk Coşkun

Department of Basic Islamic Sciences, Division of Hadith, Ankara Social Sciences University, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, Turkey

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami Bilimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Ankara, Türkiye

Bilal Gökkır

Department of Exegesis, İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey
İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Bölümü, İstanbul, Türkiye

Hasan Hacak

Department of Islam Law, Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey
Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Bölümü, İstanbul, Türkiye

Abdilaziz Kalberdiev

Department of Scripture, Osh University, Faculty of Theology, Osh, Kyrgyzstan
Osh Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Bölümü, Osh, Kırgızistan

Kimbat Karatışkanova

Department of Mysticism, Ahmet Yesevi University, Faculty of Humanities, Kazakhstan
Ahmet Yesevi Üniversitesi, Beşeri Bilimler Fakültesi, Tasavvuf Bölümü, Kazakistan

Dosay Kenjetay

Department of Islamic Philosophy, Ahmet Yesevi International Turkish Kazakh University, Faculty of Social Sciences, Kazakhstan
Ahmet Yesevi Uluslararası Türk Kazak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Fakültesi, İslam Felsefesi Bölümü, Kazakistan

Mahmud Erol Kılıç

Department of Sufi Culture and Literature, Üsküdar University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey
Üsküdar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Kültürü ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye

Timur Kozukulov

Department of Political Science, Osh University, Faculty of Theology, Kyrgyzstan
Osh Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Siyasal Bilimler Bölümü, Kırgızistan

Abderrazak Ourkia

Sidi Mohamed Ben Abdellah University, Fes, Morocco
Sidi Mohamed Ben Abdellah Üniversitesi, Fes, Fas

Ahmet Ögke

Department of Mysticism, Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, Turkey
Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Bölümü, Antalya, Türkiye

Abdülhamit Tüfekçioğlu

Department of Turkish and Islamic Art, Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey

Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk ve İslam Sanatı, İstanbul, Türkiye

Mevlüt Uyanık

Department of Philosophy and Religious Studies, Hitit University, Faculty of Theology, Çorum, Turkey
Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Dini Çalışmalar Bölümü, Çorum, Türkiye

Alim Yıldız

Department of Turkish-Islamic Literature, Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, Turkey
Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı Bölümü, Sivas, Türkiye

LANGUAGE EDITORS/ DİL EDITÖRLERİ

Salih Qadir Al Zanki

Department of Islamic Law and Jurisprudence, College of Sharia and Islamic Studies, Qatar University, Qatar
Katar Üniversitesi, Seriat ve İslami Çalışmalar Koleji, İslam Hukuku Bölümü, Katar

Muammer İskenderoğlu

Department of Philosophy and Religious Studies, Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology, Rize, Turkey
Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefi ve Dini Çalışmalar Bölümü, Rize, Türkiye

Mustafa Kılınc

Department of Foreign Languages, Erciyes University, Faculty of Foreign Languages, Kayseri, Turkey
Erciyes Üniversitesi, Yabancı Diller Fakültesi, Yabancı Diller Bölümü, Kayseri, Türkiye

EDITORIAL STAFF/ YAYIN PERSONELLERİ

Nurun Nisa Bayram

Department of Psychology of Religion, Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Bölümü, Erzurum, Türkiye

Zeynep Keleşoğlu

Department of History of Islamic Sects, Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Bölümü, Erzurum, Türkiye

Talha Özdemir

Department of Islamic History and Arts, Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Erzurum, Türkiye

AIMS AND SCOPE

Journal of İlahiyat Researches is a scientific, open access, online-only periodical published in accordance with independent, unbiased, and double-blinded peer-review principles. The journal is official publication of the Atatürk University Faculty of Theology and published biannually in June, and December. The publication language of the journal is Turkish, English, and Arabic.

Journal of İlahiyat Researches aims to contribute to the literature by publishing manuscripts at the highest scientific level in theology. The journal publishes original articles, and book review that are prepared in accordance with ethical guidelines. The scope of the journal includes but not limited to Basic Islamic Sciences, Philosophy and Religious Studies, and Islamic History and Arts.

The target audience of the journal consists of scientists doing research in the fields of theology, amateur and professional workers, and all people who are interested in this field.

Journal of İlahiyat Researches is currently indexed in Web of Science-Emerging Sources Citation Index, TÜBİTAK ULAKBİM TR Dizin, Index Islamicus, EBSCO, ATLA Religion Database (ATLA), MLA, Proquest, Directory of Open Access Scholarly Resources (ROAD), Scientific Indexing Services (SIS), Information Matrix for the Analysis of Journals (MIAR), Eurasian Scientific Journal Index (ESJI), J-GATE, OpenAire, Directory of Research Journals Indexing (DRJI), Journal Abstracting and Indexing (ROOT Index), Central and Eastern European Online Library (CEEOL), EuroPub, ERIH Plus, Elektronische Zeitschriftenbibliothek -Electronic Journals Library (EZB), Scholar Article Impact Factor (SAIF), Worldcat, Open Academic Journals Index (OAJI), China National Knowledge Infrastructure (CNKI) and Systematic Impact Factor (SIF).

The editorial and publication processes of the journal are shaped in accordance with the guidelines of the Council of Science Editors (CSE), Committee on Publication Ethics (COPE), European Association of Science Editors (EASE), and National Information Standards Organization (NISO). The journal is in conformity with the Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing (doaj.org/bestpractice).

All expenses of the journal are covered by the Atatürk University Faculty of Theology. Processing and publication are free of charge with the journal. No fees are requested from the authors at any point throughout the evaluation and publication process. All manuscripts must be submitted via the online submission system, which is available at <https://theology-ataunipress.org/> The journal guidelines, technical information, and the required forms are available on the journal's web page.

Disclaimer

Statements or opinions expressed in the manuscripts published in the journal reflect the views of the author(s) and not the opinions of the editors, editorial board, and/or publisher; the editors, editorial board, and publisher disclaim any responsibility or liability for such materials.

Open Access Statement

Journal of İlahiyat Researches is an open access publication, and the journal's publication model is based on Budapest Access Initiative (BOAI) declaration. All published content is available online, free of charge at <https://theology-ataunipress.org/>. Authors retain the copyright of their published work in the Journal of İlahiyat Researches. The journal's content is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives (CC-BY-NC-ND) 4.0 International License which permits third parties to share the material for only non-commercial purposes by giving the appropriate credit to the original work. Adaptation and modification of the material is not permitted.

From January 2022 onwards, content is licensed under a Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0 license. The journal's back content was published under a traditional copyright license however the archive is available for free access.

You can find the current version of the Instructions to Authors at <https://theology-ataunipress.org/>.

Editor: Reyhan KELEŞ

Address: Department of Turkish Islamic Literature, Atatürk University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey

E-mail: reyhankales@atauni.edu.tr

Publisher: Atatürk University

Address: Atatürk University, Yakutiye, Erzurum, Turkey

Publishing Service: AVES

Address: Büyükdere Cad., 199/6, 34394 Şişli, İstanbul, Turkey

Phone: +90 212 217 17 00

E-mail: info@avesyayincilik.com

Webpage: www.avesyayincilik.com

AMAÇ VE KAPSAM

İlahiyat Tetkikleri Dergisi; bağımsız, tarafsız ve çift-kör hakem değerlendirme ilkelerine bağlı yayın yapan, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin açık erişimli bilimsel elektronik yayın organıdır. Dergi Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki sayı olarak yayınlanmaktadır. Yayın dili Türkçe, İngilizce ve Arapça'dır.

İlahiyat Tetkikleri Dergisi, ilahiyatı ilgilendiren tüm alanlarda yüksek bilimsel kaliteye sahip özgün araştırma ve kitap kritiği türündeki makalelerle literatüre katkı sunmayı amaçlamaktadır. Ayrıca dergi kapsamına Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri ile İslam Tarihi ve Sanatları konuları da girmektedir.

Derginin hedef kitlesini ilahiyat alanlarında araştırma yapan bilim insanları, amatör ve profesyonel olarak çalışanlar ve bu alana ilgi duyan tüm kişiler oluşturmaktadır.

İlahiyat Tetkikleri Dergisi, Web of Science-Emerging Sources Citation Index, TÜBİTAK ULAKBİM TR Dizin, Index Islamicus, EBSCO, ATLA Religion Database (ATLA), MLA, Proquest, Directory of Open Access Scholarly Resources (ROAD), Scientific Indexing Services (SIS), Information Matrix for the Analysis of Journals (MIAR), Eurasian Scientific Journal Index (ESJI), J-GATE, OpenAire, Directory of Research Journals Indexing (DRJI), Journal Abstracting and Indexing (ROOT Index), Central and Eastern European Online Library (CEEOL), EuroPub, ERIH Plus, Elektronische Zeitschriftenbibliothek -Electronic Journals Library (EZB), Scholar Article Impact Factor (SAIF), Worldcat, Open Academic Journals Index (OAJI), China National Knowledge Infrastructure (CNKI) ve Systematic Impact Factor (SIF) tarafından indekslenmektedir.

Derginin editöryel ve yayın süreçleri Council of Science Editors (CSE), Committee on Publication Ethics (COPE), European Association of Science Editors (EASE) ve National Information Standards Organization (NISO) kılavuzlarına uygun olarak biçimlendirilmiştir. İlahiyat Tetkikleri Dergisi'nin editöryel ve yayın süreçleri, Akademik Yayıncılıkta Şeffaflık ve En İyi Uygulama (doaj.org/bestpractice) ilkelerine uygun olarak yürütülmektedir.

Derginin tüm masrafları Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından karşılanmaktadır. Makale değerlendirme ve yayın işlemleri için yazarlardan ücret talep edilmemektedir. Tüm makaleler <https://theology-ataunipress.org/> sayfasındaki online makale değerlendirme sistemi kullanılarak dergiye gönderilmelidir. Derginin yazım kurallarına, gerekli formlara ve dergiyle ilgili diğer bilgilere web sayfasından erişilebilir.

Sorumluluk Reddi

Dergide yayınlanan makalelerde ifade edilen bilgi, fikir ve görüşler İlahiyat Tetkikleri Dergisi Baş Editör, Editörler, Yayın Kurulu ve Yayıncı'nın değil, yazar(lar)ın bilgi ve görüşlerini yansıtır. Baş Editör, Editörler, Yayın Kurulu ve Yayıncı, bu gibi yazarlara ait bilgi ve görüşler için hiçbir sorumluluk ya da yükümlülük kabul etmemektedir.

Açık Erişim Beyanı

İlahiyat Tetkikleri Dergisi yayınlanma modeli Budapeşte Açık Erişim Girişimi (BOAI) bildirgesine dayanan açık erişimli bilimsel bir dergidir. Derginin arşivine <https://theology-ataunipress.org/> adresinden ücretsiz olarak erişilebilir. Yazarlar İlahiyat Tetkikleri Dergisi'nde yayınlanmış çalışmalarının telif hakkını elinde tutar. İlahiyat Tetkikleri Dergisi'nin içeriği, Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilmez 4.0 (CC-BY-NC-ND) Uluslararası Lisansı ile yayınlanmaktadır. Söz konusu telif, ticari olmayan amaçlar için, yazıya atıf yapılması ve makalenin değiştirilmemesi koşuluyla ortak bir çalışma içinde kullanılmasına izin verir.

2022 Ocak'tan itibaren dergi Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile yayın yapmaya başlamıştır. Bu tarihten önceki dergi içeriği ücretsiz erişime açık olmakla birlikte geleneksel telif sistemiyle yayınlanmıştır.

Yazarlara Bilgi'nin güncel versiyonuna <https://theology-ataunipress.org/> adresinden ulaşabilirsiniz.

Baş Editör: Reyhan KELEŞ

Adres: Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı Bölümü, Erzurum, Türkiye

E-posta: reyhankales@atauni.edu.tr

Yayıncı: Atatürk Üniversitesi

Adres: Atatürk Üniversitesi, Yakutiye, Erzurum, Türkiye

Yayınevi: AVES

Adres: Büyükdere Caddesi, 199/6, 34394 Şişli, İstanbul, Türkiye

Tel: +90 212 217 17 00

E-posta: info@avesyayincilik.com

Web sayfası: www.avesyayincilik.com

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

- 1** **A Journey in Search of "I": The Self in Shabistari's *Rose Garden of Mystery* (*Gulshan-i Râz*)**
"Ben"i Aramak İçin Bir Yolculuk: Şebüsterî'nin *Gülşen-i Râz*'ında "Ben" Kavramı
Yusuf ÖTENKAYA
- 12** **EI-Melikü'z-Zâhir Baybars'ın Sultanlığı Meselesi: Sultan Öldüren Sultan Olur mu?**
The Matter of the Sultanate of al-Malik al-Zâhir Baybars: Can Anyone Who Regicides Become a Sultan?
Fatıma AKKAYA ÖĞE
- 23** **Sonsuz ile Sonlu Olanın Sürekliliği: Eş'arî Kelâmında Bekâ Tartışmaları**
The Continuity of the Finite and the Infinite: The Debates on Baqâ in Ash'arite Kalâm
Yuxian MA
- 33** **إلياس وانغ ومنهجه في التفسير**
Elias Wang and His Method of Interpretation
İlyas-Wang ve Tefsir Yönteminin Analizi
Yasin PİŞGİN, Aziz KARABULUT
- 41** **Necm Süresinin İnşiyle Mi'rac Olayının Gerçekleşme Zamanı Arasındaki Tarih Uyuşmazlığına Dair Bir Değerlendirme**
Evaluation of the Contradiction in History Between the Time of the Occurrence of the Mi'raj Incident and the Revelation of Surat Al-Najm
Rümeysa Nur DOĞAN
- 54** **God and Child: Children's God Concept and Deadlock of Cognitive Stage Theories**
Tanrı ve Çocuk: Çocukların Tanrı Algıları ve Bilişsel Evre Teorilerinin Çıkmazı
Abdulcebbar KAVAK
- 61** **İran'da Faaliyet Yürüten Nakşibendî-Hâlidî Şeyhlerinin Sünnî Kültüre Katkısı**
Naqshbandî-Khalidî Sheikhs Working in Iran Contribution to Sunni Culture
Ali AYTEN, Ömer Faruk GÜVEN
- 71** **Siğara İçme Arzusu ve Dindarlık İlişkinde Genel Öz-Yeterliliğin Aracı Rolünün İncelenmesi: Lise Öğrencileri Üzerine Nicel Bir Araştırma**
Examining General Self-Efficacy as a Mediator on the Relationship Between Smoking Urge and Religiosity: A Quantitative Study on High School Students
Nevzat GENCER
- 82** **Dini Yönelimler ve PERMA İyi Oluş Modeli Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma**
A Study on the Relationship Between Religious Orientations and the PERMA Well-Being Model
Yusuf AKYÜZ
- 98** **Arap Dilinde Muktezây-ı Hâl ve Önvarsayım İlişkisi**
The Relationship Between Presupposition and Muqtada al-Hal in Arabic Language
Betül GÜRER, Hamide ULUPINAR
- 110** **Tasavvufî Sembolizm Açısından Mevlevî Semâ Âyini**
Mawlawî Samâ Ritual from the Perspective of Sufi Symbolism
Ahmet TÜRKAN
- 120** **1894'te Vatikan'da Yapılan Birlik Temalı Konferansın Roma Katolik Kilisesi ile Doğu Katolik Kiliseleri Üzerindeki Etkisi ve Osmanlı Devleti'ne Yansımaları**
The Effect of the Union Themed Conference Held in the Vatican in 1894 on the Roman Catholic Church and the Eastern Catholic Churches and its Reflections on the Ottoman State
- 131** **ERRATUM**

EDİTÖRDEN

Kıymetli okurlarımız, 59. sayımızdan herkese merhaba.

Başta alan editörlerimiz ve editör kurulumuzun katkıları ile 12 makalemizi takdirlerinize sunuyoruz. Malumunuz olduğu üzere dergi kabulünü ve yayın sürecini manuscript manager sistemi üzerinden yürütüyoruz. Yazar ve hakemlerimizin çok da alışık olmadığı bir sistem olmakla birlikte uluslararası arenada en çok tercih edilen ve kullanılan bu sisteme zamanla hepimizin alışacağından şüphemiz yok. Hatta bu durumun da yazar/hakem kaybına yol açmadığını gönül rahatlığıyla paylaşmak isterim. İnsanların alışkanlıklarından, kendi konfor alanlarından vazgeçmek istememeleri çok doğal olduğu gibi uluslararası arenayı takip etmede ve yeni süreçlere dahil olma noktasında da zorluk yaşamamaları takdire şayandır. Hepinize özellikle de hakem ve yazarlarımıza çok teşekkür ederim.

59. sayımızdan haber vermek gerekirse; bu yayın sürecinde dergimize 60 civarı makale gelmiş olup bunlardan 12'si alan editörü ve hakem sürecini başarılı bir şekilde tamamlamış ve yayınlanmasına karar verilmiştir. Yazar çeşitliliğimizin sadece Türkiye ile sınırlı kalmayıp İsrail'den Çin'e Suriye'den Azerbaycan'a farklı ülkelere yazarlarımızla muhatap olmanın sevincini de paylaşmak isterim. Haziran 2023 sayımızda 9'u Türkçe, 2'si İngilizce ve 1'i Arapça olmak üzere üç dilde 12 araştırma makalesi yer almaktadır. Makalelerin alan dağılımı şöyledir: 3 Din Psikolojisi, 2 Tefsir, 2 Tasavvuf, 1 Din Felsefesi, 1 Kelam, 1 Dinler Tarihi, 1 Arap Dili ve Belagati, 1 İslam Tarihi. Başta dergimize makale gönderen yazısı yayınlanan veya yayınlanmayan tüm yazarlarımıza bizi tercih ettikleri için teşekkür ederim. Her yayın sürecinde kendilerinden istifade ettiğim, makale üzerinde en az yazarlar kadar emeği olan alan editörü ve hakemlerime ayrı ayrı teşekkür ederim. Editör kurulu hocalarım, yol arkadaşlarım Doç. Dr. Yakup Kızılkaya, Doç. Dr. Osman Nuri Karadayı, Doç. Dr. Ahmet Çakmak, Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Yeşilyurt, Arş. Gör. Nurun Nisa Bayram, Arş. Gör. Zeynep Keleşoğlu ve Arş. Gör. Talha Özdemir'e teşekkür ederim. Ve İbrahim Kara başta olmak üzere derginin çıkmasına katkı sunan tüm AVES yetkililerine teşekkür ederim.

60. sayıda görüşmek üzere...

Doç. Dr. Reyhan KELEŞ

EDITORIAL

Dear readers, hello to all from the 59th issue!

Especially with the contributions of our field editors and of editorial board, we submit 12 articles to your appreciation. As you are aware, we conduct the journal acceptance process through manuscript manager system. Though this is a system our writers and referees are not quite accustomed to, we have no doubt that over time we will all get used to this system, which is the most preferred one in the international arena. For that matter, I would like to note that the use of this system has not caused any loss of writers/referees. It is praiseworthy that people do not have difficulty with following the international arena and being involved in new processes although it seems to be really natural not to give up habits and leave comfort zones. For this reason, I want to thank you all, and especially our referees and writers.

When it comes to the 59th issue; nearly 60 articles were submitted to our journal in this publication period, and 12 of them completed the field editor and referee steps successfully and qualified to be published. I also want to share my gratitude about not limiting our variety of writers from only Türkiye, on the contrary we have had the chance to interact with writers from different countries ranging from Israel to China, and from Syria to Azerbaijan. In our June 2023 issue, a total of 12 research articles are presented in three languages, namely 9 in Turkish, 2 in English, and 1 in Arabic. The field distribution of these articles is as follows: 3 in Psychology of Religion, 2 in Tafsir, 2 in Sufism, 1 in Philosophy of Religion, 1 in Kalam, 1 in History of Religion, 1 in Arabic Language and Rhetoric and 1 in Islamic History. I want to express my sincere thanks to all of the writers sending articles to our journal. I also want to individually thank all of the field editors and referees, from whom I benefit during the publication period and who have contributed to each article at least as much as writers. I also want to express my gratitude to editorial board, my colleagues Assoc. Prof. Dr. Yakup Kızılkaya, Assoc. Prof. Dr. Osman Nuri Karadayı, Assoc. Prof. Dr. Ahmet Çakmak, Asst. Prof. Dr. Muhammet Yeşilyurt, Res. Ass. Nurun Nisa Bayram, Res. Ass. Zeynep Keleşoğlu and Res. Ass. Talha Özdemir. Lastly, İbrahim Kara being in the first place, I want to thank all AVES officials who contributed to the journal.

See you in the 60th issue...

Assoc. Prof. Dr. Reyhan KELEŞ

من المحرر

أعزائنا القراء، مرحباً بكم جميعاً في عددنا التاسع والخمسين.

يسرنا أن نقدم بين أيديكم ١٢ مقالة، جاءت نتيجة جهود فريق التحرير ومحررينا المتميزين.

كما تعلمون، فنحن نقوم بإدارة عملية القبول والنشر في المجلة عبر نظام إدارة المخطوطات. وبالرغم من أن هذا النظام قد لا يكون مألوفاً لكتابنا ومحكمينا، إلا أنه يعد الأكثر ترجيحاً واستخداماً عالمياً، ولا شك أن الجميع سيعتادون على هذا النظام مع مرور الوقت. وفي هذا السياق يسعدنا الإشارة إلى أن هذا الوضع الجديد لم يؤثر سلبياً من حيث عدد الكتاب والمحكمين. فبالرغم أنه من الطبيعي جداً ألا يرغب الناس في التخلي عن عاداتهم ومناطق الراحة التي اعتادوا عليها، إلا أن قدرتهم التي أظهروها في مواكبة المشهد الدولي والاندماج في العمليات الجديدة دون أي صعوبات تستحق التقدير والثناء، لذلك نتقدم إليكم خاصة أعضاء فريق التحكيم والكتاب بجزيل الشكر.

ويسرني هنا أن أتكلّم عن عددنا التاسع والخمسين: فقد أرسل لمجلتنا حوالي ٦٠ مقالة خلال فترة النشر هذه، وبعد استكمال عملية التحكيم والمراجعة بنجاح أختير ١٢ مقالة منها وقُرر نشرها، وأود أيضاً أن أشارككم الفرحة بتنوع الكتاب الذين ساهموا في هذا العدد، فلم يقتصر على تركيا فقط بل امتدوا إلى بلدان مختلفة، من إسرائيل إلى الصين وسوريا وأذربيجان. فقد نشر في عدد شهر يونيو من عام ٢٠٢٣ اثنا عشر بحثاً بثلاث لغات مختلفة، تسعة منها باللغة التركية، واثان باللغة الإنجليزية، وواحد باللغة العربية. وقد كان توزع المقالات حسب المجالات على النحو الآتي: ثلاث مقالات في علم النفس الديني، ومقالتان في التفسير، ومقالتان في التصوف، ومقالة واحدة في الفلسفة الإسلامية، ومقالة واحدة في علم الكلام، ومقالة واحدة في تاريخ الأديان، ومقالة واحدة في اللغة العربية وبلاغتها، ومقالة واحدة في التاريخ الإسلامي.

وفي النهاية أود أن أشكر جميع الكتاب الذين قدموا مقالاتهم لمجلتنا - سواء نُشرت أو لم تُنشر - على اختيارهم وترجيحهم لنا. كما أود أن أخص بالشكر المحررين والمحكمين الذين يساهمون في كل عملية نشر بفضل جهودهم المستمرة والقيمة. كما أشكر رفاق دربي أعضاء هيئة التحرير الأستاذ المشارك يعقوب كيزيل كايا والأستاذ المشارك عثمان نوري كارا داي والأستاذ المشارك أحمد جاكماك والدكتور المساعد محمد يشيل يورت والمعيد نور النسا بيرم والمعيد زينب كلش أوغلو والمعيد طلحة أوزديمير. وأشكر كذلك فريق مؤسسة (AVES) وأخص بالذكر إبراهيم كره الذين ساهموا في ظهور هذه المجلة للعلن.

إلى لقاء قادم في العدد الستين.

Doç. Dr. Reyhan KELEŞ

A Journey in Search of “I”: The Self in Shabistarī’s *Rose Garden of Mystery* (*Gulshan-i Rāz*)

“Ben”i Aramak İçin Bir Yolculuk: Şebüsterî’nin Gülşen-i Râz’ında “Ben” Kavramı

Rasoul RAHBARI GHAZANI¹ 
Saliha UYSAL² 

¹Department of Philosophy of Religion, İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey

²Department of Psychology of Religion, İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey



Received/Geliş Tarihi: 30.12.2022

Accepted/Kabul Tarihi: 03.03.2023

Publication Date/Yayın Tarihi: 18.05.2023

Corresponding Author/Sorumlu Yazar:
Rasoul RAHBARI GHAZANI
E-mail: r1.rahbari@gmail.com

Cite this article as: Rahbari Ghazani, Rasoul - Uysal, Saliha. “A Journey in Search of ‘I’: The Self in Shabistarī’s *Rose Garden of Mystery* (*Gulshan-i Rāz*)”. *Journal of Ilahiyat Researches* 59/1 (June 2023), 1-11.

Atıf: Rahbari Ghazani, Rasoul - Uysal, Saliha. “Ben’i Aramak İçin Bir Yolculuk: Şebüsterî’nin Gülşen-i Râz’ında ‘Ben Kavramı”. *Ilahiyat Tetkikleri Dergisi* 59/1 (Haziran 2023), 1-11.

ABSTRACT

Who or what is “I”? Does “I” refer to the soul, body, or something else? This paper aims to clarify the Iranian Sufi Maḥmūd Shabistarī’s metaphysical account of the self in *The Rose Garden of Mystery* (*Gulshan-i Rāz*). Some of Shabistarī’s commentators—for example, Lāhījī—argue that the “self is the determined Real” without offering a full account. This paper presents Shabistarī’s self by examining *Gulshan* in the context of commentaries, secondary sources, and Islamic thought and by presenting opposing interpretations and reasons for the most prominent interpretations. In *Gulshan*, the self is neither the soul nor the body. It is the Real’s determination, a face among the eternally manifesting, unrepeatable faces of the Real. This paper argues that the self is the human’s fixed entity (quiddity, ‘*ayn-i thābitah*’), whose aptitudes are perpetually unfolding; it is an eternal *becoming* of the Perfect Man. The self is not reified (i.e., it is of no definite content or form) or fully known; it changes every moment; it is the ever-changing “I” of the moment. Shabistarī’s metaphysics helps the modern person realize that her self is divine; it teaches her that because the world-including humans, animals, and the environment—is God’s manifestation, it deserves care.

Keywords: Metaphysics, Maḥmūd Shabistarī, *The Rose Garden of Mystery* (*Gulshan-i Rāz*), Sufism, Self, Manifestation.

Öz

“Ben” kimdir ya da nedir? “Ben” ruhu mu, bedeni mi yahut bunlardan başka bir şeyi mi ifade eder? Bu çalışma, İranlı mutasavvıf Maḥmūd Şebüsterî’nin Gülşen-i Râz’daki “benlik” kavramını açıklığa kavuşturmayı amaçlamaktadır. Şebüsterî’nin bazı şârihleri - örneğin Lâhījī - tam bir açıklama yapmadan “benliğin belirlenmiş (*muta’ayyan*) Mutlak Hakikat” olduğunu savunur. Bu makale, şerhler, ikincil kaynaklar ve İslam düşüncesi bağlamında Gülşen-i Râz’ı inceleyerek ve bu çerçevede ortaya çıkan karşıt yorumlar ve öne çıkan yorumların nedenlerini sunarak Şebüsterî’nin benlik anlayışını sergilemektedir. Gülşen’de benlik ne ruhtur ne de beden. O, Hakk’ın, sonsuz, tekrarlanmayan tecellilerinden bir tecellidir. Bu çalışma, Benin insanın ‘ayân-ı sâbite olduğunu ve bununla bağlantılı olarak benin istidadının sonsuz mahiyetini ortaya koyar, bu döngü benin sonsuz yönelimini insân-i kâmil olması çerçevesinde ele alır. Benlik şeyleştirilmemiştir (yani, belirli bir içeriği veya biçimi yoktur) veya tam olarak bilinemez; her an değişir; o anın sürekli değişen “ben”idir. Şebüsterî’nin metafiziği, modern insanın kendi benliğinin ilahi kaynaklı olduğunu idrak etmesine yardımcı olur ve ona Allah’ın tecellisi olması hasebiyle, kâinatı ve içindekileri anlamlandırma noktasında çok yönlü bir bakış açısı kazandırır.

Anahtar Kelimeler: Metafizik, Maḥmūd Shabistarī, *Gülşen-i Râz*, Sufizm, Benlik, İlâhî Tecellî.



INTRODUCTION

که باشم من؟ مرا از من خبر کن چه معنی دارد اندر خود سفر کن

Who am I? Inform me of me,

Of what meaning is it to have a journey in me?

(Herawī, 287)^{1,2,3}

Shaykh S'ad al-Dīn Maḥmūd bin Amīn al-Dīn Abd al-Karīm bin Yahyā Shabistārī, known as Shaykh Maḥmūd Shabistārī, is a renowned Iranian Muslim mystic-philosopher who lived in the seventh century Hijri. His biography is controversial, though according to the generally accepted view, he was born in 687/1288 (H/CE) in Shabistar, a small town near Tabriz, Iran. After his education in Tabriz, he starts traveling and writing. He writes in *Sa'adat Nāmeḥ*-a famous work from the author-he has visited Egypt, Shām, and Hijāz (Barzegar Khaleqī - Karbasi, 2016, xxi). Later, he (*ibid.*, xxi) returns to Tabriz, passing away in 720/1320 (H/CE), when he was 33-though some claim this year to be 740/1339 (H/CE). He is buried in a garden-named "Rose Garden" (*Gulshan*)-in Shabistar next to his master, Bahā' al-Dīn Ya'qūb Tabrizī (xxi).⁴ Shaykh Maḥmūd's philosophy echoes Ibn 'Arabī's *ḥikmah*, and his poetry style reflects that of Rūmī and 'Aṭṭār, the two Persian mystical poetry pillars (v).⁵

At the beginning of *Gulshan-i Rāz*, Shaykh Maḥmūd (33-42) tells us that in 717/1317 (H/CE), a messenger brought a letter from a mystic from Khorasan-Amīr Sayyid Husseini Herawī-to a gathering where Shabistārī and his spiritual teacher were present,⁶ a letter in which the Khorasani mystic asks Shabistārī several philosophical and mystical questions.⁷ Interestingly, to show his literary potency, he composed the questions as poems (39).⁸ The questions concern different mystical-philosophical topics-the nature of *thought* and *inner journey*; the meaning of commonly used terms in mystical literature, like *wine* and *candle*; and the nature of "I," a question that is the focus of this paper.⁹ Upon his master's request (61), Shabistārī wrote a book (in Farsi) answering the questions, all of which he wrote in poetry (61-67);¹⁰ thus, *The Rose Garden of Mystery* was born.

This paper primarily aims to shed light on the metaphysical position of the self in Shabistārī's *Gulshan-i Rāz*. To accomplish this aim, some sub-questions should be examined. What are the lines in which the Shaykh discusses the self in *Gulshan-i Rāz*? What mystical and philosophical meanings do these texts have? What role do these lines play in the immediate context where they appear? What wholistic picture do these lines paint about the self if put together? Where does this picture stand in Islamic thought, and how does it help the modern person?

Shabistārī's commentators-for example, Lāhijī-argue that the "self is the determined Real" without offering a full account. This paper presents Shabistārī's self by examining *Gulshan-i Rāz* in the context of commentaries, secondary sources, and Islamic thought and by presenting opposing interpretations and reasons for the most prominent interpretations. In *The Rose Garden*, the self is neither the soul nor the body. It is the Real's determination, a manifestation among His eternal and unrepeatable manifestations. This paper argues that the self is the human's fixed entity (quiddity, 'ayn-i thābitah) whose potentials are eternally unfolding, the eternal *becoming* of the Perfect Man. The self is not reified (i.e., it does not have a definite content or form) or fully known; it is the ever-changing "I" of the moment.

Why is this research important? Today, materialistic worldviews aim to convince the modern person to believe that the human is only the physical body to which "I" refers. Offering a significant Sufi account of "I," this research shows that the human self transcends the animal-robot prison. This self-knowledge informs the modern person that she is divine and has unimaginable aptitudes to be actualized. It also creates high respect for humankind, animals, and the environment in the modern person.

Although many translations and secondary sources¹¹ are written for *Gulshan-i Rāz*, they mainly deal with the *literary* aspect. Readers will not understand the *Gulshan* properly through such works-it is simply too philosophical. The literature lacks critical works focusing on philosophical and mystical concepts. Following the traces of such concepts scattered throughout *Gulshan-i Rāz* and presenting

1 Herawī asks Shabistārī these questions in a letter in 717/1317 (H/CE). Shabistārī cites and answers these questions in *The Rose Garden of Mystery*.

2 This paper cites Shabistārī's *Rose Garden of Mystery* with line numbers. The numbers are those of Lāhijī, Shams al-Dīn Muḥammad. *Mafāṭīḥ al-I'jāz fī Sharḥ-i Gulshan-i Rāz*, ed. Muḥammad Reza Barzegar Khaleqī - Effat Karbasi. (Tehran, Iran: Zawwar Publications, 2016). To avoid redundancy, the year (2016) will not be cited. Additionally, Lāhijī's remarks are cited with page numbers.

3 Unless indicated otherwise, all translations are ours. To avoid redundancy, we do not use "own translation." Additionally, given that this is a philosophical-not literature-paper, in the translations of poems, we have aimed for simplicity, not literature beauty.

4 The name of the garden he rests in is an allusion to *The Rose Garden of Mystery* (*Gulshan-i Rāz*).

5 Shabistārī was a follower of a mystical-philosophical tradition established by Ibn 'Arabī and Rūmī; therefore, when this paper says: "Shabistārī's 'cosmology' or 'metaphysics,'" it simply means the metaphysics or metaphysics he discusses-not the one he has *invented*.

6 Scholars differ about the identity of this teacher; some claim it to be Bahā' al-Dīn Tabrizī, and some, Shaykh Amīn al-Dīn, two spiritual teachers who appear to be Shabistārī's masters (Barzegar Khaleqī, 2017, viii).

7 The literature is unclear about the number of these questions. Barzegar Khaleqī and Karbasi sketch the details as follows (2016, vi; Barzegar Khaleqī, 2017, v-vi). Herawī asked 15, 19, or 36 questions. Elsewhere, regarding the number of questions, Barzegar Khaleqī (2016, vi) adds 17 to the list (15, 17, 19, or 36 questions). However, it can be inferred from Lāhijī's commentary, which is the best commentary written for this work, that there were 18 questions. The number of lines in those questions ranges from 958 to 1006. The book contains 12 analogies and 8 principles.

8 As for why Husseini Herawī sent those questions, there are different views (Barzegar Khaleqī, 2017, vii). One view is that the Khorasani mystic wanted divine secrets to be disclosed, not through his tongue. The most popular view, however, asserts that the mystic sent those questions not that he needed answers-he already answers those questions in his books-instead, it was to open a dialog between the mystics of Khorasan and Tabriz. The latter view seems more plausible.

9 Despite his initial refusal, saying that he has already answered those questions in his writings (44), upon the messenger's request (45), in that meeting, Shabistārī (47; 59-60) answers those questions briefly, as poems, and has the messenger to take the letter to Husseini Herawī.

10 Shabistārī implies that the content of the *Gulshan-i Rāz* was unveiled to him and that it took him only several hours to write them down (66-67). Then, he says (68), when I asked God about the book's name, the answer came to my heart: "This is our Rose Garden." Thus, the name, *The Rose Garden of Mystery*.

11 About 50 translations, annotations, and commentaries are written for *Gulshan-i Rāz* in different languages, including German, English, Urdu, and Turkish (Barzegar Khaleqī - Karbasi, viii). Among the commentaries, Lāhijī's *Mafāṭīḥ al-I'jāz fī Sharḥ-i Gulshan-i Rāz* (*The Keys of Miracles in The Rose Garden of Mystery*) reigns over the literature. The spirit of this commentary is also dominant in this paper.

a complete account in the context of commentaries and Islamic thought will give the reader a clear picture of the Iranian mystic's thought; this clarity will motivate more research. A key concept lacking critical examination in *Gulshan-i Rāz* is the concept of the self, "I," a lack that motivated this research.

Among the commentaries written for *The Rose Garden*, this paper uses the following. (1) Shams al-Dīn Muḥammad Lāhijī's (2016) *Mafātīḥ al-l'jāz fī Sharḥ-i Gulshan-i Rāz*. (2) Ibn Turka Iṣfahānī's (1996) *Sharḥ-i Gulshan-i Rāz*. (3) Mullā Muḥammad Ibrāhīm Sabziwārī Khorāsānī's (2008) *Sharḥ-i Gulshan-i Rāz*. And (4) Kazem Dezfulian's (2010) *Matn wa Sharḥ-i Gulshan-i Rāz*.

In what follows, we explain some important terms and concepts in Ibn 'Arabī's metaphysics, then examine Shabistarī's conception of the self. In doing this, we generally cite the poem from Shabistarī and clarify it by contextualizing it in commentaries, secondary sources, other authors' works, Quran, and prophetic sayings.

1. KEY TERMS AND CONCEPTS

1.1. The Fixed Entities

Before delving into *The Rose Garden*, the reader should understand some terms in Ibn 'Arabī's metaphysics. In the Andalusian mystic's metaphysics (Muwahhid, 2006, 147-148), conceiving the realities of His Names in the "Presence of God's Knowledge," the Real's undetermined Essence became *determined* (*muta'ayyan*, entified, became thingish and limited), giving intelligible forms to the "fixed entities" (*al-a'yān al-thābitah*). From one aspect, the *fixed entities* are divine Names' intelligible forms in God's Knowledge; from another aspect, they are the "whatness" or "quiddity" (*māhiyya*) of corporeal existents. This intelligible self-disclosure is called the "Holiest Emanation" (*al-fayḍ al-Aqdas*), "First Determination," and "Universal Intellect."¹² It is the reality of the "Perfect Man," the Prophet Muḥammad, which is why it is also named "Muḥammadan Reality." The reality of the Perfect Man is a mirror on which the Real contemplates all His Names and where all the hidden perfections of the divine Names are realized. This constitution is why the prophet of Islam says (Narāqī, 2012): "One who knows his self, knows his Lord" (28). It is also why the Quran (2/30) refers to the human being as God's vicegerent (*khalīfa*) on the earth.

Then, through the "sacred emanation" (*al-fayḍ al-muqaddas*),¹³ He actualized (manifested) the fixed entities' principles and effects (*aḥkām wa āthār*)-proportionate to these entities' aptitudes-as corporeal existents and, thus, created a second mirror-that is, the cosmos-through which He could contemplate the bodily manifestations of His Names. Therefore, the principles and effects of corporeal existents come from the Perfect Man's reality.

This constitution is what Shabistarī (260) means when he says, "all things in the world are in the human being's reality." Elsewhere in the *Gulshan*, he says (141), "The world became the human being and the human a world." In the latter passage, Ibn 'Arabī (2006, 522; Muwahhid, *ibid.*, 144) speaks through Shabistarī. Considering the human's all-inclusive nature, entities in the cosmos mirror the human being's reality. Put differently, the human being is like a world that contains, in his reality, the cosmos. Microcosm mirroring macrocosm.

1.2. Divine Names

Neoplatonism and Islamic metaphysics have much in common as two important mystical-philosophical traditions. Among many points, these similarities circle the creation, the nature of the intelligible entities, and divine emanation and permeation in the world (for a detailed account, see Rahbari Ghazani, 2022).¹⁴ Nevertheless, the divine Names' role in the world is a significant difference between the two thinkers' thought-as discussed in as discussed in Ibn 'Arabī's metaphysics, the fixed entities are the intelligible forms of Names, and the corporeal entities are the bodily manifestations of the fixed entities. Let us examine a passage where Shabistarī (278-286) talks about the Names.

از آن اسمند موجودات قائم بدان اسمند در تسبیح دائم

*Existents subsist by that Name,*¹⁵

They incessantly worship [God] by that Name.

به مبدأ هر یکی زان مصدری شد به وقت بازگشتن چون دری شد

In the beginning, each Name became an originating point,

In return, [each] became a door.

According to Shabistarī, the Names step out of the oneness of the divine Essence (280), and, suffering the requirement of the corporeal world, they appear in multiplicity (Lāhijī, 181). Finally, all multiplicity returns to the Essence through the doors whence they

¹² Also called First Intellect, First Intelligence, Universal Intelligence, *Nous*, *Deus Revelatus*, Prime Intellect, Primordial Intellect, *Protokistos* (in Farsi, 'aql-i awwal, ṣādir-i awwal, 'aql-i kull).

¹³ We may also define the two emanations this way. The "holiest emanation" (*al-fayḍ al-Aqdas*) is the Real's manifestation as fixed entities in the World of God's Knowledge. And the "sacred emanation" (*al-fayḍ al-muqaddas*) is the Real's manifestation through the principles and effects of the fixed entities in corporeal form.

¹⁴ The following are some parallels. Concerning the purpose of creation, in *The Enneads*, Plotinus says (1964, III, 8, 7), "Generation is a contemplation. It results from the longing of pregnancy to produce a multiplicity of forms and objects of contemplation, to fill everything with reason, and never to cease from contemplation" (169). In *The Seals of Wisdom*, Ibn 'Arabī (2006, 521-526) points out that the Real created the world as an object to contemplate the external manifestation of His Names. Therefore, Ibn al-'Arabī and Plotinus believe that the One created the possible beings as objects of contemplation.

Concerning the divine emanation, to Ibn al-'Arabī and Plotinus, the cosmos emanates from the One uninterruptedly and hierarchically, and the lower world is the image and copy of the higher one (Plotinus, V, 1, 6, 98; VI, 9, 9, 85; Ibn 'Arabī 2015, 161; 2006, 521). To our thinkers, God has permeated the world, which is why He is present in it (Ibn 'Arabī, 2006, 529; Plotinus, 1998, 45, 110).

The intelligible entities are non-temporal, unchanging, mutually inclusive, and one yet separate (Plotinus, 1964, V, 9, 6, 51-54; V, 9, 8, 52-53; V, 9, 10, 54; IV, 8, 3, 65; V, 1, 4, 94-96; 1918, 44; Ibn 'Arabī, 526). Moreover, to Plotinus (V, 1, 2, 92) and Ibn al-'Arabī (521), the Soul enlightens the corpse of the world.

¹⁵ Meaning that each being subsists through a particular divine Name.

appeared-that is, through the Names. Put differently, because corporeal existents are fixed entities' manifestations taking up physical forms, they derive from, subsist through, and return to the Essence through Names.¹⁶

تو بودی عکس معبود ملایک از آن گشتی تو مسجود ملایک

You were the image of angels' Object of worship,

Because of this, you were prostrated. (Shabistārī, 266)

According to the Quran (38/72), God breathed His Spirit into the human in Creation. In *The Seals of Wisdom*, Ibn 'Arabī (2006, 521) interprets "breathing of Spirit" as God giving the human the aptitude to receive all divine Names and, thus, the eternally manifesting emanation to the highest degree-this interpretation also aligns with the Quran (2/31). Building on this, Shabistārī says in the above poem that because the human manifested all Names, the angels saw their Lord's image in Adam and prostrated before him; "the angels prostrated, all of them together" (Quran, Nasr 38/73).¹⁷ The angels' prostration before Adam can also be taken symbolically (Lāhijī, 172-173): Because the human's reality is the Universal Intellect, the manifestation of which brings about the corporeal existents, if the human submits to his Lord, all existents in the world submit to him and act as his constituents. As the Quran (45/13) tells us, God "made subservient unto you whatsoever is in the heavens and whatsoever is on the earth-all together." So, when this microcosm submits to his Lord, the macrocosm submits to him.

از آن دانسته ای تو جمله اسما که هستی صورت عکس مستما

You are the form of the image of the Named,

That is why you know all Names. (Shabistārī, 281)

First, by "the form of the image" in the second hemistich, Shabistārī means "the form, the image," meaning that the human being is the image of the Named. Now, given that each existent is a Name's locus, and because the human being is the perfect locus and the divine Essence's image-a Center possessing all Names-and since whatever an entity possesses, its image will also possess, the human being not only possesses and reflects all Names¹⁸ but also contains the whole world in his reality.

به اصل خویش یک ره نیک بنگر که مادر را پدر شد باز مادر

Observe your origin carefully,

Which became the mother's father, [and] mother again. (Shabistārī, 259)

According to Lāhijī (167), in this poem, Shabistārī calls us to examine our origin-i.e., the Universal Intellect (the Muḥammadan Reality, though Shabistārī does not use this term here). Because the *universal soul* manifests the Universal Intellect,¹⁹ the latter is the former's father; in another sense, the latter can be considered the former's mother because the universal soul is born *from* the Universal Intellect.

Ibn Turka Iṣfahānī, however, interprets this poem differently. He (1996, 112) argues that the core of all things is their fixed entities. Because they are the intelligible forms of Names, these entities are mothers in that they are influenced, and divine Names are their fathers in that they influence the fixed entities. Concerning the second hemistich, he says there, "nature is also told to be mother, and [it] is the mover in [a] fixed entity, so," nature is "father to the fixed entity, which [in turn] is the mother in that it is moved by nature ... and the mover of the mover is the fixed entity of the divine Names ..."²⁰ Ibn Turka is unclear about what he means by 'the mover of the mover is the fixed entity of the divine Names.' Additionally, considering the context, his use of "nature" here seems random. Therefore, Lāhijī's interpretation is more robust and fits better in the context.

2. THE SELF

2.1. Who am I?

Who or what is the "self" or "I"? Does it refer to the soul, body, or something else? The nature of the self is a long-sought question. Today, unfortunately, instead of examining the nature of "I," psychology studies its *behavior* through the effects, characteristics, and internal and external phenomena of the "human I," but these effects, characteristics, and phenomena are imperfect reflections (Ja'farī Tabrīzī, 2022, 213-214). Philosophy and mysticism remain to examine the "human I" and the "celestial I."

که باشم من؟ مرا از من خبر کن چه معنی دارد اندر خود سفر کن

Who am I? Inform me of me,

Of what meaning is it to have a journey in me? (Herawī, 287)

16 What is the relationship between Names and Qualities? Lāhijī tells us that because the divine Essence is *named* in terms of certain Qualities, the realities of Names are Qualities (182). The divine Essence nurtures each being with a certain Quality (179).

17 All Quranic translations in this paper are from Nasr, Seyyed Hossein et al. *The Study Quran. A New Translation and Commentary* (New York, NY: HarperCollins Publishers, 2015). However, to avoid redundancy, in what follows, we will not use "Nasr et al."

18 Furthermore, according to Shabistārī (263-265), for a mirror to reflect something, one side of it must be a dark surface, and the other side must be smooth and reflective. Building on this line, Lāhijī (167-168) asserts that the human has two sides too: One side is of dark nothingness (i.e., of the fixed entities) and matter, and the other is of the divine Soul, and, thus, smooth. Accordingly, the human being can reflect divine Names and Qualities fully. Although other corporeal existents share the first condition-though some, like air, are not constituted of matter-because they do not have a divine Soul, their nature is not suitable for such an all-comprehensive reflection.

19 Also called absolute soul or cosmic soul (*nafs-i kullī*).

20 Persian text: ... و در عین ثابته محرک طبیعت است، پس عین ثابته را که مادر است طبیعت پدر شده باشد، از جهت آنکه متحرک به حرکت طبیعت است ... و محرک محرک، عین ثابته اسما الهی است ...

Shabistārī's answer (288-310) to these questions is central to this paper. Some rationalist philosophers consider "I" to be the soul or body. According to Shabistārī (293), because such philosophers rely on reason alone, they cannot distinguish their soul from their "I" (294). All things in the cosmos are manifestations of Names, each manifestation being the determination of the absolute Being, a determination which, according to Shabistārī, you call "I." Therefore, "I" is the determination of the Real (289), which includes but is not limited to the soul, body, or even the human.

چو هست مطلق آید در اشارت به لفظ من کنند از وی عبارت

*When the absolute Being becomes the object of reference,
It is referred to as "I."*

حقیقت کز تعین شد معین تو او را در عبارت گفته ای من

The Reality that is determined,²¹

You have called "I." (Shabistārī, 289-290)

"I is the determined Real" (period!). This is where Shabistārī's grand commentator, Lāhijī, stops; he does not examine the case further. Let us see how far we can go.

One may read Shabistārī's definition as "I is the Real." This is an erroneous interpretation. True, ontologically, there is nothing other than the Real; however, each level of existence is a manifestation of the Real, *not* the Real Himself in a pantheistic sense. "I," as a determined, limited reference, does not refer to the undetermined, unlimited Essence of the Real. The "determined Real" is different from the "undetermined Real." Determined Real is the Essence limited by Names. Hence, "The Reality that is *determined* / You have called "I" (Shabistārī, 290, *emphasis added*). Other parts of *Gulshan-i Rāz* also confirm this. For instance:

من و تو عارض ذات وجودیم مشبک های مشکلات وجودیم

*You and I are the predicates of the Essence of Existence,
[We] are the fissures in Existence's niche of light. (Shabistārī, 291)*

"You" and "I" are the fissures (molds) through which the Light of Absolute Existence passes. Here, Sabziwārī Khorāsānī's (d. 1358/1939 H/CE) interpretation can shed light on the matter (2008, 280-281): According to philosophers, in a proposition, "quiddity" is the "subject," and "existence" is the predicate—for example, "the human being exists." However, according to mystics, "existence" is the "subject," and "quiddity" is the "predicate." Shabistārī points out this in line 291: You and I—that is, quiddities—are predicated on the absolute Existence—i.e., subject. To mystics, philosophers go wrong because using reason alone, they start from multiplicity (i.e., the plurality of quiddities, which for philosophers are subjects in propositions).²² (A thorough account of each group's arguments and a discussion of whose arguments stand out is beyond the scope of this paper. For this discussion, see Ṭabāṭabā'ī, 2011, 14-17; Apaydın, 2019, 93-99).

Back to the self. In Arabic, *nafs* is usually used to refer to "soul" or "self" and *rūḥ* to "spirit." Despite this distinction, soul, self, and spirit may sometimes be used synonymously. According to the Quran (17/85), the self is unknowable to humans. This unknowability is also seen in the Islamic mystical and philosophical writings—for instance, Ibn 'Arabī acknowledges this in *The Seals of Wisdom* (2006, 522). "The words *nafs* in Arabic and 'self' in English refer to everything that we are, and that includes both our physical body and our awareness of self and others" (Chittick, 2019, 52). What we are is affected by all the happenings and changes in our lives; thus, "Each 'I' is in the process of unfolding," and "what is being unfolded is simply our self," adds Chittick (*ibid.*, 55), and it is unknown because "at every moment of our experience, we are something new. So what is our self? It is the I of the moment and each moment is new."

The picture Chittick paints should be familiar to readers of Ibn 'Arabī—who, admittedly, is the face of Sufism. In the Andalusian thinker's metaphysics, the Real is in an eternal self-disclosure, the overflow of the Essence, the Light that spreads through diverse beams, which are His Names. The Names are eternal, as are the uninterrupted manifestations, that is, the possible beings. Now, the "I of the moment" that Chittick discusses and the "I" Shabistārī points to in *Gulshan*—which he defines as the determination of the Essence—is a face among the eternally manifesting, unrepeatable faces (manifestations) of the Real. Nevertheless, in speaking of the human self, we should not point to a particular thing; we should not make the self something it is not, something referential or reified. The self is everything the human being is; it is unfolding, overflowing, and changing every moment. Chittick puts it perfectly, the self "is the I of the moment." Not reified because the self is in an eternal process of changing, progressing on its perfection journey toward becoming the Perfect Man and Unity.

The self is the human's *fixed entity* (*quiddity*), with its aptitudes perpetually unfolding, the entity that is *becoming* the Perfect Man.²³ This conclusion is also in line with Sabziwārī Khorāsānī's interpretation (2008, 280). It also seems to align with that of Ibn Turka Ṣfahānī:

21 Literally, "The Reality that is determined by determination."

22 "Existence" and "quiddity" are not identical. The answer to the question, "is it?" concerns the "existence" of something. The answer to "what is it?" is "quiddity." As Ṭabāṭabā'ī (2011, 14) explains, what is understood from quiddity differs from what is understood from existence. The mind can distinguish and examine them separately. Additionally, quiddity can be deprived of existence; were they the same, this would not have been the case. Furthermore, quiddity has the same distance between existence and non-existence—it may exist and not exist. If quiddity and existence were identical, quiddity could not have been related to non-existence because it (non-existence) is opposite to existence (Rabbānī-Golpāyegānī, 1992, 73). However, quiddity can be related to non-existence—for example, "unicorn does not exist." Therefore, quiddity and existence are not identical.

23 How can fixed entities change? These entities are not "fixed" in their capacity; it is not that they possess certain effects and principles that humans can actualize and exhaust. People participate in this ocean of potential throughout eternity since the fixed entities are limitless.

Ibn Turka interprets lines 289-290²⁴ differently from Lāhijī.²⁵ To Lāhijī (2016, 186-187), the “absolute Being” and ‘Reality’ in these lines refer to the Real’s Essence. However, to Ibn Turka Iṣfahānī (1996, 119), Shabistārī has a dual definition of “I” in mind in these lines: (1) When the absolute Being becomes the object of reference, it is called “I,” be it material or non-material-non-material in that the absolute Being may be determined through, say, *imaginal* determination, which is not material. (2) Considering line 290, “reality” does not refer to the Essence; instead, it refers to each entity’s reality. ‘When each thing’s reality, which is its fixed entity, comes into existence through physical determination, this whole is called “I”’ (*ibid.*).²⁶

Both commentators interpret line 289 similarly. They differ only about the word “reality” in line 290. Ibn Turka Iṣfahānī’s considering this reality as the fixed entity does not fit well in the context. Additionally, what he means by “this whole” in the above quote is unclear. Does it refer to the “fixed entity” or “fixed entity plus physical existence?” Considering the “I” here as the “fixed entity” aligns with this paper’s interpretation; however, taking it as the “fixed entity plus the physical existence” differs from it. The latter case does not fit Shabistārī’s thought either—the Shaykh explicitly says, “You and I are *beyond* soul and body / Both these are *constituents* of I” (291, *emphasis added*). “Beyond” and “constituent” means that “I” transcends the two. Thus, considering the “fixed entity and physical existence” as “I” is incorrect.

Let us reconsider our earlier conclusion: “the self is the human’s fixed entity that is becoming the Perfect Man.” A critic may object that even admitting that the self is the human’s fixed entity, ambiguity clouds the ending part of the conclusion. “Perfect” here can mean the *process* or *goal*. In the first sense, “I *am* a Perfect Man,” in the second sense, “I am on a journey *to become* a Perfect Man.” Since the journey is endless, in the second sense, “I am *not* a Perfect Man and will *never* be one.”

This objection’s premise is problematic: in this context, “perfect” means the process *and* goal, not the process *or* goal. Because the critic misses this point, her conclusion is incorrect. Reaching the station of the “Perfect Man” (and uniting with the Real) is the journeyer’s “goal.” Nevertheless, perfection is not exhausted when reaching this station, this cosmic reality. Unlike what the word “perfect” indicates in English, the Perfect Man is not a perfected human; *al-insān al-kāmil* is in the process of eternal perfection, *even after reaching the Perfect Man’s station*. This cosmic reality is the perfect locus for divine Names, and because the Names and God’s manifestations are endless, the Perfect Man is eternally becoming perfect.

Let us now return to the self’s unknowability. Interestingly, the unknowability of the self (and the One, the Real) in the Islamic tradition is like the Neoplatonist theme. For example, to Plotinus (*Enneads*, VI), the self has different levels. The self we are conscious of is limited to our perceptions. Our selves stretch from God to matter; our *real* selves are within the Intellect (Hadot, 1998, 27). As long as the activities of our real selves are not manifest to our senses, we are *unaware* of them (Plotinus, 1964, V, 1, 12, 103). *Awareness* necessitates the duality of knower and known, and thus time-lapse. Our true selves, however, act “in total presence, eternity, and simplicity” (Hadot, 30), which is why when we reach our true selves, we lose self-awareness and consciousness. In the material world, because we are bound by consciousness, we can only achieve spiritual life through intermittent mystical *contemplations* (33).

Considering the points made by Muslim philosophers and Plotinus, it seems that in the spiritual journey, we should not be asking “what is the self?” and expect to discover a “to go” answer—it is a dead end; such truth will not yield to “what” and “how.” It is only discovered “experientially” through mystical contemplation, a meditation in which the self-whatever it is and however it works—functions perfectly; it takes the contemplative to the destination. Therefore, we must set aside what and how; we should submit and contemplate. We need not know the self’s true nature; it knows the path anyway, and the Light enlightens its way.

*I compose [poetry] rhyme, and my Beloved,
Tells me, “contemplate nothing but meeting Me.”
“Be²⁷ at ease, my rhyme-thinker,
In My presence, you are the rhyme of felicity.”²⁸
“What are words²⁹ that you reflect?
What are words [but] thorns on the vineyard fence.”
I let go of words, voice, and speech,
So that I speak to You without these three.
(Rūmī, *Mathnawī Ma’ nawī*, I, 1727-1730)*

2.2. The *Fanā’ fi-Ilāh*

What happens to the self when it reaches the Essence? Let us examine this. Purify your heart of otherness, says Shabistārī (399), and prepare it to host the Friend because

24 “When the absolute Being becomes the object of reference / It is referred to as ‘I’” (Shabistārī, 289). “The reality that is determined / You have called ‘I’” (290).

25 The reader will remember that Lāhijī interprets the “absolute Being” and “reality” in lines 289-290 as the “Real’s Essence.”

26 Farsi: حقیقت هر شیء که عین ثابت آن شیء است، هرگاه که ... به تعین خارجی موجود شود، آن مجموع را در عبارت «من» می گویند.

27 Literally, “sit at ease.”

28 Karīm Zamani (2021, 587) interprets this hemistich this way. *For Me, you are the wayfarers’ felicity’s modulator.*

29 Literally, “letter, word, or speech.”

When you exit, He enters,

To you, [but] without you, He shows His Beauty. (400)

Until the wayfarer (*sālik*) has reached the “annihilation in God” (*fanā’ fi-llāh*), the Beautiful will not manifest Himself in his heart. Does “annihilation” here mean “destruction?” Does the wayfarer perish “essentially” and “absolutely” at this stage? In Islamic metaphysics, the word *fanā’* has a technical meaning other than what the English word “annihilation” suggests. *Fanā’* does not mean *absolute destruction* or *nothingness*. As Yasrebi (1991) puts it, *fanā’* is moving from one stage to another in the wayfarer’s perfection path. It results from the mystical journey, and because this journey is a movement, the *fanā’* has gradations and different stages (450-451). To better understand this term, let us examine these stages.

The annihilation of the will. The wayfarer should submit his will to God in everything; this is a station called “contentment” (*riqā*) (Malekī Tabrīzī, 2007), in which the wayfarer wills everything *per* God’s will. This submission and contentment is the wayfarer’s “annihilation of the will” (*fanā’-i irāda*); however (Yasrebi, 1991), it does not mean that his will perishes, without identity, in that of God, neither does it mean that the wayfarer’s and God’s will unite into one (third) will, nor does it mean that the two wills converge in the sense that they will the same things despite their being distinct (453). The *fanā’-i irāda* means that after long, arduous practices (to discuss), the wayfarer *knows* what contents God and what He wills and acts accordingly.

Concerning this contentment, Shabistarī (334) says that the wayfarer should tie his will to God’s satisfaction, and, like the Prophet Moses, he, too, walks through the grand door. The wayfarer submits himself to *God’s contentment*-signified by the *grand door*-and does not complain in the face of misfortunes with which God may test him (Lāhijī, 223-224).

We will indeed test you with something of fear and hunger, and loss of wealth, souls, and fruits; and give glad tidings to ... those who, when affliction befalls them, say, “Truly we are God’s, and unto Him we return.” (Quran, 2/155-156)

The annihilation of qualities and essence. In his famous commentary, *Naqḍ al-Nuṣūṣ* (1992, 150-151), on Ibn ‘Arabī’s *Naqsh al-Fuṣūṣ*, Jāmī (d. 898/1492 H/CE) asserts that *fanā’* does not mean the *absolute* and *essential* perishing of the wayfarer’s self in the divine Essence, rather it means the “annihilation of the human *qualities*” (*fanā’-i ṣifāt*). Contemplating³⁰ the Real, the wayfarer’s human aspect weakens, and his lordly aspect strengthens, dominating the former aspect. The wayfarer loses human qualities and attains lordly qualities-this *losing* is *fanā’*, and the *attainment* is “subsistent in God” (*baqā’ bi-llāh*).

Do human qualities *absolutely* perish in the *fanā’-i ṣifāt*? Not “absolutely.” Yasrebi (1991) sheds light on this matter using two terms: “absorption” (*istighrāq*) and “nearness” (proximity; *taqarrub*). (i) In *fanā’-i ṣifāt*, qualities do not perish; reaching this stage, the wayfarer is so *absorbed* in the divine Light that he loses awareness and consciousness of these qualities. Therefore, in this sense, the annihilation of qualities is epistemic, not ontological. (ii) Apart from this, in the spiritual journey, the wayfarer crosses different stages, *nearing* the Real, and, in each stage, he attains *new* perceptions. There are different narrations and specifications of these stages; commons are the worlds of nature (*‘ālam-i ḥiss wa shahādah*), imagination (*‘ālam-i khayāl, barzakh, malakūt*), intellect (*‘ālam-i ‘aql, jabarūt*), and Divine (*‘ālam-i Rubūbī, Lāhūt*). Considering this hierarchy, *fanā’-i ṣifāt* does not mean the perishing of qualities; but rather that the perceptions and qualities that hold in a certain stage do not hold in the next; not that the wayfarer is not attentive to them, but rather they do not exist in the new stage—for example, what holds in the world of nature does not necessarily hold in, say, the world of imagination (458-459)-“punctuality” holds in the first but *not* in the second; not that punctuality perishes in the new stage, but rather that it belongs to the former world, it has no place in the higher worlds. The higher the wayfarer reaches in the mystical journey, the more he loses human traits and the more intensely he obtains divine traits.

Yasrebi’s discussion of “awareness” seems to have been nourished by Jāmī’s work (1992, 151, *emphasis added*):³¹

The annihilation of the possible in the necessary is the annihilation of the effects of the possible, not the perishing of its reality-like the annihilation of the beams of light in the Sunlight. ... And the annihilation of the effects of the possible concerns the *awareness* and *perception* of the gnostic’s I-ness, not his body, soul, or humanity ...

Therefore, the wayfarer does not lose his reality in the *fanā’*; rather, he loses his *awareness* of his self at this stage-ontologically, he *is*; epistemically, he is not aware that he is; he is, as Rūmī often puts it, *drunk*. Another interesting point, this time ontological, about this quote concerns the first sentence-specifically, “the effects of the possible.” In Ibn ‘Arabī’s metaphysics, the cosmos does not have a *real* being (i.e., being qua being); rather, it has an *engendered* being, which is the corporeal manifestation of the *effects and principles of the fixed entities*. In other words, corporeal entities are the bodily manifestations of the effects and principles of fixed entities. Reaching the divine Essence, the wayfarer loses his *engendered* being, not his fixed entity. The annihilation of the engendered being is what Jāmī means in “The annihilation of the possible in the necessary is the annihilation of the effects of the possible, not the perishing of its reality ...”

Arguing for the wayfarer’s fixed entity’s annihilation has another epistemic problem. Ibn ‘Arabī (2004, 36) rejects most gnostics’ approach in that they relate attaining the knowledge of God to the essential annihilation. According to the Andalusian Sufi, to speak of annihilation, first *existence* should be proved; however, possible entities do not have *real* existence-being qua being-therefore, holding their annihilation is a mistake. Al-‘Arabī (*ibid.*) puts this discussion in the context of a famous saying from the Prophet Muḥammad, One

30 This contemplation, adds Jāmī (1992, 150), follows the divine Love in the wayfarer’s heart, and this love follows piety.

31 Original text in Farsi: ... و اضمحلال آثار امکان است، نه انعدام حقیقت او، چون اضمحلال انوار محسوسه در نور آفتاب ... و اضمحلال آثار امکان در لطیفه انانیت عارف باشد در هوش و ادراک او، نه در جسم و روح و بشریت او ...

who knows his *self*, knows his Lord, and building on his earlier conclusion—that possible entities do not have real existence—concludes that one who knows his self to have *no existence* or *annihilation* knows his Lord truly. The observant reader will realize that by putting together Ibn ‘Arabī’s defense of fixed entities’ survival in annihilation with his discussion of knowledge of God, concerning “One who knows his *self*,” he equates the *self* with the *fixed entity*. This equation confirms this paper’s claim that the self is the fixed entity.

Reading annihilation in the Essence as the human’s losing his reality has further ontological problems. Ḥusseinī Tehrānī (d. 1416/1995 H/CE) is one of the philosophers who advocate the *essential* annihilation of the human being (2005, 244-245). He argues that because there is absolute oneness in the divine Essence, it suffers no plurality; therefore, when the wayfarer reaches this stage, he loses everything, including his *reality*. If the wayfarer loses his reality in the Essence and nothing remains of him, then *who* or *what* exactly “subsists” in God? *No one*, in this reading, because *everything* has already perished. As discussed, the step following annihilation is subsistence; however, subsistence has no meaning if the human is essentially and absolutely annihilated. Additionally, the wayfarer contemplates the Real in annihilation and subsistence after annihilation. If the human’s reality—that is, his fixed entity—perishes, then who or what contemplates the Real? In this (problematic) reading, nothing remains but the Real; thus, He contemplates Himself; however, this way, the wayfarer’s contemplation is not his contemplation anymore because there is no “he” at this point (contradiction!).

One philosopher who opposes Ḥusseinī Tehrānī’s view is his master, ‘Allāmah Sayyid Muḥammad Ḥussein Ṭabāṭabā’ī (d. 1402/1981).³² According to the master (*ibid.*), annihilation in the divine Essence does not necessarily mean the essential perishing of the wayfarer. There must be something of the human he refers to after annihilation, which is his “fixed entity” (243). Furthermore, because this annihilation is a perfection in the human journey, if the wayfarer perished essentially, there remains no one or nothing to claim this perfection—what or who has had this achievement (244)? Moreover, the essential and absolute perishing of the human necessitates that God creates a new reality for the individual in the subsistence stage; if so, this is a *new creation*, not *subsistence* after annihilation (248). Therefore, reaching annihilation in the Essence, the wayfarer does not step into absolute non-existence; his fixed entity remains.

Importantly, fixed entities’ survival does not cause plurality in the Essence. In Ibn ‘Arabī’s metaphysics (Sadafi and Hosseini Shahroudi, 2014), fixed entities are eternally and essentially non-existent; they are not qualified by being qua being or corporeal or imaginal existence. Since existence is not one of Zeyd’s (a male name in Arabic) reality’s attributes, it (i.e., existence) cannot be qualified by perishing or non-existence. The corporeal beings have *engendered* existence—that is, the absolute Existence’s determined existence formed by the principles and effects of the corporeal beings’ fixed entities. *This* engendered existence is annihilated in the divine Essence, not the fixed entities (136). And, because the fixed entities are essentially non-existent, their survival in *fanā*’ does not threaten God’s essential Oneness.

2.3. I Am the Truth

In his letter, Herawī (435) asks Shabistarī about Mansūr Ḥallāj’s famous statement, “I am the Truth,” an assertion that brought a bitter end to his life. Shabistarī (436-454) answers the Khorasani mystic this way. “I am the Truth” points to the secret of oneness; there is none other than the Real to utter this (436). Like Ḥallāj, every particle in the world says, “I am the Truth” in divine ecstasy (437), in the selflessness one experiences in the divine unveiling.

The seven heavens, and the earth, and whosoever is in them glorify Him. And there is nothing, save that it hymns His praise, though you do not understand their praise. (Quran, 17/44).

In what sense do things make this utterance? Existents utter “I am the Truth,” says Lāhijī (315), in the sense that they subsist with the Real’s existence, without Whom they stay in nothingness. When does the wayfarer hear, “I am the Truth?” After purification of the heart, the wayfarer loses his determination and imaginal being, which veil divine Beauty, and without himself, he sees himself as the Real, and through the Real’s tongue utters, “I am the Truth” (Shabistarī, 440-441; Lāhijī, 315). According to the Quran,

when Moses had ... set out with his family, he perceived a fire on the side of the Mount. ... And when he came upon it, he was called from the right bank of the valley, at the blessed site, from the tree, “O Moses! Truly I am God, Lord of the worlds!” (28/29-30)

Alluding to these verses, Shabistarī writes (443),

درآ در وادی کهن که نگاه
درختی گویدت اینی انا الله

Enter the right site where suddenly,

A tree tells you, “Truly, I am God.”

This poem may be interpreted this way (Lāhijī, 51; 316). The “right site” implies the “purification of the heart,” and the “tree” exemplifies the “reality of the mystic.” Thus, through the purification of the heart, the mystic should discard the otherness and duality in his heart that cover the Real; doing so, the Light will appear in his heart, uttering, “I am the Truth,” as He did so to Moses.

روا باشد انا الله از درختی
چرا تَبَوُّد روا از نیک بختی؟

The utterance of “I am God” is admissible from a tree,

Why is it not admissible from a well-destined? (444)

³² Sayyid Muḥammad Ḥussein Ṭabāṭabā’ī was an Iranian Muslim scholar, theorist, philosopher, mystic, jurist, and Quranic commentator. His most famous philosophical books are *Uṣūl-i Falsafe wa Ravesh-i Realism*, *Bidāyat al-Ḥikmah*, and *Nihāyat al-Ḥikmah*. Ṭabāṭabā’ī followed Mulla Ṣadrā’s philosophical theosophy, but his argumentation style was like Ibn Sina’s—that is, he used rational arguments *heavily*; he even avoided poetry in his philosophical works (Rabbānī-Golpāyegānī, 1992, 8-13).

Some complain that although the Real utters “I am the Truth” through the wayfarer’s tongue, Ḥallāj’s pronouncing it so openly and loudly was not courteous in servanthood. Granted that all particles in the world utter this statement, one would hear it only through unveiling, which means that this utterance is covert, and it is to stay so, even when one realizes it. Ḥallāj made it overt. Not everyone has the necessary educational or spiritual preparation to hear this secret, so it is to be veiled and only heard by those who are prepared. “Self-assertion,” says Shabistārī himself (446), “*is fitting only to God*” and *Him alone*.

2.4. Human, the Eye

What is the relationship between the human being, the world, and God? Shabistārī answers this question through a unique analogy (139-142).

عدم آینه، عالم عکس و انسان جو چشم عکس در وی شخص پنهان

*Nothingness [is] the mirror, the world [is an] image, and the human being,
[Is] like the image’s eye, in which a Person is Hidden. (Shabistārī, 139)*

Let us first start with the terminology. As used in this poem, says Lāhijī (95), the term ‘*ālam* is the name for that which makes known another thing. The cosmos is called ‘*ālam* since it is an intermediary and tool for knowing the Real. Another critical term in this poem is ‘*adam*, or nothingness, by which Shabistārī means the world of fixed entities already discussed. They are called nothingness because they exist in the Presence of God’s Knowledge; they do not set foot in the corporeal world; their principles and effects assume created existence and appear corporeally.

The above line means that the world of fixed entities is the mirror that reflects *al-Nūr* (the Light), the image projected is the cosmos, and the human being is the eye in this image. The human being is the eye whence the Real contemplates the world and Himself; an eye in which dwells a Hidden Person-God is concealed in the human being (Barzegar Khaleqi, 2019, 106). Shabistārī elaborates on this matter in the following line (140), a passage that encapsulates a profound metaphysical truth despite being notoriously complex.

تو چشم عکسی و او نور دیده است به دیده، دیده ای را دیده، دیده است³³

*You are the image’s eye, and He [is] the eye’s Light,
Through the eye, the Eye sees the Seen.³⁴*

One interpretation of “*He [is] the eye’s Light*” used in the first hemistich is this. As the light makes seeing possible, the Light, that is, God, makes the seeing of the eye—that is, the human—possible. Some interpret “the eye’s Light” differently, however. For instance, according to Lāhijī (95-96), by “the eye’s Light,” Shabistārī means “Pupil.” Interestingly, the Arabic word for “pupil” means “man inside the eye.” With this interpretation, the first hemistich reads this way: “You are the image’s eye, and He is the Pupil.” Then this commentator takes a further step there and, explaining what he means by “Pupil,” interprets this line more elegantly.

Imagine, he suggests, that someone is standing in front of a mirror—let us call him “the original form.” Whatever the person has, so will the reflection. Contemplating himself in the mirror, a reflection of the form in the mirror will appear in his eyes. Similarly, the eyes of the form on the mirror will have a reflection of the original form. Let us name this reflection “the luminous image.” Now, this luminous image’s eyes, which this paper names “the contemplating eye,” are contemplating the original form.

Let us rephrase the second hemistich (“*Through the eye, the Eye sees the Seen*.”). Through “the eye,” i.e., the human being, “the Eye,” that is, “the contemplating Eye” dwelling in “the luminous image,” sees “the Seen,” i.e., the original Form. Here, the reader will realize that the luminous image is what Shabistārī refers to as “the eye’s Light,” the Pupil, in the first hemistich. In this masterfully crafted line, the Shaykh says, standing before the mirror of nothingness (fixed entities), through the human being, the Real’s “Eye” is contemplating Himself. Despite his elegant interpretation, Lāhijī makes a mistake, maybe unwittingly, in his explanation. He writes (96-97),³⁵

through the eye, that is, through the human being ..., the Eye, i.e., the Eye of the Pupil ..., has seen *the Seen*, i.e., *the Pupil*, which is *the Real* and [which] is the eye’s Light (*Emphasis added*)

To rephrase this text, “the contemplating Eye” contemplates the “luminous image.” This statement is incorrect. Because the contemplating Eye dwells within the luminous image and contemplates the original Form, the Face of Which the luminous image is a reflection. Additionally, even when he says, “the Seen, i.e., *the Pupil*, which is *the Real* and [which] is the eye’s Light,” he makes a contradictory statement. Even if we take the Pupil as That which is seen, as he suggests, the *Pupil* is not the Real; instead, it is the *reflection* of the Real. Therefore, the Seen is not the Pupil. This reading also aligns with Dezfoulian’s (2010, 177-178) and Ermiş’s (2017, 172-173) interpretations.

جو نیکو بنگری در اصل این کار هم او بیننده هم دیده است و دیدار

*If you look at the core of this matter carefully,
[You will realize that] He is the Seer, the eye, and the Face.³⁶ (Shabistārī, 142)*

33 Interestingly, in this poem, Shabistārī uses the word *dīdeh*, which in Farsi means “eye,” five times, but, amazingly, in four different senses, a skillful play that makes the line hard to decipher, but rich in content.

34 The literal translation of this hemistich is, “*Through the eye, the Eye has seen the Seen*.” However, I use “sees” instead of “has seen” because the former makes better sense in English.

35 Original text: ... دیده ای را، یعنی، انسان العین را که حق مراد است و نور دیده است، دیده، یعنی دیده انسان العین ... دیده است ...

36 Although the word *dīdar*, in Farsi, means “meeting”, here its secondary meaning is used, “face, sight”.

In the second hemistich, “the eye” refers to the human being, and “the Face” refers to the original Form standing in front of the mirror Whose reflection appears on the mirror of the fixed entities (Lāhījī, 98). Everything is the Real’s manifestation in different forms, “the Seer, the eye, and the Face.”

To see this oneness, you should *not* see yourself. The world becomes your veil when you are preoccupied with yourself (Shabistārī, 523). “The more elegant a soul becomes in the ... mystical journey, the wider the Perfect Man’s divine radiance extends on other humans” (Ja’farī Tabrīzī, 2022, 120).

If you expel the Pharaoh of egoism from the Egypt of your body,

You would then see your Moses and Aaron from within.

(Rūmī, *Kullīyyāt-i Shams Tabrīzī*, 1247:4)³⁷

CONCLUSION

This paper has primarily aimed to clarify and contextualize the metaphysical position of the human self in Shabistārī’s *Gulshan-i Rāz*. The self is neither the soul nor the body. It is the Real’s determination. This paper has shown that the self is the human’s fixed entity, with its aptitudes eternally unfolding towards *becoming* the Perfect Man. The self is the ever-changing “I” of the moment, not reified or fully known.

Shabistārī’s account of the self rests upon introspection and psychology but is not limited to metaphysics alone. It has a powerful element of ethics since morality is the door leading to the true self. So, although the poet encourages us toward spirituality and esoterism, he also puts us at the doorstep of ethics. Because our “I” is the determination of the Essence, sharing the same reality and origin, we are pulled out of self-centeredness and led toward caring about others. This “others” is not limited to humans alone; because all beings are the Real’s manifestations, we should treat everything and everyone-including animals and the environment-respectfully. Furthermore, Shabistārī helps the modern person realize that she is divine and should live up to this position, a life worthy of her reality: self-respect that the dominion of the materialistic worldview has made her lose, convincing her that she is either an animal or a robot. Shabistārī’s metaphysics heals the modern person’s soul by reconciling her with her true self.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Author Contributions: Concept – R.R.G.; Design – R.R.G.; Supervision – S.U.; Resources – R.R.G.; Materials – R.R.G.; Data Collection and/or Processing – R.R.G.; Analysis and/or Interpretation – R.R.G., S.U.; Literature Search – R.R.G.; Writing Manuscript – R.R.G.; Critical Review – R.R.G., S.U.

Declaration of Interests: The authors declare that they have no competing interest.

Funding: The authors declared that this study has received no financial support.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Yazar Katkıları: Fikir – R.R.G.; Tasarım – R.R.G.; Denetleme – S.U.; Kaynaklar – R.R.G.; Malzemeler – R.R.G.; Veri Toplanması ve/veya İşlenmesi – R.R.G.; Analiz ve/veya Yorum – R.R.G., S.U.; Literatür Taraması – R.R.G.; Yazıyı Yazan – R.R.G.; Eleştirel İnceleme – R.R.G., S.U.

Çıkar Çatışması: Yazarlar çıkar çatışması bildirmemişlerdir.

Finansal Destek: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmişlerdir.

REFERENCES

- Apaydın, Yasin. *Tabatabaî’de Varlık Felsefesi*. ed. Sedat Baran. Istanbul: Önsöz Yayıncılık, 2019.
- Barzegar Khaleqi, Muḥammad Reza. *Rāzhāyī Az Gulshan-i Rāz*. Tehran: Zawwar Publications, 2019.
- Ermış, Fatih. “Bin Altınlık Hazine: Gülşen-i Rāz Önemi, Hakkındaki Literatür, Ele Aldığı Belli Başlı Konular”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/30 (2017), 155–180.
- Hadot, Pierre. *Plotinus or the Simplicity of Vision*. trans. Michael Chase. Chicago: Chicago University Press, 1998.
- Husseini Tehrānī, Sayyid Muḥammad Hussein. *Mehr-i Tābān*. Mashhad: Mashhad University Press, 8th Edition, 2005.
- Ibn ‘Arabī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad. *al-Risālat al-Wujūdiyyah*. Beirut: Dar Al-Kotob Al-İlmiyah, 2004.
- Ibn ‘Arabī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad. *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Critical ed. Samad Muwahhid. trans. Muḥammad Ali Muwahhid. Tehran: Nashr Karnameh Publications, 1427/2006.
- Ibn Turka İsfahānī, Şā’ in al-Dīn. *Sharḥ-i Gulshan-i Rāz*. ed. Kazem Dezfoulian. Tehran: Afarinesh Publications, 1996.
- Ja’farī Tabrīzī, Muḥammad Taqī. *İrfān-i İslāmī*. ed. Abd Allah Nasri. Tehran: Islamic Culture Broadcasting Institute, 2022.
- Jāmī, ‘Abd al-Raḥmān bin Aḥmad. *Naqḍ al-nuṣūṣ fī sharḥ-i naqsh al-fuṣūṣ*. Critical ed. William Chittick. Tehran: The Institute for Cultural Studies of Ministry of Culture and Higher Education, 2nd Edition, 1992/1412.
- Lāhījī, Shams al-Dīn Muḥammad. *Mafātīḥ Al-I’jāz fī Sharḥ-i Gulshan-i Rāz*. ed. Muḥammad Reza Barzegar Khaleqi – Effat Karbasi. Tehran: Zawwar Publications, 2016.
- Narāqī, Mullā Aḥmad. *Mi’rāj al-sa’ādah*. Mashhad: Beh Nashr Publications, 2012.
- Nasr, Seyyed Hossein et al. *The Study Quran: A New Translation and Commentary*. New York: Harper Collins Publishers, 2015.

37 Self-centeredness is like Pharaoh who rebels within your Egypt-that is, within your body-and veils your true potential. As long as you are stuck in this self-absorption, you will not hear the messengers from within-your inner Moses and Aaron.

- O'Brien, Elmer. *The Essential Plotinus*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1964.
- Plotinus. *Plotinus: The Enneads*. ed. Lloyd P. Gerson. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Rabbānī-Golpāyegānī, 'Alī. *Iḍāḥ al-ḥikmah*. 4 Volumes. Qum: The Global Center for the Islamic Studies, 1992.
- Rahbari Ghazani, Rasoul. *The Oneness of Being in Ibn 'Arabī and Plotinus*. ed. Asım Kaya. Ankara: Eskiyeni Publications, 2022.
- Rūmī, Mawlānā Jalāl al-Dīn Muḥammad Balkī. *Kulliyāt-i Shams Tabrīzī*. Tehran: Doostaan Publications, 7th Edition, 2020.
- Rūmī, Mawlānā Jalāl al-Dīn Muḥammad Balkī. *Mathnawī Ma' nawī*. Tehran: Payam Edalat, 11th Edition, 2021.
- Rūmī, Mawlānā Jalāl al-Dīn Muḥammad Balkī. *Sharḥ-i Jāme'-i Mathnawī Ma' nawī (Daftar-i Awwal)*. 7 Volumes. Critical ed. Karim Zamani. Tehran: Ettelaat Publications, 55th Edition, 1442/2021.
- Sabziwārī Khorāsānī, Mullā Muḥammad Ibrāhīm. *Sharḥ-i Gulshan-i Rāz*. ed. Parviz Abbasi Dakani. Tehran: Ilm Publications, 2008.
- Sadafī, Mahdi – Hosseini Shahroudi, Morteza. "Chegūnegī-i A'yān-i Thābitah Dar Fanā'-i Dhātī: Barrasī-i Munāzere-i 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī Wa 'Allāmah Ṭehrānī". *Esra Hikmat* 4/18 (2014), 125-149.
- Shabistarī, S'ad al-Dīn Maḥmūd. *Gulshan-i Rāz*. ed. Muḥammad Reza Barzegar Khaleqī. Tehran: Zawwar Publications, 2017.
- Shabistarī, S'ad al-Dīn Maḥmūd. *Matn Wa Sharḥ-i Gulshan-i Rāz*. Critical ed. Kazem Dezfoulian. Tehran: Talaye Publications, 3rd Edition. 1431/2010.
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn. *Bidāyat al-ḥikmah*. Lebanon: Dār al-Ta'aruf lil-Maṭbu'āt, 2011.
- Yasrebi, Seyyed Yahya. *Falsafa-i 'Irfān*. Qum: Qum Islamic Preaching Center, 1411.

El-Melikü'z-Zâhir Baybars'ın Sultanlığı Meselesi: Sultan Öldüren Sultan Olur mu?

The Matter of the Sultanate of al-Malik al-Zâhir Baybars: Can Anyone Who Regicides Become a Sultan?

Yusuf ÖTENKAYA 

Zonguldak Bülent Ecevit
Üniversitesi, İnsan ve Toplum
Bilimleri Fakültesi, Tarih Bölümü,
Zonguldak, Türkiye



Geliş Tarihi/Received: 31.12.2022

Kabul Tarihi/Accepted: 21.02.2023

Yayın Tarihi/Publication Date: 17.05.2023

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Yusuf ÖTENKAYA
E-mail: yusufotenkaya@gmail.com

Atıf: Ötenkaya, Yusuf. "El-Melikü'z-Zâhir Baybars'ın Sultanlığı Meselesi: Sultan Öldüren Sultan Olur mu?" *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 59/1 (Haziran 2023), 12-22.

Cite this article as: Ötenkaya, Yusuf. "The Matter of the Sultanate of al-Malik al-Zahir Baybars: Can Anyone Who Regicides Become a Sultan?" *Journal of Ilahiyat Researches* 59/1 (June 2023), 12-22.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

ÖZ

Memlûk Devleti'nin kuruluş yıllarında sultanlığın mahiyeti ve bunun nasıl oluştuğu ile ilgili literatürde pek çok çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmalarda genel olarak kukla sultan-otoriter sultan şeklinde yapılan ayırımlar mevzubahis edilerek sultan ile seçkin emîrler arasındaki gerilime dikkat çekilmiştir. Bunun yanı sıra el-Melikü'l-Muzaffer Seyfeddin Kutuz'un öldürülmesi sonrasında bir sultan olma biçimi olarak "sultan öldüren sultan olur" şeklinde bir temellendirme de literatürde yer etmiştir. Fakat bu postulatın tarihsel düzlemde yeterince analiz edilmemesi ve bir hadiseden hareketle genel çıkarımların yapılması nedeniyle bu anlayışın literatürde bir olgu olarak yer etmesine zemin hazırlanmıştır. Bu çalışmada söz konusu problem, dönemin kronikleri sadedinde Kutuz'un öldürülmesi hadisesinin analizi yapılarak gerçekte sürecin nasıl işlediğine yönelik bir dizi bulgu ile aşılmaya çalışılmıştır. Kaynakların bu hususta çelişkili ifadelerde bulunmaları tarihsel düzlemde incelenerek söz konusu teorinin bağlamı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ayrıca el-Melikü'z-Zâhir Baybars'ın saltanatının ilk yıllarında karşılaştığı sorunların "sultan öldüren sultan olur" anlayışı ile olan irtibatsızlığına değinilerek söz konusu önermenin zayıflığı vurgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Orta Çağ Tarihi, Memlûklar, İktidar, Sultanlık, Sultan, Seçkin Emîrler.

ABSTRACT

There are numerous studies in the literature on the nature of the sultanate and its emergence in the founding years of the Mamlûk state. These studies have discussed the distinction between puppet sultan and authoritarian sultan and have drawn attention to the tensions between the sultan and the elite amirs. Moreover, after the assassination of al-Malik al-Muzaffar al-Sayf al-Din Qutuz, a rationale such as "whoever kills a sultan becomes a sultan" as a form of being a sultan also took place in literature. However, since this postulate has not been sufficiently analyzed at the historical level and general conclusions are drawn about an event, the ground has been prepared for this understanding to appear as a phenomenon in literature. This work attempts to solve this problem by analyzing the assassination of Qutuz in the chronicles of the period, gaining a number of insights into how the process actually took place. The contradictory statements of the sources on this subject were examined on a historical level and an attempt was made to uncover the context of the theory in question. In addition, the weakness of the proposition was emphasized by mentioning the disconnection of the problems faced by al-Malik al-Zâhir Baybars in the first years of his reign with the understanding of "who kills a sultan becomes a sultan."

Keywords: Medieval History, Mamluks, Power, Sultanate, Sultan, Elite Amirs.

GİRİŞ

Melik Muzaffer Kutuz'un (657-658/1259-1260) öldürülmesi hadisesi literatüre farklı yaklaşımlarla geçmiş ve Memlûk araştırmacılarının bu hususta yaptıkları incelemeler -kimi zaman literal okuma nedeniyle- genel çıkarımlar yapmalarına (converse fallacy of accident) ve meselenin kaide hâline getirilerek "sultan öldüren sultan olur" anlayışını bir yasa ya da prensip olarak algılamalarına neden olmuştur.

Nitekim incelemelerde bulunulduğu kadarıyla bu anlayışın literatürde yer etmesini sağlayan anlatımı ilk olarak İbn Abdüzzâhir (öl. 692/1293) *er-Ravdü'z-Zâhir fî sîreti'l-Meliki'z-Zâhir* isimli eserinde yapmıştır. Buna göre Kutuz'un öldürülmesi üzerine yapılan toplantıda sultanı kimin katlettiği sorulmuş ve failin Baybars (658-676/1260-1277) olduğu anlaşılınca taht kendisine teslim edilmiştir.¹

İbn Abdüzzâhir'in bu anlatımına literal okuma biçimiyle yaklaşıp mevzuun yeterince analiz edilmemesi, Memlûklar'da "sultan öldüren sultan olur" anlayışının yerleşmesine neden olmuş ve özellikle ikincil literatürde bu anlayışın kaide olarak benimsenmesine yol açmıştır. Nitekim bu hususta incelemelerde bulunan Donald P. Little, İbn Abdüzzâhir'in anlatımını yalnızca Kutuz'u kimin öldürdüğü noktasında tenkit ederek bu işi doğrudan Baybars'ın gerçekleştirmemiş olabileceğini ve İbn Abdüzzâhir'in bunu kasıtlı bir şekilde Baybars'ın sultanlığı (*men katele meliken kâne hüve'l-melik*) temellendirmek amacıyla ifade ettiğini belirtmiştir.² Kasım Abduh Kasım, Kutuz'u Baybars'ın öldürmesi dolayısıyla melikliğinin, sultanı katleden kişi için bir mükafeft olarak verildiği izlenimini uyandırmakta ve bunun da Memlûklar'da "egemenlik, üstün gelenlerindir" teorisini desteklediğini düşünmektedir.³ Kasım ile aynı doğrultuda hareket eden Cüneyt Kanat ise Kutuz'un öldürülmesi dolayısıyla yapılan toplantıda Baybars'ın sultanın kâtili, en güçlü emîr ve sultanın öldürülmesi fikrinin sahibi olması nedeniyle tahta çıkarıldığını belirtmiştir.⁴ Süleyman Özbek, tahta çıkma biçimi olarak veliahtlık sistemini Memlûklar'da görmenin yanıltıcı olacağını, bunun birkaç istisna dışında uygulanmadığını belirtmekle birlikte "sultan öldüren sultan olur" anlayışının baskınlığından bahsetmiştir.⁵ Benzer şekilde Albrecht Fuess, Memlûklar'da idari anlayış farklılıklarının tespitinde bulunmak üzere bir dizi dönemlendirmede bulunmuş ve Memlûklar'ın erken döneminde Türk Yasası'nın kullanımda olduğunu ifade ederek "sultan öldüren sultan olur" anlayışının egemenliğinden bahsetmiştir.⁶ Bu şekilde Kutuz'u katledenin gerçekte kim/kimler olduğunu sorgulamakla birlikte dolaylı da olsa Türk Yasası'nın ve "sultan öldüren sultan olur" anlayışının yaygın kullanımda olduğunu kabul etmiştir. Carl F. Petry ise, her ne kadar Melik Kutuz'u kimin öldürdüğü tartışmalı olsa da Türk Yasası mucebince Kutuz'un meşru halefinin Baybars olduğu karar verildiğini ifade etmiştir.⁷

Diğer taraftan Melik Kutuz'un öldürülmesinden sonraki gelişmelerle ilgili "sultan öldüren sultan olur" bahsini hiç zikretmeyen Huvaytır, Kutuz'un öldürülmesinden sonra yapılan beyat sürecinde Fârisüddin Aktay el-Müstâ'rib'in Baybars'a, seçkin emîrlerin gönüllerinin alınması gerektiğini; onlara iktâ gelirleri tevcih edilmesini tavsiye etmiş ve ancak bunu sağlamayı taahhüt edip seçkin emîrlerin çıkarlarını koruyacağını söyledikten sonra kendisine beyat edildiğinden bahsetmektedir.⁸ Nitekim P. M. Holt, Memlûklar'da sultan seçme gücü bir hanedana dayalı olmak ya da veraset yoluyla babadan oğula geçmek şeklinden ziyade muzaffer hizbin; seçkin emîr kadrosunu oluşturan kimselerin ortak kararıyla gerçekleştirdiğini belirterek sultan olma ya da iktidarı sürdürme biçimi olarak nimet-hizmet ilişkisini, hâmilîği esas almıştır.⁹ Aynı doğrultuda hareket eden Robert Irwin, Baybars'ı sultan yapan seçkin emîrlerin, bunun karşılığında ondan bekledikleri tek şeyin kendi haklarına ve çıkarlarına riayet etmesi olduğunu ifade etmiştir.¹⁰ Winslow W. Clifford ise meseleye farklı bir perspektifle yaklaşarak Memlûklar'da *hüşdâş*¹¹lar ile sultanın memlûkları arasındaki siyasi gerilimin her dönemde olduğunu belirtmenin yanı sıra Mu'izz Aybek (648-655/1250-1257) ve Kutuz'un öldürülme nedenini, oluşturdukları hâmilik ağlarını *hüşdâş*larına karşı kullanmak ve yeğâne sultan olmak istemelerine bağlamıştır.¹²

Diğer taraftan Türk Yasası ve bunun "sultan öldüren sultan olur" anlayışı ile olan ilişkisini sorunsallaştıran Ulrich Haarmann, Memlûklar'da bu düsturun pek işlemediğini, Türkler arasında böyle bir yasadan bahsetmenin kolay olmayacağını, zira Memlûklar'da seçkin emîrlerin başlarına lider olarak güçlü kimselerin geçmesine razı olmadıklarını belirtmiştir.¹³ Seçkin emîrlerin rızasını ve belirleyiciliğini esas alan Amalia Levanoni ise Turanşah'ın öldürülmesinden sonra önde gelen emîrler arasında bulunan Fârisüddin Aktay el-Cemedâr, Baybars el-Bundukdârî, Seyfeddin Balabân er-Reşîdî, Şemseddin Sungur er-Rûmî gibi emîrlerin saltanata göz diktiklerinden bahsetmekle birlikte seçkin emîrlerin tek bir adayda uzlaşmaması nedeniyle hiçbirinin buna cüret edemediğini söylemiştir.¹⁴

Benzer şekilde I. Baybars sonrası dönemde el-Melikü'l-Mansûr Kalâvûn'un (678-689/1279-1290) el-Melikü's-Said Berke'yi (676-678/1277-1279) *havâtın* ifsat edip seçkin emîrlere mugayir davranması nedeniyle tahttan indirmesi,¹⁵ Baydara'nın (öl. 692/1293) el-Melikü'l-Eşref Halil (689-693/1290-1293) suikastı sonrasında önce sultan ilan edilip ardından diğer emîrlerin kararına aykırı hareket etmesi gerekçeyle katledilmesi,¹⁶ Âdil Zeynüddin Ketboğa'nın (694-696/1294-1296) hal' edilmesi sonrasında Mansûr Lâçin'in (696-698/1296-1299) tahta çıkarılıp kısa süre sonra emîrlerle yaptığı *hilfa* aykırı hareket etmesi nedeniyle öldürülmesine bakıldığında¹⁷, sultan seçme hususunda seçkin emîrlerin kişisel çıkarlarının ciddi anlamda belirleyici olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bu hususta incelemelerde bulunan

1 Muhyiddin İbn Abdüzzâhir, *er-Ravdü'z-Zâhir fî sîreti'l-Meliki'z-Zâhir*, thk. Abdülaziz Huvaytır (Riyad: yy. 1976), 68-69; Şâfiî b. Ali b. Abbâs, *Hüsnü'l-menâkib's-sırrıyyeti'l-münteze'a mine's-sîreti'z-Zâhiriyye*, thk. Abdülaziz Abdullah Huvaytır (Riyad: yy. 1989), 67-68; Takiyyüddin Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *es-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*, thk. Muhammed Abdülkadir 'Ata (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 1/520; Bedreddin Mahmûd el-Aynî, *İkdü'l-cumân fî tarihi ehl'i'z-zamân*, thk. Muhammed Muhammed Emin (Kahire: Matbaatü Darü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1989), 1/261-262.

2 D. P. Little, "Kutuz", *The Encyclopedia of Islam*, ed. C. E. Bosworth vd. (Leiden: Brill, 1986), 5/571.

3 Kasım Abduh Kasım, *es-Sultânü'l-Muzaffer Seyfeddin Kutuz: Batalu Ma' reketi 'Ayn Câlût* (Dimaşk: Darü'l-Kalem, 1998), 155.

4 Cüneyt Kanat, "Bahri Memlûklar Zamanında Sultanlara ve Devlet Adamlarına Düzenlenen Bazı Suikastlar", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 3 (2000), 34.

5 Süleyman Özbek, "Memlûklarda Meşruiyet Arayışları ve Saltanat İnşasına Yönelik Çabalar 'Sultan Öldüren Sultan Olur'", *Tarih Araştırmaları Dergisi* 32/53 (2013), 168.

6 Memlûklar'da tahta çıkış mevzuu tek cihetten anlaşılabilir; bu hususta karmaşık bir durum söz konusudur. Türk Yasası Dönemi (1250-1310), Kalâvûn Hanedanlığı Dönemi (1310-1382), Karışık Hanedanlık-Meritokratik Dönem (1382-1412), Mülk Akimdir Dönemi (1412-1517) şeklinde bir dönemlendirme yapılabilir. Bkz. Albrecht Fuess, "Mamluk Politics", *Ubi Sumus? Quo Vademus* (Bonn: Bonn University Press, 2013), 100.

7 Carl F. Petry, *The Mamluk Sultanate: A History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2022), 44.

8 Abdülaziz Huvaytır, *Baibars The First: His Endeavours and Achievements* (London: The Green Mountain Press, 1978), 27; Petry, *The Mamluk Sultanate*, 44.

9 P.M. Holt, "The Position and Power of the Mamlûk Sultan", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies University of London* 38/2 (1975), 239.

10 Robert Irwin, "The Rise of the Mamluks", *The New Cambridge Medieval History*, ed. David Abulafia (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 5/616.

11 Sözlükte "reis, efendi, zengin" gibi anlamlara gelen Farsça hâce kelimesiyle "beraberlik" belirten Türkçe +daş/+taş ekinden oluşan hös+daş (hâcetâş/hâcedâş), aynı efendinin veya hocanın terbiyesinde yetişen memlûklar için kullanılmaktadır. Memlûklar döneminde ortaya çıkan ve "hüşdâş/hüşdâş" şeklinde telaffuz edilen kelime "höcdâş" ve "huccdâş" olarak da geçmektedir. Bkz. Fatih Yahya Ayaz, "Hüşdâş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), Ek-1/562; Ahmet Sağlam, *en-Nâsir Muhammed Devri Memlûk Türk Devleti* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2021), 18.

12 Winslow W. Clifford, *State Formation and the Structure of Politics in Mamluk Syro-Egypt, 648-741 A.H 1250-1340 C.E* (Chicago: Chicago University, Doktora Tezi, 1995), 2/86.

13 Ulrich Haarmann, "Regicide and the Law of the Turks", *Intellectual Studies on Islam: Essays in Honor of Martin B. Dickson*, ed. Michel M. Mazzaoui (Salt Lake City: University of Utah, 1990), 133.

14 Amalia Levanoni, "The Consolidation of Aybak's Rule: An Example of Factionalism in the Mamluk State", *Der Islam* 71/2 (1994), 241.

15 Makrîzî, *Sülûk*, 2/110.

16 Şemseddin Ebü Abdullah Muhammed b. İbrahim el-Cezerî, *Havâşidü'z-zamân ve enbâ' ühü ve vefeyâtü'l-ekâbir ve'l-a'yan min enbâ' ihî*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûri (Beyrut: Meketbetü'l-Asriyye, 1998), 1/195; Angus Stewart, "Between Baybars and Qalâwûn: Under-Age Rulers and Succession in the Early Mamluk Sultanate", *Al-Masâf* 19/1 (2007), 53-54.

17 Holt, "The Position and Power of the Mamlûk Sultan", 241-242; Fatih Yahya Ayaz, *Memlûklar (1250-1517)* (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 39.

Ahmet Sağlam, Eşref Halil'i katleden Baydara'nın sultan ilan edildikten hemen sonra aynı akıbete uğratıldığını¹⁸ belirterek sultan öldürerek iktidara gelmenin bir kaide olmadığına işaret etmektedir. Son olarak Baybars el-Çaşnigir'in (708-709/1309) tahta çıkarılmasına bakıldığında, esasında seçkin emirlerin öncelikle Emîr Sallâr'ı sultan yapmak istedikleri fakat Sallâr'ın öldürülme korkusuyla bu teklifi kabul etmemesi üzerine Baybars el-Çaşnigir'i sultan yaptıkları görülmektedir.¹⁹ Sultan ilan edilir edilmez II. Baybars'ın seçkin emirlere hitaben "sizlerin karşı çıktığı şeylere ben de karşı çıkacağım"²⁰ diyerek bir anlamda onların kararlarına mutabık kalacağını deklare etmiştir. Gerek Emîr Sallâr'ın sultan olmak hususundaki çekimserliği gerekse de Baybars el-Çaşnigir'in mutabakat neticesinde tahta çıkarılması ve kendisinin de seçkin emirlerin kararlarına uyacağını ifade etmesi, sultan öldüren sultan olur teorisinin farklı bir perspektifle incelenmesini gerektirmektedir.

Bu makalede Memlûk sultanlık anlayışının temel kaidesi olarak sunulan "sultan öldüren sultan olur" mevzuun eksik yönleri ortaya konularak Baybars'ın sultan ilan edilmesine farklı bir perspektifle yaklaşmıştır. İlk etapta olayın failinin Baybars el-Bundukdârî mi yoksa Kutuz'dan memnun olmayan emirlerin mi olduğu sorunsallaştırılmıştır. İkincisi, Kutuz'un öldürülmesi ile gündeme getirilen "sultan öldüren sultan olur" prensibinin hangi sâiklerle ortaya atılmış olabileceği tartışılarak böyle bir kaideden ziyade seçkin emirlerin iktâ gelirlerinin devamlılığına ve oligarşik gücünün belirleyiciliğine dikkat çekilmiştir. Son olarak Baybars'ın saltanatının ilk yıllarında karşılaştığı sorunlar, "sultan öldüren sultan olur" prensibi bağlamında incelenerek söz konusu anlayışın seçkin emirlerin belirleyiciliğine ve hiizipler arası mücadelenin neticelerine nispetle zayıf kaldığı vurgulanmıştır.

1. EL-MELİKÜ'L-MUZAFFER KUTUZ'UN ÖLDÜRÜLMESİ

Memlûk kronikleri, el-Melikü'l-Muzaffer Kutuz'un öldürülmesiyle ilgili birbirinden farklı malumat vermektedir. Erken dönem eserleri umumiyetle suikastın faili olarak Sâlihiyye-Mu'izziyye emirlerine işaret etmektedir. Bununla birlikte *er-Ravd* adlı siret eserini bir kenara koyacak olursak ilk dönem eserlerinde Baybars'ın melikliğini desteklemek amacıyla "sultan öldüren sultan olur" anlayışının prensip olarak kullanılmadığı görülmektedir. Nitekim bu hususta bilgi veren Eyyûbî-Memlûk dönemi Süryani tarihçilerinden Ebü'l-Mekârim el-Mekîn, (öl. 672/1273-74) Kutuz'a karşı emirler içerisinde gayrimemnun unsurların olduğu bilgisini vermekle birlikte, av dönüşü esnasında sultanın yanına yaklaşan Anus el-Esbehânî'nin diğer emirlerin yardımıyla Kutuz'u öldürdüğünden bahsetmektedir.²¹

Kadı İzzeddin İbn Şeddâd'ın (öl. 684/1285) *Târîhu'l-Meliki'z-Zâhir* adlı eserinden nakleden İbnü'd-Devâdârî, (öl. 736/1336'dan sonra) Melik Muzaffer Kutuz'un Dimaşk'ı ele geçirdiğinde Halep'e giderek Moğollar'ın yakıp yıktığı yerleri imar etmek istediğini ancak bu esnada Baybars el-Bundukdârî ve Bahriyye emirlerinin kendisine karşı hazırlıkta olduklarına dair haber aldığını ve bunun üzerine Dimaşk'ta kalmanın sakıncalı olacağını düşünerek yönünü Mısır'a çevirdiğini ve aynı şekilde Kutuz'un da Bahriyye'ye karşı gizli den gizli fırsat kolladığını (*ve-hüve eydan müdmir le-hüme's-şerrî*) belirtmiştir.²² Dolayısıyla bu durum göz önünde bulundurulduğunda Kutuz'un Baybars'ı kolaylıkla yakınına yaklaştırmayacağı tahmin edilmektedir ki bu da bir bakıma Mekîn'in anlatımıyla paraleldir.

İbn Şeddâd'ın verdiği bilgiden anlaşıldığı üzere Kutuz, kendisine karşı komplo hazırlığı içerisinde bulunduğu farkındaydı. Ancak İbnü'd-Devâdârî'nin atıfta bulunduğu söz konusu eserin ilk cildi günümüze intikal etmediğinden İbnü'd-Devâdârî'nin referansına müracaat etmek durumunda kalmıştır. Zira İbn Şeddâd'ın *el-A'lâku'l-haîre fi zikri ümerâ'i's-Şâm ve'l-Cezîre* adlı eseri dikkate alındığında, ilgili mevzu hakkında detayların verilmeyip Kutuz'un idaresinden memnun olmayan emirler tarafından sultanın öldürülmesi neticesinde Baybars'ın melik seçildiğine şahit olunmaktadır.²³ Dolayısıyla Mekîn ve İbn Şeddâd'ın anlatımı sadedinde suikastı doğrudan Baybars'ın gerçekleştirmede olduğu anlaşılmaktadır.

Diğer taraftan İbn Şeddâd'ın Kutuz'un öldürülmesiyle ilgili detayları vermemesi ya da İbnü'd-Devâdârî'nin aktarımında görüldüğü üzere her ikisinin de birbirlerine karşı temkinli hareket ettiklerini vurgulaması, Baybars ile İbn Şeddâd arasında vaki olan dostluğun yansıması da olabilir.²⁴ Kutuz ve Baybars arasındaki gerilime dikkat çeken İbn Şeddâd'ın, Baybars'ın bu eyleme iştirak etmesini nefis-i müdafaaya dayandırdığı görülmektedir.

İbnü'l-Fuvatî (öl. 723/1323) ise Kutuz'u doğrudan Baybars ve Sâlihiyye ümerasının müştereken öldürdükleri bilgisini vermiştir.²⁵ Ancak müellifin gerek Mu'izziyye'nin söz konusu suikaste dahil gerekse de tarihsel süreci detaylarıyla ortaya koymaması nedeniyle son derece sınırlı bir yaklaşım sergilediği ifade edilmelidir. Her şeyden önce Kutuz ve Baybars arasında husumet varken, üstelik her ikisinin de birbirlerine karşı temkinli duruşları ortadayken Baybars'ın Kutuz'un yakınına kadar yaklaşması vakaya uygunluk açısından müphem kalmaktadır. Nitekim her ikisi arasındaki husumete dikkat çeken Baybars el-Mansûrî (öl. 725/1325) şöyle söylemektedir: "Kutuz Kusayr'a geldiğinde avlanmak için mevâkibinden ayrılmıştı. Emîr Rükneddin Baybars ve Anus el-Esbehânî onun peşinden gittiler. Bu arada Emîr Anus el-Esbehânî, Melik Kutuz'un yanına yaklaşmış ve ondan Baybars için şefaet talebinde bulunarak yaptığı hizmetlerden bahsetmiş ve durumunun iyileştirilmesini istemişti. Buna olumlu cevap alınca Sultan'ın elini öpmek için tutmuş ve hemen ardından da kılıcıyla darbeyi indirmişti. Akabinde Baybars da yanına gelerek kılıcıyla saldırmıştı. Böylelikle Kutuz'u el birliği ile katlettiler."²⁶ Baybars el-Mansûrî'ye yakın bir anlatım yapan Ebü'l-Fidâ İsmail (öl. 732/1331) ise Anus el-Esbehânî'nin Kutuz'a yaklaşip elini kavradığını, bu esnada Baybars'ın saldırap kılıcıyla Sultan'ı katlettiğini belirtmektedir.²⁷

18 Ahmet Sağlam, "Ortaçağda Orijinal Bir Siyasi Yapı: Güçlü ve Nüfuzlu Her Emir Sultan Olur", *Uluslararası Sosyal ve Eğitim Bilimleri Dergisi* 2/4 (Aralık 2015), 117.

19 Cüneyt Kanat, "Bahri Memlûklerin Zamanında Hüküm Süren Çerkez Asıllı Bir Sultan: Baybars el-Çaşnigir 1309-1310", *Tarih İncelemeleri Dergisi* 13/1 (1998), 107.

20 Cemaleddin Ebü'l-Mehâsin Yûsuf b. Tağrıberdî, *en-Nücumü'z-zahire fi mü'lûki Mısır ve'l-Kahire*, thk. İbrahim Ali Tarhan (Kahire: Darü'l-Kütübî'l-Misriyye, 1963), 8/234.

21 el-Mekîn Circis b. el-Amîd, *Ahbârü'l-Eyyûbiyyin*, thk. Claude Cahen (İskenderiye: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1998), 54-55.

22 Ebü Bekir b. Abdullah b. Aybek İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürrer ve câmi'ül-gurer*, thk. Edward Budin (Kahire: Darü'l-Kütübî'l-Misriyye, 1965), 8/60.

23 İzzeddin Ebü Abdullah Muhammed b. Ali İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-haîre fi zikri ümerâ'i's-Şâm ve'l-Cezîre*, thk. Yahyâ Zekeriyâ Abbâre (Dimaşk: Menşûrâtü Vezâretü's-Sekafe, 1991), 1/76.

24 Câsim Avcı, "İbn Şeddâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 20/375.

25 Kemâleddin Ebü'l-Fadl Abdürrezzak eş-Şeybânî el-Bağdadî İbnü'l-Fuvatî, *el-Havâdisü'l-cami'a ve't-tecâribü'n-nâfia fi'l-met'i's-sâbi'a*, thk. Mehdi en-Necm (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 247.

26 Baybars el-Mansûrî, *Muhtârü'l-ahbâr: Tarihü'd-Devleti-Eyyûbiyye ve Devleti'l-Memâlikü'l-Bahriyye hatta sene 702*, thk. Abdülhamid Sâlih Hamdân (Kahire: Dârü'l-Misriyye el-Lübânîyye, 1993), 11; Rükneddin Baybars el-Mansûrî ed-Devâdâr, *Zübdetü'l-fikre fi tarihü'l-hicre*, thk. Donald S. Richards (Beyrut: yy. 1998), 54; Mahmûd Şelbi, *Hayatü'l-Melikü'l-Muzaffer Kutuz: Kâhirü't-Tatar ve Batalu Ma'reke Ayni Câlüt* (Beyrut: Darü'l-Cil, 1992), 308.

27 Ebü'l-Fidâ İsmail İbn Ali, *el-Muhtasâr fi ahbârü'l-beşer* (Kahire: Matbaatü'l-Hüseyniyye el-Misriyye, 1907), 3/207.

Kutuz'un öldürülmesi ile ilgili farklı bir perspektif geliştiren Nüveyrî, (öl. 733/1333) bu işi doğrudan Baybars'ın gerçekleştirmediği kanaatinde. Buna göre Kutuz'un öldürülmesinden sonra Baybars'ın yanında bulunan emîrlerin beyanına müracaat edildiğinde, ümeranın Baybars'ı doğrulamadığını, bilakis Baybars'ın böyle bir iddiada bulunmasını iftihar vesilesi hâline getirmek amacıyla planlı bir şekilde sarf ettiğini belirtmektedirler. (*Kâne Melikü'z-Zâhir yedda' i ennehu hüve'llezi katelehu bi-yedihi. Ve kâle cema'a: "innehu lem-yübâşir katlehu ve innemâ kâne yedda' i zalike iftihâren"*)²⁸

Nüveyrî'nin anlatımında Kutuz'un öldürülmesinin neden iftihar vesilesi olduğu tetkik edildiğinde ise Baybars'ın son derece stratejik davranışları anlaşılabilir. Bilindiği üzere Mu'izz Aybek döneminde Bahriyye'nin lideri Fârisüddin Aktay'ın Kutuz tarafından öldürülmesi ve akabinde Bahriyye'ye yönelik kovuşturmanın başlatılması neticesinde Baybars ve beraberindekiler için sürgün hayatı başlamıştı.²⁹ Kutuz'un öldürülmesine bu perspektifle bakıldığında Nüveyrî'nin iftihar vesilesi olarak aktardığı mevzuun bağlamı ortaya çıkmaktadır. Bir anlamda Baybars, efendisini katleden kişiyi öldürerek intikam alıp gurur duyulacak bir gelişmeyi tahakkuk ettirmiştir.

İbnü'd-Devâdârî'nin anlatımına göre ise 16 Zilkade 658/23 Ekim 1260'ta Melik Kutuz Kusayr'a geldiğinde maiyetinde bulunanlarla birlikte tavşan avına çıktı. Emîr İzzeddin Anus tavşanı avlamayı başardı ve sultana sundu. Sultan da atından inerek tavşanı aldı ve Emîr İzzeddin Anus'a, "Mısır'a vardığımızda benden ne istersin," dedi. O da "ey havend, Moğollar'ın alınan cariyeyi isterim," dedi. Sultan Kutuz'un bunu kabul etmesi üzerine o da teşekkür etmek için Kutuz'a yaklaştı ve elini öpecekmış gibi yapıp tuttu ve diğer eliyle de kılıcını kavradı. Bu, suikastçiler arasında bir işaretti. Bunun üzerine Emîr Bektût el-Cevkendârî Kutuz'a saldırdı. Emîr Anus da ona destek olup Kutuz'u atından aşağı fırlattı. Bahadır el-Mu'izzî ise ok attı ve böylelikle hep birlikte Kutuz'u katlettiler. Bununla birlikte Kutuz'a ilk darbeyi indirenin Baybars el-Bundukdârî olduğu da söylenmektedir.³⁰

Zehebî, (öl. 748/1348) Kutuz'un Baybars'a yaptığı Halep naipliği vaadinden vazgeçmesi nedeniyle Baybars'ın diğer emîrlere ittifak kurduğunu ve Mısır'a dönüş yolunda el birliği ile Kutuz'u katlettiklerini belirtmektedir. Kılıcıyla Kutuz'a saldıran ve omuzundan yaralayan Bektût el-Cevkendâr el-Mu'izzî idi. Akabinde Bahadır el-Mu'izzî ok atmıştı. Böylelikle Kutuz'u el birliği ile katlettiler ve sonrasında da aralarında görüşerek Baybars el-Bundukdârî'yi sultan seçtiler.³¹ Zehebî'nin verdiği bilgiden anlaşıldığı üzere, suikast teklifini Baybars yapmasına rağmen failerin Mu'izziyye hizbinden olduğu anlaşılmaktadır.

İbnü'l-Verdî (öl. 749/1349) çağdaşı Zehebî'den farklı bir şekilde olayın faili olarak Baybars'a ve Sâlihiyye kökenlilere işaret etmektedir. Mısır'a dönüş yolunda Baybars el-Bundukdârî es-Sâlihî, Necmeddin er-Rûmî es-Sâlihî'nin memlûku Anus ve Alemüddin Tuğân'ın Melik Muzaffer Kutuz'u öldürmek hususunda anlaşmalarından bahsetmektedir. Katya'ya vardıklarında tavşan avına çıkılması planlanmış ve Baybars'ın beklediği fırsat nihayet gelmişti. 17 Zilkade 658/24 Ekim 1260'ta Anus, Kutuz'un yanına kadar yaklaşmış, biri hakkında ondan şefaata talebinde bulunmuş ve Kutuz da buna olumlu yanıt vermişti. Bunun üzerine sultanın elini öpecekmış gibi yapıp sıkıca kavramıştı. Bu esnada Kutuz'a saldıran Baybars, sultanı katletmişti.³² İbnü'l-Verdî'nin anlatımından açık bir biçimde görüldüğü üzere Baybars bu suikastı tertipleyip organize eden kişi olarak anılmaktadır. Ancak bu hususta Sâlihiyye kökenliler ile iş birliği yapıp Mu'izziyye dahilindeki ayrılıkçılardan bahsedilmemesi olayın sıhhatli anlaşılması açısından problem teşkil etmektedir.

Makrîzî'nin (öl. 845/1442) ise erken dönem kroniklerinden İbn Abdüzzâhir'in düşüncesine bağlı kalarak hareket ettiği anlaşılmaktadır. Kutuz'un öldürülmesiyle ilgili detaylar vermekten kaçınan müellif, doğrudan Baybars'ın beyanını dikkate alıp Kutuz'un katili olarak Baybars'a işaret etmektedir.³³

Melik Kutuz'un öldürülmesi ile ilgili tafsilatlı malumat veren muahhar dönem müelliflerinden İbn Tağrıberdî (öl. 874/1470) ise Kutuz'un öldürülmesiyle ilgili ayrıntılı bilgi aktarmasına rağmen en temelde olayın faileri olarak Sâlihiyye kökenlilere işaret etmesinin³⁴ yetersiz olduğu anlaşılmaktadır. Zira Kutuz'un, iktidarı hüşdâşlarına rağmen gasp etmesi ve hatta onlardan bazılarını tutuklaması dikkate alındığında, "ayrılıkçı grup" olarak ifade ettiği kişiler arasında Mu'izziyye'nin de olduğunu belirtmesi gerektirdi.

Anlatım itibarıyla muahhar dönem Memlûk kroniklerinin etkisinde kaldığı anlaşılan Said Abdülfettah 'Âşûr ise Mısır'a dönüş yolunda Kutuz'un ava çıkmasını fırsata çeviren Baybars'ın Kutuz'un yanına yaklaşıp Moğol esirlerinden birini kendisine bağışlamasını istediğini, kabul edilince teşekkür etmek için sultanın elini öpecekmış gibi yapıp kılıcıyla sultana saldırarak oracıkta katlettiği bilgisini vermiştir.³⁵

Diğer taraftan Kutuz ve Baybars'ın birbirlerine karşı son derece temkinli duruşları dikkate alındığında Baybars'ın bunu tek başına gerçekleştirmesinin oldukça güç bir durum olacağı düşünülmektedir. Zira Kutuz'un Baybars tarafından planlanan komplo nedeniyle Dımaşk'taki faaliyetlerini yarıda bırakmayı düşünüp de ava çıktığı esnada tedbirsiz bir şekilde Baybars'ı yanına yaklaştırması pek de isabetli olmasa gerekir. Nitekim Baybars el-Mansûrî ve İbnü'd-Devâdârî'nin Kutuz'un öldürülmesi ile ilgili yaptıkları farklı anlatımlardan sultanın sadece Baybars tarafından değil, Bahriyye ve Mu'izziyye emîrleriyle öldürüldüğü anlaşılmaktadır. Nitekim bu meseleye kuşkuyla yaklaşan Reuven Amitai-Preiss, Baybars'ın Kutuz'u öldürmeyi planladığında bu işi tek başına değil, diğer hiziplerden (Sâlihiyye-Mu'izziyye) gelen emîrlerin de desteğini alarak gerçekleştirdiğini belirtmektedir.³⁶

28 Şihabeddin Ahmed b. Abdüvehhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fünü'l-edebe*, thk. Necip Mustafa Fevâz ve Hikmet Keşli Fevâz (Beirut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 29/305.

29 Şihabeddin Ebî Muhammed Abdurrahman b. İsmail Ebü Şâme ed-Dimeşki, *ez-Zeyl 'ale'l-ravzateyn terâcimü ricâlil-karneyni's-sadis ve's-sabi*, thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî (Beirut: Darü'l-Cil, 1974), 188; Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Tarihü İbn Haldûn: Divânü'l-mübedda ve'l-haber fi Tarihi'l-Arab ve'l-Berber ve min asarehüm men zevîye-şe'n ve'l-ekber*, thk. Süheyl Zekkar (Beirut: Darü'l-Fikr, 2001), 5/321; Robert Irwin, *The Middle East in the Middle Ages: The Early Mamluk Sultanate 1250-1382* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1986), 28.

30 İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-düer*, 8/61-62; İbn Haldûn, *Tarihü İbn Haldûn*, 5/438; Huvaytir, *Baibars*, 26; Mustafa M. Ziyade, "The Mamluk Sultans to 1293", *A History of the Crusades*, ed. Robert Lee Wolff vd. (London: The University of Wisconsin Press, 1969), 2/745-746.

31 el-İslam el-Hafiz ez-Zehabî, *el-İber fi haberî men gaber*, thk. Ebü Hâcer Muhammed es-Said b. Besyûni Zağlûl (Beirut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985), 3/288.

32 Zeyneddin Ömer b. Muzaffer eş-Şahîn bi-İbni'l-Verdî, *Târihu İbni'l-Verdî* (Beirut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996), 2/203.

33 Makrîzî, *Sülûk*, 1/520; Ramazan Şeşen, *Salahaddin'den Baybars'a Eyyûbiler-Memlûklar (1193-1260)* (İstanbul: IRCICA, 2007), 270.

34 İbn Tağrıberdî, *Nücümü'z-zahire*, 7/84; Cemaleddin Ebü'l-Mehâsin Yûsuf b. Tağrıberdî, *el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfi ba' de'l-vâfi*, thk. Muhammed Muhammed Emin (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 1984), 9/76; Muhammed Cemâleddin Sürûr, *ez-Zâhir Baybars ve hadârati Mısır fi asrihi* (Kahire: Darü'l-Kütübü'l-Misriyye, 1938), 52; 'Âşûr, *Mısır*, 36.

35 Said Abdülfettah 'Âşûr, *Mısır fi 'asri Devleti'l-Memâlikil-Bahriyye* (Kahire: Mektebetü'l-Misriyye, 1959), 36.

36 Reuven Amitai-Preiss, "The Mamluk Officer Class During The Reign of Sultan Baybars", *War and Society In The Eastern Mediterranean 7th-15th Centuries*, ed. Yaacov Lev (Leiden: Brill, 1997), 273.

2. SULTAN ÖLDÜREN SULTAN OLUR ANLAYIŞI SORUNU

Erken Memlûk kronikleri, Kutuz suikastının faili olarak Sâlihiyye-Mu'izziyye hizbine işaret etmekle birlikte "sultan öldüren sultan olur" prensibinden ziyade seçkin emîrlerin sahip oldukları güce ve belirleyiciliğe dikkat çekmektedir. Nitekim İbn Hallikan, (öl. 681/1282) Melik Kutuz'un öldürülmesinden sonraki gelişmelerle ilgili "sultan öldüren sultan olur" bahsini hiç zikretmeyip Baybars'ın sultanlığını doğrudan seçkin emîrlerin kararına bağlamıştır.³⁷ Bununla birlikte literatürde "sultan öldüren sultan olur" anlayışının vaki olduğu su götürmez bir gerçektir. Bu anlatımların ortak noktası ise İbn Abdüzzâhir'in *er-Ravd* adlı eserinde temerküz etmektedir. Mezkûr eserin müellifi, Melik Kutuz'un öldürülmesi üzerine yaşanan hadiseyi şu şekilde anlatmaktadır:

(...) Atabek Farisüddin Aktay el-Müsta'rib orada bulunanlara hitaben şöyle dedi: İştin ey ashabım! el-Melikü'l-Muzaffer Kutuz'un erkek evladı olsaydı bizim ona itaat etmemiz gerekirdi. [Buna itiraz edeniniz olması durumunda] kılıcımla sizleri ilk ben öldürürdüm. Şüphesiz ki sultanı öldürmek, kendi canını tehlikeye atmaktır. Dolayısıyla Kutuz'u öldüren tahta çıkmakta daha fazla hak sahibidir. (*men katelehu fe-hüve ehakku bi-mekânihî*) Bunun üzerine Baybars da şöyle dedi: "Bu işi yapan benim." Orada bulunanlar da bunu tasdik etmişti. Bunun üzerine önce atabek, ardından da diğer emîrler sırasıyla Baybars'a beyat ettiler.³⁸

İbn Abdüzzâhir'in anlatımı teşrih edildiğinde Kutuz'un şayet erkek evladı olsaydı hiç kuşkusuz taht namzeti olarak görüleceği ifade edilmektedir. Hatta bununla da kalınmayıp veliahtın sultanlığına itiraz edenlerin cezalandırılacağına işaret edilmektedir. Nitekim Kutuz'un öldürülmesi ve Baybars'ın sultanlığına ilişkin değerlendirmede bulunan Peter Thorau, Baybars'ın sultanlığını, Kutuz'un erkek evladı olmasına ve diğer emîrlerin Kutuz'un sultanlığını kendileri için tehdit görmesine bağlamıştır.³⁹ Bir başka ifadeyle, Baybars'ın taht yolunda önünün açılmasını sağlayan bir etmen olarak Kutuz'un, hûşdâşları Mu'izziyye'ye yönelik düşmanca davranmasından bahsedilebilir.

Bununla birlikte İbn Abdüzzâhir'in yaptığı anlatımda sultanı öldürenin tahta çıkmakta daha fazla hak sahibi olduğu önermesinin ise bağlamdan kopuk olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bu hususta Baybars el-Mansûrî'nin verdiği bilgiye müracaat edildiğinde önermenin siyakusibaki açığa çıkmaktadır:

el-Melikü'l-Muzaffer Kutuz'un öldürülmesinden sonra toplanan seçkin emîrler, kimin sultan olması gerektiği hususunda tartışmalarda bulundular. Sultanlık emîrlere teklif edilmiş ancak onlar bu işten geri durmuşlardı. Bunun üzerine Atabek Fârisüddin Aktay el-Müsta'rib öne çıkıp Muzaffer Kutuz'u kılıcıyla katleden kimdir, diye sormuştu. Onların da Emîr Rükneddin Baybars'a işaret etmeleri üzerine, öyleyse meliklik onun hakkıdır demiş ve seçkin emîrler de bunu kabul etmişlerdi.⁴⁰

Kutuz'un öldürülmesinden sonraki süreç ile ilgili İbn Abdüzzâhir'in yaptığı temellendirme, Baybars el-Mansûrî'nin mezkûr anlatımıyla karşılaştırmalı okunduğunda olayın bağlamı gün yüzüne çıkmaktadır. Buna göre Kutuz'un öldürülmesinden sonra sultanlığın seçkin emîrlere teklif edildiği görülmektedir. Ayrıca mesele tersten düşünüldüğünde bazı mantıksal çelişkilerle karşılaşmaktadır. Şöyle ki, şayet Memlûklar'da böyle bir prensip olsaydı, sultanın kim olacağı noktasında uzun soluklu tartışmaların yapılmaması gerekir, olayın faili Baybars'a sultanlığın derhal teslim edilmesi beklenirdi. Bunun yanı sıra Baybars el-Mansûrî'nin anlatımında görüldüğü üzere, olayın faili şayet Baybars ise diğer emîrlere sultanlığın teklif edilmemesi gerekirdi. Kutuz'un öldürülmesi dolayısıyla endişelenen, aynı akıbete kendilerinin de uğramasından korkan emîrlerin doğrudan sultan olmaktan ziyade kontrol edebileceklerini düşündükleri bir adayı tahta çıkarmış olması muhtemeldir.

Diğer taraftan Yûnînî'nin (öl. 726/1326) Baybars el-Mansûrî'yi tekit ederek Kutuz'un öldürülmesinden sonra Baybars'ın prensip gereği sultan ilan edilmesinden ziyade seçkin emîrlerin kimi tahta çıkaracakları hususunda fikir alışverişinde bulunduğunu ortaya koymaktadır:

[Kutuz'un öldürülmesinden sonra] dehlize girdiler ve kimi melik tayin edecekleri hususunda iyice düşündüler. (*fe-ecâlû kaddâhür-r'ey beynehum fi-men yumellikûhu 'aleyhim*) Bu meseleyi tartıştıktan sonra Emîr Rükneddin Baybars el-Bundukdârî'nin sultanlığında hemfikir oldular. Emîr Fârisüddin Aktây el-Müsta'rib'in beyatından sonra Emîr Seyfeddin Balabân er-Reşîdî ve daha sonrasında da rütbelerine göre diğer emîrler Baybars'a beyat ettiler.⁴¹

Yûnînî'nin anlatımına dikkat edildiğinde Melik Kutuz'un öldürülmesinden sonra sultanı katletmesi hasebiyle bir kaide olarak Baybars'ın sultan ilan edilmediği görülmektedir. Aynı zamanda seçkin emîrlerin bir araya gelip kimi sultan seçecekleri hususunda istişare ettikleri de bariz bir biçimde ortadadır.

Diğer taraftan Kutuz'un öldürülmesinden sonra sultanın kim olacağı ile ilgili emîrler arasında tartışmaların cereyan ettiğine değinerek en azından bu hususta Yûnînî'yi desteklediği anlaşılan Şâfî b. Ali, (öl. 730/1330) en nihayetinde Türk Yasası (*Esetü't-Türk*) gereği Baybars'ın sultan seçildiğini belirtmektedir. Bu duruma kısaca dikkat çeken Şâfî b. Ali, Farisüddin Aktay el-Müsta'rib'in dehlizde bulunan emîrlerden en güçlüsü olarak görülen Seyfeddin Balabân er-Reşîdî'nin sultanlığında hemfikir olunduğunu anlaması üzerine bu duruma karşı çıkıp, Kutuz'u öldürerek kendi canını tehlikeye atan bir kimsenin, başka birinin sultanlığı için mi böyle bir kalkışmaya girdiğini belirterek Baybars'a Kutuz'u öldürmesi nedeniyle beyat ettiği bilgisini vermiştir.⁴² Nitekim bu hususta Şâfî b. Ali ile aynı doğrultuda olan Şafedî, (öl. 764/1363) "sultan öldüren sultan olur" mevzuuna değinmeksizin seçkin emîrlerin saltanata göz diktiklerinden bahsetmiş ve bunun önünü alabilmek için Baybars'ın sultanlığa getirildiğini belirtmiştir.⁴³

37 Ebû'l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-'ayân ve enbâi ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâr Sâdir, 1978), 4/155.

38 İbn Abdüzzâhir, *Ravd*, 68-69; Ebû'l-Fidâ, *Muhtasâr*, 3/207.

39 Peter Thorau, *The Lion of Egypt Sultan Baybars I and the Near East in the Thirteenth Century* (New York: Longman Publishing, 1992), 88.

40 Baybars el-Mansûrî, *Muhtârü'l-ahbâr*, 11; Baybars el-Mansûrî, *Zübde*, 54.

41 Kutubuddin Musa İbn Muhammed el-Yûnînî, *Zeylû Mir'atî'z-Zamân* (Haydarâbâd: Matbaatu Meclis-i Dâire'ti'l-Meârifî'l-Ussmaniyye, 1954), 1/371.

42 Şâfî b. Ali, *Hüsnü'l-menâkib*, 67-68.

43 Salâhaddin Hallî b. Aybek es-Şafedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvut-Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru lhyâi't-Turâsî'l-İlmiyye, 2000), 9/186.

Şâfî b. Ali, İbn Abdüzzâhir'i de aşarak bariz bir şekilde Türk Yasası gereği sultan öldürenin sultan olacağı bilgisini vermiştir. Ancak bu mevzuu üzerinde incelemelerde bulunan Haarmann, söz konusu teorinin Memlûklar'da kabul edilmediğinden bahsetmiştir. Nitekim Turanşah'ın öldürülmesinde rol oynayan Bahriyye'nin lideri Farisüddin Aktay'ın, oligarşik gücü elinde tutan seçkin emîrler tarafından sultan seçilmediğini belirtmiştir.⁴⁴ Aynı şekilde Eşref Halil'i katleden Baydara, sultan ilan edildikten birkaç saat sonra Eşrefiyye memlûkları tarafından öldürülmüştür.⁴⁵ Lâçîn'in katillerinden Emîr Tuğcu'nun ise önce sultan yapılmak istendiği fakat bu esnada Emîr Bektaş'ın araya girerek onun ümera için tehdit unsuru olduğunu söylemesi üzerine bundan vazgeçildiği görülmektedir. Yaşanan tartışmada Mansûriyye emîrlerinin Bektaş'ı destekleyerek Tuğcu'nun sultanlık arzusundan dolayı kendileri için tehlikeli olabileceğini kabul ettiği görülmektedir. Akabinde de Zahirîyye memlûklarından birinin Tuğcu'ya saldırarak katlettiğine şahit olunmaktadır.⁴⁶ Dolayısıyla Memlûklar'ın erken dönemindeki tarihsel vaziyet dakik bir biçimde incelendiğinde, "sultan öldüren sultan olur" temellendirmesinin pek çok yönden kabul edilmediği anlaşılmaktadır. Kısmen uygulandığından bahsedilse bile söz konusu teorinin seçkin emîrlerin mutabakatına nispetle zayıf kaldığı görülmektedir.

Diğer taraftan Baybars'ın sultanlığa getirilmesinde Atabek Fârisüddin Aktay el-Müsta'rib'in beyatının etkili olmasının yanı sıra seçkin emîrler ile Baybars arasında yapılan karşılıklı anlaşmanın da tesirli olduğundan bahsedilebilir. Buna göre Baybars'a diğer emîrlerin beyat etmesi istendiğinde Atabek Aktay araya girerek Baybars'a şöyle tavsiyede bulundu: "Bu emîrlerin çoğu hâlihazırda işsiz olup (*battâlûn*) zor zamanlardan geçtiler. Dolayısıyla gücünüzün yettiği ölçüde onlarla malınızı paylaşmalısınız. Ardından onlar da size beyat ederler."⁴⁷ Atabek Farisüddin Aktay'ın durum tespitinden anlaşıldığı üzere, Kutuz döneminde iktâ gelirlerinden mahrum bırakılan seçkin emîrlerin Sultan Baybars'a itaatinin sağlanması sultan öldürmekten ziyade hâmilik yoluyla mümkün olmuştur.

Baybars'ın sultanlığında hemfikir olunduktan sonra Atabek Fârisüddin Aktay Baybars'a şöyle dedi: "Mısır'a varıp hâkim oluncaya kadar istediğin şey tamamlanmaz". Hep birlikte Mısır'a doğru yola koyulduklarında yolda Naibü's-saltana Emîr İzzeddin el-Hillî onları karşıladı. Olanlar kendisine anlatıldıktan sonra Baybars'a beyat etti ve böylelikle de Baybars'ın sultanlığı kesinleşmiş oldu.⁴⁸ Bu bağlamda Fârisüddin Aktay'ın Baybars'a hitaben Mısır'a ulaşım sultan ilan edilinceye kadar bu işin tamamlanmayacağını söylemesi, esasında "sultan öldüren sultan olur" kaidesinden ziyade Mısır ümerasının söz konusu aday hakkındaki rızasına işaret etmektedir.

Bunun yanı sıra Kutuz'un öldürülmesi ve sonraki gelişmeler ile ilgili İbn Kesîr'in (öl. 774/1373) verdiği nüans son derece önemlidir. Zira bir taraftan Kutuz'u Baybars'ın öldürdüğünü doğrulayıp sultanlığını kendi hakkı olduğunu kabul ederken diğer taraftan da seçkin emîrlerin bu eylem dolayısıyla endişelendiklerini (*ve-sâre küllü vâhid minhüm yehşa ğâiletan zalike*) ifade etmektedir.⁴⁹ Ancak burada seçkin emîrlerin endişelenmelerinin nedeni tam olarak anlaşılamamaktadır. Zira bazı çalışmalarda ifade edildiği gibi Kutuz'u sadece Baybars'ın öldürdüğü farz edildiğinde diğer emîrlerin bundan endişelenmesi pek de isabetli değildir. Ancak farklı kaynaklarda ifade edildiği şekliyle, bazı emîrlerin ortak kararı neticesinde Kutuz'un öldürüldüğü dikkate alındığında, söz konusu emîrlerin endişesi makul karşılanmaktadır. Fakat bu sefer de şöyle bir sorun ortaya çıkmaktadır: Şayet Memlûklar'da sultan öldürmenin neticesinde sultan olmak bir kaide ise, bu durumda Kutuz'u katleden emîrlerin bundan hiçbir endişe duymaması icap ederdi. Dolayısıyla sultan öldürmenin karşılığında taht ile ödüllendirilmekten ziyade olumsuz neticeler ile karşılaşılacağı daha olası gözükmektedir. Nitekim bu ihtimale Baybars el-Mansûr'nin anlatımıyla yaklaşıldığında, diğer emîrlerin Kutuz'un öldürülmesinden sonra sultanlığı kabul etmemelerinin nedeni anlaşılmaktadır.

İbn Kesîr'in anlatımında görüldüğü üzere Kutuz'un öldürülmesi seçkin emîrler içerisinde endişeye neden olmuş, aynı akıbetin kendi başlarına da gelebileceğini düşünmüşlerdi. Zira Baybars el-Mansûr'nin anlatımı bu meyanda dikkate alındığında, sultanlığın teklif edildiği emîrlerin bunu kabul etmeye yanaşmadıkları görülmektedir. Nitekim bu endişe verici sorunu aşabilmek amacıyla İbn Abdüzzâhir'in bu durumu meşrulaştırmaya yönelik çaba sarf ettiği görülmektedir. Bu bağlamda müellif, Kutuz'un ölümünü doğrudan Allah'ın takdir ettiği bir netice (*ve-kâne mâ kadderehu Allahu min vefâtihi*) olarak değerlendirmektedir.⁵⁰ Bu yönüyle de Kutuz'un öldürülmesini Tanrısal bir belirleme (kader) bağlayarak hem suikastı hem de Baybars'ın sultanlığını meşrulaştırmıştır.

Diğer taraftan İbn Kesîr, Kutuz'un öldürülmesinden sonra Baybars'ın sultan ilan edilme gerekçesini şu şekilde ele almaktadır: "Seçkin emîrler Baybars'a beyat etmek konusunda hemfikir oldu. Ancak Baybars önde gelen büyük emîrlerden değildi. Onu denemek isteyerek sultanlığını ilan ettiler." (*fe-ittafakat kelimetuhum 'alâ en bâya'û Baybars el-Bundukdârî ve lem-yekun hüve min ekâbiri'l-mukaddimîn ve lakin eradû en yecribû fîhi ve lakkabûhu el-Melike'z-Zâhir*)⁵¹ Dolayısıyla Memlûklar'da "sultan öldüren sultan olur" temellendirmesinden ziyade seçkin emîrlerin söz konusu aday hakkındaki mutabakatlarının asıl olan şey olduğu görülmektedir. Ayrıca seçkin emîrlerin çoğunlukla sultanlığa getirdikleri adayın, güçlü ve nüfuzlu kimselerden ziyade zayıf gördükleri kişiler oldukları anlaşılmaktadır. Zira bu tavir bir yönüyle de seçkin emîrlerin sahip oldukları oligarşik gücü devam ettirmek istemelerinin bir gereği idi. Elbette bu da içgüdüsel bir durum arz etmekte olup statükonun korunmak istenmesiyle ilgilidir.

3. SENCER EL-HALEBÎ İSYANI BAĞLAMINDA SULTANLIK MESELESİ: SULTANIN KATLI MI ÜMERANIN RIZASI MI?

Sultan Baybars'ın Kahire'ye gelip Kal'atü'l-cebel'e çıktuktan sonra sultanlığı kesinleşmişti. Akabinde vakit kaybetmeden yapılan ilk mecliste görev dağılımında bulundu. Emîr Bedreddin Bilik el-Hâzinedar naibü's-saltana, Emîr Fârisüddin Aktay el-Müsta'rib atabekül'-asâkir, Emîr Cemaeddin Akkûş en-Necibî es-Sâlihî üstâdâr, Emîr İzzeddin Aybek el-Efrem es-Sâlihî emîrû candâr, Emîr Siyâmüddin Lâçîn

44 Haarmann, "Regicide", 133.

45 Irwin, *The Early Mamluk Sultanate*, 85; Şehabeddin Tekindağ, "Memlûk Sultanlığı Tarihinde Toplu Bir Bakış", *Tarih Dergisi* 25/1 (2011), 14; Sağlam, "Ortaçağda Orijinal Bir Siyasi Yapı", 118.

46 Cezerî, *Havâdisü'z-zamân*, 1/431.

47 İbn Abdüzzâhir, *Ravd*, 69; Şâfî b. Ali, *Hüsnü'l-menâkib*, 69.

48 Yünlü, *Zeyl*, 1/372; İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-düer*, 8/62; Mufaddal b. Ebî'l-Fedâil İbnî'l-Assâl, *en-Nehcü's-sedîd ve'd-dürri'l-ferîd fî mâ ba' de târihi İbnî'l-'Amîd*, thk. Muhammed Kemaeddin İzzeddin Ali es-Seyyid (Dimaşk: Daru Saadüddin, 2017), 80; Sürür, *Zâhir Baybars*, 53; Makrîzî, *Sülûk*, 1/520; Amitai-Preiss, "The Mamluk Officer Class", 274.

49 Ebü'l-Fidâ el-Hâfîz İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1988), 13/223; Aktan, "Sultan Kutuz", 198.

50 İbn Abdüzzâhir, *Ravd*, 68.

51 İbn Kesîr, *Bidâye*, 13/223.

ed-Derfil ve Emîr Seyfeddin Balabân er-Rumî devâdâr, Emîr Bahaüddin emîrû ahûr ve Sahib Zeyneddin Yakup İbn Zübeyr ise vezir tayin edildi.⁵²

Bu ilk görev dağılımı analiz edildiğinde Baybars'ın stratejik bir hamle yaparak ekseriyetle hûşdâşlarını (Sâlihiyye-Bahriyye) desteklediği görülmektedir. Bir başka ifadeyle, Mu'izz Aybek'in Salihiyye-Bahriyye'ye karşı hareket edip mutlak sultan hâline gelmesi ile Muzaffer Kutuz'un Mu'izziyye'yi bertaraf ederek otoriter sultan olma hatasını sürdürmeyecek Sâlihiyye'ye tekrardan eski güç ve itibarını vermiştir. İlk etapta Sâlihiyye rejimini destekleyip Mu'izziyye'yi pasifize ederken ilerleyen süreçte tedrici olarak da Zâhiriyye'yi önemli mevkilere getirerek otoriter sultan hâline dönüşmeye çalışmıştır. Ancak bu durum kısa süre sonra Mu'izziyye'nin tepkisine neden olmuş ve Baybars'a karşı ayaklanmışlardır. Zira onların Kutuz'a karşı isyan edip Baybars'ın yanında yer almalarının nedeni, Melik Kutuz'un mutlak sultan hâline gelmek amacıyla sergilediği tutumdur. Dolayısıyla Baybars sultanlığa Kutuz'u katlederek değil, Sâlihiyye-Bahriyye emîrlerinin rızası ile geldiğini gayet iyi biliyor ve dikey bir egemenlik tesis etmekten ziyade yatay güç paylaşımında bulunuyordu. Aksi takdirde Aybek ve Kutuz örneğinde görüldüğü üzere saltanatını sürdürmeyeceğinin bilincindeydi.

Diğer taraftan Kutuz'un Ayn Câlût Savaşı sonrasında Dimaşk naibi olarak tayin ettiği Emîr Alemüddin Sencer el-Halebî, Dimaşk'ın önde gelenleriyle birlikte toplanıp el-Melikü'l-Mücahid adıyla kendi melikliğini ilan etti. Daha sonra Dimaşk'ın çeşitli camiilerinde hem kendisinin hem de Baybars'ın adına hutbe okutup para bastırıldı.⁵³ Akabinde Bilâdü's-şâm genelinde egemenlik tesis etmek amacıyla harekete geçmiş ve bölgedeki naiplere haber gönderip kendisine itaat etmelerini istemişti. Hıms Sahibi el-Eşref'e, Hama Sahibi el-Mansûr'a ve Halep'teki Aziziyye emîrlere haber gönderip kendi yanında olmalarını istedi. Onlara pek çok hediye ve iktâ vaadinde bulundu.⁵⁴ Bu esnada Halep'te iktidarlı Emîr Hüsameddin Lâçîn el-Azizî ele geçirmişti. Kendisi el-Melikü'l-Muzaffer Kutuz'a son derece yakındı. Sencer el-Halebî Dimaşk'ta sultanlığını ilan edince onun da kendi safında olmasını istemişti. Ancak Emîr Hüsameddin Lâçîn el-Azizî bunu reddederek "Mısır'a sahip olanların naibi" olduğunu söyledi.⁵⁵ Buradan hareketle Bilâdü's-şâm'ın değişik vilayetlerinde bulunan melik ve emîrlere Sencer el-Halebî'nin sultanlığını reddettilerinde hiçbir şekilde "sultan öldüren sultan olur" düsturunu gerekçe olarak öne sürmedikleri görülmektedir. Bunun yerine onlar için asıl olan şey egemenliklerinin ve iktâ gelirlerinin devamlılığıydı. Mevcut statükolarının kabul edilmesi, tâbiyetlerini de temin etmekteydi. Bir başka ifadeyle, sultanın saltanattaki varlığı ile uyguladığı hâmilik politikası arasında doğru orantının olduğu söylenebilir.

Bilâdü's-şâm'ın değişik vilayetlerinde bulunan naiplerin Sencer el-Halebî'den ziyade Baybars'a tâbi olmalarının nedeni yalnızca egemenliklerinin ve iktâ gelirlerinin kabul edilmesiyle izah edilemez. Zira Sencer el-Halebî de tıpkı Baybars gibi onların egemenliklerini tanımaktaydı. Dolayısıyla Bilâdü's-şâm naipleri için Mısır'a bağlı olmak, bir yönüyle de sınır hattında ciddi tehdit unsuru olan Moğollara karşı bir korunma elde etmek anlamına gelmekteydi. Diğer taraftan söz konusu naipler açısından Mısır, hem en-Nâsir Yûsuf'u hem de Moğolları hezimete uğratan bir siyasal-askerî güç olarak kendisini ispatlamıştı. Dolayısıyla daha önce en-Nâsir Yûsuf'a destek olup da kaybettikleri Kura Savaşı hâlâ zihinlerinde yer ediyor olmalıydı. Bunun yanı sıra bölgede bağımsız hareket edip siyasal olarak var olmanın mümkün olmayacağını da tecrübe etmişlerdi. Söz gelimi Halep'te Moğollara karşı direnmeyi seçen Halep Meliki el-Muzaffer'in, memlûklar tarafından tahttan nasıl indirildiğini yakinen müşahade etmişlerdi. Ayrıca Sencer el-Halebî'nin bağlı bulunduğu Sâlihiyye hizbi, Baybars'ın sultanlığı ile birlikte Mısır'da tekrardan eski güç ve imkânına eriştiğinden Dimaşk'ın Mısır'a karşı varlığını sürdürmesi bir hayli zordu. Bütün bu konjonktürel vaziyeti etraflıca analiz eden Bilâdü's-şâm naiplerinin Mısır'a karşı hareket edip Sencer el-Halebî'nin bağımsızlık teşebbüsünü desteklemesi pek de makul olmasa gerekir.

Bununla birlikte Memlûklar'da şayet "sultan öldüren sultan olur" şeklinde kabul görmüş bir anlayış olsaydı, Sencer el-Halebî'nin bu durumdan haberinin olmaması düşünülemezdi. Tabii olarak sultanı öldürerek tahta çıkmış birinin karşısında tutunamayacağını bilincinde olması gerekirdi. Bir an için bu durumdan habersiz olduğu düşünülürse, bu sefer de farklı bir problemle karşılaşmaktadır. Hatırlanacağı üzere Aybek'in öldürülmesi neticesinde Şecerüddür, Sencer el-Halebî'ye durumu üstlenmesini söyleyip ona sultanlık teklifinde bulunmuştu.⁵⁶ Ancak Sencer el-Halebî, muhtemelen Mu'izziyye'nin tepkisinden çekinip bu teklifi kabul edememişti. Dolayısıyla böyle bir kaide olsaydı, el-Halebî'nin bu fırsatı kaçırmayıp derhal harekete geçmesi beklenirdi.

Sencer el-Halebî'nin isyanı el-Melikü'l-Zâhir Baybars'a intikal ettiğinde vakit kaybetmeden Emîr Cemaleddin el-Muhammedî'yi gönderip onu uyardı. el-Halebî yapılan ilk toplantıda "naiplerin razı olacağı birine tâbi olmayı" kabul edeceğini söyledi. Ancak daha sonra bu teklifinden vazgeçti. Akabinde Baybars bu meseleyi kesin olarak çözüme kavuşturmak için Emîr Alaaddin Aytekin el-Bundukdâr kumandasında bir ordu sevk etti. Yapılan savaşta el-Halebî'nin ordusu hezimete uğratıldı. Herkesin kendisine karşı olduğunu anladığında Dimaşk'tan kaçarak Ba'İbek Kalesi'ne sığındı. Emîr Alaaddin Aytekin de kolaylıkla Dimaşk'a girip şehri Baybars adına teslim aldı ve herkesin Sultan Baybars'a itaat etmesini sağladı.⁵⁷ Akabinde Emîr Taybars el-Vezirî Ba'İbek'e gönderilmiş ve o da Sencer el-Halebî'yi tutuklayarak Mısır'a getirmişti.⁵⁸

Sencer el-Halebî ile Baybars'ın temsilcisi Emîr Cemaleddin el-Muhammedî arasında gerçekleştirilen ilk toplantıda el-Halebî'nin teklifine dikkat edilmelidir. Zira burada Sencer el-Halebî'nin Baybars'a naiplerin razı olacağı birinin tahta çıkmasını teklif ettiği görülmektedir. Bu durum esasında Kutuz'un tahta çıkarken sunduğu teklifi anımsatmaktadır. Hatırlanacağı üzere el-Melikü'l-Mansûr Nureddin Ali'yi tahttan indirdiğinde, Moğol işgali dolayısıyla tahta çıkmak zorunda kaldığını belirterek işgallere son verildikten sonra seçkin emîrlere kimi

52 Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 30/4-5; Sârimüddin İbrahim b. Muhammed b. Aydemir el-Alâî İbn Dokmak, *Nuzhetü'l-en'am fî Tarihü'l-İslam*, thk. Semir Tabbâre (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999), 268.

53 Ebû Şâme, *Zeyl*, 210; Yûnîni, *Zeyl*, 1/374; İbnü'l-Assâl, *Nehcü's-sedîd*, 82.

54 Safedî, *Vâfi*, 15/288; İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-düer*, 8/64; Sürûr, *Zâhir Baybars*, 57.

55 İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-düer*, 8/65; Aynî, *İkdü'l-cumân*, 1/265-266; Makrîzî, *Sülûk*, 1/522.

56 İbn Tağrıberdî, *Menhelü's-sâfi*, 1/27; Ahmed Muhtâr el-Abbâdî, *fî tarihü'l-Eyyûbiyyin ve'l-Memâlik* (Beyrut: Daru'n-Nahdatü'l-Arabiyye, 2014), 124.

57 İbn Abdüzzâhir, *Ravd*, 95; İbnü'l-Assâl, *Nehcü's-sedîd*, 90; İbn Haldûn, *Tarihü İbn Haldûn*, 5/439; Aynî, *İkdü'l-cumân*, 1/291.

58 İbn Abdüzzâhir, *Ravd*, 96; Şafedî, *Vâfi*, 15/288; Ziyade, "The Mamluk Sultans to 1293", 746.

isterlerse tahta çıkarabileceklerini, bu husustaki karar merciin kendileri olduğunu belirtmişti.⁵⁹ Dolayısıyla Memlûklar'da "sultan öldüren sultan olur" anlayışı yaygın bir biçimde benimsenen kati bir uygulama olsaydı hem Kutuz'un hem de Sencer el-Halebî'nin karar mercii olarak seçkin emîrlerin tercihine işaret etmesi son derece yersiz olurdu.

Sencer el-Halebî'nin çıkardığı isyan bastırıldıktan sonra 659/1261 yılında Sultan Baybars Mu'izziyye'ye karşı harekete geçti. Zira onların Baybars'ı öldürme hazırlığı içerisinde oldukları haberi alınmıştı. Emîr Alemüddin el-Gatemî, Bahadır el-Mu'izzî ve Şücâ' Bektût bu işi gerçekleştirmek istiyorlardı. Ancak Sultan Baybars daha önce davranmış ve onları tutuklatmıştı. Yine aynı yıl Mu'izziyye yanlısı olarak bilinen Emîr Bahaüddin Buğdî Dimaşk'ta tutuklanarak Kahire'ye gönderilmiş ve orada hapsedilmişti.⁶⁰ Mu'izziyye'nin önde gelen emîrlerinin Baybars'ın saltanatının başlarında tutuklanması son derece önemli bir hadisedir. Üstelik söz konusu emîrlerin, hûşdâşları Kutuz'un öldürülmesinde payı olduğu ya da en azından sessiz kaldığı dikkate alındığında, muhtemelen Kahire'de yapılan görev dağılımına tepkisel davrandıkları anlaşılmaktadır. Bu nedenle de Baybars'ı öldürerek Mu'izz Aybek döneminde olduğu gibi iktidarı kendi hiziplerinde tutmak istemiş olabilirler. Ayrıca kaynaklardan öğrenildiği kadarıyla Emîr Buğdî, Baybars'a karşı bir hareketin içerisinde yer almamasına rağmen tutuklanmıştı. Onun tutuklanma nedeni ise muhtemelen Mu'izziyye'den olması dolayısıyla idi. Aynı zamanda hatırlanacağı üzere el-Melikü'l-Mansûr Nureddin Ali döneminde Kutuz ve sultanın arasının açılması neticesinde Bahaüddin Buğdî'nin arabuluculuk yapmaya çalıştığı bilinmektedir. Hatta sultanın memlûkları (*memâlikü's-sultâniyye*) ile Kutuz'un arasının açılması üzerine ikincisini desteklemiş ve her iki taraf arasında yaşanan arbedede yaralanmıştı.⁶¹ Bu durum göz önünde bulundurulduğunda Baybars nezdinde Emîr Buğdî'nin potansiyel rakip görülmesi ve tutuklanması tabiidir. Dolayısıyla Memlûklar'da sultan öldürerek iktidara gelmekten ziyade hizipler arası iç çekişmelerin, rekabetlerin, güç devşirmelerin ve de en önemlisi önde gelen emîrler arasında yatay güç paylaşımında bulunmanın daha ağır bastığı görülmektedir.

SONUÇ

Memlûk sultanlık anlayışı ile ilgili ortaya konulan "sultan öldüren sultan olur" anlayışının Kutuz'un öldürülmesi bahsiyle gündeme getirilip kaide hâline dönüştürülmesi, Memlûk sultanlık anlayışındaki kompleks vaziyetin ihmal edilmesine neden olmaktadır. Memlûklar'da güçlü emîr olup sultan katlederek ya da hal' ederek tahta çıkmaktan ziyade seçkin emîrlerin belirlemesi ve onların muradının esas alınması neticesinde sultanın seçildiği görülmektedir. Seçkin emîrlerin de umumiyetle güçlü ve nüfuzlu olanları sultan yapmaktan ziyade zayıf ve orta dereceli emîrleri iş başına getirdikleri vâkidir. Fakat süreç içerisinde kukla sultanın iktidarı kendi ellerine alıp otoritesini tesis ederek otokrat bir melik hâline geldiğiyle de karşılaşılmaktadır.

Ayn Câlût Savaşı'ndan sonra Mısır'a dönüş yolunda Melik Kutuz katledilmiş ve sultanı öldürmesi gerekçesiyle Baybars el-Bundukdârî tahta çıkarılmıştı. Fakat bu mevzu analiz edildiğinde, sultanın katillerinin onun idaresinden memnun olmayan Sâlihiyye-Mu'izziyye memlûkları olduğu görülmektedir. Sultanın katledilmesi neticesinde ümera arasında yapılan istişarede sultanlığın diğer emîrlere de teklif edildiği anlaşılmaktadır. Hiçbirinin buna cüret edememesi üzerine çare olarak sultanı katletmesi gerekçesiyle Baybars'ın sultan ilan edildiği görülmektedir. Zira İbn Abdüzzâhir'in ifadeleri dikkate alındığında, Kutuz'un erkek evladı olsaydı tahta onun çıkarılacağı ifade edilmektedir. Dolayısıyla Baybars'ın burada tercih edilmesi sultanı katlettiği için değil, daha ziyade Kutuz'un erkek evladı olmaması ve diğer emîrlerin sultanlığı üstlenmeye cesaret edememesi nedeniyle. Bunun yanı sıra seçkin emîrler arasında bulunan Fârisüddin Aktay el-Müsta'rib'in Baybars'a beyat etmesi belirleyici olmuş ve sırasıyla diğer emîrlerin beyatını sağlamıştır.

Fârisüddin Aktay el-Müsta'rib tarafından Baybars'ın tahta çıkarılması hususunda dikkate alınması gereken bir başka mevzu ise Balabân er-Reşidî meselesidir. Şâfiî b. Ali'nin anlatımından hatırlanacağı üzere kudretli emîrler arasında olması nedeniyle bazı emîrlerin kendisine beyat etmek istemesi neticesinde el-Müsta'rib araya girerek Baybars'ın sultan öldürmesi nedeniyle sultan olmakta daha fazla hak sahibi olduğunu belirtip onu sultanlığa taşımıştı. el-Müsta'rib açısından er-Reşidî'nin tahta çıkması pek de kabul edilebilir bir şey olmadığından kendisine engel olmak açısından böyle bir teoriyi ortaya atmış olabilir. Zira bilindiği üzere Memlûklar'da iki kudretli emîrin çekişmemesi nedeniyle çoğunlukla kendilerine nispetle daha zayıf gördükleri birini -sultanın çocuk yaştaki evladını ya da kendilerine nispetle zayıf görülen emîri- tahta çıkardıkları vâki olmuştur. Bu bakımdan el-Müsta'rib açısından er-Reşidî'ye nispetle ehven-i şer olarak görülen Baybars'ın tercih edilmiş olması makuldür. Dolayısıyla Baybars'ın tahta çıkarılmasının sultan öldürmekten ziyade en temelde Kutuz'un erkek evladı olmamasına, sultanlığın teklif edildiği emîrlerin bunu üstlenememesine ve Balabân er-Reşidî'ye engel olunmak istenmesine dayandığı görülmektedir.

Memlûklar'da sultan öldürerek iş başına gelmekten ziyade emîrlerin çıkarılarını korumanın mühim olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Baybars, seçkin emîrlerin çıkarılarını koruyacağına dair söz verdikten sonra kendisine beyat edilmişti. Bir başka ifadeyle, Baybars'ı mutlak anlamda sultan kabul etmekten ziyade karşılıklı hılf ile onun sultanlığına razı olmuşlardı. Buna göre sultanın tahttaki varlığı meşruti bir hâl alıyor; emîrlerin çıkarılmasına uygun hareket ettiği süreç onların itaati tahakkuk ediyordu. Zira Memlûklar'da yazılı olmayan ancak cari olan bu hılf aykırı davranmak "havâtırı ifsat etmek" anlamına geleceğinden sadece böyle bir ahvalde mevcut sultana isyan edilmesi meşru idi. Nitekim Kutuz'un öldürülmesi mevzuuna bu perspektifle bakıldığında Mu'izziyye'nin neden bu kalkışmaya destek vererek hûşdâşlarının öldürülmesinde diğer hizipler ile ittifak kurduğu da anlaşılmış olacaktır. Dolayısıyla Memlûklar'da sultan katlederek tahta çıkmaktan ziyade seçkin emîrlerin sahip olduğu oligarşik güç yapılanmasının belirleyici olduğu anlaşılmaktadır. Onların bu gücü muhafaza edebilmek uğruna aralarında hemfikir olarak bu gücü koruyabilecek ya da en azından bu güce zeval getirmeyecek zayıf ve orta dereceli emîrleri içgüdüsel bir davranış olarak sultan yaptıkları görülmektedir.

59 Little, "Kutuz", 5/571; Ali Aktan, "Sultan Kutuz ve Ayn Câlût Zaferi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1991), 190; Kasım Abdur Kasım, *Asru Selâtni'l-Memâlik: et-Tarihü's-siyasi ve'l-ictimâi* (el-Harem: Aynü'l-İd-Dirâsâti ve'l-Buhûsi'l-İnsaniyye ve'l-İctimâiyye, 1998), 22.

60 Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 30/6; İbnü'l-Assâl, *Nehcü's-sedîd*, 92; İbn Dokmak, *Nuzhetü'l-en'am*, 274; İbn Tağrıberdî, *Nücümü'z-zahire*, 7/109.

61 İbn Tağrıberdî, *Nücümü'z-zahire*, 7/43-44.

Baybars, sultanlığının henüz başlarında ciddi sorunlarla karşılaşmıştı. Sencer el-Halebî, el-Melikü'l-Mücâhid ismiyle sultanlığını ilan ederek Bilâdü's-şâm'ın değişik vilayetlerinde bulunan naipere haber gönderip kendisine itaat etmelerini istemişti. Bu durum karşısında bölge çapındaki naipelerin el-Halebî'yi ret gerekçesi olarak "sultan öldüren sultan olur" argümanını öne sürmedikleri görülmektedir. Bunun yerine Mısır'a sahip olanların naibi olarak kalacaklarını ifade etmişlerdi. Bu durumun nedenleri arasında Baybars'ın onların egemenliklerini tanıması gelmekteydi. Statükolarının korunması onları farklı arayışlara girmekten engellemekteydi. Aynı zamanda Mısır memlûklarının yaklaşık on yıllık süre zarfında Frenklere, en-Nâsır Yûsuf'a ve Moğollara karşı direnmeleri siyasal-askerî açıdan yeterliliklerini ispatlamıştı. Bunun yanı sıra Baybars'ın sultanlığı ile birlikte Sâlihiyye rejiminin Mısır'da önemli mevkilere gelmesi de son derece önemli bir etkendi. Zira bu durumda Sâlihiyye hizbinin Sencer el-Halebî'den ziyade Baybars'ın yanında olacağı düşünülmektedir. Böyle bir ahvâlde Bilâdü's-şâm naiplerinin Baybars'ın yanında yer alması bir tercihten ziyade zorunluluk arz etmektedir.

Diğer taraftan Sencer el-Halebî, Suriye genelinde Baybars'a karşı yeterince destekçi bulamadığını anladığında Baybars'ın temsilcisi Cemâleddin el-Muhammedî ile yapılan ilk görüşmede emîrlerin razı olacağı birinin sultan olmasını teklif etmişti. Esasında el-Halebî'nin bu teklifi, Eyyûbîler'in son dönemleri ve Memlûk geneli boyunca süregelen tarihsel vakaya işaret etmektedir ki o da ümeranın sultanı belirleme yetkisidir. Bir başka ifadeyle, sultan öldürerek sultan olmak bir kaide olsaydı, Sencer el-Halebî'nin karar mercii olarak ümeraya işaret etmesi yersiz olurdu. Dolayısıyla Memlûklar'da sultan katlederek iktidara gelen emîrler olsa da onların kesin olarak sultanlıklarının tanınması seçkin emîrlerin mutabakatına bağlıydı. Bu bakımdan Memlûklar'da "sultan öldüren sultan olur" anlayışından ziyade "ümeranın rızasını alanın sultan olacağı" tarihsel vakaya daha uygun bir önermedir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Declaration of Interests: The author declare that they have no competing interest.

Funding: The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- Abbâdî, Ahmed Muhtâr. *fi tarihî'l-Eyyûbiyyin ve'l-Memâlik*. Beyrut: Daru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 2014.
- Aktan, Ali. "Sultan Kutuz ve Ayn Câlûd Zaferi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1991), 190–205.
- Amitai-Preiss, Reuven. "The Mamluk Officer Class During The Reign of Sultan Baybars". *War and Society in the Eastern Mediterranean 7th–15th Centuries*. ed. Yaacov Lev, 267–300. Leiden: Brill, 1997.
- 'Âşûr, Said Abdülfettah. *Mısır fi 'asri Devleti'l-Memâlik-i-Bahriyye*. Kahire: Mektebetü'l-Mısıriyye, 1959.
- Avcı, Câsim. "İbn Şeddâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/375–376. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Ayaz, Fatih Yahya. "Hoşdaş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek-1/562. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Ayaz, Fatih Yahya. *Memlûkler (1250–1517)*. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.
- 'Aynî, Bedreddin Mahmûd. Aynî, 'İkdü'l-cumân fi tarihî ehli'z-zamân. thk. Muhammed Muhammed Emin. Kahire: Matbaatü Darü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1989.
- Baybars el-Mansûrî, Rükneddin ed-Devâdâr. *Muhtârü'l-ahbâr: (=Tarihü'd-Devleti-Eyyûbiyye ve Devleti'l-Memâlik-i-Bahriyye hatta sene 702)*. thk. Abdülhamid Sâlih Hamdân. Kahire: Dârü'l-Mısıriyye el-Lübânîyye, 1993.
- Baybars el-Mansûrî, Rükneddin ed-Devâdâr. *Zübdetü'l-fikre fi tarihî'l-hicre*. thk. Donald S. Richards. Beyrut: yy. 1998.
- Cezerî, Şemseddîn Ebû Abdullah Muhammed b. İbrahim. *Havâdisü'z-zamân ve enbâ'ühû ve vefeyâtü'l-ekâbir ve'l-a'yân min ebnâ'ihî*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmûrî. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1998.
- Clifford, Winslow W. *State Formation And The Structure of Politics in Mamluk Syro-Egypt, 648–741 A.H 1250–1340 C.E*. Chicago: Chicago University, Doktora Tezi, 1995.
- D. P. Little. "Kutuz". *The Encyclopedia of Islam*. ed. C.E. Bosworth vd. 5/571–72. Leiden: Brill, 1986.
- Ebû Şâme, Şihabeddin Ebî Muhammed Abdurrahman b. İsmail ed-Dimeşkî. *ez-Zeyl 'ale'r-ravzateyn terâcimü ricâli'l-kaneyni's-şâdis ve's-sâbi'*. thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Keveerî. Beyrut: Darü'l-Cil, 1974.
- Ebû'l-Fidâ, İsmail İbn Ali. *el-Muhtasâr fi ahbârî'l-beşer*. Kahire: Matbaatü'l-Hüseyniyye el-Mısıriyye, 1907.
- Fuess, Albrecht. "Mamluk Politics". *Ubi Sumus? Quo Vademus*. ed. Stephan Conermann, 95–115. Bonn: Bonn University Press, 2013.
- Haarmann, Ulrich. "Regicide and the Law of the Turks". *Intellectual Studies on Islam: Essays in Honor of Martin B. Dickson*. ed. Michel M. Mazzaoui, Salt Lake City: University of Utah, 1990.
- Holt, P.M. "The Position and Power of the Mamlûk Sultan". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies University of London* 38/2 (1975), 237–249.
- Huvaytır, Abdülaziz. *Baibars The First: His Endeavours and Achievements*. London: The Green Mountain Press, 1978.
- Irwin, Robert. "The Rise of the Mamluks". *The New Cambridge Medieval History*. ed. David Abulafia, 5/607–21. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Irwin, Robert. *The Middle East in the Middle Ages: The Early Mamluk Sultanate 1250–1382*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1986.
- İbn Abdüzzâhir, Muhyiddin. *er-Ravqû'z-zâhir fi sireti'l-Meliki'z-Zâhir*. thk. Abdülaziz Huvaytır. Riyad: Yy. 1976.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Tarihü İbn Haldûn: Divânü'l-mübtada ve'l-haber fi Tarihi'l-'Arab ve'l-Berber ve min 'asarehüm men zeviyê's-şe'n ve'l-ekber*. thk. Süheyl Zekkar. Beyrut: Darü'l-Fikr, 2001.
- İbn Hallikan, Ebû'l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü'l-'ayân ve enbâ'i ebnâ'iz-zamân*. thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâr Sâdir, 1978.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ el-Hâfiz. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Beyrut: Mektebetü'l-Ma'arif, 1988.

- İbn Şeddâd, İzzeddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ali. *el-A' lâku'l-haîre fî zikri ümerâ'i ş- Şâm ve'l-Cezîre*. thk. Yahyâ Zekeriyâ Abbâre. Dimaşk: Menşûrâtü Vezâretü's-Sekafe, 1991.
- İbn Tağrıberdî, Cemaleddin Ebû'l-Mehâsin Yûsuf. *el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfî ba' de'l-vâfi*. thk. Muhammed Muhammed Emin. Kahire: el-Hey'etü'l-Mi sriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 1984.
- İbn Tağrıberdî, Cemaleddin Ebû'l-Mehâsin Yûsuf. *en-Nücûmü'z-zahire fî mülûki Mısr ve'l-Kahire*. thk. İbrahim Ali Tarhan. Kahire: Darü'l-Kütübi'l-Misriyye, 1963.
- İbnü'd-Devâdârî, Ebû Bekir b. Abdullah b. Aybek. *Kenzü'd-dürer ve câmi'ül-gurer*. thk. Edward Budin. Kahire: Darü'l-Kütübi'l-Misriyye, 1965.
- İbnü'l-Assâl, Mufaddal b. Ebi'l-Fedâil. *en-Nehcüs-sedîd ve'd-dürü'l-ferîd fîmâ ba' de târîhi İbni'l-Amîd*. thk. Muhammed Kemaleddin İzzeddin Ali es-Seyyid. Dimaşk: Daru Saadüddin, 2017.
- İbnü'l-Fuvatî, Kemâleddin Ebi'l-Fadl Abdürrezzak eş-Şeybânî el-Bağdadî. *el-Havâdisü'l-cami'a ve't-tecâribü'n-nâfia fî'l-mîeti's-sâbi'a*. thk. Mehdi en-Necm. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbnü'l-Verdî, Zeyneddin Ömer b. Muzaffer eş-Şahîn. *Târîhu İbni'l-Verdî*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Kanat, Cüneyt. "Bahrî Memlûklar Zamanında Sultanlara ve Devlet Adamlarına Düzenlenen Bazı Suikastlar". *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 3 (2000), 23-56.
- Kanat, Cüneyt. "Bahrî Memlûklar Zamanında Hüküm Süren Çerkez Asıllı Bir Sultan: Baybars el-Çaşnigir 1309-1310". *Tarih İncelemeleri Dergisi* 13/1 (1998), 97-119.
- Kasım, Abduh Kasım. *'Asru selâtini'l-Memâlik et-tarihü's-siyâsi ve'l-ictimâ' i*. el-Harem: Aynü li'd-Dirâsâti ve'l-Buhûsi'l-İnsaniyye ve'l-İctimâiyye, 1998.
- Kasım, Abduh Kasım. *es-Sultânü'l-Muzaffer Seyfeddin Kutuz: Batalu ma'reketi 'Ayn Câlût*. Dimaşk: Darü'l-Kalem, 1998.
- Levanoni, Amalia. "The Consolidation of Aybak's Rule: An Example of Factionalism in the Mamluk State". *Der Islam* 71/2 (1994), 241-254.
- Makrîzî, Takiyüddin Ahmed b. Ali. *es-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*. thk. Muhammed Abdülkadir 'Ata. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Mekîn, Circis b. el-Amîd. *Ahîbârü'l-Eyyûbiyyîn*. thk. Claude Cahen. İskenderiye: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1998.
- Nüveyrî, Şihâbeddin Ahmed b. Abdülvehhâb. *Nihâyetü'l-ereb fî fûnûni'l-edeb*. thk. Necip Mustafa Fevâz-Hikmet Keşîl Fevâz. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Özbek, Süleyman. "Memlûklerde Meşrûiyet Arayışları ve Saltanat İnşasına Yönelik Çabalar "Sultan Öldüren Sultan Olur"". *Tarih Araştırmaları Dergisi* 32/53 (2013), 155-72.
- Petry, Carl F. *The Mamluk Sultanate: A History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.
- Safedî, Salâhaddin Halîl b. Aybek. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâvut ve Türkî Mustafa. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-İlmiyye, 2000.
- Sağlam, Ahmet. "Ortaçağda Orijinal Bir Siyasi Yapı: Güçlü ve Nüfuzlu Her Emir Sultan Olur". *Uluslararası Sosyal ve Eğitim Bilimleri Dergisi* 2/4 (Aralık 2015), 107-126.
- Sağlam, Ahmet. *en-Nâsir Muhammed Devri Memlûk Türk Devleti*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2021.
- Stewart, Angus. "Between Baybars and Qalâwûn: Under-Age Rulers and Succession in the Early Mamlûk Sultanate". *Al-Masâq* 19/1 (2007), 47-54.
- Sürûr, Muhammed Cemâleddin. *ez-Zâhir Baybars ve Hadâratı Mısr fî 'asrihi*. Kahire: Darü'l-Kütübi'l-Misriyye, 1938.
- Şâfiî b. Ali, İbn Abbâs. *Hüsni'l-menâkibi's-sirriyyeti'l-münteze'a mine's-sireti'z-Zâhiriyye*. thk. Abdülaziz Abdullah Huvaytır. Riyad: yy. 1989.
- Şelbî, Mahmûd. *Hayatü el-Melikü'l-Muzaffer Kutuz: Kâhirü't-Tatar ve Batalu ma'reke 'Ayni Câlût*. Beyrut: Darü'l-Cil, 1992.
- Şeşen, Ramazan. *Salahaddin'den Baybars'a Eyyûbîler-Memlûklar (1193-1260)*. İstanbul: IRCICA, 2007.
- Tekindağ, Şehabeddîn. "Memlûk Sultanlığı Tarihine Toplu Bir Bakış". *Tarih Dergisi* 25/1 (2011), 1-23.
- Thorau, Peter. *The Lion of Egypt Sultan Baybars I and the Near East in the Thirteenth Century*. New York: Longman Publishing, 1992.
- Yûnîni, Kutbuddin Musa İbn Muhammed. *Zeylû mir'ati'z-zamân*. Haydarâbâd: Maţbaatu Meclis-i Dâireti'l-Meârifî'l-Usmâniyye, 1954.
- Zehabî, el-İslam el-Hafîz. *el-İber fî haberî men gâber*. thk. Ebû Hâcer Muhammed es-Said b. Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Ziyade, Mustafa M. "The Mamluk Sultans to 1293". *A History of the Crusades*. ed. Robert Lee Wolff vd. 735-59. London: The University of Wisconsin Press, 1969.

EXTENDED SUMMARY

The assassination of al-Malik al-Muzaffar al-Sayf al-Din Quṭuz has been treated in the literature with different approaches, and the researches of the Mamluk scholars on this issue led them to draw general conclusions and consider the concept of “whoever kills a sultan becomes a sultan” as a law or principle. On the other hand, Abd al-Aziz Huvaytır, who never mentioned the talk of “whoever kills a sultan becomes a sultan” about the state of affairs after the assassination of Quṭuz, said that Fāris al-Din Aqṭay al-Musta‘rib told Baybars during the sultanate election that took place after the assassination of Quṭuz that the hearts of the elite amirs should be taken; he recommended that the *iqta* revenues be given to them, and he mentions that they were given to him only after he promised to provide them. As a matter of fact, P. M. Holt argues that the power to elect a sultan in the Mamluks is the victorious faction rather than being based on a dynasty or inheriting from father to son; he stated that it was realized by the common decision of the people who formed the elite amir staff. Therefore, in terms of the conception of sultanate, the importance of protecting the interests of the elite amirs and taking their wishes as a basis becomes apparent.

Ulrich Haarmann, on the other hand, problematized the idea of “whoever kills a sultan becomes a sultan,” noting that this motto did not work well and that it would not be easy to talk about such a law among the Turks, since the elite amirs did not accept strong people as leaders. On the other hand, Amalia Levanoni, relying on the consent and determination of the elite amirs, states that after the assassination of the Turanshah, leading amirs such as Fāris al-Din Aqṭay al-Jamdar, Baybars al-Bundukdārī, Sayf al-Din Balabān al-Rashidī, Shams al-Din Sungur al-Rūmī desired to preserve the sultanate. But he said that none of them dared to do so because they could not agree. Similarly, al-Malik al-Mansūr Qalawun’s dethronement of al-Malik al-Said Berke due to his corrupt behavior to elite amirs, when we look at Baydara’s assassination of al-Malik al-Ashraf Khalil, he was declared sultan and then murdered on the grounds that he acted against the decision of other amirs, and that Mansūr Lājīn after al-Adil Zayn al-Din Katboga was enthroned and killed because he acted contrary to his alliance with the amirs. So it is understood that the personal interests of the elite amirs were seriously determinative in electing the sultan.

In this article, the assassination of al-Malik al-Muzaffar Quṭuz and the appointment of Baybars al-Bundukdārī as sultan, as well as the shortcomings of the theme “whoever kills a sultan becomes a sultan,” which is presented as a basic rule of the conception of the Mamluk sultanate, are presented from a different angle, problematizing firstly whether the perpetrator was Baybars or the amirs who were dissatisfied with Quṭuz. Second, by discussing the motives behind the principle of “whoever kills a sultan becomes a sultan,” which was put on the agenda with the assassination of Quṭuz, attention was drawn to the continuity of the *iqta* revenues of the elite amirs and the decisiveness of their oligarchic power rather than to such a rule. Finally, the problems Baybars faced in the early years of his rule were examined in the context of the principle that “whoever kills a sultan becomes a sultan” and it is emphasized that this understanding is weak compared to the decisiveness of the elite amirs and the results of the struggle between the factions.

Sonsuz ile Sonlu Olanın Sürekliliği: Eş'arî Kelâmında Bekâ Tartışmaları

The Continuity of the Finite and the Infinite: The Debates on Baqā in Ash'arite Kalām

Fatıma AKKAYA ÖĞE 

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi-Kelâm (Doktora
Öğrencisi), İstanbul, Türkiye



Geliş Tarihi/Received: 07.01.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 20.03.2023

Yayın Tarihi/Publication Date: 07.05.2023

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Fatıma AKKAYA ÖĞE
E-mail: fatmaakkayaoge@gmail.com

Atıf: Akkaya Öğe, Fatıma. "Sonsuz ile
Sonlu Olanın Sürekliliği: Eş'arî
Kelâmında Bekâ Tartışmaları". *İlahiyat
Tetikleri Dergisi* 59/1 (Haziran 2023),
23-32.

Cite this article as: Akkaya Öğe, Fatıma.
"The Continuity of the Finite and the
Infinite: The Debates on Baqā in
Ash'arite Kalām". *Journal of İlahiyat
Researches* 59/1 (June 2023), 23-32.



Content of this journal is licensed under
a Creative Commons Attribution-
NonCommercial-NoDerivatives 4.0
International License.

ÖZ

Eş'arî kelâmında, kadîm ve hâdis varlıklar için sürekliliği ifade eden bekâ kavramının mâhiyeti hakkında ihtilâf edilmiştir. Bekânın, bâkinin varlığına zâit bir sıfat olduğunu kabul eden İmâm Eş'arî (öl. 324/935-36) bu ihtilâflı meselenin bir tarafıdır. Bekâyı bir mâna olarak ispat konusunda İmâm Eş'arî'ye, Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin (öl. 418/1027) katıldığı görülmektedir. Meselenin diğer tarafını ise hayatının ilk dönemlerinde, Eş'arî gibi düşünüp, bekânın mâna olarak ispatı görüşünü benimseyen ve sonrasında bu görüşü terk ederek bekânın varlığa döndüğünü ilk defa savunan Ebû Bekr el-Bâkîllânî (öl. 403/1013) temsil etmektedir. Bâkîllânî'den sonra müteahhir dönem Eş'arîlerinden İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (öl. 478/1085) ve müteahhir dönemden Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210), Seyfeddin el-Âmidî (öl. 631/1233), Kâdî Beyzâvî (öl. 685/1286) ve Seyyid Şerîf el-Cür-cânî'nin de (öl. 816/1413) bekânın zâta zâit bir mâna olmasını nefyetmeleri ve bekâyı varlığın kendisi olarak görmeleri söz konusudur. Yani Eş'arî kelâmında bekâ hakkındaki yaygın kanaat, bekânın zâit bir mâna olduğunun reddedilmesi olmuştur. Bu çalışmada Eş'arî kelâmcıların, eserlerinden hareketle, bekânın mâhiyeti konusundaki görüşleri ortaya konacak ve bekânın zâit bir mâna olarak ispatı ve nefyi hakkında yürütülen tartışma yeniden kurgulanacaktır. Söz konusu tartışma, bekâyı zâta zâit bir sıfat olarak ispat eden Eş'arî kelâmcıların ortaya koydukları "üç delil" ve bekânın zâit varlığını nefyedenler Eş'arîlerin ispat durumunda ortaya çıkacağını belirttikleri "dört imkânsız durum" üzerinden işlenecektir. "Delil-itiraz-cevap" kurgusuyla ortaya konacak tartışmanın akabinde, bu tartışmada güçlü olan taraf hakkında bir tercihte bulunularak çalışma nihayete erdirilecektir.

Anhtar Kelimeler: Kelâm, Eş'ariyye, Eş'arî, Bâkîllânî, Bekâ, Bâkî.

ABSTRACT

The concept of *baqā* means continuity for *qadīm* and *hādith* beings. Ash'arite *mutakallimūn* disagreed about the nature of *bāqī*. Abū al-Hasan al-Ash'arī accepted that *baqā* is an attribute different (*zāit*) from the existence of *bāqī*. Al-İsferâyînî agrees with al-Ash'arī in proving *baqā* as an attribute. On the other hand, al-Bâqîllânî thought like al-Ash'arī at the beginning of his life and accepted *baqā* as a different (*zāit*) attribute. He later abandoned this view, and for the first time in Ash'arite *kalām*, he argued that *baqā* returns to the existence of the *bāqī*. After al-Bâqîllânî, İmâm al-Haramayn al-Juwaynî, Fakhır al-Din al-Râzî, Sayf al-Dīn al-Âmidî, Qādî al-Baydâwî, and al-Jurjânî also saw *bāqī* as the existence itself. As can be seen, the common opinion of Ash'arite *kalām* is to reject the fact that *baqā* is a different (*zāit*) attribute. This study will reveal the views on the nature of *baqā* based on the works of Ash'arite *mutakallimūn*. Afterward, the argument about the proof and rejection of *baqā* as a different (*zāit*) attribute will be reconstructed. The discussion started with the three proofs put forward by the Ash'arites, who proved *baqā* as a different (*zāit*) attribute. Subsequently, the four impossible situations that those who reject the *baqā* as a different (*zāit*) attribute, which they say will arise in case of proof, have passed. As a result of the discussion put forward with the argument-objection-response construct, a choice was made about the stronger side.

Keywords: Kalām, Ash'arite, al-Ash'arī, al-Bâqîllânî, Baqā, Bâqī.

GİRİŞ

Kelâm ilminde varlık tasnifi, kadîm ve hâdis olmak üzere iki temel kategori üzerinden yapılmaktadır. Çalışmanın konusu olan bekâ kavramı da hem kadîm hem de hâdis olan varlıklarla ilişkilidir. Bu nedenle,

bekâ meselesinin uzantılarını doğru anlamak önemlidir. Zira bekâ konusundaki tartışmalar, hem kadîm olan Allah'ın zâtı ve sıfatları hem de havâdisten cevher, araz ve cisimler hakkında yürütülmektedir. Kadîm varlık söz konusu olduğunda; bilindiği üzere "kadîmin yokluğunun imkânsızlığı," kelâmda bir ilke olarak kabul edilmektedir. Kadîm olanın bekâsı, bu ilke gereği zorunlu olmaktadır. Havâdise gelince; Eş'arî kelâmcıların düşüncesine göre hâdis âlemin unsurlarından biri olan arazlar, varlıklarını iki anda sürdüremezler. Bu sebeple, arazların bâkî olması mümkün değildir.¹ Eş'arî kelâmcılar, "sürekli yeniden yaratma teorisi"ni benimsedikleri için arazların an be an yaratıldığını savunmuşlardır. Eş'arî kelâmında arazlar bâkî olmadığı/süresiz olduğu için de âlemin sürekliliği, cevherler sayesinde sağlanmış ve cevherlerin -arazların hilâfına- bâkî olduğu kabul edilmiştir.

Bekânın anlamının, kadîm ve hâdis hakkında kullanıldığında farklılık arz ettiğinin altı özellikle çizilmelidir. Kelâmda benimsenen kadîm-hâdis muhalefetinin de bir gereği olarak bekâ, Allah hakkında kullanıldığında farklı; cevher ve cisimler hakkında kullanıldığında ise farklı anlam ifade etmektedir. Kadîm olan Allah için; bekâ, "yokluğun imkânsızlığı ve ebedî mevcûdiyet" anlamına gelmektedir. Nitekim Allah'ın "bâkî" ismi de "gelecekte varlığının sona ermesi düşünülemez" anlamına gelmektedir.² Cevher ve cisim hakkında ise bekâ, varlığının iki veya daha fazla zaman sürdüğünü belirtmek için kullanılmaktadır.³

Bekânın mâhiyeti konusu, erken dönemden itibaren tartışılan bir mesele olmuştur.⁴ Eş'ariyye mezhebinde de kadîm varlık hakkındaki bekâ sıfatını ve cevherler hakkındaki bekâ arazını, zâta zâit bir mâna olarak kabul edip etmeme konusunda ihtilâf edilmiştir. Eş'arî müte-kellimler arasında bekâyı zâta zâit bir sıfat olarak ispat edenlerin başında Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (öl. 324/935-36) gelmektedir. Ebû Bekr el-Bâkîllânî (öl. 403/1013) ise bekânın zâit bir sıfat olarak ispatı konusunda İmâm Eş'arî'ye muhalefet etmiş ve bâkînin, kendisinde zâit bir bekâ bulunmaksızın bâkî olduğunu savunmuştur. Bâkîllânî'den sonra Eş'arî kelâmcıların, bekâyı bir mâna olarak kabul etmedikleri görülmektedir. Bu minvalde mezhep içerisinde baskın görüşün, Bâkîllânî'nin görüşü olduğunu söylemek mümkündür.

Bekâyı zâta zâit olarak ispat etmek (a) ve nefyetmek (b) hem kadîm varlığın bekâsının hem de cevherlerin bekâlarının keyfiyetiyle ilgili fikirleri doğrudan etkilemiştir. Bekâyı bâkînin zâtına zâit bir mâna olarak ispat eden Eş'arî kelâmcılar, kadîm varlık olan Allah söz konusu olduğunda (a1) bekâ sıfatının meânî sıfatlardan biri olduğunu savunmuşlardır. (b1) Bekânın zâta zâit bir mâna olduğunu kabul etmeyenler ise bekâyı nefsi sıfatlardan biri olarak değerlendirmişlerdir. Hâdis varlıklar hakkında ise (a2) bekâyı zâit bir mâna olarak ispat eden Eş'arîler, cevherin bekâ isimli müstakil bir araz sayesinde bâkî olduğunu savunmuşlardır. (b2) Bekânın zâit bir mâna olduğunu nefyedenler ise cevherin bâkî olmak için varlığına zâit bir bekâyı ihtiyacı olmadığını, bizâtihi bâkî olduğunu dile getirmişlerdir.

Eş'arî kelâmcıların, bekânın mâhiyeti söz konusu olduğunda mezhep içinde ihtilâfa düşmüş olmaları önemli bir husustur. Eş'arîler de bu nedenle meseleyi önemsemiş ve bu ihtilâfî eserlerine farklı şekillerde yansıtılmışlardır. Farz-ı misâl; Ebû İshâk el-İsferâyî'nin (öl. 418/1027) *el-Akîde*'sine şerh yazan Muhammed b. Ca'fer es-Sanhâcî ve İmâm Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) ders arkadaşı olan Ebü'l-Kâsım el-Ensârî (öl. 512/1118) gibi Eş'arî kelâmcılar, bu fikir ayrılığının Mu'tezile ve Eş'ariyye mezheplerinin sıfatlar konusundaki fikir ayrılıklarına benzemediğini söylemişlerdir. Sanhâcî ve Ensârî'ye göre Eş'arîlerin bekâ konusundaki ihtilâfları, meselenin özünde değildir. Nitekim Eş'arî kelâmcıların hepsi Allah'ın ezefî olduğunu bilmektedir. Allah'ın ezefî olduğunu bildiklerinde O'nun bâkî olduğunu da bilmiş olmaktadırlar. Bekânın bir mâna sıfatı olup olmadığı ise Allah'ın bâkî olduğunun kabul edilmesinden sonra gelen bir meseledir.⁵ Diğer taraftan İmâm Gazzâlî ise bu ihtilâfın meselenin özünden kaynaklanmadığını söyleyenlere itiraz etmektedir. Çünkü Gazzâlî'ye göre bekâ konusunda Eş'arîlerin yaşadığı fikir ayrılığının lafzî olduğu yahut asıllardan olmadığı söylendiğinde Mu'tezile ile Eş'arî sıfat anlayışlarının farklılığı hakkında da aynı tutumu sergilemek gerekecektir. Gazzâlî, bekâ konusunda Bâkîllânî'nin Eş'arî'ye muhalefetini *Fayşalü't-tefrikâ*'sında, mezhebe muhalefet edenlerin tekfir edilmemesi gerektiğine delil olarak kullanmak suretiyle farklı bir bakış açısı sunmaktadır.⁶

Zikrolunduğu üzere bekânın, bâkînin varlığına zâit bir sıfat olarak ispatı ve nefyi konusunda Eş'arî mezhebindeki ihtilâf ve bu bağlamda yürütülen tartışmalar oldukça önemlidir. Ancak tespit edildiği kadarıyla konuyu müstakil olarak inceleyen ve doğru bir şekilde ele alan bir çalışma mevcut değildir. Eş'arî mezhebindeki sıfat anlayışı ve bu sıfat anlayışı üzerinden mezhebin değişimi hakkında bir doktora tezi hazırlamış olan Muhammed Mustafa Sancar, bekâ konusuna da -tartışmalara işaret etmeksizin- çalışmasında yer vermiştir. Ancak Sancar, ilgili bölümde bekâ tartışmasındaki temel taraflardan biri olan Bâkîllânî'nin görüşünü yanlış yorumlamıştır. Bâkîllânî'den sonraki birçok kelâmcıdan Bâkîllânî'nin bekâyı müstakil bir sıfat olarak görmeyeceği nakledilmesine rağmen yazır, bu görüşün doğru olmadığını belirtmektedir. Bunu ise Bâkîllânî'nin *Temhîd* isimli eserindeki ifadelerine dayandırmaktadır.⁷ Bu yanlış yorumun, yazarın Bâkîllânî'nin *Hidâyetü'l-müsterşidin* eserini görmemesinden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Ahmet Şenharputlu tarafından yapılan *Klasik Kelâm Döneminde Arazların Bekâsı Sorunu* başlıklı yüksek lisans tezinde de bekâ ve bâkî konularına yer verilmiştir. Muhtevası gereği bekâyı yalnızca cevherler düzeyinde ele alan bu çalışmada daha çok Mu'tezile ve Mâtürîdiyye üzerinde durulmuş, Eş'arîlik söz konusu olduğunda ekseriyetle İmâm Eş'arî'nin görüşleriyle iktifâ edilmiştir. Eş'arî kelâmcılar arasındaki fikir ayrılığına ise çalışmada yer verilmemiştir.⁸

Fenâ ve bekâ konusunu ayrıca Ahmet Mekin Kandemir *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik Düşüncesi* isimli eserinde ve Osman Demir *Kelâmda Nedensellik* adlı kitabında ele almaktadır. Konusunun kapsamı gereği Kandemir, daha çok Mu'tezile üzerinden konuyu işlemektedir. Eserde Eş'arî ve Bâkîllânî'nin bekâ ile ilgili temel görüşlerine yer verilmişse de bekâ meselesinin mezhep içerisinde nasıl

1 İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâtü's-seyyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beirut: Dârü'l-Meşrik, 1407/1987), 238; Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn* (İstanbul: Dârülfünun İlahiyat Fakültesi, 1928), 108, 230.

2 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Beirut: Dârü Sâdir, ts.), "bky", 14/79. Ayrıca bk. Metin Yurdagör, *Esmâ-i Hüsnâ'yı Anlama Kılavuzu* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2021), 114-115.

3 Kâdî Beyzâvî, *Tavâli' u'l-envâr min me'âli' il-enzâr*, thk. Abbas Süleymân (Beirut: Dârü'l-Cil, 1411/1991), 190.

4 Eş'arî'nin *Makâlât*'inde kelâmcıların bekâ ve fenâ konusundaki ihtilâfları ile ilgili bölüm için bk. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beirut: Mektebetü'l-Asriyye, 1411/1990), 2/53-54.

5 Fadıl Aygün, Muhammed b. Ca'fer es-Sanhâcî'nin "Şerhu Akideti Ebi İshak El-İsferayini" Adlı Eserine Göre Ebu İshak el-İsferayini'nin Kelamî Görüşleri (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 23; Ebü'l-Kâsım el-Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd* (New Jersey: Princeton University Library, Yahuda Collection of Arabic Manuscripts, 634), 124a-124b; Ebü'l-Kâsım el-Ensârî, *el-Gunye fî'l-kelâm*, haz. Mustafa Hasaneyn Abdülhâdî (Kahire: Dârü's-Selâm, 1431/2010), 2/678-679.

6 Gazzâlî, *Fayşalü't-tefrikâ beynel-İslâm ve z-zenâdika* (b.y.: yy., 1413/1993), 19-23.

7 Muhammed Mustafa Sancar, *İlahî Sıfatlar Ekseninde Eş'arî Kelâmının Değişim Süreci* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 54, 57, 59.

8 Ahmet Şenharputlu, *Klasik Kelâm Döneminde Arazların Bekâsı Sorunu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 46-61.

tartışıldığı ile ilgili bilgi bulunmamaktadır.⁹ Demir'in eserinde ise Eş'arî, Bâkîllânî ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (öl. 478/1085) bekâ hakkındaki görüşlerine daha ayrıntılı işaret edildiği söylenmelidir. Ancak Demir'in çalışmasında da Eş'arî mezhebinde bekânın mâhiyetiyle ilgili ne tür tartışmalar yapıldığının yer aldığını söylemek zordur.¹⁰

Bekânın mâhiyeti konusunu Eş'arî mezhebi özelinde ele alıp, tarafları ve delilleri doğru olarak inceleyen müstakil bir çalışma olmamasının yanı sıra, konuyla ilgili yanlış bir algı da söz konusudur. Bu yanlış algı, bekânın mâhiyeti konusunda Eş'arî kelâmında İmâm Eş'arî'nin görüşünün takip edildiği ve bekânın zâta zâit bir mâna olarak ispatının mezhep içerisinde yaygın görüş olduğudur.¹¹ Oysa bu çalışmada ortaya konacağı üzere, mezhep içerisinde ekseriyetle kabul edilmiş olan görüş, Bâkîllânî'nin 'bekânın, bâkînin zâtına döndüğü' başka bir deyişle 'bâkînin bizâtihi bâkî olduğu' şeklindeki görüşüdür. Nihayetinde mevcut çalışma, klasik kaynaklarda kendisine geniş bir şekilde yer verilen bu meseleyi, literatürdeki boşluğu dolduracak ve yanlış algıların önüne geçecek biçimde ele almayı hedeflemektedir. Eş'arî mezhebinde bekânın mâhiyeti ile ilgili dile getirilen görüşlerin kelâmcıların kendi eserlerinden hareketle ortaya konması bu temel amaca mâtuftur. Çalışmanın ayırt edici yönlerinden biri de bekânın mâna olarak ispatı ile nefyi bağlamında yürütülen tartışmaların özgün bir tasnif ile yeniden kurgulanıp sunulmuş olmasıdır.

Bu bağlamda aşağıda ilk olarak, tartışmanın kavramsal çerçevesini belirlemek için bekâ ve bâkî kavramlarının anlamlarına işaret edilmiştir. Ardından bekâyı zâta zâit bir mâna olarak ispat eden ve nefyeden Eş'arî kelâmcıların kimler olduğu ortaya konmuş ve bu kelâmcıların temel kaygılarının belirlenmesi amaçlanmıştır. Ancak bu bölümde, zâit bir bekânın nefyi görüşünün öncüsü kabul edilebilecek olan Bâkîllânî'nin, eserlerinde iki farklı fikir savunduğu görülmüştür. Bâkîllânî'nin bekâyı ilgili görüşü kendi eserlerinden hareketle ortaya konduktan sonra bekâyı mâna olarak ispat edenlerin ve nefyedenlerin öne sürdüğü delillere geçilmiştir. Söz konusu deliller, mütekdimm ve müteahhir dönem Eş'arî kelâmcıların eserlerinden tespit edilmiş ve yazarın tasarrufuyla bekâyı mâna olarak ispat edenlerin ve bekâyı mâna olarak ispat etmeyenlerin delilleri şeklinde temel bir ayrıma tâbi tutulmuştur. Bekâyı mâna olarak ispat edenlerin delilleri üç başlık altında incelenmiştir. Bekâyı mâna olarak ispat etmeyen Eş'arî kelâmcıların delilleri ise bekânın zâit bir mâna olarak ispatı durumunda ortaya çıkacağını savundukları imkânsız durumlara telmih ile başlıklandırılmış ve ele alınmıştır. Ayrıca mezkûr delillere, karşı tarafların yaptığı/yapabileceği itirazlar ile bu itirazlara getirilen/getirilebilecek cevaplara da çalışmada yer verilmiştir. Bu bağlamda bekânın zâit olarak ispatı ve nefyi tartışması, delil-itiraz-cevap şeklinde üçlü bir kurguyla oluşturulmuş ve aktarılmıştır. Tartışmanın aktarımının akabinde deliller değerlendirilmiş ve tercihte bulunulmuştur.

1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE: BEKÂ VE BÂKİNİN ANLAMI

Bekânın zâta zâit olarak ispatı ve nefyi ile ilgili tartışmalara geçmeden önce, konunun kavramsal çerçevesini belirlemek adına, bekâ ve bâkî kavramlarının anlamlarını ortaya koymak yerinde olacaktır. Bekâ sözlükte, "sebat ve devam etmek" anlamına gelmektedir.¹² Bekânın terim anlamı kaynaklarda, daha çok kavramın Allah hakkındaki kullanımını kapsayacak şekilde verilmektedir. Buna göre bir ıstılah olarak bekâ, "Allah'ın varlığının son bulmaması ve ebedî olması" şeklinde ifade edilmektedir.¹³ Kelâm ilminde bekânın nasıl tanımlandığı ise onun bir mâna olarak ispatı ve nefyine bağlı olarak farklılık arz etmektedir. Bekâyı zâta zâit bir mâna olarak nefyeden Eş'arî kelâmcılar bekânın, "devamlılık (*istimrâr*) ya da varlığın devamlılığı (*istimrârü'l-vücûd*)"¹⁴ olduğunu söylemişlerdir. Buna karşın bekâyı bir mâna olarak ispat edenler bekânın, Allah hakkında kullanıldığında mânevî bir sıfat, havâdis için ise müstakil bir araz olduğunu¹⁵ dile getirmişlerdir.

Bekânın bir mâna olarak kabul edilip edilmemesi ile ilişkili olarak tanımlı yapılan bir diğer kavram ise bâkîdir. Bu bağlamda bekâyı zâta zâit olarak ispat edenlerin bâkîyi, "bekâsı bulunan" şeklinde tanımladıkları görülmektedir.¹⁶ Bekânın nefse döndüğünü ve müstakil bir varlığının bulunmadığını iddia eden Eş'arî kelâmcılar ise bâkînin, "varlığı devamlı olan (*müstemirru'l-vücûd*)" yahut "hudûs olmaksızın kâin olan" anlamına geldiğini savunurlar. "Hudûs olmaksızın kâin olmak" ifadesinin, kadîm ve hâdis varlıklar söz konusu olduğunda farklı anlamlara işaret ettiği burada belirtilmelidir. Bu ifade, kadîm için ezelde hudûssuz bâkî olmak anlamına gelmektedir. Çünkü kadîm varlık için hudûs diye bir şey söz konusu değildir. Muhdes için hudûs ile var olduğu esnada yani hudûs anında bâkî olamamak demektir. Çünkü hâdis varlıkların hudûs anı denilen ilk varlığa çıktıkları anda bâkî olmadıkları ittifakla kabul edilmektedir.¹⁷

Hem zâta zâit bir bekâyı ispat eden hem de nefyeden Eş'arî kelâmcılar, bâkî hakkında yapılan bazı tanımlara karşı çıkmışlardır. Söz konusu tanımlardan ilki "üzerinden iki vakit geçen" şeklindeki tanımdır. Eş'arîler bunu, bâkî böyle tanımlandığında üzerinden vakit geçmeyen Allah'ın bâkî olduğunu söylemek imkânsız olacağı için kabul etmemişlerdir. İkinci olarak bâkînin "varlığı arka arkaya olan (*tevâfî*)" anlamına gelmesine de itiraz edilmiştir. Çünkü arka arkaya olmak biri diğerini önceleyen iki şey gerektirmektedir ve bâkî böyle tanımlandığında tek bir şey hakkında imkânsız olmaktadır.¹⁸ Yine bâkî için "varlığından haber verildiği anda hâdis olmamaktır" denilmesini de doğru bulunmamıştır. Nitekim bu tanıma göre bir şey hudûsundan sonra iade edilirse ilk anda bâkî olması gerekecektir, oysa zikri geçtiği üzere hudûs anında varlıkların bâkî olmadığı ittifakla kabul edilmektedir.¹⁹

9 Ahmet Mekin Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 185-187.

10 Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarından Tabiat ve İnsan* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 205-208.

11 Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 205; Şenharputlu, *Klasik Kelâm Döneminde Arazların Bekâsı Sorunu*, 47, 51, 53.

12 Râgıp el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Kilânî (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), "bky", 57.

13 İbn Manzûr, "bky", 14/79; Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İsam Yayınları, 2017), "Bekâ", 48.

14 Ebû Bekr el-Bâkîllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidin*, thk. Ömer Yusuf Abdülğani Hamdan - Tagrid Muhammed Abdurrahman Hamdan (Amman: Mektebetü Misk, 1444/2022), 1/438; Ebû Bekr İbn Meymûn, *Şerhu'l-İrşâd*, thk. Ahmed Hicâzî Ahmed Sekkâ (Mısır: Mektebetü'l-angle el-Misriyye, 1407/1987), 75; Mütevellî, *Kitâbü'l-Muğni*, thk. Marie Bernard (Kahire: Institut Français d'Archeologie Orientale, 1986), 21; Seyfeddin el-Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fî ilmi'l-keâm*, thk. Hasan Mahmûd Abdüllatif (Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 1391/1971), 136.

15 Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 42.

16 İbnü'l-Emîr, *el-Kâmil fî uşûlü'd-dîn fî ihîşârî's-Şâmil fî uşûlü'd-dîn*, thk. Cemâl Abdünnâsir Abdülmün'im (Kahire: Dârü's-Selâm, 1431/2010), 1/358. Eş'arî *Maakâlat*'ında bâkînin anlamı ile ilgili ihtilâfî ele alırken bu görüşü, İbn Küllâb'a nispetle zikretmektedir. bk. Eş'arî, *Maakâlatü'l-İslâmiyyîn*, 2/55.

17 İbnü'l-Emîr, *el-Kâmil*, 1/358; Eş'arî, *Maakâlatü'l-İslâmiyyîn*, 2/55-56; İbn Fûrek, *Kitâbü'l-Hudûd fî'l-uşûl*, thk. Muhammed Süleymânî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1999), 96. Bâkîllânî de *Temhîd*'de bekâyı mâna olarak ispat etmesine rağmen, Allah'ın ezelden beri bâkî olduğunu çünkü hudûs söz konusu olmaksızın kâin olduğunu belirtmektedir. bk. Ebû Bekr el-Bâkîllânî, *Temhîdü'l-evâil ve telhîşü'd-delâil*, thk. İmâmüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1407/1987), 299.

18 İbn Fûrek, *Mücerred*, 239; Ebü'l-Kâsim Abdülcelîl Ebû Bekr er-Rebeî, *et-Tesdid fî şerhi't-Temhîd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 1885), 57a; Takiyüddin el-Muktarah, *Şerhu'l-İrşâd fî uşûlü'l-itiikâd*, thk. Nezihe Meâric (Rabat: Râbitatü'l-Muhammediyye l'il-Ulemâ, 2014), 1/416.

19 İbn Fûrek, *Mücerred*, 240; Rebeî, *et-Tesdid* (Yazma Bağışlar, 1885), 57a. Râzî bu görüşü Kalânî'siye nispet ederek eleştirmektedir. bk. Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, thk. Said Abdüllatif Fûde (Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015), 2/448.

2. BEKÂNIN MÂNA OLARAK İSPATI VE NEFYİ

Bekânın zâta zâit bir mâna olarak ispat edilip edilmeyeceği Eş'arî kelâmındaki ihtilâflı konulardan biridir. Bekânın bâkînin varlığına zâit bir sıfat olduğu konusunda Eş'arî kelâmcılar; (i) ispat, (ii) nefiy ve (iii) şâhidde ispat ve gâibde nefiy olmak üzere üç farklı görüş ileri sürmüşlerdir. Bunlardan ilki, yani bekânın şâhidde ve gâibde bâkînin varlığına zâit olarak ispatı Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin görüşüdür.²⁰ Sonraki Eş'arî kaynaklarda bekânın zâta zâit olarak ispatı görüşü Eş'arî ve ona tabi olanlara nispet edilmektedir.²¹ Eş'arî mezhebinin öncüleri kabul edilen İbn Küllâb (öl. 240/854 [?]) ile Kalânî'si'nin de (öl. IV./X. yüzyıl başları [?]) bu görüşü benimsedikleri nakledilmektedir.²² Ayrıca Ebü İshâk el-İsferâyî'nin de Eş'arî gibi bekâyı bir mâna olarak ispat ettiği, İsferâyî'nin şârihi Sanhâcî tarafından belirtilmektedir.²³

Eş'arî kelâmcıların bekâ konusunda ileri sürdükleri ikinci görüş, bâkînin bâkî olmak için zâit bir mânaya ihtiyaç duymadığını ve kendi başına bâkî olduğunu savunanların görüşüdür. Bu görüş sonraki Eş'arî kaynaklarda, Bâkîllânî ve Cüveynî ile Basra Mu'tezilesi'nin cumhuru'na nispet edilmektedir.²⁴ Eş'arî kelâmının müteahhirün döneminde ise artık hâkim görüşün, zâta zâit bir bekânın nefyi olduğunu söylemek mümkündür.²⁵

Bekânın zâta zâit bir mâna olduğunu nefiy görüşünü Eş'arî kelâmında ilk defa savunan ve bu düşünceye öncülük eden Bâkîllânî'nin, esasında konuyla ilgili ispat ve nefiy şeklinde iki farklı duruşu bulunmaktadır. Nitekim *Temhîd* şârihi Ebü'l-Kâsım er-Rebeî, Bâkîllânî'nin, eserlerinin çoğunda bâkînin, kendisiyle bâkî olduğu bir bekâyı ispat ettiğini söylemiştir.²⁶ Yine Ebü'l-Kâsım el-Ensârî de hem *İrşâd*'in şerhinde hem de kendi kelâm eserinde, Bâkîllânî'nin bekânın zâta zâit olarak ispatı ve nefyi konusunda tereddüt ettiğini sonrasında ise nefiy görüşünde karar kıldığını belirtmektedir.²⁷

Bâkîllânî'nin eserlerine kronolojik olarak bakıldığında onun, *Temhîd*'de "bâkî bize göre yalnızca bir bekâ ile bâkî olur" diyerek bekâyı müstakil bir sıfat olarak ispat ettiği görülmektedir.²⁸ Bugün, *Temhîd*'in Bâkîllânî'nin ilk kelâm eserlerinden biri olduğu bilinmektedir. Bâkîllânî bu eserde, özgün fikirlerini dile getirmekten ziyade seleflerinin düşüncelerini derlemiştir. Bâkîllânî'nin kelâm alanındaki son ve en hacimli eseri ise *Hidâyetü'l-müstersîdîn*'dir. O, *Hidâye*'de daha önce kaleme aldığı kitaplarında savunduğu bazı görüşlerini değiştirmiş ve özgün fikirlerini ortaya koymuştur.²⁹ Bâkîllânî her ne kadar *el-İnsâf* isimli eserinde, Allah'ın bâkî olmasını "O'nun varlığının devamlı olması (*dâimu'l-vücûd*)"³⁰ şeklinde açıklamış olsa da; onun bekâ hakkında Eş'arî'nin görüşünü eleştirdiği ve mâna olarak bekânın nefyi görüşünü delilleriyle savunduğu eseri *Hidâye*'dir.³¹ Müttekaddimîn dönemi Eş'arî kelâmcılarından bir diğeri olan Cüveynî'nin, bekâ konusunda Bâkîllânî'nin görüşünü takip ettiği kaynaklarda geçmektedir. Cüveynî görüşünü *Kitâbu'l-İrşâd*'da: "Biz bâkînin zâtıyla (*li-nefsihî*) bâkî olduğunu kabul ediyoruz" diyerek açıkça dile getirmiştir.³²

Bekâ konusundaki üçüncü görüş ise bekâyı hâdis varlıklar için mâna olarak ispat edip yani cevher ve cisimlerin bekâ arazi ile bâkî olduğunu söyleyip, kadîm varlığın zâtıyla bâkî olduğunu savunmaktır. Bu görüşe İmâm Eş'arî *Maqâlat*'ında, bâkînin anlamlarıyla ilgili ihtilâfı zikrederken yer vermiş ancak görüşün kime ait olduğunu belirtmemiştir.³³ Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) ise eserlerinde bekânın zâta zâit varlığının şâhidde ispatı ve gâibde nefiy şeklindeki bu görüşü, babası Ziyâeddîn Ömer'e (öl. 559/1164) ve Bağdat Mu'tezilesi'nden Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Kâbî'ye (öl. 319/931) atıfla dile getirmiştir.³⁴

2.1. Bekâyı Mâna Olarak İspat Edenlerin Delilleri

Başta Ebü'l-Hasan el-Eş'arî olmak üzere bekâyı zâta zâit olarak ispat eden kelâmcıların sundukları delilleri, üç başlık altında incelemek mümkündür. Bu deliller; (i) cevherin hudûs anında bâkî olmayıp ikinci anda bâkî olması, (ii) bekânın mâna olarak nefiy durumunda diğer arazların ispatının mümkün olmaması ve (iii) cevherin kendi başına bâkî olduğunun kabul edilmesi durumunda ademinin imkânsızlığının söz konusu olmasıdır. Aşağıda bu üç temel delilin içeriği incelenecek ve devamında muhatapların yani bekânın zâta zâit bir mâna olduğunu kabul etmeyenlerin mezkûr delillere yaptıkları itirazlara yer verilecek, bu itirazlara verilen cevaplara da imkân ölçüsünde işaret edilecektir.

- 20 İbn Fûrek, *Mücerred*, 237; İbn Meymûn, *Şerhu'l-İrşâd*, 191; Fahreddin er-Râzî, *el-İşâre fi 'ilmi'l-keâm*, thk. Hânî Muhammed Hâmîd Muhammed (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2009), 445; Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 2/336; Kâdî Beyzâvî, *Ṭavâli' u'l-envâr*, 190; Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, thk. Mahmûd Ömer Dimyatî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419/1998), 8/119. İmâm Eş'arî'nin bekâyı zâta zâit olarak ispat ettiği görüşüne Allah'ın sıfatlarının bekâsı konusunda ayrı bir parantez açmak gerekmektedir. Bu konuya, aşağıda ayrıca işaret edilecektir.
- 21 Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 42; Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd* (Yahuda Collection of Arabic Manuscripts, 634), 35a, 124a; Ensârî, *el-Ğunye*, 2/675; Fahreddin er-Râzî, *Muḥaṣṣalu'efkârî'l-müttekaddimîn ve'l-müteahhîrîn mine'l-ulemâ*, thk. Taḥa Abdür-raûf Sa'd (Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâtü'l-Ezheriyye, ts.), 174; Fahreddin er-Râzî, *el-Erba'in fi uşûlü'd-dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâtü'l-Ezheriyye, 1986), 1/259; Seyfeddin el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fi uşûlü'd-dîn*, thk. Ahmed Muhammed Mehdi (Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1424/2004), 1/441; Sa'düddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1419/1998), 4/165; İbnü'l-Emîr, *el-Kâmil*, 1/351.
- 22 Ensârî, *el-Ğunye*, 2/676.
- 23 Ayşan, *Sanhaci'nin "Şerhu Akideti İsfarayini" Adlı Eseri*, 23.
- 24 Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, 109; İbn Meymûn, *Şerhu'l-İrşâd*, 192; Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd* (Yahuda Collection of Arabic Manuscripts, 634), 35a; Ensârî, *el-Ğunye*, 2/676; Râzî, *el-İşâre*, 445; Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 2/336; Râzî, *el-Erba'in*, 1/259; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 8/120.
- 25 Örnekler için bk. Râzî, *Muḥaṣṣal*, 174; Âmidî, *Ğâyetü'l-merâm*, 136; Kâdî Beyzâvî, *Ṭavâli' u'l-envâr*, 190; İbnü'l-Emîr, *el-Kâmil*, 1/353. Râzî'nin eserlerinin çoğunda bekâyı müstakil bir sıfat olarak reddettiği görülmekte; *Metâlibü'l-âliye*'sinde ise yalnızca tarafların görüşlerini verdiği ve kendisinin bir tercihte bulunmadığı fark edilmektedir. Bk. Fahreddin er-Râzî, *Metâlibü'l-âliye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1987), 3/211-213. Ayrıca bk. Sancar, *İlahî Sıfatlar Ekseninde Eş'arî Kelâmının Değişim Süreci*, 58.
- 26 Rebeî, *et-Tesdid* (Yazma Bağışlar, 1885), 57a-57b.
- 27 Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd* (Yahuda Collection of Arabic Manuscripts, 634), 124a; Ensârî, *el-Ğunye*, 2/676.
- 28 Bâkîllânî, *et-Temhîd*, 299.
- 29 Daniel Gimaret, "Un extrait de la Hidayâ d'Abû Bakr al-Bâqîllânî: le Kitâb at-tawallud, réfutation de la thèse mu'tazilite de la génération des actes", *Bulletin d'Études Orientales* 58 (2009), 259-260; Jan Thiele, "Abû Hâşim al-Jubbâ'î's (d. 321/933) Theory of 'States' (aḥwâl) and its Adaption by Ash'arite Theologians", *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke (United Kingdom: Oxford University Press, 2016), 379; Sabine Schmidtke, "Erken Dönem Eş'arî Kelâmi: Ebû Bekr el-Bâkîllânî (öl. 403/1013) ve *Hidâyetü'l-müstersîdîn*'i", çev. Fatıma Akkaya Öge, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 20/1 (2022), 468. Bâkîllânî *Temhîd*'de reddettiği "ahval teorisi"ni de *Hidâye*'de benimsemiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Thiele, "Abû Hâşim's Theory of 'States' and its Adaption by Ash'arite Theologians", 379.
- 30 Ebû Bekr el-Bâkîllânî, *el-İnsâf*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 1421/2000), 36.
- 31 Bâkîllânî, *Hidâyetü'l-müstersîdîn*, 1/438.
- 32 İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâ'itü'l-edilleti fi uşûlü'l-'itikâd*, thk. Tefvik Ali Vehbe - Ahmed Abdürrahmân Sâiyh (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1430/2009), 77.
- 33 Eş'arî, *Maqâlatü'l-İslâmiyyîn*, 2/55.
- 34 Râzî, *el-İşâre*, 445; Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 2/462.

2.1.1. Cevherin Hudûs Anında Bâkî Olmaması

Bir mâna olarak bekâyı ispat edenlerin temel delilleri, cevherin hudûs anında bâkî olmamasıdır. Cevher ve cisimlerin bekâsının varlıklarının ikinci anında olduğu, bir başka deyişle hudûs anında cevher ve cisime bâkî denilmesinin mümkün olmadığı, Eş'arî kelâmcılar tarafından ittifakla kabul edilmektedir.³⁵ Cüveynî cevher ve cisimlere hudûs anında bâkî denilmemesinin sebebini, bekânın tek bir anda gerçekleşmemesi olarak belirtmiştir. Nitekim bir şeyin bâkî olması için varlığının en azından iki an sürmesi gerekmektedir. Hudûs anındaki cevher ve cismin varlığının üzerinden ise henüz iki an geçmemiştir.³⁶ Ebü'l-Kâsım el-Ensârî ise ilk anda bâkîliği savunmanın, ibtidâ ile devamı ayırt edememek olduğunu söylemektedir.³⁷

Ömrünün erken dönemlerinde bekâ konusunda İmâm Eş'arî gibi düşünen Bâkîllânî *Temhîd*'de, bâkînin yalnızca bir bekâ ile bâkî olabileceğine, hudûs anında bekânın imkânsız olmasını delil getirmiştir. Bâkîllânî'ye göre, eğer bâkî kendi başına bâkî olsaydı hudûs anında da bâkî olması gerekirdi.³⁸ Seyfeddin el-Âmidî de (öl. 631/1233) İmâm Eş'arî'den, Bâkîllânî'nin dile getirdiği delile benzer bir delil nakletmektedir. Eş'arî, cevherin ilk hudûs anında bâkî olmakla vasıflanamayacağını, bununla ikinci anda vasıflandığını söylemiştir. Yani cevherde birinci anda olmayan bir vasıf ikinci anda ortaya çıkmıştır ki bu, ortaya çıkan vasfın/mânanın zâit olduğu anlamına gelmektedir. İşte bu mâna bekâdır.³⁹ Bâkîllânî'nin şârihi Rebeî ise “şayet bekâ bâkînin zâtı sebebiyle olsaydı, bâkînin hudûs anı gibi bazı zamanlarda bâkî olmayıp bazı zamanlarda bâkî olması mümkün olmazdı; çünkü bir şeyin zâtı itibarıyla sahip olduğu niteliğin ondan ayrılması söz konusu olamaz” diyerek delile katkı sağlamıştır.⁴⁰

Bu delile, bir mâna olarak bekâyı nefyeden kelâmcılar, bazı itirazlarda bulunmuşlardır. Bunlardan ilki, bekâ ile hudûs arasında yapılan kıyasa dayanmaktadır. Rebeî'nin aktardığına göre Bâkîllânî, bekâ ile ilgili görüşünü değiştirdikten sonra, “eğer cevherin ilk anda bâkî olmaması zâta zâit bir bekânın varlığına delil olsaydı, muhdes için de aynı durumun geçerli olması gerekirdi” diyerek bu delile itiraz etmiştir.⁴¹ Fahreddin er-Râzî ise cevherin ilk anda bâkî olmaması ile ilgili delile, dört yönden cevap verilebileceğini savunmuştur. Ona göre bu dört yönden ilki, hudûsun da bekâyâ benzer bir şekilde ilk anda mevcutken sonrasında yok olmasıdır. Eğer bekâyâ zâit denilirse, hudûs için de aynı şey söz konusu olacaktır. Ancak hudûsun zâit olduğunu söylemek mümkün değildir, çünkü bu durumda hudûsun da bir hudûsunun olması gerekecektir ki bu teselsüle yol açacaktır.⁴² Burada bekâyı zâit bir mâna olarak kabul eden Eş'arî'nin de hudûsun zâit olmadığını kabul etmesi, itirazı güçlendiren bir husus olarak kullanılmıştır.⁴³ Bekânın, bâkînin varlığına zâit bir sıfat olduğunu nefyeden kelâmcılara göre, ispat edenlerin bu itirazdan kaçışı yoktur.

Bekânın zâta zâit bir mâna olmadığını düşünen Eş'arî kelâmcıların, cevherin hudûs anında bâkî olamaması ile alakalı delile yaptıkları bir diğer itiraz ise bekâ ile kîdem arasındaki karşılaştırmaya dayanmaktadır. Âmidî, Eş'arî'nin bekâyı bir mâna olarak ispat etmesinin, kîdem konusundaki görüşü ile çeliştiğini söylemektedir. Cevhere ikinci anda bâkî denmesi gibi, bir şeyi kadîm olarak isimlendirmek de ancak üzerinden zaman geçmesi ile mümkündür. Buna göre bekâyı mâna olarak ispat etmek, -hudûsta olduğu gibi- kîdemi de zâta zâit bir mâna olarak ispat etmeyi gerektirmektedir. Ancak kîdemın mâna olarak ispatı onun için de bir kîdem ispat etmeyi gerektireceği, bu da teselsüle yol açacağı için mümkün değildir.⁴⁴ Zaten, İbn Küllâb dışında, kîdemın zâit bir mâna olduğunu savunan da yoktur.⁴⁵ Ebü'l-Kâsım el-Ensârî bekâ ile kîdemın kıyası üzerinden yapılan bu itiraza, bekâyı mâna olarak ispat edenlerin verebilecekleri cevabı zikretmiştir. Bu itiraz bir şeyin zâtı itibarıyla diğerlerini öncelemesi yani bir şeye nispetle kadîmliğin zâta dayanması söz konusu iken bekâda durumun böyle olmadığı şeklindedir.⁴⁶

2.1.2. Diğer Araziların İspatı

Bekâyı zâta zâit bir mâna olarak ispat edenlerin ikinci delili; bekânın bir mâna olarak ispat edilmemesi durumunda diğer arazları ispat etme imkânının da ortadan kalkacak olmasıdır. Buna göre ilk anda bâkî olmayan cevher, ikinci anda bâkî olduğunda zâit bir bekâ ispat edilmezse; sükûn halindeki bir cisim hareketli olduğunda da zâit bir hareket arazını ispat etmek mümkün olmaz. Çünkü zâit bekâyı ispat etmek, hareketi ispat etmek gibidir.⁴⁷

Bekânın bir mâna olarak nefyini savunan Eş'arî kelâmcılar, bu delile farklı şekillerde itiraz etmişlerdir. Bu itirazlardan en çok dile getirileni, bâkînin varlığının hudûs anındaki ile aynı olmasıdır. Yani ikinci anda her ne kadar cevher, bâkî olarak isimlendirilse de varlığı birinci andan farklı değildir. Buradaki isimlendirme zâit bir mâna ile değil “varlığın devamlılığı” ile alakalıdır.⁴⁸ Bekâyı, zâit bir mâna olarak kabul etmediği için, “devamlılık” olarak anlayan Âmidî ise bu delile; devamlılığın (*istimrâr*) varlık ve yokluk için aynı olması ile itiraz etmiştir. Âmidî'ye göre eğer devamlılık, sübûtî bir sıfat olursa, onun hem varlığın hem de yokluğun devamlılığı için ispat edilmesi gerekir. Oysa yokluğun devamlılığının sübûtî bir şey olması imkânsızdır, o halde devamlılık da sübûtî değildir.⁴⁹ Rebeî ise bekâ mâna olarak nefyedildiğinde diğer arazları ispat etmenin mümkün olmadığını savunan kelâmcılara, hudûs ve kîdem ispat edilmediğinde de diğer arazları ispat etmek imkânsız olur diyerek aynı ilzâmın kendilerine döneceğini söylemiştir.⁵⁰

35 İbn Fûrek, *Mücerred*, 238; Bâkîllânî, *et-Temhîd*, 299. Hâdis varlıkları ilk anda, yalnızca Kerrâmîye bâkî olarak isimlendirmiştir. bk. Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd* (Yahuda Collection of Arabic Manuscripts, 634), 124a; Ensârî, *el-Günye*, 2/676; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1/441; İbnü'l-Emîr, *el-Kâmil*, 1/351.

36 İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr vd. (İskenderiyye: Münşetü'l-Maârif, 1969), 123, 432.

37 Ensârî, *el-Günye*, 2/680.

38 Bâkîllânî, *et-Temhîd*, 299.

39 Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1/442.

40 Rebeî, *et-Tesdid* (Yazma Bağışlar, 1885), 57b.

41 Rebeî, *et-Tesdid* (Yazma Bağışlar, 1885), 57b.

42 Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 2/449. Bu delile getirilen benzer itirazlar için bk. Râzî, *Muḥaṣṣal*, 175; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1/442; Kâdî Beyzâvî, *Ṭavâli' u'l-envâr*, 190.

43 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 8/120; İbn Fûrek, *Mücerred*, 239.

44 Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1/446. İbn Meymûn, Cüveynî'nin de bu delile kîdem ile itiraz getirdiğini söylemiştir. bk. İbn Meymûn, *Şerhu'l-İrşâd*, 293.

45 Ayğân, *Sanhaci'nin "Şerhu Akideti İsferyani" Adlı Eseri*, 23; Râzî, *Muḥaṣṣal*, 84; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 8/123; İbnü'l-Emîr, *el-Kâmil*, 1/352. Ebü'l-Kâsım el-Ensârî Eş'arî'nin, “kîdemın kadîmın zâtına zâit bir mâna olmadığı” şeklindeki görüşünün onun meşhur görüşü olduğunu, ancak bazı kitaplarında kîdemi mâna olarak ispat ettiğini söylemektedir. bk. Ensârî, *el-Günye*, 2/676-677; Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd* (Yahuda Collection of Arabic Manuscripts, 634), 125a.

46 Ensârî, *el-Günye*, 2/681.

47 Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd* (Yahuda Collection of Arabic Manuscripts, 634), 125b; Ensârî, *el-Günye*, 2/680; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1/442; İbnü'l-Emîr, *el-Kâmil*, 1/353.

48 İbn Meymûn, *Şerhu'l-İrşâd*, 293; Rebeî, *et-Tesdid* (Yazma Bağışlar, 1885), 57b.

49 Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1/443.

50 Rebeî, *et-Tesdid* (Yazma Bağışlar, 1885), 57b.

Esasında bekânın bir mâna olarak ispatı ile diğer arazların ispatı arasında, önemli bir fark bulunmaktadır. Aşağıda işaret edileceği üzere bekânın zâta zâit bir mâna olduğunu nefyeden kelâmcıların temel kaygısı, bekânın mâna olarak ispatı durumunda söz konusu bekâ için de zâta zâit bir bekânın ispatının gerekmesidir ki bu hem mânanın mâna ile kıyâmına hem de teselsüle yol açacağı için imkânsızdır. Rebeî'nin de belirttiği gibi, diğer arazlar için ise durum böyle değildir. Çünkü örneğin, hareket arazi için hareket ispat etmek gibi bir gereklilik yoktur.⁵¹

2.1.3. Cevherin Yokluğunun İmkânı

Bekânın bir mâna olarak ispatı konusunda İmâm Eş'arî'ye nispetle dile getirilen diğer bir delil; cevherin kendi başına bâkî olması halinde yokluğunun düşünülmemesidir. Çünkü bekâ, cevherin zâtî bir özelliği olduğunda cevherden ayrılması söz konusu olmayacaktır. Bu da cevherin yok olmaması anlamına gelecektir.⁵²

Bu delilin daha iyi anlaşılması için -bekânın zıddı kabul edilen- yok olmak anlamına gelen "fenâ" konusuna değinmek faydalı olacaktır. Yok olmanın zâta zâit bir araz olan fenâ ile olduğunun kabul edilmesi, Mu'tezile düşüncesine dayanmaktadır. Mu'tezile'den Muammer b. Abbâd (öl. 215/730) ve Bısr b. Mu'temir'in (öl. 210/825), fenâyı bir araz olarak ispat ettikleri bilinmektedir.⁵³ Yine Ebû Ali el-Cübbâî (öl. 303/916) ve oğlu Ebû Hâşim (öl. 321/933) de fenâyı, cevher ile cevher cihetinden olan her şeyin zıddı ve mekânı bulunmayan bir araz olarak ispat etmişlerdir.⁵⁴ Bunlara karşı olarak Mu'tezile'den Ebû'l-Hüseyn el-Hayât (öl. 300/913 [?]) ve Ebû'l-Kâsım el-Belhî ise fenâyı bir mâna olarak ispat etmeye karşı çıkmışlardır. Hayât'a göre cevheri, fenâ olmaksızın Allah yok etmektedir. Kâ'bî ise cevherin yok olmasının, Allah'ın onda bekâ arazını yaratmaması ile olduğunu savunmuştur.⁵⁵

Eş'arî kelâmında ise cevherin yok olmasının, fenâ gibi zâit bir mâna ile olmadığı hususunda ittifak edilmiştir. Cevherin nasıl yok olduğu konusunda ise Eş'arîler, bekâ konusundaki duruşları ile uyumlu farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bekâyı zâta zâit bir mâna olarak ispat eden İmâm Eş'arî, fenânın bekânın yaratılmaması ile olduğunu savunmuştur.⁵⁶ Bekânın zâit bir mâna olduğunu reddeden Cüveynî, Gaz-zâlî ve Seyyid Şerîf el-Cürçânî (öl. 816/1413) gibi kelâmcılar ise "arazlardan soyutlanmış bir cevher bulunamayacağı" ilkesine dayanarak cevherin, Allah'ın onda birtakım arazları yaratmaması ile yok olduğunu iddia etmişlerdir.⁵⁷ Bâkîlânî ise cevherin kendisinde yaratılmadığına yok olacağı arazların ekvândan ibaret olduğunu söylemiştir.⁵⁸ Bu bilgiler ışığında "bekâ bir mâna olarak ispat edilmediği takdirde cevherin yok olmasının engelleneceği" şeklindeki delilin, zayıf olduğu ortaya çıkmaktadır. Nitekim görüldüğü üzere bekâyı, bâkînin varlığına ilave bir sıfat olduğunu nefyeden kelâmcılar da cevherin fenâ bulmasının imkânını ve keyfiyetini ortaya koymuşlardır.

2.2. Bekâyı Mâna Olarak İspat Etmeyenlerin Delilleri

Bekânın zâta zâit bir mâna olduğunu reddeden kelâmcılar temelde, bekâ mâna olarak ispat edildiğinde ortaya çıkacak olan imkânsız durumları delil olarak kullanmışlar ve bu sayede bâkînin zâit bir bekâ olmaksızın bâkî olduğunu savunmuşlardır. Söz konusu imkânsız durumlar; (i) mânanın mâna ile kıyâmı, (ii) teselsül, (iii) Allah'ın başkasıyla vâcib olması ve (iv) kısır döngüdür. Bu başlık altında, bekâyı mâna olarak ispat etmenin bu imkânsız durumlara nasıl yol açtığı üzerinde durulacak ve bunlara karşı bekâyı zâta zâit bir mâna olarak kabul edenlerin söz konusu durumlara ilişkin cevaplarına yer verilecektir.

2.2.1. Mânanın Mâna ile Kıyâmı ve Teselsül

Bekâ sıfatı, hem Allah'ın zâtî ve sıfatları hem de cevher ve cisimler için söz konusudur. Bekâyı bir mâna olarak ispat eden kelâmcıların, en önemli delili cevherlerin hudûs anında bâkî olmamalarıydı. Bekâyı zâta zâit bir mâna olarak nefyedenlerin temel delili ise Allah'ın sıfatlarının bekâsının nasıl sağlanacağı ile ilgilidir. Allah'ın sıfatlarının kadîm ve bâkî olduğu hususu Eş'arî kelâmında ittifakla kabul edilmiştir. Cüveynî, Râzî ve Âmidî'nin de dile getirdiği gibi, bekâyı zâta zâit olarak ispat edip Allah'ın sıfatları bâkî kabul edildiğinde, mânanın mâna ile kıyâmı gerekecektir. Ayrıca bekâ zâta zâit bir mâna olarak kabul edilirse bekâ için de bir bekâ olması gerekecek ve bu teselsüle yol açacaktır.⁵⁹ Mânanın mâna ile kıyâmı ve teselsül ise muhaldir. Dolayısıyla bekânın bir mâna olması da muhaldir. Râzî'ye göre, bekâyı şâhidde mâna olarak ispat edip gâibde bâkînin nefsi itibarıyla bâkî olduğunu söyleyen Ziyâeddîn Ömer ve Kâ'bî'nin temel kaygısı da mânanın mâna ile kıyâmına ve teselsüle yol açmamaktır.⁶⁰

Allah'ın sıfatları hakkında zâta zâit bir bekâyı ispat etmenin mânanın mâna ile kıyâmını gerektirdiği, Eş'arî kelâmında itiraz edilebilecek bir delil değildir. Bu nedenle de bekâyı mâna olarak ispat eden mütekelimün, bu delile itiraz etmemiş aksine Allah'ın zâtının ve sıfatlarının bâkî olma keyfiyeti ile ilgili açıklamalar yapmak suretiyle mânanın mâna ile kıyâmı durumunu ortadan kaldırmaya çalışmışlardır. Bu minvalde Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'ye üç görüş nispet edilmektedir. Bunlardan ilki; Allah'ın ve sıfatlarının, Allah ile kâim bir bekâyıla bâkî

51 Rebeî, *et-Tesdîd* (Yazma Bağışlar, 1885), 58a.

52 Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1/446-447; İbnü'l-Emîr, *el-Kâmil*, 1/355.

53 Eş'arî, *Ma'ââtü'l-İslâmiyyin*, 2/54; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi'l-hakâmi'l-cevâhir ve'l-arâz*, thk. Sâmî Nasr Latif - Faysal Büdeyr Avn (Kahire: Dârü's-Sekâfe, 1975), 154, 243.

54 Eş'arî, *Ma'ââtü'l-İslâmiyyin*, 2/55; İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 208-209; Ebû Reşid en-Nisâbü'nî, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Başıriyyin ve'l-Bağdâdiyyin*, thk. Ma'n Ziyâde - Rıdvân es-Seyyid (İskenderiyye: Dirâsâtü'l-İnsâniyye, 2002), 83.

55 İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 231; Nisâbü'nî, *el-Mesâil fi'l-hilâf*, 83; Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât fi'l-mezâhibi'l-muhtârât*, thk. İbrâhim el-Ensârî (yy: el-Mu'temerü'l-Âlemî li-Elfiyyet-iş-Şeyh el-Müfid, 1992), 97.

56 İbn Fûrek, *Mücerred*, 241. İmâm Eş'arî'ye ilgili eserde nispet edilen görüşe göre onun, fenânın "bekânın yaratılması mümkün iken yaratılmaması" ile olduğunu belirterek hudûs anını kapsamın dışında bıraktığı ayrıca belirtilmelidir.

57 Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 124; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, thk. Enes Muhammed Adnan eş-Şerefvî (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2012), 106; Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâqif*, thk. Mahmûd Ömer Dimyâtî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419/1998), 7/239.

58 Bâkîlânî, *Hidâyetü'l-müsterşidin*, 1/478; Gimaret, "Un extrait de la Hidaya d'Abû Bakr al-Baqillânî: le Kitâb at-tawallud, réfutation de la thèse mu'tazilite de la génération des actes", 289. Bâkîlânî'ye fenânın anlamının "Allah'ın yok etmesi (*i'dâm*)" olduğu şeklinde bir görüş de nispet edilmektedir. bk. Seyfeddin el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fi'uşûli'd-dîn*, thk. Ahmed Muhammed Mehdî (Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâikil-Kavmiyye, 1424/2004), 3/365; Ensârî, *el-Ğunye*, 2/691.

59 Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 123; Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 2/459; Râzî, *Muḥaṣṣal*, 174; Fahreddin er-Râzî, *Metâlibu'l-âliye*, 3/213; Âmidî, *Ğâyetü'l-merâm*, 136. Teselsülün imkânsızlığının ispatı kelâm ilminde çok önem verilen bir husustur. Çünkü kelâmcılar özellikle Allah'ın varlığını -ister hudûs ister imkân delilini kullanırlar- ispatlarken teselsülün imkânsızlığını bir öncül olarak kabul etmişlerdir. Teselsülün iptali konusundaki delillerin kelâm ilmindeki gelişim süreci için bk. Mehmet Necmeddin Beşikçi, *Celâleddin Devânî'de İsbât-ı Vâcib Tartışmaları: Teselsülün İptali Örneği* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 14-50.

60 Râzî, *el-İşâre*, 252.

olduğudur. Söz konusu zât ile kâim bekâ ise kendisiyle bâkî olacaktır.⁶¹ Bu durumda sıfatların bekâsını sağlayan bekâ Allah ile kâim olduğundan ve o bekânın da bir bekâsı olmadığından mânânın mâna ile kıyâmı yahut teselsül ortaya çıkmamış olacaktır. İbn Fûrek'in (öl. 406/1015) *Mücerred*'de zikrettiği görüş de budur.⁶² Eş'arî'ye nispet edilen ikinci görüş; Allah'ın sıfatlarının, zâtları ile bâkî olduğudur. İsferyânî de Allah'ın sıfatlarının bekâsı söz konusu olduğunda, bu görüşü savunmuştur.⁶³ Sıfatlar için zâit bir bekâ ispat edilmediğinde yine mânânın mâna ile kıyâmı ve teselsül gerekmecektir. Üçüncü görüş ise Allah ve sıfatlarının, Allah'ın zâtıyla kâim bir bekâ ile bâkî olduğu ve bu bekânın da bir bekâ ile kâim olduğu görüşüdür. Buna göre söz konusu iki bekâ birbirleri için devamlılığı sağlamış olacaktır.⁶⁴ Eş'arî'ye nispetle dile getirilen üçüncü görüşte ise yalnızca teselsülün önüne geçilecektir, ancak Allah ve sıfatlarının bekâsını sağlayan bekâyla kâim bir bekâ olduğu için yine mânânın mâna ile kıyâmı vâkî olacaktır.

Bâkîllânî'nin ilahî sıfatların bâkî olma keyfiyeti ile ilgili zikredilen görüşlere verdiği bazı cevaplar, sonraki kaynaklarda zikredilmiştir. Bâkîllânî'ye göre Allah'ın sıfatlarının, kendileriyle kâim olmayan bir bekâ ile bâkî olmaları mümkün değildir. Çünkü eğer bu kabul edilirse; hareket arızının hareketli ile, ilmin de âlim ile kâim olmama durumları söz konusu olmaktadır. Bunun dışında Bâkîllânî, ilahî sıfatların kendi başlarına bâkî olduklarını da kabul etmemiştir. Nitekim sıfatların zâtları ile bâkî olduğu kabul edildiğinde Allah'ın ve cevherlerin de zâtları ile bâkî olması mümkün olmaktadır.⁶⁵ Râzî de *Nihâyetü'l-ukûl*'de -İsferyânî'ye cevap verirken- Bâkîllânî ile benzer bir görüş dile getirmiştir. Râzî, "sıfatlar kendileriyle bâkiyse Allah'ın zâtı sıfatlardan daha güçlü olduğu halde neden Allah kendisiyle bâkî olmasın" şeklinde bir itiraz ortaya koymuştur.⁶⁶

2.2.2. Allah'ın Başkasıyla Vacip Olması ve Kısır Döngü

Bekânın zâta zâit olarak ispatı yapıldığında ortaya çıkacak olan, Allah'ın başkasıyla vücûbiyeti ve kısır döngü ile alakalı iki imkânsız durum söz konusudur. Mezkûr iki imkânsız durum hem Allah'ın hem de cevherin varlığının devamı için bekâyâ ihtiyaç duymasına dayanmaktadır. Şöyle ki, Allah zâtıyla vacip bir varlıktır (*vâcibü'l-vücûd li-zâtihi*). Oysa Allah'a zâtı ile kâim bir bekâ nispet edildiğinde Allah'ın başkasıyla (*li-ğayrihi*) vacip olması söz konusu olacaktır. Bu durumu bekânın mâna olarak nefiyine delil getirenler, Râzî ve Kâdî Beyzâvî (öl. 685/1286) olmuştur.⁶⁷ Yine Râzî ve Cürcânî cevher için zâit bir mâna olarak bekâ ispat edildiğinde ise bekânın varlığı cevhere, cevherin varlığı da bekâyâ muhtaç olacaktır demişlerdir. Cevherin bekâyâ, bekânın da var olmak için cevhere ihtiyaç duyması kısır döngüye (*devr*) yol açacaktır ki bu imkânsızdır.⁶⁸ Buna göre bekânın mâna olarak ispatı hem Allah'ın başkasıyla vacip olmasına hem de kısır döngüye, yani iki imkânsıza yol açmaktadır. Bilindiği üzere kelâmî bir ilke olarak imkânsıza götüren şey de imkânsızdır.

SONUÇ

Kadîm ve yokluğu imkânsız Allah ile hâdis olan cevher ve cisimlerin varlıklarının devamlılığı, bekâ kavramı ile ifade edilmektedir. Allah'ın bekâ sıfatı ve havâdisin bekâsı söz konusu olduğunda Eş'arî mezhebinin kendi içinde görüş ayrılığına düştüğü görülmektedir. Bu ayrılığın bir tarafını mezhebin kurucusu kabul edilen İmâm Eş'arî'nin bekâyı bir mâna olarak ispat görüşü, diğer tarafını ise Bâkîllânî'nin bekânın mâna olduğunu nefiy görüşü oluşturmaktadır. Eş'arî ve İsferyânî gibi bazı kelâmcılar, bekâyı zâta zâit olarak ispat etseler de mezhep içerisinde büyük oranda Bâkîllânî'nin görüşü takip edilmiştir. Nitekim hem Cüveynî gibi mütekaddimün dönemi Eş'arî kelâmcılarının hem de Râzî, Âmidî, Kâdî Beyzâvî ve Cürcânî gibi müteahhirün Eş'arîlerin, bekânın zâta zâit bir mâna olduğunu reddettiler, eserlerinde açıkça görülmektedir.

Aynı mezhebe mensup ve ana ilkelerde aynı kelâmî kabullere sahip Eş'arî kelâmcılar, bekâyı mâna olarak ispat ve nefiy görüşlerini birbirlerine karşı savunmuşlar ve bu minvalde çeşitli deliller ileri sürmüşlerdir. Bâkîllânî, İmâm Eş'arî'nin görüşünü ilk eserlerinde savunmakla birlikte *Hidâye* gibi sonradan kaleme aldığı eserlerde bu görüşü terk etmiştir. Bâkîllânî, Eş'arî'ye yaptığı bu muhalefeti, "Şeyhlerime laf olsun diye muhalefet etmedim, tevhide/akâide taklit ma'zûr görülemez."⁶⁹ diyerek gerekçelendirmektedir. Bekâ tartışması ve Bâkîllânî'nin Eş'arî'ye yönelik muhalefeti mezhep içerisinde de farklı şekillerde yorumlanmıştır. Söz gelimi bu ihtilâfın, Allah'ın bâkî olduğu kabul edildikten sonra söz konusu görüş ayrılığının tâlî bir konuda olduğunu dile getirerek Eş'arî ile Bâkîllânî'yi uzlaştırmaya çalışmak, bu yorumlardan biridir. İhtilâfın farklı bir değerlendirmesi ise Bâkîllânî'ye bekâ konusunda verilen mezhebin kurucusuna muhalefet etme hakkının, herkese verilmesi gerektiğinin söylenmesidir. Burada Bâkîllânî'nin söz konusu muhalefedinin mezhep içerisindeki farklı görüşlere müsâmaha ile yaklaşmaya bir örnek teşkil etmesi istenmektedir.

Bekânın zâta zâit bir mâna olarak kabul edilmesi ve reddedilmesi tartışmasında tarafların delilleri, bize onların fikirlerinin arka planında yatan temel kaygılarını da göstermektedir. Bekâyı mâna olarak ispat eden kelâmcılar, varlıkların bağımsız bir şekilde devamlılığını engellemek kaygısında olmuşlardır. Onlar bu düşünceden hareketle çeşitli deliller ileri sürmüşlerdir. Bu delillerin başında da cevherin hudûs anında bâkî olamaması gelmektedir. Bunun yanında onlar, ikinci anda bâkî olan cevher için "bekânın zâit olarak ispat edilmemesi, diğer arazların da ispatını imkânsız kılar" düşüncesiyle bekânın müstakil ve zât üzerine zâit varlığını kabul etmişlerdir. Ayrıca zâta zâit bir bekâ ispat edilmese cevherin yok olma imkânının ortadan kalkacağı da zikredilen delillerden biridir. Bekâyı mâna olarak nefyeden kelâmcılar ise "bekâ zâit bir mâna olarak ispat edilirse; mânânın mâna ile kıyâmı, teselsül, Allah'ın başkasıyla vacip olması ve devir gibi imkânsız durumlar ortaya çıkar" demişler ve görüşlerini bu çerçevede delillendirmişlerdir. Görüldüğü üzere nasıl bekâ hem kadîm hem de hâdis

61 Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd* (Yahuda Collection of Arabic Manuscripts, 634), 125a; Ensârî, *el-Günye*, 2/677.

62 İbn Fûrek, *Mücerred*, 237.

63 Cüveynî, *eş-Şâmil*, 429; Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd* (Yahuda Collection of Arabic Manuscripts, 634), 125a; Ensârî, *el-Günye*, 2/678; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1/441; Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 2/460.

64 Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd* (Yahuda Collection of Arabic Manuscripts, 634), 125b; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1/441; İbnü'l-Emîr, *el-Kâmil*, 1/351.

65 Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd* (Yahuda Collection of Arabic Manuscripts, 634), 127b; Ensârî, *el-Günye*, 2/684; İbnü'l-Emîr, *el-Kâmil*, 1/357.

66 Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 2/461.

67 Râzî, *el-Erba'în*, 1/264; Râzî, *Metâlibü'l-âliye*, 3/212; Kâdî Beyzâvî, *Tavâli' u'l-envâr*, 190.

68 Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 2/450; Râzî, *Muḥaṣṣal*, 174; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/121. Devir ve teselsül birbirinden farklı iki kavramdır. Kelâmîların kullandığı anlamda devir, hâdis (ya da mümkün) varlıkların var olmak için birbirinin illeti olması anlamına gelmektedir. Teselsül ise illet-mal'ül zincirinin sonsuza kadar devam etmesini ifade etmektedir. bk. Osman Demir, "Teselsül", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/536; Metin Yurdağar, "Devir", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/230.

69 Ensârî, *el-Günye*, 2/683; Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd* (Yahuda Collection of Arabic Manuscripts, 634), 127b; Muktarah, *Şerhu'l-İrşâd fî uşûli'l-itiḳâd*, 1/415; İbn Bezîze, *el-İsâd fî şerhi'l-İrşâd*, thk. Abdürrezzak Besrûr - İmâd es-Süheylî (Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, 2014), 351.

varlıklar için söz konusu ise bekânın mâhiyeti hakkında iki tarafın getirdiği delil ve itirazlar da hem Allah ve sıfatları hem de cevher ve cisimler üzerinden olmuştur.

Gerek bekâyı mâna olarak ispat edenlerin gerekse nefyedenlerin delillerine, bu delillere yapılan itirazlara ve itirazlara verilen cevaplara işaret edilmek suretiyle bekânın zâit olarak ispatı ve nefyi tartışması bu çalışmada yeniden kurgulandı. Bu kurgu neticesinde, bekânın zâit bir sıfat olduğunu kabul etmeyenlerin delil ve itirazlarının daha güçlü olduğu görülmektedir. Zira bekânın zâit bir sıfat olmasını reddeden kelâmcılar, ispat edenlerin delillerine yaptıkları itirazlarda ve getirdikleri ilzamlarda başarılı olmuşlardır. Ayrıca söz konusu kelâmcıların bekânın zâit olarak ispatı durumunda ortaya çıkacağına dile getirdikleri imkânsız durumlara, karşıt görüş sahipleri tarafından gerekli açıklamaların getirilememesi de onların tartışmada güçlü taraf olduğunu ortaya koymaktadır. Zaten her ne kadar bekâyı zâit bir sıfat olarak ispat görüşü İmâm Eş'arî ve İsfârâyînî tarafından savunulmuş olsa da diğer Eş'arîler tarafından büyük oranda reddedilmiştir. Bununla beraber bekânın zâit varlığı konusundaki ispat, nefiy hatta şahidde ispat ve gâibde nefiy gibi farklı görüşler, delillendirmeler, delillere yapılan itirazlar ve bu itirazlara verilen cevaplar, meselenin mezhep içerisinde canlı bir tartışma konusu olduğuna işaret etmektedir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Declaration of Interests: The author declare that they have no competing interest.

Funding: The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- Âmidî, Seyfeddin. *Ebkârü'l-efkâr fi uşûlî'd-dîn*. thk. Ahmed Muhammed Mehdî. 5 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1424/2004.
- Âmidî, Seyfeddin. *Ġâyetü'l-merâm fi 'ilmi'l-kelâm*. thk. Hasan Mahmûd Abdüllatif. Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 1391/1971.
- Ayğan, Fadil. *Muhammed b. Ca'fer es-Sanhaci'nin "Şerhu Akideti Ebi İshak El-İsferyani" Adlı Eserine Göre Ebu İshak el-İsferyani'nin Kelami Görüşleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Bağdâdî, Abdulkâhir. *Uşûlû'd-dîn*. İstanbul: Dârülfünun İlahiyat Fakültesi, 1928.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr. *el-İnsâf*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 1421/2000.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr. *Hidâyetü'l-müsterşidin*. thk. Ömer Yusuf Abdülğani Hamdan - Tagrid Muhammed Abdurrahman Hamdan. 4 Cilt. Amman: Mektebetü Misk, 1444/2022.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr. *Temhîdül-evâil ve telhîşü'd-delâil*. thk. İmâmüddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1407/1987.
- Beşikçi, Mehmet Necmeddin. *Celâleddin Devvânî'de İsbât-ı Vâcib Tartışmaları: Teselsülün İptali Örneği*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Cürçânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. thk. Mahmûd Ömer Dimyatî. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *eş-Şâmil fi uşûlî'd-dîn*. thk. Ali Sâmî en-Neşşâr vd. İskenderiyye: Münşetü'l-Maârif, 1969.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edilleti fi uşûlî'l-itikâd*. thk. Tefkîk Ali Vehbe - Ahmed Abdurrahîm Sâiyh. Kahire: Mektebetü's-Sekâfiyye, 1430/2009.
- Demir, Osman. "Teselsül". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40/536-538. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Ensârî, Ebû'l-Kâsım. *el-Ġunye fi'l-kelâm*. haz. Mustafa Hasaneyn Abdülhâdî. 2 Cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 1431/2010.
- Ensârî, Ebû'l-Kâsım. *Şerhu'l-İrşâd*. New Jersey: Princeton University Library, Yahuda Collection of Arabic Manuscripts, 634, 1a-182a.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1411/1990.
- Gazzâlî. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. thk. Enes Muhammed Adnan eş-Şerefâvî. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2012.
- Gazzâlî. *Faysalü't-tefriḳa beyne'l-İslâm ve'z-zenâdiḳa*. by.: yy., 1413/1993.
- Gimaret, Daniel. "Un extrait de la Hidayat d'Abû Bakr al-Bâqîllânî: Le Kitâb at-tawallud, réfutation de la thèse mu'tazilite de la génération des actes". *Bulletin d'Études Orientales* 58 (2009), 259-313.
- İsfahânî, Râgıp. *el-Müfredât fi ġarîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Kilânî. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- İbn Bezîze. *el-İsâd fi şerhi'l-İrşâd*. thk. Abdürrezzak Besrûr - 'İmâd es-Süheylî. Kuveyt: Dârü'z-Ziyâ, 2014.
- İbn Fûrek. *Kitâbü'l-Hudûd fi'l-uşûl*. thk. Muhammed Süleymânî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.
- İbn Fûrek. *Mücerredü maḳâlâti's-şeyḥ Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1407/1987.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdir, ts.
- İbn Metteveyh. *et-Tezkire fi aḳkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*. thk. Sâmî Nasr Latif - Faysal Büdeyr Avn. Kahire: Dârü's-Sekâfe, 1975.
- İbn Meymûn, Ebû Bekr. *Şerhu'l-İrşâd*. thk. Ahmed Hicâzî Ahmed Sekkâ. Mısır: Mektebetü'l-angle el-Misriyye, 1407/1987.
- İbnü'l-Emîr. *el-Kâmil fi uşûlî'd-dîn fi ihtisârî's-Şâmil fi uşûlî'd-dîn*. thk. Cemâl Abdünnâsir Abdülmün'im. 2 Cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 1431/2010.
- Kâdî Beyzâvî. *Ṭavâli' u'l-envâr min meḳâlî'l-enzâr*. thk. Abbas Süleymân. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1411/1991.
- Kandemir, Ahmet Mekin. *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Muktarah, Takiyüddîn el-. *Şerhu'l-İrşâd fi uşûlî'l-itikâd*. thk. Nezihe Meâric. 2 Cilt. Rabat: Râbitatü'l-Muhammediyye li'l-Ulemâ, 2014.
- Mütevellî. *Kitâbü'l-Muḡnî*. thk. Marie Bernard. Kahire: Institut Français d'Archeologie Orientale, 1986.
- Nisâbü'rî, Ebû Reşîd. *el-Mesâil fi'l-ḫilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. thk. Ma'n Ziyâde - Rıdvân es-Seyyid. İskenderiyye: Dirâsâtü'l-İnsâniyye, 2002.
- Râzî, Fahreddin. *el-Erba'in fi uşûlî'd-dîn*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1986.
- Râzî, Fahreddin. *el-İşâre fi 'ilmi'l-kelâm*. thk. Hânî Muhammed Hâmid Muhammed. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2009.
- Râzî, Fahreddin. *Metâlibu'l-âliye*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbî'l-Arabî, 1407/1987.

- Râzî, Fahreddin. *Muḥaṣṣalu efkârî'l-mütekkaddimîn ve'l-müteahḥirîn mine'l-'ulemâ*. thk. Taha Abdürraûf Sa'd. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, ts.
- Râzî, Fahreddin. *Nihâyetü'l-'uḡûl*. thk. Saîd Abdüllatîf Fûde. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 1436/2015.
- Rebeî, Ebü'l-Kâsım Abdülcelîl Ebû Bekr er-. *et-Tesdîd fi şerḥi't-Temhîd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 1885, 1b-93a.
- Sancar, Muhammed Mustafa. *İlâhî Sıfatlar Ekseninde Eş'arî Kelâmının Değişim Süreci*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Schmidtke, Sabine. "Erken Dönem Eş'arî Kelâmı: Ebû Bekr el-Bâkillânî (öl. 403/1013) ve Hidâyetü'l-müsterşidîn'i". çev. Fatıma Akkaya Öge. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 20/1 (2022), 466-494.
- Şenharputlu, Ahmet. *Klasik Kelâm Döneminde Arazların Bekâsı Sorunu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Şeyh Müfid. *Evâilu'l-makâlât fi'l-mezâhibi'l-muḥtârât*. thk. İbrâhim el-Ensârî. yy: el-Mu'temerü'l-Âlemî li-Elfıyyeti'ş-Şeyh el-Müfid, 1992.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerḥu'l-Makâşid*. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1419/1998.
- Thiele, Jan. "Abū Hāshim alJubbā'ī's (d. 321/933) Theory of 'States' (aḥwāl) and its Adaption by Ash'arite Theologians". *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. ed. Sabine Schmidtke. 364-383. United Kingdom: Oxford University Press, 2016.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İsam Yayınları, 5. Basım, 2017.
- Yurdağür, Metin. "Devir". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 9/230-231. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yurdağür, Metin. *Esmâ-i Hüsnâ'yı Anlama Kılavuzu*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2021.

EXTENDED SUMMARY

In the discipline of *kalām*, *mutakallimūn* discussed the meaning of the continuity of both eternal and *hādīth* beings. According to them, the continuity of eternal existence is necessary because its non-existence is impossible. When it comes to the continuity of *hādīth* beings, it is essential to ensure the universe's permanency. Unlike the Mu'tazilite, Ash'arite *mutakallimūn* did not accept the continuity of accidents because Ash'arite *mutakallimūn* want God to intervene in the universe constantly. The Ash'arites unanimously agreed on the continuity of God's essence, his attributes, substances, and bodies of the universe. However, Ash'arite *mutakallimūn* disagreed about the nature of this *baqā*. One of the famous conflicts in Ash'arite *kalām* is the disagreement in the context of acceptance and rejection of *baqā* as an attribute different (*zāit*) from the existence of *bāqī*. One of the sides to this conflict is the founder of the sect, Abū al-Hasan al-Ash'arī, who accepted that *baqā* is an attribute different (*zāit*) from the existence of *bāqī*, and the other is Abu Bakr al-Bāqillānī, who rejects the fact that *baqā* is a different (*zāit*) attribute. In the Ash'arite sect, in the later periods, the widely accepted view was al-Bāqillānī's view, and the thought of Imām Ash'arī was largely abandoned.

This conflict in the Ash'arite sect has not been studied independently and correctly. For this reason, this study was prepared. In the present study, first, the conceptual framework of the discussion was determined. This way, the meaning of continuity and continuously existing concepts have been researched. After discussing the definitions of the concepts, it has been revealed who accepts that *baqā* is an attribute different (*zāit*) from the existence of *bāqī* and who sees *baqā* as the existence itself. In this section, it has been seen that Ash'arī's followers, such as Ibn Kullāb, al-Qalānisī, and Abū Ishaq al-Isferāyīnī, adopted the view of acceptance independent existence of *baqā* such as Ash'arī. It has been determined that the idea of rejection of *baqā* as a *mā'na*, which was defended by al-Bāqillānī for the first time, was accepted by the *mutakallimūn* of the early period, such as al-Juwaynī and the *mutaakhhirūn* Ash'arites. In the relevant section, it has been seen that al-Bāqillānī, who pioneered the idea of seeing *baqā* as the existence itself, defended two different views in his works. In *Hidāyetü'l-müsterşidīn*, which is the last work of al-Bāqillānī, it is pointed out that he rejected the independent existence of *baqā*. In this way, al-Bāqillānī and al-Juwaynī's views were examined from their works.

The argument about the proof of *baqā* as a different (*zāit*) attribute and the rejection of it will be reconstructed. The discussion started with the three proofs put forward by the Ash'arites, who proved *baqā* as a different (*zāit*) attribute. The proofs of them are named according to their content. These proofs are the non-continuous existence of the substance at the time of creation (*huduth*), the proof of other accidents, and the possibility of the non-existence of the substance. Subsequently, the four impossible situations that those who reject the *baqā* as a different (*zāit*) attribute, which they say will arise in case of proof, have passed. These proofs are the residence of *mā'na* with *mā'na*, *tasalsul*, the necessity of Allah, and the vicious circle. As a result of the discussion put forward with the argument-object ion-response construct, a choice was made about the stronger side.

This study revealed that it is essential to show the differences of opinion and debates on the proof and rejection of *baqā* as an independent entity. It is also an exemplary subject to explain the sectarian structure of Ash'arism.

إلياس وانغ ومنهجه في التفسير

Elias Wang and His Method of Interpretation

İlyas-Wang ve Tefsir Yönteminin Analizi

Yuxian MA 

Department of the Institute of Foreign Languages, Northwest Normal University, Lanzhou, People's Republic of China

الملخص

يهدف هذا البحث إلى إلقاء الضوء على سيرة العالم المشهور في الصين إلياس وانغ وبيان منهجه في التفسير، وذلك من خلال تقديم حياته من حيث مولده ونشأته وأعماله العلمية وأهم أفكاره، وتركيز البيان على منهجه الذي سار عليه في بيان معاني القرآن الكريم لتحقيق تعميم الهداية القرآنية على عاقد المسلمين الصينيين، فتوصل البحث إلى أنّ إلياس وانغ نشأ في أسرة مسلمة متديّبة، وتلقّى تربية إسلامية، وأجاد العلوم الشرعية واللغة العربية، وذلك مكّنه من فهم معاني القرآن فهماً سليماً، وبذل أقصى الجهود في خدمة الإسلام والمسلمين في الصين، بحيث أتت بثمرات مرضية من الترجمات والتأليفات، كما توصلت البحث إلى أنّه نتج في تفسير القرآن الكريم منهجاً سليماً ضمن صحة محتويات تفسيره ويُنْبئ على أسس متينة، وهي تنوّع الأساليب في وضع الحواشي التفسيرية، والاعتناء بتنزيل معاني الآيات على ما يعيشه المسلمون في الصين من المشاكل الدينية أو الثقافية أو الاجتماعية، واستمداد محتويات الحواشي التفسيرية من أقهات التفاسير باللغة العربية، والإكثار من سرد الحكايات والقصص التي وردت في كتب التفسير.

الكلمات المفتاحية: تفسير القرآن، مفسّر، إلياس وانغ، التفسير باللغة الصينية، المنهج في التفسير.

öz

Bu çalışma, Çin'in ünlü bilgelerinden İlyas-Wang Jing Zhai'nin hayatını ve tefsir yöntemini tanıtmayı amaçlamaktadır. İlk olarak bilginin doğumundan başlayarak gelişim çağı ve akademik çalışmalarındaki önemli düşünceleri ele alınmıştır. İkinci olarak, Kur'an'ın çeşitli milletlere aktarılması ve rehberliğinde benimsenen tefsir yöntemi üzerinde durulmuştur. Bu araştırma neticesinde İlyas'ın Müslüman bir ailede büyüdüğü, iyi bir eğitim aldığı, Arapça ve din bilgisine oldukça hâkim olduğu ve bu sayede Kur'an'ın anlamını doğru bir şekilde anladığı sonucuna ulaşmaktayız. Ömrünü Çinli Hui Müslümanlara hizmet etme gayretinde sarf etmiştir. Üstelik Hui Müslümanların ünlü klasik eserlerini tercüme ederek toplumun takdirini ve beğenisini kazanmıştır. Bu çalışma neticesinde Kur'an tefsir edilirken doğru yöntemlerin izlendiği ve böylece tefsir ve şerh içeriğinin güvenilir ve doğru aktarıldığını görmekteyiz. Tefsir yönteminde şu temel yöntemler kullanılmıştır: Tefsirde esnek davranmış ve çeşitli dipnotlar kullanılmıştır; Çin'deki Hui Müslüman halkının karşılaştığı çeşitli dinî, sosyal ve kültürel sorunlar Kur'an rehberliğinde çözüme kavuşturulmuştur. Açıklayıcı dipnotların muhtevası ise Arapçadaki ana tefsiri çıkarmak, başlıca tefsir klasiklerinde yer alan hikayeleri ve efsaneleri alıntılanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an Tefsiri, Tercüman, İlyas-Wang, Çince Tefsir, Tefsir Yöntemi.

ABSTRACT

This study aims to introduce the life of Elias Wang, a famous Chinese scholar, and explains his interpretation method. First, it introduces his birth, growing process, academic works, and main points. Secondly, it focuses on the interpretation method he adopted in order to help the Muslim public in China to benefit from Quran's universal guidance. The findings suggest that Elias Wang, who grew up in a Muslim family, was well educated and well versed in Arabic and Islam. Thus, he could properly understand the meaning of Quran thanks to it. He tried his best to serve Hui ethnic group in China all his life and achieved satisfactory results in translating Hui classics and writing Hui books. The research also shows that he follows correct method in Quran interpretation, which ensures the correctness of the interpretation content. The interpretation method is based on the following points: flexible footnote method is adopted in interpretation; great attention is given to various problems encountered by the Hui people in China's religions, society, and culture, and the solution he offers guides readers to the connotation of Quran. The interpretation content is taken from the most authoritative Arabic annotated classics and frequently quoted stories and legends that appear in the major interpretation classics.

Keywords: Interpretation of the Qur'an, Interpreter, Elias Wang, Interpretation in Chinese, Method of interpretation.



Geliş Tarihi/Received: 06.02.2023

Kabul Tarihi/ Accepted: 12.04.2023

Yayın Tarihi/Publication Date: 26.06.2023

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:

Yuxian MA

E-mail: alao198003@gmail.com

Cite this article as: Ma, Yuxian. "Elias Wang and His Method of Interpretation". *Journal of İlahiyat Researches* 59/1 (June 2023), 33-40.

Atıf: Ma, Yuxian. "İlyâs Vâniğ ve Menhucuhu fi't-Tefsîr". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 59/1 (Haziran 2023), 33-40.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

إذ التفسير عمل شريف يحدّد به المفسترون الإسلام، ولم تغب من ساحة هذا العمل الشريف جهود العلماء المسلمين في الصين، حيث أتت جهودهم بثمرات وافعة طرية، وهي تتمكّل في ترجمات لمعاني القرآن الكريم باللغة الصينية وتفسيره، كما سهّلت فهمها على عامة المسلمين وغير المسلمين في الصين، وفي مقدّمة هؤلاء العلماء إلياس وانغ، عالم مسلم مشهور في الصين، حيث ترجم معاني القرآن الكريم بكامله بثلاث لغات وفستره، ولكن لم يحظ عمله التفسيري بدراسات منهجية عميقة تبيّن منهجه في التفسير، سواء من قبل العلماء المتخصّصين في العالم العربي أو من قبل العلماء المسلمين في الصين، فلذلك يأتي هذا البحث لبيان منهجه في التفسير مع ذكر حياته تحت عنوان إلياس وانغ ومنهجه في التفسير، وذلك لإفادة من يرغب في الوقوف على التفاسير باللغة الصينية ويفتح آفاقاً في البحث العلميّ بحيث تستمرّ دراسات حول المفستين في الصين ومناهجهم في التفسير من قبل العلماء المتخصّصين، ثم لإيقاف المسلمين في الصين على إنجازات تلك المناهج وسليباتها.

ستبيّن في البحث المناهج الآتية، المنهج الاستقرائيّ، وذلك من خلال تتبّع الكتب والبحوث العلميّة المكتوبة في حياة إلياس وانغ وأعماله العلميّة، للوصول إلى الآراء المتعلّقة بحياة إلياس وانغ ومنهجه في التفسير؛ والمنهج التحليلي، وذلك من خلال تحليل الآراء المحصول عليها من أجل تحديد منهج اتّبعه إلياس وانغ في التفسير؛ والمنهج الوصفي، وذلك في وصف أهمّ أعماله العلميّة ترجمة معاني القرآن وتفسيره لإلقاء الضوء على تفسيره حتى يتبيّن صورته للقراء بصفة عامة.

١. المبحث الأول: ترجمة إلياس وانغ وأعماله العلميّة

يتناول المطلب الأول الحديث السريع عن ترجمة إلياس وانغ من حيث نشأته وأعماله العلميّة وأفكاره الرئيسيّة حتى يعطي القراء صورة سريعة عن سيرته.

١.١. المطلب الأول: اسمه ومولده ونشأته

اسمه باللغة الصينية وانغ جينغ جياي (Wang Jingzhai) ولد في أسرة متديّنة بمدينة تيان جين (Tian Jin) عام ١٧٨٩م، وتلمذ على أشهر العلماء في عصره منذ نعومة أظفاره، ومنهم العالم المشهور حسن خاي، واستوعب إلياس وانغ بجهد الدائب اللغات الصينية والعربيّة والفارسيّة، وقرأ في الفقه كتاب ردّ المحتار لابن عابدين، وكتاب فتح القدير لابن الهمام. تخرّج عام ١٩٠٥م في مسجد آن (An Yu)، وعمل إماماً ومعلّماً في عدّة مساجد من عام ١٩٠٥م إلى عام ١٩٢٢م، وحلّ عام ١٩٢٢م إلى مصر وتعلّم في جامع الأزهر وتأثّر بتبار الفكر الإصلاحيّ المصري، وعاد بأكثر من ستمائة كتاب عام ١٩٢٢م، وأنشأ مجلة نور الإسلام عام ١٩٢٧م، وعمل محرراً لها، وكان ينشر فيها الأبحاث والمقالات العلميّة التي تتعلّق بالعقيدة والشريعة والتاريخ الإسلاميّ، وكان يعدّ من العلماء الأربعة في الصين آنذاك.

١.٢. المطلب الثاني: أعماله العلميّة

أما آثاره العلميّة فكبيرة، منها كتاب الحديث عن الخمسين سنّة في طلب العلم، وكتاب نبذة عن حياتي في الترجمة، وكتاب نقد تعليم المساجد، وأهميّة نشر الثقافة الإسلاميّة، وترجم عدة كتب عربيّة وفارسيّة، منها كتاب إظهار الحق، والمعجم العربيّ الصيني، والمختارات من كتاب الوفاية، ومقدّمة كتاب العمدة، وكتاب الميراث، وكتاب الكليستان وغيرها، وأهم آثاره العلميّة في الترجمة ثلاث تراجم لمعاني القرآن، وأولها باللغة الصينية القديمة وتسمى بنسخة (أ)، والثانية باللغة التقليديّة المستخدمة في تعليم المساجد وتسمى بنسخة (ب)، والثالثة باللغة الصينية الحديثة وتسمى بنسخة (ج).

ومن أهم أفكاره: الدعوة إلى تطبيق الكتاب والسنة ومحاربة التقاليد المخالفة للشريعة والإصلاح في التعليم، والدعوة في ظلّ اعتداء اليابان على الصين إلى فكرة حبّ الوطن من الإيمان، وتخليص الوطن بتطوير التعليم على المستوى العالي، وتوفي عام ١٩٤٨م في مدينة قوي يانغ (Gui Yang):

أفنى إلياس وانغ عمره كلّ في سبيل التعلّم والتربية والدعوة إلى الإسلام وإصلاح المجتمع، وترجمة معاني القرآن، وهو من المفستين الثلاثة الذين استوعبوا اللغة العربيّة والصينيّة جيّداً، أما الباقيون فلم يبلغوا في ذلك قدر ساقه، فكثرت منهم الخطأ، وكانت ترجمته لمعاني القرآن من أصح التراجم، وتفسيره من أسلم التفاسير في الصين، حيث تمكّن من الرجوع إلى أهمّ التفاسير، وكذلك هو أول من وضع على الترجمة حواشي تفسيرية.

٢. المبحث الثاني: تعريف عن تفسير إلياس وانغ

يتناول هذا المطلب الحديث الموجز عن تفسير إلياس وانغ وهدفه من كتابة هذا التفسير ومصادر تفسيره بحيث يعطي القراء مكانته العلميّة.

٢.١. المطلب الأول: عمليّة الكتابة

ترجمة معاني القرآن وتفسيره أحد أعمال إلياس وانغ التفسيرية الثلاثة التي قام بها خلال ثلاثين سنّة، وذلك أنه شرع في ترجمة معاني القرآن الكريم وتفسيره بعد عودته من مصر بستين- أي عام ١٩٢٦م- وكان يعمل إماماً في المساجد حينذاك، وكانت تلك الترجمة والتفسير باللغة الصينية القديمة، وطبع عام ١٩٣٢م ببكين، وتستقّى في قطاع الدراسات العلميّة نسخة (أ)، ثم بدأ بترجمة معاني القرآن وتفسيره باللغة المستخدمة في تعليم المساجد بتاريخ ١٩٣٧\١٢\١٧، وأتمّ مسودتها بتاريخ ١٩٣٨\١٢\٧، ولكنها تحطمت في قصف جويّ ياباني، ثم أعاد الترجمة عام ١٩٤٠م، وطبع عام ١٩٤٢م (بنسخة (ب)).

ثمّ شرع إلياس وانغ بترجمة معاني القرآن الكريم وتفسيره باللغة الصينية الحديثة فور إقامته لترجمة نسخة (ب)، وكان ذلك بتاريخ ١٩٣٨\١٢\١١، ولما سافر إلى مدينة تشونغ تشينغ (Chong Qing) عام ١٩٤٥م، لقي صديقه خالد شي، فطلب منه أن يديق مسودتها؛ لأنه درس قبل ذلك ترجمة معاني القرآن الكريم باللغة الإنجليزيّة لشمس علي اللاهوري، وتحصل على معلومات قرآنيّة تمكّنه من التدقيق، فقام خالد شي بتدقيق المسودة معتمداً على ترجمة معاني القرآن لشمس علي وترجمة القرآن بالإنجليزيّة لعبد الله يوسف علي، وطبع عام ١٩٤٦م بمدينة شيانغ خاي (Shang Hai) في مجلّد واحد، وبلغ عدد صفحاتها ٨٤٢ صفحة.

وصورة هذه الترجمة أنّها صُفّت كلماتها بشكل عمودي، أي من أعلى الصفحة إلى أسفلها، لا من اليسار إلى اليمين، وأثبتت في صفحاتها الثلاث الأولى كلمة تمهيدية تبيّن هدف المؤلف ومنهجه في الترجمة وقائمة المراجع، وسجلت في صفحاتها الأخيرة كلمة للمؤلف تتحدّث عن تفاصيل عمله في ترجمة معاني القرآن الكريم وتفسيره.

بلغ عدد الحواشي التفسيرية بما في ذلك التعليقات والملاحظات أكثر من ألفين وثلاثمائة وستين حاشية، وتسمى هذه الترجمة لمعاني القرآن وتفسيره في قطاع الدراسات العلميّة نسخة (ج).

والحديث فيما يلي من السطور يقتصر على هذه النسخة الأخيرة، إذ إنّها نالت انتشاراً بين المسلمين في الصين، وتجمّع ما حوته النسختان السابقتان، مع الزيادات الجديدة من الحواشي التفسيرية والتعليقات.

٢.٢. المطلب الثاني: هدف إلياس وانغ من هذه الترجمة والتفسير

قام إلياس وانغ بترجمة معاني القرآن وتفسيره باللغة الصينية الحديثة من أجل التسهيل على عامة القراء وتعميم الإفادة؛ لأنّ اللغة الصينية القديمة واللغة المستخدمة في تعليم المساجد تصعب قراءتها على عامة القراء من المسلمين وغير المسلمين، فاختار في هذه المرة اللغة الصينية الحديثة، حيث ذكر لين يونغ في كتابه (القرآن الكريم في الصين) حوار إلياس وانغ مع سون شينغ وو (Sun Shengwu) بخصوص ضرورة ترجمة معاني القرآن الكريم باللغة الصينية الحديثة، فقال: «نسخة (أ) كانت باللغة الصينية القديمة، فكانت بعيدة عن الفهم، وأمّا نسخة (ب) كانت باللغة المستخدمة في تعليم المساجد، فصعب على غير المسلمين فهمها، فلذلك أريد إعادة ترجمة معاني القرآن الكريم وتفسيره بأسلوب متوسط بينهما تسهيلاً على القراء».

١ حسن خاي، واسمه باللغة الصينية خاي سي (Hai Sifu)، ولد عام ١٨٣٢م في محافظة دا تشانغ (Da Chang) بمقاطعة خه في، عالم مسلم مؤلف مترجم، ويفض اللغة الصينية والعربية والفارسية، وأفنى عمره في سبيل طلب العلم والتعليم والترجمة والتأليف ونسخ الكتب، ومن مؤلفاته كتاب التوحيد، وكان من الدعاة إلى الائتزام بالكتاب والسنة والاعتقاد عن التقاليد المخالفة للشريعة. ينظر: وو في تشينغ، الأعلام المسلمون في مدينة تسانغ جون (بكين): دار الطباعة لجامعة الأقليات للتركيز، (١٩٩٩)، ٦٢٤-٦٢٥.

٢ هم محمد دا والياس وانغ وهلال الدين خا وعبد الرحيم ما بنظر: يانغ كه لي، «دا فوسينغ»، الموسوعة الإسلامية الصينية، الموسوعة الإسلامية الصينية (سينشوان): دار النشر للمعاجم، (٢٠٠٧)، ١١٠.

٣ أي شيو بي، تاريخ المسلمين في الصين (بكين): دار جونغ هوان للطباعة والنشر، (٢٠٠٢)، ١٤٣٣-١٤٣٥. لين سونغ، القرآن الكريم في الصين (نينغشيا): دار الشعب للطباعة والنشر، (٢٠٠٧)، ٥٧-٥٥.

٤ ارت اللغة الصينية من مرحلة اللغة الصينية القديمة الأكثر تعقيداً في الحظ وصعوبة في صياغة العبارة إلى اللغة الصينية الحديثة وهي بسيطة في الحظ وسهلة في الصياغة، وحصل ذلك بفعل حركة الثقافة الجديدة التي تدعو إلى إصلاح اللغة الصينية وتبسيطها وصياغة عام ١٩١٩م، ولذلك قام إلياس وانغ بترجمة القرآن بمخارج اللغتين كل منها على لغة لتسهيل القراءة. ينظر: جانغ لاسينغ - نان جينغشون، القاموس في اللغة الصينية المعاصرة (بكين): دار الشؤون التجارية للطباعة، (٢٠٢١)، ٢٧٧.

٥ واي، تاريخ المسلمين في الصين، (١٤٤٠-١٤٤٦م) وما بين تاريخ الإسلام المحض في الصين (نينغشيا): دار الشعب للطباعة والنشر، (٢٠١٠)، ٢٧٤-٢٧٦؛ وانغ فين مينغ «الأسناد وانغ وفكره في حبّ الوطن»، مجلة دراسات القوميات بشمال غرب الصين ٩٧/٢ (٢٠١٨)، ١٧٤-١٧٧.

٦ هم فيما يرى الباحث إلياس وانغ، ومحمد مكي، وإسماعيل ما، كلهم كانوا درسوا اللغة العربية والعلوم الإسلام في مصر، وتكثروا منها، وذلك تبين من خلال مؤلفاتهم وترجماتهم والمراجع التي رجحوا إليها عند الترجمة أو التفسير، أما الباقيون لم يدرسوا في الخارج، فمنهم من تمكّن من اللغة العربية تمكناً لا بأس به، مثل لو جين يياو، ومنهم من لم يتمكن مثل إسماعيل جانغ، ومنهم من لم يدرس، مثل خالد شي.

٧ واي، تاريخ المسلمين في الصين، (١٤٣٨-١٤٣٩م) وانغ خوي جونغ، تعريف موجز للكتب التراثية الإسلامية الصينية (نينغشيا): دار الشعب للطباعة والنشر، (١٩٩٣)، ١١١؛ ولين، القرآن الكريم في الصين، (١٩٠٩-١٩١٠).

٨ إلياس وانغ، «كلمة المترجم»، ترجمة معاني القرآن الكريم وتفسيره (شيانغ خاي): دار يونغشيان للطباعة والنشر، (١٩٤٦)، ٢-١١؛ واي، تاريخ المسلمين في الصين، (١٤٣٨).

٩ لين، القرآن الكريم في الصين، ٤٢.

٢.٣. المطلب الثالث: مصادر الإياس وانغ في التفسير

استقى الإياس وانغ مادة تفسيره من المصادر المختلفة، منها ما هو من أمهات التفاسير، ومنها ما هو من كتب العلوم الأخرى كإحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي، والوحي المحمدي لمحمد رشيد رضا، حيث استفاد منه في توجيه المشاكل الاجتماعية، وأما كتب التفاسير -- كما ذكرها في قائمة المصادر -- فهي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل لناصر الدين البيضاوي، وتفسير الجلالين، وروح البيان لإسماعيل البروسوي الذي استفاد منه في بيان القصص والمواضع وتعيين المبهمات، وهذه الثلاثة من المقررات في تعليم المساجد ومن أهم المراجع التفسيرية عند العلماء المسلمين في الصين، ويضاف إلى ذلك أوضح التفاسير لمحمد عبد اللطيف، وكانت هذه الأربعة مصدراً رئيسياً لتفسير الإياس وانغ، واستفاد منها كثيراً، حيث أكثر من ذكر أقوال أصحابها مع بيان مصدرها أحياناً، وأما مفاتيح الغيب لفخر الدين الرازي، ولباب التأويل في معاني التنزيل لعلي بن محمد الشيباني، وروح المعاني لشهاب الدين الألوسي، وتفسير الحسين الكاشفي باللغة الفارسية، فوجدت بعد اطلاعي على تفسير الإياس وانغ أنه لم يعتمد عليها كما اعتمد على الأربعة السابقة، ولكنها تعدّ من أهم مصادر تفسيره، إذ إنه ذكر في ثنايا المتن مصادر أخرى استفاد منها كالتفسير للكشاف للزمخشري، ولكنه لم يصفه إلى قائمة المصادر، فيبدو لي أن ما ذكر فيها من أهمّ مصادره.

ما تجدر الإشارة إليه أنه قد رجح إلى ترجمة محمد علي اللاهوري القادياني وتفسيره، والعلماء حدّروا منها ما دسّ فيها من اعتقاد الفرقة القاديانية، فلم يوافق الأهرار على نشرها، وأقضى علماء مصر حكمهم بمنع الإذن بدخول المصحف المطبوع مع هذه الترجمة^{١١}، وحوى تفسيره آراء شاذة حول الملائكة والجن، حيث قال إن الملائكة اسم لقوة إرادية لله تعالى، وتمثيل لقوى الخير، وإن الجن اسم لقوى الشر وتمثيل مجازي للدعاة إلى الشر متجاهلاً بتصريح القرآن بوجود الملائكة والجن، وغير ذلك من الأخطاء العقديّة، فلنكر الإياس وانغ في تفسيره أكثر من مائة وعشرة مواضع من تفسيره آراء صاحب هذه الترجمة، وكان الأولى ألا يرجع إلى ترجمته ولا إلى تفسيره، ومع ذلك فإني أرى أن الإياس وانغ معدوداً في ذلك لثلاثة:

أولاً: كان تدخل خالد شي في ترجمة الإياس وانغ وتفسيره بصفته مدققاً ومراجعا سبباً رئيسياً لورود آراء محمد علي في بعض المواضع من تفسير الإياس وانغ، أي نسخة (ج)، وبما يدلّ على ذلك:

التوافق بين تفسير الإياس وانغ وتفسير خالد شي في موارد آراء محمد علي وعدم وجود هذه الآراء في نسخة (أ)، وتأثر خالد شي بترجمة معاني القرآن الكريم باللغة الإنجليزية لمحمد علي، حيث ترجم معاني القرآن الكريم إلى اللغة الصينية على أساس هذه الترجمة، وأخذ في تفسيره موقفاً من بعض المسائل مثل مسألة الجن والمعجزات، فمن المعقول أن يضيف إلى مسودة الإياس وانغ ما اقتنع به من ترجمة محمد علي.

وبما يلاحظ: أن خالد شي كان قادراً على مراجعة العبارات الصينية من حيث صياغتها؛ لأنه متمكّن من اللغة الصينية، ولكنه لا يعرف اللغة العربية، ولا يقدر على الرجوع إلى أمهات التفاسير المعتمدة عند المسلمين في العالم، فليس أهلاً لمراجعة ترجمة الإياس وانغ وتفسيره من حيث الموضوع.

ثانياً: أن سنة المؤلفين جرت أن يأخذ المتأخر منهم من المتقدم علماً وخبرةً، وتفسير الإياس وانغ عمل إبداعيّ في تفسير القرآن الكريم بكامله باللغة الصينية، فينبغي له أن يستمدّ من خبرات من سبقه في ترجمة معاني القرآن الكريم وتفسيره، سواء أكانت باللغة الصينية أو باللغة الإنجليزية، حتى ينجح في عمله.

ثالثاً: ما يورد الإياس وانغ آراء محمد علي مقتعاً بما كتبه، حيث قال: (عدلت في الحواشي التفسيرية والتعليقات من هذه النسخة كثيراً، وأضفت إليها الآراء من تفسير محمد علي، حيث وردت فيه آراء مميزة، ولكنه لم يخلّ من الآراء البعيدة عن الصواب، فلم آخذ كل ما فيه من الآراء بالقبول، وذكرت بعض آرائه باختصار وهي تخضع لنقاش ونقد القراء^{١٢}).

ولعل من الأفضل أن آتي بنموذجين من تفسير الإياس وانغ يلقين عليه ضوءاً، فتبين للقارئ من خلالها معاملة العامة، وما يأتي في السطور التالية كان باللغة الصينية وتمّت ترجمته إلى اللغة العربية من قبل الباحث.

النموذج الأول: الآيات (٤٤-٤٥) من سورة آل عمران: ﴿ذَلِكَ﴾ المذكور من أمر زكريا ومريم، ﴿مَنْ أَنْبَأَ آلَ عِيسَىٰ أَنْ يَحْيَىٰ بِنُوحِيهِ إِذْ لَا يَلْقَوْنَ أَكْثَمَهُمْ أَتَمُّهُمْ بِكَلِمَةٍ لَدِيَّهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَكْثَمَهُمْ أَتَمُّهُمْ بِكَلِمَةٍ لَدِيَّهِمْ إِذْ يَحْيَىٰ تَصْمُونَ﴾ بنيت أن النبي عليه السلام إنما عرف ذلك عن طريق الوحي، ﴿إِذْ قَالَتْ أَلَمْ أَنْبَأُكَ بِحَمِيمٍ إِنَّ اللَّهَ يُبَيِّنُ لَكَ بِكَلِمَةٍ مِّنْ هَٰذَا ۖ إِنَّهُ سَمِعَ عِيسَىٰ ابْنُ مَرْيَمَ وَحِيًّا فِي الْوَيْدِ ۚ وَإِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾ عند الله تعالى.

[١٨٠] المراد من ﴿بِكَلِمَةٍ مِّنْ هَٰذَا﴾ ولد من خلق الله تعالى، وإنما أطلقت على عيسى عليه السلام؛ لأن سبب ظهوره هو الكلمة الصادرة من الله تعالى، وهي "كن فيكون".

[١٨١] (الوجهة في الدنيا بالنبوة، وفي الآخرة بالشفاعاة للمذنبين، وتبين أن الله تعالى رفعه درجات لن يدركها عاتة الناس).^{١٣}

النموذج الثاني: الآيات (٩٢-٩٥) من سورة آل عمران: ﴿لَنْ تَنَالُوا آلَ بَرٍّ حَتَّىٰ تَتَفَقَّهُوا مِمَّا جُحِبُوا﴾^{١٤} يلزم أن تصدقوا مما تحبّون من الأموال حتى تنالوا البر، ﴿وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَٰٓعْلِمُ سِيجَارِي عَلَيْهِ، ﴿كُلُّ أَلْطَعَامٍ كَانَ جَلًا لِّيِّنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلَ عَلَىٰ نَفْسِهِ﴾ يعقوب عليه السلام، ﴿مِن قَبْلِ أَنْ تَنْزِلَ الْتَوْرَةُ﴾^{١٥} ﴿فَلَمَّا قَالُوا بِالْوَيْدِ قَالَتْ لَهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ لبيتين صدق قولكم، ﴿فَمَنْ أَتَىٰ تَرْتِ عَلَىٰ اللَّهِ الْكَلْبُ مِنْ نَّعْدِ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ فَلَمَّا صَدَقَ اللَّهُ﴾ ثبت أن الله صادق فيما أخبره، وكذب اليهود ﴿فَاتَّبَعُوا مَلَأَ إِسْرَائِيلَ حَنِينًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمَشْرِ رَكِيحًا﴾

[٢٠٣] هذا الإنفاق يكاد أن يكون منعداً في هذا الزمان؛ لأنك ترى رجلاً يتصدق بثوبه المرصق، ولقمته العفنة، ثم يعجب ويفتخر بما جاد به، ويعتقد أن الجنة لم تخلق إلا لأجله، فهيهات أن يدخلها.

[٢٠٤] حرّم يعقوب عليه السلام على نفسه لحوم الإبل لما أصابه المرض في عرق النساء، وكان ذلك بعد عهد إبراهيم عليه السلام، ولم تكن على عهده حراماً، ولكن اليهود تغافلوا عن ذلك، فقالوا للنبي صلى الله عليه وسلم إنك تزعم أنك على ملة إبراهيم عليه السلام، وكان لا يأكل لحوم الإبل والباغما، فلماذا تأكلها أنت؟

تعليل: إن قلت للمسيحيين غير الملتزمين بديانتهم إنكم تزعمون أنكم على ملة عيسى عليه السلام، اختن في اليوم الثامن من ولادته وكان لا يأكل لحوم الخنزير، فلماذا تأكلونها أنتم ولا تحتنون؟ إن قلت هم ذلك، فسجيبونك بأن عيسى عليه السلام كان من اليهود، فعليه أن يحتن وألا يأكل لحوم الخنزير، ولا تقتدي به في ذلك. وأقول هنا: علينا نحن المسلمين أن تقتدي بسنة النبي عليه الصلاة والسلام ونحن نؤمن به رسلاً، ولن يحل لنا أن نترك سنته عليه السلام بحجة أنّها من عادات العرب.

تبيّن لي أنّ الحواشي المقتحمة داخل النصوص غالباً ما استمدّها المؤلف من تفسير الجلالين أو أوضح التفاسير، وذلك لبيان لفظة أو ما كان محذوفاً من الآيات من كلمة أو جملة، أو لتعيين المراد من الضمير أو اسم الإشارة أو لبيان معنى إجماليّ لآية، وأنّ الحواشي الموضوعية في نهاية النصوص استمدّها من تفسير روح البيان بدرجة أولى، ثم تفسير أنوار التنزيل وأسرار التأويل، وتفسير لباب التأويل في معاني التنزيل لبيان أسباب النزول وقصة تتعلق بآية، أو بيان المعنى الإجمالي، أو حكم مستفاد من آية أو لغزها، وأنّ التعليقات تعدّ من فهم المؤلف للآيات، حيث أدخل فيها الكلام عن المشاكل التي كان المسلمون في الصين يعيشونها فكرياً أو دينياً أو اجتماعياً، فقام بربط هداية القرآن بما بغية الوصول إلى حلول تتناسب مع مقتضيات المسلمين في عصره، كما رآه فيها على الآراء التي حاكها أعداء المسلمين ضد الإسلام، ويبيّن ما قد يؤدي إلى سوء الفهم للإسلام والمسلمين من المسائل، كبيان الحكمة تحريم لحم الخنزير من الناحية العلمية، بحيث يبيّن لغز المسلمين عظيمة الإسلام ومدى اهتمامه بالنظافة والصحة.

٣. المبحث الثالث: منهج الإياس وانغ في تفسيره

الإياس وانغ لم يبيّن منهجه في الكلمة التمهيدية ولا في ثنايا تفسيره، وإنما ذكر منهجه في ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغة الصينية، فمقتت باستقرائه، ووقفت على أنّ منهجه في تفسيره يقوم على الأسس الآتية:

٣.١. المطلب الأول: تنوع في أسلوب وضع الحواشي التفسيرية

أخذ الإياس وانغ في وضع الحواشي التفسيرية ثلاثة أسس لأغراض مختلفة، وهي:

الأول: وضع الحواشي داخل متن الترجمة، وذلك لبيان معنى لفظة أو ما كان محذوفاً من الآيات بمقتضى أسلوب اللغة العربية من كلمة أو جملة، أو تعيين المراد من الضمير أو اسم الإشارة، وهذا النوع من الحواشي يمتاز بسهولة العبارات وقلة الكلمات، مثلاً: قال عند تفسير الآية من سورة البقرة: ﴿ذَلِكَ أَلَيْسَ لَكَ رَبٌّ فِيهِ﴾ يشار إلى القرآن الكريم، ولا يحوم حوله أدنى شك، ﴿هُدًى لِّلَّ مُتَّقِيهِ الَّذِينَ اسْتَقَامُوا وَاجْتَنَبُوا النَّوَاحِي﴾^{١٦}.

وقال عند تفسير الآيات من سورة النازعات: ﴿وَأَلْتَرَبُّتُ غَرْقًا﴾ الملائكة التي تنزع أرواح الكفار بشدة وقوة، ﴿وَأَلْتَشِيَّتُ نَشْرًا﴾ الملائكة التي تنشط أرواح المؤمنين برفق ولين، ﴿وَأَلْسِيَّتُ سَبْحًا﴾ التي تسرع في مضيتها، ﴿فَأَلْسِيَّتُ سَبْحًا﴾ قال مديرت أمراً، أقسم الله تعالى بالملائكة المختلفة وظائفهم، ﴿يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّجَافَةُ﴾ تنزل كل الأشياء بعد النسخة الأولى، ﴿تَبْعُهَا الرَّادِفَةُ﴾ تحصل النسخة الثانية بعد الأربعين سنة من النسخة الأولى، ﴿فَلَوْبُ يَوْمَئِذٍ وَاجِفَةٌ﴾

١٠. بعلي مينو، "مقدمة المترجم"، حياة محمد ورسالته محمد علي اللاهوري (بيروت: دار العلم للملايين، ١٣٩٠)، ١١-١٢. السلف للبحوث والدراسات (الوصول: ٢٠٢٢-١٢-١٢).

١١. "كلمة المترجم"، ترجمة معاني القرآن الكريم وتفسيره، ٢.

١٢. وانغ، ترجمة معاني القرآن الكريم وتفسيره، ٦٠-٦١.

١٣. وانغ، ترجمة معاني القرآن الكريم وتفسيره، ٢.

أَبْصُرُهَا خُشِعَةً ذَلِيلَةً لَهول ما ترى، ﴿يَقُولُونَ أَوْنَا لَمَرْدُودُونَ فِي آلِ خَافِزَةَ أَوْ إِذَا كُنَّا عَظْمًا مَجْرُوعًا﴾ أترد بعد الموت إلى الحياة، ﴿قَالُوا تِلْكَ إِذْ كُنَّا خَاسِرَةً﴾ إن صَحبت الرجعة فنحن خاسرون لتكدينا بها، وهو استهزاء منهم، ﴿فَلَمَّا هَيَّجْنَا نَجْرَةً وَجُدَّةً فَإِذَا هُمْ بِالْمَشَاهِرَةِ﴾ نُبعث كل المخلوقات بعد النفخة الثانية، وتحشر في أرض مستوية.^{١٤٤}

الثاني: وضع الحواشي في نهاية نصوص الترجمة، وهي مرصمة تقريباً متسلسلاً من أول الكتاب إلى نهايته، وجاء بها لبيان أسباب النزول وقصة تتعلق بآية، أو لبيان المعنى الإجمالي وحكم مستفاد من آية، مثلاً: قال عند تفسير الآية ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيَّ عِزًّا حَقَّقَ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْحَقِّ وَالْحَقُّ بَالٌ لِلظَّالِمِينَ﴾^{١٤٥} [آل عمران: ٢١]:

[١٦٨] «هم اليهود، وروي أنهم قتلوا ثلاثة وأربعين نبياً، وغناهم مائة وسبعون من عبادهم فقتلوهم من يومهم، وكان اليهود في زمن النبي صلى الله عليه وسلم راضين بما فعل آباؤهم، وحاولوا قتل النبي والمؤمنين، فأمر الله نبيه أن يبشّرهم بعذاب أليم.»^{١٤٥}

وقال عند تفسير الآية ﴿لَنْ يَسْتَنْجِفَ آلُ مَسِيحٍ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا آلُ مَلِكٍ أَوْ كَلِمَةٍ أَلْمَقْرُونُونَ وَمَنْ يَسْتَنْجِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْمِلُهُمْ إِلَى جَمِيعِ أَلْسِنَةٍ﴾ [النساء: ١٧٢]:

[٣٤٤] «روي أنّ وفد نجران قالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم: لم تعيب صاحبنا؟ قال: ومن صاحبكم؟ قالوا: عيسى عليه السلام، قال: وأي شيء أقول فيه؟ قالوا: تقول إنّه عبد الله، قال: ليس بعار أن يكون عبداً لله، قالوا: بلى إنّه لعار، فنزلت.»^{١٤٦}

وقال عند تفسير الآية ﴿وَأَلْحَمِيَّ وَالْبِقَالِيَّ وَالْجَمِيَّ لِزَيْبِهَا وَزَيْبَةَ وَيَحْتَلِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٨]:

[٨٥٥] «احتج أبو حنيفة رحمه الله تعالى بهذه الآية على حرمة أكل لحم الخيل، لأنّه خلق للركوب كالبعال والحمر.»^{١٤٧}

وهذا النوع من الحواشي بلغ عددها ألفاً وتسعمائة وثلاثاً وأربعين حاشية، وهي بين قصيرة ذات كلمات عديدة وبين طويلة يتردّد عدد كلماتها بين العشرات إلى أكثر من مائة كلمة صنيّة، واستمدّت أكثرها مما رجع إليه من التفسير التي أشار إليها في الكلمة التمهيدية: «الحواشي أخذت من تفسير الحسين الكاشفي أو تفسير روح البيان أو تفسير الجلالين أو تفسير روح المعاني، وقصرت عملي فيها على سردها.»^{١٤٨}

الثالث: التعليقات والملاحظات، وهي من قبيل التعبير عن رأيه، وبلغ عددها حوالي أربعمئة تعليق، وتحدّث فيها عن آرائه أو عن هداية القرآن سواء أكانت من فهمه أو فهم المفسّرين، فربطها بما كان المسلمون في الصين يعيشونه من المشاكل الفكرية أو الدينية أو الاجتماعية، مثلاً: قال بعد تفسير الآية (٤١) «من سورة البقرة ناقلاً من كلام صاحب تفسير روح البيان: «هذه الآية - وإن كانت تخصّ بالحديث عن بني إسرائيل - تتناول كل من فعل فعلهم، فمن أخذ رشوة على تغيير حق وإبطاله أو امتنع عن تعليم ما وجب عليه أو عن أداء ما علمه وقد تعين عليه حتى يأخذ عليه أجراً، فقد دخل في مقتضى الآية، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من تعلّم علماً لا يتبعه به وجه الله لا يتعلّمه إلا ليصيب به غرضاً من الدنيا لم يجد عرف الجنة يوم القيامة»^{١٤٩}، فصاحب التقوى لا يأخذ على علمه عوضاً ولا يرهب على وصيته ونصيحته صفداً، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا يمنعن أحدكم هيبة أحد أن يقول أو يقوم بالحق حيث كان»^{١٥٠}، وقال تعالى في التنزيل ﴿يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَسِعَ عَلِيمٌ﴾ [المائدة: ٥٤]، واختلف العلماء في أخذ الأجرة على تعليم القرآن لهذه الآية، والغتوى في هذا الزمان على جواز الاستنجاز لتعليم القرآن لئلا يضيع، ولكن العلماء في هذا العصر منعوا أخذ الأجرة على الاستقراء في المناسبات منعا، وتعلم بعد النظر في قول صاحب (روح البيان) أن أخذ الأجرة على الاستقراء ممنوع، ويجوز لمن لا يعرف القراءة أن يستأجر معلّماً يعلمه، ولا يجوز أن يستأجر قارئاً يقرأ نيابة عنه.»^{١٥١}

أرى أنّ إلياس وانغ ينتقد ما انتشر في مجتمع المسلمين في الصين من استنجاز العلماء للقراءة في المناسبات كلماتم والتوبة.

وقال بعد تفسير الآية (١٣٥) من سورة النساء: «تعلق: أمر الإسلام بالاستقامة في كل الأمور، حيث قال تعالى ﴿وَلَا تَكْفُرُوا بِاللَّهِ وَأَنْتُمْ بِاللَّهِ كَافِرُونَ﴾ ومن يكتمها فإنه عائمٌ فلْيَمُتْهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٨٣] محبراً للإنسان بأن يقيم الشهادة دون تفكّر فيما يمنع الاستقامة من العلاقات الخاصة، وورد في كتاب الحوار لكونفوشيوس أنّ الأمير شيه قال لكونفوشيوس: رجل من عشيرتي يتصف بالاستقامة، ولو سرق والده شاة، لشهد عليه، قال كونفوشيوس: المستقيم في عشيرتي على خلاف ذلك، فإنّ الوالد منهم يتسرّ على ولده إن ارتكب جريمة، والولد يتسرّ على والده، والاستقامة تتمثل في ذلك، وشتان بين القولين، أي بين الآية وقول كونفوشيوس، وكلاهما يتحدث عن الاستقامة، فما هي الاستقامة؟»^{١٥٢}

وقال بعد تفسير الآية^{١٥٣} من سورة المائدة: «تعلق: الإسلام معناه الاستسلام والسلام، واختاره الله تعالى للمسلمين ديناً، وأكمله، فهو دين لا يدرك كماله دين آخر، وهو شريعة تتفوق على القوانين الوضعيّة من كل النواحي، وتمتع عن السلطة الدينية، فلا يحقّ لأحد منهم ولا كان بمكانة الإمام الكبير أن يصدر أمراً باسم الدين، أو أن يملك حقّ المغفرة، وتدعو إلى التساوي بين المسلمين عند الله تعالى، فلا فضل لأحد منهم على الآخر إلا بالتقوى، ولا طاعة لحاكم منهم إن خالف أمر الله تعالى ورسوله، قال أبو بكر الصديق رضي الله عنه: أطيعوا ما أطعت الله ورسوله، فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم، قوموا إلى صلاتكم بحكم الله.»^{١٥٤}

٣.٢.٣. المطلب الثاني: استمداد مادة التفسير من أمّهات التفسير

اعتمد إلياس وانغ في تفسيره على أهم الكتب في التفسير مع تركيزه في الاعتماد على بعضها أكثر من البعض الآخر، وأهمها: تفسير البيضاوي وتفسير الجلالين وتفسير روح البيان وتفسير أوضح التفاسير، واعتمد على تفسير الجلالين وتفسير أوضح التفاسير في بيان معنى كلمة أو بيان ما حذف من الآيات من كلمة أو جملة، أو تعيين المراد من الضمير أو اسم الإشارة، وذكر الأقوال منها بعد ترجمتها إلى اللغة الصينية، غير أنه لم يشر إلى مصدرها، وأما تفسير البيضاوي وتفسير روح البيان بالإضافة إلى أوضح التفاسير، فاعتمد عليها في بيان أسباب النزول وقصة تتعلق بآية، أو في بيان المعنى الإجمالي لآيات وبيان هدايتها والأحكام الفقهية، وذكر الأقوال منها بنصها بعد الترجمة أحياناً، وبمعناها مع تصرف أحياناً أخرى، كما أنه نقل باختصار عن ترجمة محمد علي وتفسيره، والأمثلة على ذلك كثيرة، ومنها:

قال عند تفسير الآية من سورة البقرة ﴿وَيَسِّرْ لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ هُمْ جَمَعَتْ نَجْرِي مَنْ نَحِمْنَا أَلْأَنْظُرُ كَلِمًا زُرْقُوا مِنْهَا مِنْ مَرَّةٍ زُرْقُوا قَالُوا هَذَا الَّذِي زُرِقْنَا مِنْ قَبْلُ﴾ رزقنا في الدنيا مثله، ﴿وَأَوَّلُ آيَةٍ مُمْتَشِبَةٍ﴾^{١٥٥} وَهُمْ فِيهَا أَرْوَجٌ مُطَهَّرَةٌ^{١٥٦} وَهُمْ فِيهَا خَلْدُونَ^{١٥٧} [البقرة: ٢٥]:

[١٧] ما يزرقون في الجنة من الثمرات يتشابه مع ما زرّقوا في الدنيا في اللون والهيئة مع التفاوت بينهما في الطعم، ومن حيث الجودة ثمرات الجنة أجود.

[١٨] (مطهرة) معانها مرأة من الأحوال المستقدرة كالخبيز والنفاس والبول والغائط والمني والمخاط والبلغم وغير ذلك.

[١٩] أمر الله تعالى في الآية نبيه محمد صلى الله عليه وسلم أن يبيّر المؤمنين بجنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها، وهم فيها طرية لذيدة وأزواج مطهرة.

تعلق: فإن قيل: فائدة المطعم هو التغدّي ودفع ضرر الجوع، وفائدة النكاح هي التوالد وحفظ النوع، وهي مستغنى عنها في الجنة، قلت: مطاعم الجنّة ومناكحها وسائر أحوالها إنما تشارك نظائرها الدنيوية في بعض الصفات والاعتبارات، وتسمى بأسمائها على سبيل الاستعارة والتشليل، ولا تشاركها في تمام حقيقتها حتى تستلزم جميع ما يلزمها وتفيد عين فائدتها (ينظر: تفسير البيضاوي)، وأن كل شيء يشاهد في الشهادة كما أنّ له صورة في الدنيا له معنى حقيقي في الغيب ولهذا كان النبي عليه السلام يسأل الله تعالى بقوله: «اللهم أرنا الأشياء كما هي» (ينظر: تفسير روح البيان).^{١٥٨}

١٤ وانغ، ترجمة معاني القرآن الكريم وتفسيره، ٦٦٤.

١٥ وانغ، ترجمة معاني القرآن الكريم وتفسيره، ٥٧.

١٦ وانغ، ترجمة معاني القرآن الكريم وتفسيره، ١١٣.

١٧ وانغ، ترجمة معاني القرآن الكريم وتفسيره، ٢٨٩.

١٨ وانغ، «الكلمة التمهيدية»، ترجمة معاني القرآن الكريم وتفسيره، ١.

١٩ ﴿وَأَوَّلُ آيَةٍ مُمْتَشِبَةٍ﴾ أي ما يزرقون في الجنة من الثمرات يتشابه مع ما زرّقوا في الدنيا في اللون والهيئة مع التفاوت بينهما في الطعم، ومن حيث الجودة ثمرات الجنة أجود.

٢٠ إسماعيل حقي بن مصطفى الخليلي، روح البيان (بيروت: دار الفكر، ١٤٣١م)، ١٩٩١. الحديث ذكره صاحب روح البيان بحذف السند، وذكره أيضاً صاحب تفسير حدائق الروح والريحان (بيروت: دار طوق النجاة، ٢٠٠١)، ١/ ٠٣٦، ولم أجده في غيرها.

٢١ إسماعيل الخليلي، روح البيان، ١٩٩١: محمد بن أحمد القرظي، الجامع لأحكام القرآن (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٦٤)، ٣٤٠١١.

٢٢ وانغ، «الكلمة التمهيدية»، ترجمة معاني القرآن الكريم وتفسيره، ٨.

٢٣ ﴿وَأَوَّلُ آيَةٍ مُمْتَشِبَةٍ﴾ أي ما يزرقون في الجنة من الثمرات يتشابه مع ما زرّقوا في الدنيا في اللون والهيئة مع التفاوت بينهما في الطعم، ومن حيث الجودة ثمرات الجنة أجود.

٢٤ وانغ، «الكلمة التمهيدية»، ترجمة معاني القرآن الكريم وتفسيره، ١٠٨.

٢٥ ﴿خَسِرْتُمْ عَلَىٰ نَفْسِكُمْ إِنَّكُمْ أَنْتُمْ عَلَىٰ آلْسُلْبِ وَأَنْتُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ﴾ أي ما يزرقون في الجنة من الثمرات يتشابه مع ما زرّقوا في الدنيا في اللون والهيئة مع التفاوت بينهما في الطعم، ومن حيث الجودة ثمرات الجنة أجود.

٢٦ وانغ، ترجمة معاني القرآن الكريم وتفسيره، ١١٣.

٢٧ وانغ، ترجمة معاني القرآن الكريم وتفسيره، ٥.

٤. الخاتمة والتوصيات

توصّل البحث بعد هذا التطواف السريع في حياة إلياس وانغ ومنهجه في التفسير إلى نتائج تسجّل فيما يلي من السطور التالية:

أولاً: نشأ إلياس وانغ على تربية إسلامية، فُرسّت في قلبه غيرة على الإسلام ومسؤولية تجاه المسلمين في الصين، وتعلّم علم اللغة العربية والعلوم الشرعية في المساجد الصينية وجامع الأزهر الشريف، وتلمذ على أشهر العلماء في ذلك العصر، ممّا مكّنه من قراءة وفهم القرآن الكريم وغيره من الكتب الإسلامية، وكان يدعو إلى العودة إلى كتاب الله وسنة الرسول، ويحثّ بكلماته وأفعاله عامة المسلمين إلى تعلّم الثقافات الإسلامية والصينية لتخليصهم من أوضاعهم المتخلّفة، كما كان يدعو إلى حبّ الوطن وحمايته ضدّ اعتداء اليابان.

ثانياً: كرّس إلياس وانغ حياته لخدمة الإسلام والمسلمين في الصين، حيث بذل أقصى جهوده في التعليم والكتابة وتحرير المجلات الإسلامية ونشر الأفكار الإسلامية الوسطية بين المسلمين، فأنتج جهوداً ثمرات مرضية، تتمثّل في الترجمات والتأليفات، وأبرزها ترجمته الثلاثة لمعاني القرآن وتفسيره باللغة الصينية الحديثة، وتعتبر من أصحّ التفاسير باللغة الصينية، وذلك يرجع إلى قدرته المكنية في اللغة العربية والعلوم الشرعية، فلقبت قبولاً حسناً في قطاع الدراسات العلمية وأوساط عامة القراء المسلمين في الصين.

ثالثاً: أكثر أعمال إلياس وانغ العلمية تداولاً ترجمة معاني القرآن وتفسيره باللغة الصينية الحديثة، فقام بما يهدف إلى تعميم فوائد القرآن الكريم واستفادة عامة المسلمين في الصين منها بما يفهم غير المسلمين، وجاء تفسيره على صورة الحواشي المختلفة، واستمدّت مادتها من أتهات التفاسير باللغة العربية مثل تفسير الجلالين وتفسير البيضاوي وتفسير روح البيان وتفسير روح المعاني وغيرها، فذلك جعل تفسيره من أصحّ التفاسير باللغة الصينية.

رابعاً: إلياس وانغ لم يبيّن منهجه في التفسير، ولكن تبيّن بعد الدراسة التحليلية أن منهجه قام على أسس سليمة ضمنت صحة محتويات تفسيره، وتتمثّل في تنوّع الأساليب في وضع الحواشي التفسيرية، والاعتناء بتنزيل معاني الآيات على ما يعيشه المسلمون في الصين من المشاكل الدينية أو الثقافية أو الاجتماعية، واستمداد محتويات الحواشي التفسيرية من أتهات التفاسير باللغة العربية، والإكثار من سرد الحكايات والقصص التي وردت في كتب التفسير مثل روح البيان.

خامساً: إنّ التفسير عمل لبيان معاني القرآن الكريم، ولم يخل العلماء المسلمون الصينيون جهودهم في بيان معانيه باللغة الصينية، فأثرت ثمرات كثيرة، ولكن بعضها لم تخلّ من الأفكار المنحرفة، خاصة تفاسير للعلماء غير المؤهلين، فتنقية هذه التفاسير، خاصة تفاسير العلماء غير المؤهلين، ودراستها دراسة علمية صحيحة وفقاً للمناهج والمبادئ الإسلامية، ذلك تنطّل من تعاون مخلص شامل بين العلماء الصينيين والعلماء المختصين في العالم الإسلامي، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ التفاسير باللغة الصينية لم تغطّ بعد حاجات المسلمين الصينيين ولم تبيّن هدايات القرآن بشكل كافٍ، فالأمر ينطّل من العلماء الصينيين والعلماء في العالم الإسلامي جهوداً مستمرة لتلبية حاجات عامة المسلمين الصينيين وتبليغ الهدايات القرآنية إليهم.

المصادر والمراجع

- إلياس، وانغ. ترجمة معاني القرآن الكريم وتفسيره. مدينة تشونغ تشونغ: دار يونغ شيانغ للطباعة والنشر، الطبعة ١، ١٩٤٦.
- بينغ، ما. تاريخ الإسلام المختصر في الصين. مقاطعة نينغشيا: دار الشعب للطباعة والنشر، ٢٠١٠.
- البيضاوي، عبد الله بن عمر. أنوار التنزيل وأسرار التأويل. المجلد ١. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٦٣.
- بعلكي، منير. "مقدمة المترجم". حياة محمد ورسائله محمد علي اللاهوري. بيروت: دار العلم للملايين، ١٣٩٠.
- الخلوي أبو الفداء إسماعيل حقي بن مصطفى. روح البيان في تفسير القرآن. المجلد ١. بيروت: دار الفكر، ١٤٣١هـ.
- خوای جونگ، يانغ. تعريف موجز للكتب الإسلامية الصينية. مقاطعة نينغشيا: دار الشعب للطباعة والنشر، ١٩٩٣.
- سونغ، لين. القرآن الكريم في الصين. مقاطعة نينغشيا: دار الشعب للطباعة والنشر، الطبعة ٢، ٢٠٠٧.
- شيو بي، باي. تاريخ المسلمين في الصين. مدينة بكين: دار جونغ هوان للطباعة والنشر، الطبعة ٢، ٢٠٠٣.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. جامع البيان عن تأويل آي القرآن. القاهرة: دار ابن الجوزي، ٢٠١٥.
- القرطبي، شمس الدين محمد بن أحمد. الجامع الأحكام القرآن. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٦٣.
- قن مينغ، وانغ. "الأستاذ وانغ وفكره في حبّ الوطن". مجلّة دراسات القوميات بشمال غرب الصين. ٢٠١٨ (٢٠١٨).
- الهروي، محمد الأمين. حدائق الروح والريحان في روائع علوم القرآن. بيروت: دار طوق النجاة، ٢٠٠١.
- ياو بينغ، وان. الموسوعة الإسلامية الصينية. مقاطعة سيتشوان. دار الطباعة والنشر للمعاجم، الطبعة ٢، ٢٠٠٧.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Declaration of Interests: The author declare that they have no competing interest.

Funding: The author declared that this study has received no financial support.

REFERENCES

- Ba'lekî, Munîr. "Mukaddimetü'l-Mütercim". *Hayatü Muhammet ve Risâletihî li-Muhammet Aliyy'i-Lâhurî*. Beirut: Dâru'l-İlm, 1390.
- Bai, Shouyi. *Târîhü'l-Müslimîn fî's-Sîn*. Pekin: Dâru'l-Zhonghua, 2. edition, 2003.
- Bezvâvî, Abdullah b. Omar. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. Beirut: Dâru İhyâü't-Türâsî'l-Arabî, 1963.
- Halvetî, Ebü'l-Fidâ İsmail Hakki b. Mustafa. *Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. Beirut: Dâru'l-Fikr, 1431.
- Herevî, Muhammed el-Emîn. *Hadâiki'r-Revhi ve'r-Reyhân fi Ravâbî Ulumi'l-Kur'ân*. Beirut: Dâru Tavku'n-Necât, 2001.
- Kurtubî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-aḥkâmî'l-Kur'ân*. Kahire: Darü'l-Kütübî'l-Misriyye, 1963.
- Lin, Song. *Kur'ân-ı Kerîm fî's-Sîn*. Ningxia: Dâru-ş-Şa'b, 2. edition, 2007.
- Ma, Ping. *Târîhu'l-İslâm el-Muhtasar fî's-Sîn*. Ningxia: Dârü's-Şa'b, 2010.

- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi' u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Ëur'ân*. Kahire: Darü İbnü'l-Cevzî, 2015.
- Wan, Yao Ping. *el-Mevsûatü'l-İslâmiyyetü's-Siniyye*. Sichuan: Daru't-Taba'a ve'n-Neşr li'l-Meâcim, 2. edition, 2007.
- Wang, Genming. *el-Ûstâz Wang ve Fikruhü fî Hubbi'l-Vatan*. Mecceletü Dirâsâtü'l-Kavmiyyât 2/97 (2018).
- Wang, İlyas. *Tercümetü Meâni'l-Kurâni'l-Kerîm ve Tefsîrihî*. Chung Tenching: Daru Yongxiang, 1946.
- Yang, Huaizhong. *Ta'rîf li'l-Kütübi'l-İslâmiyyeti's-Siniyye*. Ningxia: Dâru's-Şa'b, 1993.

EXTENDED SUMMARY

The exegesis of the Qur'an in Chinese has gone through two stages, namely, annotation followed by exegesis and annotation with exegesis. In other words, if there is no translation, there is no annotation. The translation of the Qur'an laid the foundation for the exegesis, which is basically the same as the way in which the exegesis of the Qur'an appeared worldwide. Therefore, talking about commentary must first talk about translation. The earliest commentary on the Qur'an in the literature is the commentary on individual verses by Muslim scholars in the early Qing Dynasty, especially the commentary on individual verses in Liu Zhi's Tianfang Ceremony. Wang Jingzhai's annotation of the Qur'an was the first Chinese commentary on the Qur'an. The Chinese commentaries published after Wang Jingzhai were all more or less annotated, either in the form of entries or in the form of a general commentary.

Wang Jingzhai, a Muslim of Hui ethnicity in Tianjin, is a modern Chinese Islamic scribe and translator. He studied scriptures under the tutelage of many famous teachers. From 1922 to 1923, he went to Egypt to study at Al-Azhar University and eventually became a master of Arabic and Persian, as well as ancient Chinese and English, and a master of Islamic scripture, hadith, fiqh, and doctrine and history. Wang Jingzhai has devoted his life to Islamic scholarship, translating Islamic classics, and has written a great number of annotations, and is known as "the master of modern Chinese Islamic scriptures". After 20 years of dedicated annotation, Wang Jingzhai has published three different annotations of the Qur'an in A, B, and C in Mandarin, scriptural, and vernacular languages. Among them, the C version is very popular among Muslims at home and abroad and is regarded as one of the most mature, practical, and widely circulated Chinese annotations of the Qur'an. The methods of exegesis of the Qur'anic annotation are briefly described as follows.

First, there are various forms of annotation. Wang Jingzhai used different forms to explain the meaning of the Qur'an, such as the commentary on the interpolation of the Qur'an, which is interspersed with the annotation of the text, mostly explaining words and phrases, linking the context, and explaining the pronouns; the commentary on the endnotes, which is attached to the end of the annotation, mainly deals with the characters, events, allusions and legends and their rich connotations, and is more detailed and specific than the interpolation; the commentary on the sketch, which is the derivation or supplement to the endnotes. The commentary, which is mostly limited to a specific topic, is thematic in nature; the accompanying commentary, which is colorful and extensive, is usually hundreds of words in length, with the longest being 5000 words.

Second, citing previous commentaries. Wang Jingzhai also cites the materials of other famous commentators to ensure the traceability and correctness of his commentary. The commentaries he refers to include the commentaries of Zhelien Laini and the Commentary on the Essence of Interpretation.

Thirdly, it is related to reality. Wang Jingzai was always concerned about the various social problems that occurred in China at that time, especially the problems that arose in the Hui society. Therefore, he analyzed in depth the realistic guidance of certain verses in order to guide the various ethnic groups to avoid differences, unite together, get rid of backwardness, and achieve a harmonious society full of friendship and love.

Necm Sûresinin İnişiyile Mi'rac Olayının Gerçekleşme Zamanı Arasındaki Tarih Uyuşmazlığına Dair Bir Değerlendirme

Evaluation of the Contradiction in History Between the Time of the Occurrence of the Mi'raj Incident and the Revelation of Surat Al-Najm

Yasin Pişgin¹

Aziz KARABULUT²

¹Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Burdur, Türkiye
²Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Antalya, Türkiye



Geliş Tarihi/Received: 13.02.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 06.04.2023

Yayın Tarihi/Publication Date: 18.05.2023

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Yasin Pişgin
E-mail: yasinpisgin@akdeniz.edu.tr

Atif: Pişgin, Yasin - Karabulut, Aziz. "Necm Sûresinin İnişiyile Mi'rac Olayının Gerçekleşme Zamanı Arasındaki Tarih Uyuşmazlığına Dair Bir Değerlendirme". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 59/1 (Haziran 2023), 41-53.

Cite this article as: Pişgin, Yasin - Karabulut, Aziz. "Evaluation of the Contradiction in History Between the Time of the Occurrence of the Mi'raj Incident and the Revelation of Surat Al-Najm". *Journal of Ilahiyat Researches* 59/1 (June 2023), 41-53.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

Öz

İsrâ ve mi'rac Allah tarafından Hz. Peygamber'e lütfedilmiş iki büyük mucizedir. İsrâ olayı, ismini kendisinden aldığı İsrâ sûresinin ilk âyetinde anlatılmaktadır. Dolayısıyla bu olay Kur'ân ile sabittir. Mi'rac hâdisesi ise birçok sahâbiden gelen ve çoğu hadis âlimlerine göre tevâtüren sabit olan bir hâdisedir. Ayrıca hem tefsir hem de hadis âlimleri mi'racla, Necm sûresinin ilk 18 âyeti arasında da bir ilişki kurmuşlardır. Başka bir deyişle Necm sûresinin ilk 18 âyeti Hz. Peygamber'in yaşamış olduğu mi'rac olayının tasviri olarak değerlendirilmektedir. Ancak Necm sûresinin Mekke döneminin ilk yıllarında indiği, mi'rac hâdisesinin ise hicrete yakın bir zamanda meydana geldiği de kaynaklarda zikredilmektedir. Bu durumda sûre ile sûreye isnat edilen olay arasında bir anakronizm/tarih uyuşmazlığı ortaya çıkmaktadır. Ortaya çıkan tarihsel uyuşmazlığa göre isrâ olayının akabinde yaşanan mi'racın, Necm sûresinde anlatılan olayla ilişkili olmadığını söylemek gerekir. Ayrıca söz konusu anakronizme bağlı olarak Necm sûresinin ilgili âyetlerinin metafizik bir olayı değil Mekke'de gerçekleşmiş fizikî bir hâdiseyi anlattığı da ileri sürülmüştür. Bu amaçla, sûrede zikredilen bazı kelimeler Mekke'nin coğrafi yapısıyla ilişkilendirilerek olay etrafında maddî âlemle irtibatlı fikirler beyan edilmiştir. Anlam ağı, kavramsal yapı ve olay örgüsü, ilgili âyetlerin fizikî âlemle ilişkilendirilmesine imkân tanımakta mıdır? Maddî âlemle ilişkilendirmekten ziyade Necm sûresindeki içeriği başka bir mi'rac olayıyla irtibatlandırmak suretiyle bu anakronizmi çözümlenmek mümkün müdür? Bu makalede bu sorular cevaplanmaya ve Necm sûresiyle mi'rac olayı arasındaki zaman farklılığı ve Necm sûresinin bazı âyetlerinin muhtevasına yönelik ileri sürülen birtakım düşünce ve yorumlar tahlil edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Necm sûresi, İsrâ, Mi'rac, Sidretü'l-Müntehâ, Cennetü'l-Me'vâ.

ABSTRACT

Al-Isra' and mi'raj were sent by Allah to Hz. These are two great miracles bestowed upon the Prophet. The Al-Isra' incident is mentioned at the beginning of the verse in Surat Al-Isra'. Therefore, this incident is proven in the Qur'an. The incident of the Mi'raj is a proven incident according to the hadith scholars and it was narrated by the As-Sahabah. Also, the scholars of hadith and tafsir make the relationship between the Mi'raj incident and the first 18 verses of Surah An-Najm. In other words, the first 18 verses of the chapter of An-Najm refer to Hz. It is considered as the depiction of the mi'raj event that the Prophet lived. We find in Islamic Sources that Surat Al-Najm was revealed at the beginning of the period of Islam in Makkah Al-Mukarramah and the Mi'raj incident occurred around the time of the Prophet's migration to Makkah. In this case, anachronism appears between Surat An-Najm and the incident of Mi'raj which was attributed to the Surah. According to this historical paradox, we conclude that the Mi'raj has nothing to do with an incident narrated in Surat An-Najm. There is a claim based on the anachronism that the verses of Surat An-Najm mentioned the physical event that occurred in Makkah, not a metaphysical event. For this purpose, some words mentioned in the surah were associated with the geographical structure of Makkah and ideas related to the material world were expressed around the event. Does the semantic network, conceptual structure, and plot allow the verses to be connected with the physical world? Is it possible to resolve this anachronism by associating the content of the chapter of Najm with another mi'raj event rather than associating it with the material world? These questions will be answered. The time difference between Surat An-Najm and the Mi'raj incident will be analyzed, and also the comments and opinions about the content of the verses in Surat An-Najm will be analyzed.

Keywords: Tafsir, Surat An-Najm, Al-Isra', Al-Mi'raj, Sidrat Al-Muntaha, Jannat Al-Ma'wa.

GİRİŞ

Hız. Peygamber'e nübüvveti gereği pekçok mu'cize verilmiştir. Bu mu'cizelerden birisi de isrâ ve mi'rac olayıdır. İsrâ olayı İsrâ sûresinde mi'rac olayı da Necm sûresinde anlatılmaktadır. Kaynaklarda Necm sûresi ile mi'rac olayı arasında tarih farklılığı göze çarpmaktadır. Makalede bu zamansal farklılık ele alınmaktadır.

Makalemizin konusunu oluşturan Necm sûresi ile mi'rac olayı arasındaki tarih uyumsuzluğuna dair yapmış olduğumuz literatür incelemesine göre söz konusu tarih farklılığına sadece bir makalede kısaca değinilmiştir.² Çalışmamız bahse konu makaleden Necm sûresi ile mi'rac olayı arasındaki tarihi bilgilere dair literatür taraması yapması ve merkeze aldığı "sidretü'l-müntehâ" ve "cennetü'l-me'vâ" kavramlarının analizinden hareketle Mekke'nin coğrafi yapısına dair tespitleri içermesi açısından farklılıklar arz etmektedir. Dolayısıyla makalemiz konusu, kapsamı ve amacı açısından özgün bir değer taşımaktadır.

1. İSLÂMÎ LİTERATÜRDE İSRÂ VE Mİ'RAC OLAYLARI

İsrâ "gece yürüyüşü" anlamındaki "الإسراء" kelimesinin kökü olan "سَرَى" fiilinden türemiştir. "سَرَى" ve "أَسْرَى" fiilleri gece yola çık(ar)mak veya gece yolculuğu yap(tır)mak gibi bir anlam içeriğine sahiptir.³ Bu formlarda Kur'ân'da başka sûrelerde de geçmektedir.⁴ İstilahî olarak da isrâ, "Allah'ın, Hz. Muhammed'i gecenin bir bölümünde Mescid-i Haram'dan, etrafı mübarek kılınan Mescid-i Aksâ'ya götürmesini" ifade etmekte ve yukarıda ifade ettiğimiz İsrâ sûresi'nin birinci âyetinde anlatılmaktadır.⁵

Mi'rac ise "yukarı çıkmak, yükselmek anlamına gelen" "عَرَجَ" kökünden "عُرُوج" mastarıyla türemiş bir ism-i âlettir. Çoğulu "مَعَارِج" olup sözlükte yukarı çıkma vasıtası ve merdiven anlamlarına gelir.⁶ Mi'rac kelimesi Kur'ân'da geçmemekte ancak çoğulu ve "u'rûc" kökünden türemiş bazı fiiller çeşitli âyetlerde yer almaktadır.⁷ Söz konusu âyetlerdeki kullanımlar, mi'rac olayıyla ilişkili bir mahiyet arz etmez. Hadis metinlerinde de mi'racı ifade eden kelimeler farklı şekillerde kullanılmıştır. Mesela "yükseltildim" : "عُرِجَ بِي" ;⁸ "Ben ve Cebrail yükseltildik" : "عُرِجَ بِنَا"⁹ ; "Hz. Peygamber yükseltildi" : "عُرِجَ بِهِ"¹⁰ şeklindeki kullanımlar söz konusudur. İstilahî anlamda mi'rac ise Hz. Peygamber'in Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya intikalinden sonra oradan da göğe yaptığı yolculuğa verilen isimdir.¹¹ Ayrıca Türkçe'de mi'rac denildiğinde hem isrâ hem de mi'rac olayları anlaşılabilir.¹²

Kaynaklarda isrâ ve mi'rac olayları Kur'ân'da iki ayrı sûrede anlatılan muhteva olarak değerlendirilmiştir. İsrâ olayı, İsrâ sûresinde açıkça zikredilen hâdiseler olarak kabul edilmiş ve varlığı vahiy ile sabit olmuştur. Mi'rac hâdisesi ise Necm sûresiyle irtibatlandırılmıştır.¹³ Necm sûresinde mi'racın anlatıldığına iddia edenler bunu âyetlerdeki bazı işaretlere dayandırmışlardır.¹⁴ Hadis ve siyer kaynaklarında isrâ ve mi'racla ilgili pek çok rivâyet kaydedilmektedir. Söz konusu rivâyetlerde isrâ ve mi'racla ilgili tarih, tasvir ve bilgi farklılıkları bulunmaktadır. Buna bağlı olarak da isrâ ve devamında gerçekleşen mi'racın mahiyeti, zamanı, kaç defa meydana geldiği, nerede gerçekleştiği gibi konularda farklı görüşler beyan edilmiştir.¹⁵

2. Mİ'RACLA İLGİLİ RİVÂYETLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Mi'rac hâdisesi ilk dönemlerden itibaren siyer ve hadis kaynaklarında nakledilmiştir. Hadis tarihinin ilk ve erken dönem kaynakları olarak kabul edilen eserlerde mi'rac olayıyla ilgili birçok rivâyete rastlamak mümkündür. Örneğin Rebî b. Habîb'in (öl. 180/796 [?]) *el-Câmi-u-Sahîh*'inde iki,¹⁶ Mâlik b. Enes'in (öl. 179/795) *Muvatta*'nda¹⁷ ve Tayâlisî'nin (öl. 204/819) *Müsned*'inde bir,¹⁸ Abdurrezâk es-San'ânî'nin (öl. 211/826-27) *el-Muşannef*'inde beş,¹⁹ İbn Ebî Şeybe'nin (öl. 235/849) *Müsned*'inde on yedi,²⁰ Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) *Müsned*'inde

1 Mu'cize: Peygamberlerin, inanmalarını sağlamak amacıyla Allah'ın yardımı ve dilemesiyle muhaliflerine karşı gösterdikleri, insanların benzerini getirmekten âciz kaldıkları olağanüstü olayları. Her ne kadar mu'cizenin inanmayan kişilere karşı gerçekleşen ve bir benzerini getirmekten âciz bırakan bir yönü olsa da mu'cizenin aynı zamanda mü'minlerin kalplerini güçlendiren ve imanlarını artıran bir yönü de vardır. Mu'cizenin bu yönü sebebiyle tefsirciler eserlerinde isrâ ve mi'racı bir mu'cize olarak değerlendirmişlerdir. Müfessirlerin literatürdeki bu yaklaşımları sebebiyle makalede isrâ ve mi'rac mu'cize olarak ifade edilecektir. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Kutubî'l-Misriyye, 1964), 10/208; Vehbe ez-Zühaylî, *et-Tefsîrü'l-Münîr* (Dimaşk: Dâru'l-Fikrî'l-Muâsir, 141), 15/15-27/102; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu'l-ğadir: el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr* (Dimaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr-Darü'l-Kelime't-Tayyib, 1414), 6/332; Muhammed Mahmud Hicazî, *et-Tefsîrü'l-Vâdih* (Beyrut: Dâru'l-Cilî'l-Cedîd, 1413), 2/251.

2 Arslan Karaoğlan, "İsrâ ve Mi'rac Hâdisesi Üzerine Bir Giriş Denemesi", *Bilimname* 34/2 (2017) 558-578.

3 Ebû Abdîrrahmân el-Hallî b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî (by: Dâr ve Mektebetü'l-Hilal, ts.), 7/291; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdi el-Basrî, *Cemheratü'l-Lüğa*, thk. Remzî Münîr Ba'lebekkî (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 1987), 2/1065; Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), 14/381-383; Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Mecmûa mine'l-Muhakkikîn (by: Dâru'l-Hidâye, ts.), 38/262-265.

4 Hüd 11/81; el-Fecr 89/4; el-Hicr 15/65; Tâhâ 20/77; eş-Şuara 26/52.

5 el-İsrâ 17/1. Salih Sabri Yavuz, "Mi'rac", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/132.

6 İsfahânî, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'ân*, 557-558; İbn Düreyd, *Cemheratü'l-Lüğa*, 1/461-462; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 2/320-322.

7 el-Meârîc 70/2-3; es-Secde 32/5; el-Hadid 57/4; Sebe' 34/5; ez-Zuhruf 43/33; el-Hicr 15/14-15.

8 Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Şahîhu'l-Buhârî*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsir (by: Dâru Tûğî'n-Necat, 1422), "Salât", 1 (No. 349), "Enbiyâ", 6 (No. 3342); Ebû Dâvud es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvud*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1475), "Edeb", 40 (No. 4878), Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, thk. Beşşâr İvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), "Tefsîrü'l-Kur'ân", 20 (No. 3157).

9 Müslim b. Haccâc, *Şahîh-u Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdül-Bâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.) "İman", 74 (No. 259); Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût'un (Beyrut: yy., 1409/1989), 7/333 (No. 36570).

10 Buhârî, "Tevhîd", 37 (No. 7517); Tirmizî, "Tıp", 12 (No. 2053); Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali, *Sünen-i Nesâî*, thk. Abdül Fethah Ebû Guddê (Haleb: Mektebu'l-Matbûâu'l-İslâmî, 1986), "Salât", 1 (No. 451); Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvud (Müessesetü'r-Risâle, y., 2001), 21/279 (No. 13739).

11 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 2/322-324; Yavuz, "Mi'rac", 30/132.

12 Yavuz, "Mi'rac", 30/132.

13 Örneğin Mustafa Kara'ya göre mi'rac olayı Kur'ân'ın iki sûresi olan İsrâ ve Necm sûrelerinde anlatılmıştır. Hatta ona göre sûrelerin isimleri bu olaylara işaret etmektedir: İsrâ, gece yürüyüşü, Necm de yıldız anlamına gelmektedir. Mustafa Kara, "Mi'raciye ve Bursalı Safiye Hâtun'un Vakfiyesi", *Uûf Dergisi* 7/7 (1998), 25-40. Arslan Karaoğlan, "İsrâ ve Mi'rac Hâdisesi Üzerine Bir Giriş Denemesi", *Bilimname* 34/2 (2017) 558-578; İsrâfil Balcı, "Siyer Okumalarında Kur'ân'ın Rolü ve Belirleyiciliği: Necm Sûresi Örneğinde Bazı Siyer Konularının Kritisizliği", *İstem* 16 (2010), 36.

14 Ahmet Molu, *Mi'rac Hadislerinin Hadis Bilimi Açısından Değerlendirilmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 4.

15 Siyer, hadis ve tefsir kaynaklarında geniş bir şekilde yer bulan mi'rac hâdisesi hat, musiki, edebiyat ve sanat gibi alanlarda da geniş bir yer tutmuştur. Hz. Peygamber'in mi'racını konu edinen ve mi'rac kânilini kutlamak için okunan özel mi'raciye eserleri kaleme alınmıştır. Karaoğlan, "İsrâ ve Mi'rac Hâdisesi Üzerine Bir Giriş Denemesi", 558; Mi'raciye hakkında detaylı bilgi için bk. Mustafa İsmet Uzun, "Mi'raciyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/135-140.

16 Ebû Amr er-Rebî b. Habîb b. 'Amr el-Ezdi el-Ferâhidî el-Basrî, *el-Câmi'u's-şahîh* (Kahire: yy., 1345), 39-40.

17 Mâlik b. Enes, *el-Muva'tta*, thk. Muhammed Mustafa (by: yy., 1425/2004), "Sehv", 51 (No. 590); "Şiir", 3 (No. 3500).

18 Ebû Dâvud Süleymân b. Dâvud b. el-Cârüd et-Tayâlisî, *el-Müsned*, thk. Muhammed b. Abdül Muhsin (Mısır: Dâru Hicr, 1419/1999), 1/327 (No. 411).

19 Abdurrezâk es-San'ânî, *el-Muşannef*, thk. Hadîb Rahman (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403), 1/532 (No. 2030); 2/162 (No. 2898); 5/321 (No. 9719).

20 Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe, *el-Müsned*, thk. Adil b. Yusuf-Ahmed b. Farid (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997), 1/197 (No. 291); 1/205 (No. 303), 1/244 (No. 366).

yirmi altı rivâyet bulunmaktadır.²¹ Her ne kadar bazı çalışmalarda erken dönem hadis kaynaklarında mi'racla ilgili hiçbir rivâyetin olmadığı iddia edilse de²² görüldüğü üzere erken dönem hadis eserleri arasında bile mi'racdan bahseden rivâyetler yer almaktadır. Söz konusu rivâyetlerde bazen doğrudan bazen de isrâ olayının anlatımı esnasında mi'racdan söz edilmektedir. Dolayısıyla bu iddianın doğru olmadığını söylemek gerekir. Aynı şekilde ilk dönem eserlerinden sonra tedvin edilen ve *Kutüb-i sitte* olarak bilinen altı hadis kaynağında da mi'racla ilgili pek çok rivâyete rastlamak mümkündür. Bu kitapların başında gelen Buhârî'nin (öl. 256/870) *Sahîh*'inde yirmi bir,²³ Müslim'in (öl. 261/875) *Sahîh*'inde yirmi beş rivâyet bulunmaktadır.²⁴ *Kutüb-i sitte* içerisinde yer alan Ebû Dâvud'un (öl. 275/889) *Sünen*'inde beş,²⁵ İbn Mâce'nin (öl. 273/887) *Sünen*'inde yedi,²⁶ Nesâî'nin (öl. 303/915) *Sünen*'inde on dört,²⁷ Tirmîzî'nin (öl. 279/892) *Sünen*'inde ise on sekiz rivâyet yer almaktadır.²⁸ Mi'racla ilgili rivâyetler bunların yanı sıra başka hadis kaynaklarında da zikredilmektedir.²⁹

İsrâ ve mi'racla ilgili rivâyetler pek çok sahâbîden gelmiştir. Bu sahâbîlerin arasında başta Hz. Aişe ve Hz. Ali olmak üzere Enes b. Mâlik, İbn Abbas, Bilal-i Habeşî, İbn Mes'ud, İbn Ömer, Ebû Hureyre, Esmâ b. Ebû Bekr, Osman İbn Affan, Muaviye İbn Ebî Süfyan, Ubeyy b. Ka'b, İbn Amr, Ebû Saîd el-Hudrî, Semure İbn Cündeb, Esad b. Zürrâ, Ümmü Seleme, Üsâme İbn Zeyd, Ebû Zerr, Ebu'l-Hamrâ gibi isimler yer almaktadır.³⁰ Kettânî (öl. 1857/1927) mi'rac olayını nakleden sahâbe sayısını kırk beş olarak zikretmektedir.³¹ Süyûtî (öl. 911/1505) bu isimleri otuz olarak zikrederken³² Kastallânî (öl. 923/1517) ise bu rivâyetlerin yirmi altı kişiden geldiğini ifade etmektedir.³³ İmam Kurtûbî (öl. 671/1273) isrâ ve mi'racla ilgili rivâyetlerin hadis kitaplarının çoğunda yer aldığını, bu rivâyetlerin tamamının yaklaşık yirmi kadar sahâbîden gelerek İslâm dünyasına yayıldığını söyleyerek söz konusu rivâyetlerin mütevâtir olduğunu zikretmektedir.³⁴ Aynı şekilde İbn Kayyim el-Cevziyye'ye (öl. 751/1350) göre Hz. Peygamber'in mi'raca yükselme hâdisesi sahih hadislerle mütevâtir bir yolla gelmiştir. Ona göre ümmet mi'rac olayının kabulü ve sıhhati noktasında icmâ etmiştir.³⁵ Aynı şekilde Kastallânî isrâ ve mi'rac rivâyetlerinde Müslümanların icma ettiğini söylemektedir.³⁶ Saduddîn Taftazânî de (öl. 792/1390) bu eşsiz yolculuğun ahâd ve meşhur haberlerle sabit olduğunu dile getirmektedir.³⁷

Görüldüğü üzere isrâ ve mi'rac olayları sahâbenin önde gelen isimleri başta olmak üzere yirmiden fazla râvî tarafından nakledilmiş olup hadis kaynaklarının çoğunluğunda bulunmakta olup mütevâtir olarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla isrâ ve mi'rac olaylarının tarihsel gerçeklikleri hususunda ümmetin ittifak ettiğini söyleyebiliriz.

Bu olayın meydana gelişi hakkında birçok rivâyetin varlığını ortaya koyduktan sonra, hadis kaynaklarında yer alan rivâyetlerin ortak noktalarına göre olayın şu şekilde gerçekleştiği görülmektedir: Hz. Peygamber Ka'be'de Hicr veya Hatîm denilen yerde veya bir rivâyete göre evinde uykuda olduğu bir zamanda başka bir rivâyete göre de amcasının kızı Ümmü Hânî'nin evinde bulunduğu sırada uyku ile uyanıklık arası bir halde iken Cebrail gelmiş, göğsünü yarıp içini yıkamış ve Burak denilen bir vasıta ile Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksa'ya götürmüş sonra da semâya yükseltmiş. Hz. Peygamber semada bazı peygamberlerle görüşmüş ve akabinde de "sidretü'l-munteha"ya ardından Allah'ın huzuruna ulaştırılmıştır.³⁸

3. Mİ'RAC HADİSESİNİN NECM SÜRESİYLE İLİŞKİLENDİRİLMESİ

Farklı sahâbîlerden nakledilen rivâyetlerle sabit olan mi'rac olayı Necm sûresindeki şu ayetlerle ilişkilendirilmiştir: "*Battığı sırada yıldız andolsun ki arkadaşınız ne sapsmış ne de eğri yola gitmiştir. Kişisel arzularına göre de konuşmamaktadır. O (size okuduğu), kendisine indirilmiş vahiyden başka bir şey değildir. Onu, çok güçlü, üstün niteliklerle donatılmış biri (Cebrâil) öğretti. O, ufku en yüce noktasındayken göründü. Sonra yaklaştıkça yaklaştı. Öyle ki, iki yay kadar hatta daha yakın oldu. Böylece Allah, kuluna vahiyini ilettiler. Gözün gördüğünü kalp yalanlamadı. Şimdi siz şüpheye düşüp gördükleri hakkında onunla tartışmaya mı kalkışıyorsunuz? Andolsun ki onu (meleği) iniş esnasında en sondaki sidretü'l-muntehâ'nın yanında bir daha gördü. Onun yanında huzur içinde kalınacak cennet vardır. O an sidreyi bürüyen bürümüştü. Göz ne kaydı ne de hedefinden şaştı. Hiç kuşkusuz o, rabbinin âyetlerinden en büyüğünü görmüştü.*" Söz konusu âyetlerde anlatılan muhteva ve yaşanan olay, Hz. Peygamber'in isrâ gecesi yaşamış olduğu mi'rac olayıyla ilişkilendirilmiştir. Bu sûrenin nüzûl tarihi ve olayın gerçekleşme zamanı ortaya konulduğunda, âyette anlatılan muhtevanın isrâ olayından sonra meydana gelen mi'rac hâdisesiyle ilişkili olup olmadığı ortaya çıkacaktır. Bu çerçevede ileri sürülen bazı iddialar da değerlendirilecek sûre ve sûreye isnat edilen olay arasında nasıl bir irtibat olduğu tespit edilmeye çalışılacaktır.

3.1. Necm Sûresinin Nüzûl Tarihi

Nüzûl tarihine bakıldığında Necm sûresinin nübüvvetin ilk yıllarında nâzil olduğu görülmektedir. Adını sûrenin başındaki en-Necm kelimesinden alan sûre, tefsirlerin tamamına yakınında Mekki bir sûre olarak zikredilmektedir³⁹ ve müfessirlerin çoğunluğu Necm sûresinin,

21 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/485 (No. 12505); 21/53 (No. 13340); 21/279 (No. 13739); 30/576 (No. 18614).

22 Balci, "Siyer Okumalarında Kur'an'ın Rolü", 36.

23 Buhârî, "Salât", 1 (No. 349); "Enbiyâ", 6 (No. 3342); "Menâkıb", 24 No. (3570); "Tevhîd", 37 (No. 7517).

24 Müslim, "İmân" 74 (No. 262); 76 (No. 279); "Fedâil" 42 (No. 164).

25 Ebû Dâvud, "Edeb", 40 (No. 4878); "Sünnet", 26 (No. 4748).

26 Ebû Abdillâh b. Yezîd Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdül-Bâkî (by.: Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabî, 1081), "Menâsik", 85 (No. 3077); "Zühd" 31 (No. 4262).

27 Nesâî, "Salât", 1 (No. 451); "Hac", 102 (No. 2860).

28 Tirmîzî, "Tefsîru'l-Kur'an", 20 (No. 3157); "Tıp" 12 (No. 2053).

29 Bu konuda detaylı bilgi için bk. Molu, *Mi'rac Hadislerinin Hadis Bilimi Açısından Değerlendirilmesi*, 11-47.

30 Celâüddîn es-Süyûtî, *el-Hasâisu'l-Kübrâ* (Mısır: Dâru'l-Kutubî'l-Hadise, 1967), 368.

31 Sa'd el-Mursafî, *el-Câmî'u's-Şaîhî li's-Sireti'n-Nebeviyye* (Kahire: yy., 2009), 1538.

32 Süyûtî, *el-Hasâisu'l-Kübrâ*, 368.

33 Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-Ledunniyye* (Kahire: el-Mektebetüt-Tevfikîyye, ts), 2/434.

34 Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmî li-ahkâmî'l-Kur'an* (Kahire: Dâru'l-Kutubî'l-Misriyye, 1964), 10/205.

35 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb ez-Zürrâ ed-Dimaşkî el-Hanbelî, *Avnü'l-ma'bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvud ma'a Hâşiyeti İbn Kayyim* (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1415), 13/24.

36 Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-Ledunniyye*, 2/434.

37 Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid* (Kestelli şerhiyle birlikte) (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi Yayınları, ts.), 174.

38 Sidretü'l-Muntehâya varışı ve sonraki süreç için bk. Buhârî, "Salât", 1 (No. 349); "Enbiyâ", 5 (No. 3342); 22 (No. 3393); 41 (No. 3430); Müslim "İman", 74 (No. 263-264).

39 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî, *Te'vilâtü'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2005), 9/416; Ebû'l-Kâsım Mahmûd ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmid'i-Tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Küttâbî'l-Arabî, 1407), 4/416; Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâihü'l-Gayb* (Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabiyye, 1420), 28/231; Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâmet (by.: Dâru Taybe li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1420/1999), 7/442.

nübüvvetin Mekke döneminin ilk yıllarında nâzil olduğu hususunda ittifak halindedirler.⁴⁰ Ayrıca sûrenin boykot yıllarında indirildiği ve Hz. Peygamber'in ilk kez açıktan tebliğ ettiği sûre olduğu belirtilmektedir.⁴¹ İlk dönem müfessirlerinden Mukâtil b. Süleyman (öl. 150/767) Necm ve Leyl sûrelerinin âyetlerinin Hz. Peygamber'in Mekke'de insanlara ilk kez açıktan okuduğu âyetler olduğunu söylemektedir.⁴² Medine devrinde indiğine dair görüşler ileri sürülmüşse de buna itibar edilmemiştir.⁴³ Bahse konu sûrenin 32. âyetinin Medenî olduğu rivâyet edilmiş ancak bu görüş de rağbet bulmayıp âyetin öncesi ve sonrasıyla olan anlam ve üslup birliği rivâyet üzerindeki şüpheleri artırmıştır.⁴⁴ Nitekim Kurtûbî de (öl. 671/1273) sûrenin nüzûl tarihiyle ilgili görüşleri naklettikten sonra sûrenin tamamının Mekki olduğunu ifade etmiştir.⁴⁵

Sûrenin Mekke döneminde nâzil olduğunun en önemli göstergelerinden birisi de Mekki sûrelerde işlenen konulardan bahsetmesidir.⁴⁶ Bilindiği gibi Mekki sûrelerin genel içeriği Hz. Peygamber'in hak peygamber olması, putların ve putperestliğin batıllığı, kâinatın mülkiyet ve tasarrufunun Allah'a ait olması gibi konulardan oluşmaktadır.⁴⁷ Ayrıca Necm sûresi, içerisinde secde âyeti bulunan ilk sûre olup Hz. Peygamber'in, Harem-i Şerif'te Kureyş'ten bir topluluk karşısında okuduğu ilk sûredir. Sûrenin sonunda Hz. Peygamber secde ettiğinde, orada bulunan müşrikler ve Müslümanlar da secde etmişlerdir. Risâletin beşinci yılında Receb ayında küçük bir topluluk Habeşistan'a hicret etmiş ve bu secde olayı aynı senenin Ramazan ayında gerçekleşmiştir. Bu hâdise Habeşistan'daki muhacirlere: "Mekke'de kâfirler İslâm'a girdi" şeklinde ulaşıncı, onlardan bazıları bu haberi duyar duymaz Mekke'ye dönmüşler fakat haberin yalan olduğu anlaşılınca bir kısmı yeniden Habeşistan'a dönmüş, bir kısmı da ancak bazı Mekkelilerin kefaletiyle Mekke'ye girebilmişlerdir. Bütün bu rivâyetlerden ve gerçekleşen olaylardan hareketle bu sûrenin risâletin beşinci yılında nâzil olduğunu söylemek mümkündür.⁴⁸

Bu bilgilerden hareketle her ne kadar Necm sûresinin nüzûl tarihini tam olarak belirlemek mümkün değilse de onun takriben bi'setin beşinci yılı indiğini söylemek mümkündür. Başka bir deyişle Necm sûresinin peygamberliğin on üç yıl süren Mekke döneminin ilk yıllarında indiği söylenebilir.

3.2. Mi'rac Olayının Gerçekleşme Zamanı

Kaynaklarda mi'rac hadisesinin ne zaman gerçekleştiğine dair çeşitli rivâyetler vardır. Bu sebeple olayın meydana geldiği kesin tarih hakkında görüş birliği bulunmamaktadır. İlk dönem siyer kaynaklarının yazarları olan İbn İshâk (öl. 151/768) isrâ olayının hicretten on altı ay önce gerçekleştiğini belirtirken⁴⁹ İbn Hişam (öl. 218/833) olayın tarihiyle ilgili bilgi vermez.⁵⁰ İbn Sa'd (öl. 230/845) ise mi'racın hicretten yaklaşık on sekiz ay önce gerçekleştiğini belirtir.⁵¹

İlk dönem tefsircilerinden Mukâtil b. Süleyman (öl. 150/767) söz konusu olayın hicretten yaklaşık bir yıl önce isrâ hâdisesinin yaşandığı gece meydana geldiğini belirtmektedir.⁵² Yine erken dönem tefsir âlimlerinden Taberî (öl. 310/923) ise isrâ'nın devamında mi'racın Hz. Peygamber'in Mekke'de kaldığı on üç yılın dokuzuncu senesinde gerçekleştiğini belirtir.⁵³ Zemahşerî de (öl. 538/1144) mi'racın isrâ'nın devamında gerçekleştiğini, isrâ olayının meydana geliş tarihinde ihtilaf olduğunu, kimilerine göre bu olayın hicretten bir sene önce gerçekleştiğini zikreder. Ayrıca isrâ'nın bi'setten önce vuku bulduğu bilgisini de nakleder.⁵⁴ Fahreddin er-Razî (öl. 606/1210) mi'racın, isrâ'nın ardından gerçekleştiğini belirterek, Mukâtil b. Süleymân'dan isrâ'nın hicretten bir sene önce meydana geldiğini aktarır ve net bir tarihten söz etmez.⁵⁵ Beyzâvî (öl. 685/1286) mi'racın isrâ'nın akabinde gerçekleştiğini, isrâ olayının ise hicretten bir yıl önce yaşandığını ifade etmektedir.⁵⁶ Kurtûbî ise mi'racın isrâ'nın devamında gerçekleştiğini belirtmekte ancak mi'racın gerçekleşme tarihi hususunda bi'setin beşinci veya yedinci yılında; hicretten bir sene ya da daha önce, hicretten bir yıl önce Rebûlâhîr ayının yirmi yedinci gecesi, bi'setin on sekiz ay sonra gerçekleştiğine dair farklı rivâyetler zikretmektedir.⁵⁷ İbn Kesîr de (öl. 774/1373) tefsirinde mi'racın isrâ'nın akabinde gerçekleştiğini belirtmekte⁵⁸ ve isrâ olayının tarihiyle ilgili hicretten bir yıl veya on altı ay önce gerçekleştiğine dair farklı rivâyetler zikretmektedir.⁵⁹ Süyûtî (öl. 911/1505) mi'racın isrâ'nın akabinde gerçekleştiğini belirtmekle birlikte hicretten bir yıl önce Rebûlevvel ayının on yedinci gecesi veya hicretten on altı ay önce gerçekleştiğini dile getirmektedir.⁶⁰ Âlûsî de (öl. 1270/1854) mi'racın isrâ'nın peşinden meydana geldiğini belirtmektedir. O, isrâ olayının tarihiyle ilgili ihtilaf olduğunu söyleyerek görüşleri zikreder ve kesin bir tarihten söz etmez.⁶¹ Senâullah Pânîpetî (öl. 1195/1781) ise mi'racı isrâ'dan sonra gerçekleşen bir olay olarak değerlendirmekte ve tarihiyle ilgili hicretten bir yıl önce Receb veya Ramazan ayında gerçekleştiğine dair görüşleri nakletmektedir. Ancak kesin bir tarih vermemektedir.⁶²

40 Subhî es-Salih, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kurân* (Beirut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâ'în, 2000), 375.

41 Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, thk. Süheyl Zekkâr (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1978), 177; Ebu'l-Ferec Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fi İlmî't-Tefsîr*, thk. Abdurrezâk el-Mehdî (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422), 4/183; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmî li Ahkâmî'l-Kurân*, thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhîm Atfîş (Kâhire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısıryye, 1384/1964), 17/81.

42 Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr-i Kebîr*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: yy., 2006), 4/113.

43 Kurtubî, *el-Câmî li Ahkâmî'l-Kurân*, 17/81.

44 M. Kâmil Yaşaroğlu, "Necm Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/495.

45 Kurtubî, *el-Câmî li Ahkâmî'l-Kurân*, 17/81.

46 Mekki sûrelerin özellikleri için bk. Bedrüddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kurân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Beirut: Dâru İhyâ'i'l-Kutubi'l-Arabiyye-İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhû, 1376/1957), 1/187-192; Celâlüddîn es-Süyûtî, *İtkân fi Ulûmi'l-Kurân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (by: el-Hey'etü'l-Mısıryyü'tü-Âmme, 1394/1974), 1/36-39.

47 Yaşaroğlu, "Necm Sûresi", 32/495-496.

48 Cemâlüddîn Ebû Muhammed b. Abdilmelik İbn Hişam, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Muhammed Ali el-Kutub-Muhammed ed-Dâli Belta (Beirut, yy., 1992), 1/238; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 7/442; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/416; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, 4/183; Adem Apak, *İslam Tarihi ve Medeniyeti* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 1/248-251.

49 İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, 297.

50 İhsan Arslan, "Mi'rac Hâdisesine Farklı Bir Yaklaşım", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/56 (2018), 909.

51 Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bagdâdî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 1/166; Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef fi'l-Ehâdisi ve'l-Âsâr* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1989), 8/443-447.

52 Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr-i Kebîr*, 2/246.

53 Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kurân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (by: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 17/332-335.

54 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/647.

55 Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 20/292.

56 Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Esrâru't-Te'vîl ve Envârü't-Tenzîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân Maraşlı (Beirut: Dâru İhyâ'i'l-Turâsî'l-Arabiyye, 1418), 3/247.

57 Kurtubî, *el-Câmî li Ahkâmî'l-Kurân*, 10/210.

58 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 5/9.

59 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 5/42.

60 Celâlüddîn es-Süyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010), 5/209-210, 223.

61 Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-seb' il-meşânî* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415), 5/8-48.

62 Muhammed Senâullah el-Mazharî, *et-Tefsîru'l-Mazharî* (Pakistan: Mektebetü'r-Reşidiyye, 1412), 5/399-401.

İsrâ ve mi'râc hâdiselerinin gerçekleşme tarihleri hususunda Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) *el-Müsned*'i,⁶³ İmam-ı Buhârî'nin (öl. 256/870) *Sahih*'i⁶⁴ Müslim'in (öl. 261/875) *Sahih*'i,⁶⁵ Tirmîzî'nin (öl. 279/892) *Sünen*'i,⁶⁶ Nesâî'nin (öl. 303/915) *Sünen*'i⁶⁷ ve Ebû Dâvûd'un (öl. 275/889) *Sünen*'i⁶⁸ gibi temel hadis kaynaklarına bakıldığında, mi'râcın ne zaman gerçekleştiği hususunda kesin bir tarihten bahsedilmediği görülecektir.⁶⁹ Söz konusu kaynaklarda daha çok isrâ ve mi'râc olaylarının nasıl gerçekleştiği anlatılmış olup belirli bir tarih verilmemiştir.

Bu bilgilerden sonra isrâ ve mi'râc mucizelerinin tarihiyle ilgili ileri sürülen görüşleri şöyle özetleyebiliriz: Mi'râc isrâ'dan hemen sonra gerçekleşmiş olup hicretten bir yıl, on sekiz veya on altı ay önce, peygamberliğin dokuzuncu, beşinci veya yedinci yılında gerçekleşmiştir. Bir başka görüş olarak da hüzün yılı diye isimlendirilen Ebû Tâlib ve Hz. Hatice'nin vefatını takip eden dönemde, hicretten bir yıl önce meydana gelmiştir.⁷⁰ Zikredilen bu tarihsel verilerden hareketle isrâ ve mi'râc olaylarının, risâletin Mekke döneminin sonunda, hüzün yılını takiben hicretten yaklaşık bir veya bir buçuk yıl önce gerçekleştiğini söylemek kronolojik açıdan daha tutarlı olacaktır. Başka bir deyişle isrâ ve akabinde gerçekleşen mi'râc olaylarının peygamberliğin Mekke döneminin son yıllarında gerçekleştiklerini söylemek mümkündür.

Daha önce Necm sûresinin risâletin Mekke döneminin üçüncü ila beşinci yılları arasında yani Mekke döneminin ilk yıllarında indiğini söylemiştik. İsrâ ve akabinde gerçekleşen mi'râc hâdiselerinin de hicretten bir veya bir buçuk yıl önce yani Mekke döneminin sonunda meydana geldiğini tespit etmiştik. Geçmiş, an ve geleceği bilen Allah'ın bir olay gerçekleşmeden önce o olay hakkında Kur'ân'da bilgi vermesi/ihbâr-ı kable'l-vuku mümkün olan ve Kur'ân'da örneklerine rastlanılan bir durumdur. Ancak lafızda asıl olan zâhir anlamdır. Bir âyetin zâhir anlamının tevîl edilebilmesi için bir gerekçe olmalıdır. Gerekçesiz tevîl bir tür tahriftir. Necm sûresindeki söz konusu âyetler incelendiğinde "di'li geçmiş zaman" kipinin kullanıldığı ve bunları gelecek zamana atfedecek bir karinenin de bulunmadığı görülecektir. Bu durumda söz konusu sûre ve sûrenin ilişkilendirildiği mi'râc arasında tarihsel bir uyumsuzluk ortaya çıkmaktadır. Bazı araştırmacılar bu zamansal farklılığı altı veya yedi yıl olarak zikretmektedirler.⁷¹ Buradan hareketle de Necm sûresinin ilk 18 âyetinde tasvir edilen olayı ilk vahiy tecrübesinden sonra Hz. Peygamber'in Mekke'de yaşadığı birtakım hâdiseler şeklinde yorumlamışlardır. Onlara göre Hz. Peygamber'in yaşadığı bu olaylar Mekke'nin fizikî ortamında gerçekleşmiş hâdiseler olarak kabul edilmelidir. Çünkü isrâ'nın akabinde gerçekleştiği iddia edilen olayları daha önce nâzil olmuş bir sûre ile ilişkilendirerek mi'râca dair anlatımları Kur'ân'a dayandırmak mümkün değildir. Müslümanlardaki mi'râc kültürü diğer dinlerden ve göğe yükselmeyi anlatan mitolojilerden etkilenecek oluşmuştur. Yine söz konusu araştırmacılara göre Necm sûresindeki âyetlerde Hz. Peygamber'in ilk vahiy tecrübesinde yaşadığı olağanüstülükler anlatılmakta olup rivâyetler yoluyla gelen mi'râca dair en ufak bir imâdan söz edilmez.⁷² Burada şöyle bir soru akla gelmektedir: İsrâ'nın akabinde gerçekleşen mi'râc ile Necm sûresi arasındaki tarih uyumsuzluğu tevâtür seviyesine ulaşmış rivâyetlerle sabit olan mi'râcı reddetmek ile mi sonuçlanmalıdır? Ayrıca Necm sûresi, bahsettiği olayın maddî dünyada gerçekleştiği iddiasına dilsel açıdan ne kadar olanak tanımaktadır? Bunu tespit edebilmek için Necm sûresinin ilgili âyetlerinde geçen bazı kilit kelimelerin değerlendirilmesi gerekmektedir. Böylece söz konusu iddiaların hakikati yansıtıp yansıtmadığı ortaya çıkmış olacaktır.

3.3. Sidretü'l-Müntehâ ve Cennetü'l-Me'vâ Kavramları

Sûrede geçen "sidretü'l-müntehâ" ve "cennetü'l-me'vâ" ifadeleri âyetlerdeki muhtevanın metafizik âlemde gerçekleşmiş bir mi'râcdan mı yoksa Mekke'nin fizikî yapısı içinde meydana gelen sıradan bir hâdiseden mi bahsettiğini tespit etmede oldukça önemli bir rol oynayabilir.

"Sidretü'l-müntehâ" terkihi "وَلَقَدْ رَأَوْهُ نَزَلَ أَخْرَجِيْ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهٰى": "Onu bir başka inişi esnasında sidretü'l-müntehânın yanında gördü"⁷³ âyetinde ve mi'râcı anlatan hadislerde⁷⁴ geçmektedir. Terkipte yer alan *sidre* kelimesi "gözün kamaşması, kaplanması, şaşırma ve hayret etmek" gibi anlamlara gelen s-d- r "سَدْرٌ" kökünden türemiştir.⁷⁵ Sidre ülkemizde Trabzon hurması olarak bilinen ve altında gölgelenilen Nebk ağacıdır.⁷⁶ Müntehâ ise "son nokta, son had ve sınır" anlamlarına sahiptir.⁷⁷

Tefsir kaynaklarında "sidretü'l-müntehâ" ifadesine ilişkin farklı görüşler ileri sürülmüştür. Söz konusu görüşlerin ilkinde göre "sidretü'l-müntehâ" Hz. Peygamber'in mi'râc gecesi ilahi sırlara mazhar olduğu semada bulunan bir ağaçtır.⁷⁸ Bu görüşlerin yanı sıra sidre kelimesinin kökünde hayret etme ve şaşırma anlamı olması sebebiyle "sidretü'l-müntehâ" "hayretü'l-kusvâ" diye de açıklanmıştır. Söz konusu görüşü dile getiren Fahrreddin er-Râzî, "sidretü'l-müntehâ"yı, insanın son derece hayrete düştüğü makam ve mevki olarak izah eder ancak ilk görüşün daha isabetli olduğunu söyler. Çünkü ona göre Hz. Peygamber, yaşamış olduğu gizemli olay esnasında bir an bile hayrete düşmemiş, şaşırmamış, gördüklerini açık bir şekilde idrak etmiştir.⁷⁹ Bu görüşlerin yanı sıra "sidretü'l-müntehâ" ile ilgili kevn ağacı,⁸⁰

63 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/166 (No. 2324), 5/28 (No. 2819), 6/19 (No. 3556), 38/321 (No. 23285).

64 Buhârî, "Menâkıb", 42 (No. 3887).

65 Müslim, "İman", 74 (263-262).

66 Tirmîzî, "Tefsirü'l-Kur'ân", 53 (3276 vd).

67 Nesâî, "Salat", 1 (No. 451).

68 Ebû Dâvûd, "Sünnet", 26 (No. 4748).

69 Arslan, "Mi'râc Hâdisesine Farklı Bir Yaklaşım", 910.

70 İzzet Derveze, *et-Tefsirü'l-Hadis* (Kâhire: Dâru lhyâ'il-Kutubî'l-Arabiyye, ts.), 2/82-84.

71 Balci, "Siyer Okumalarında Kur'ân'ın Rolü", 47.

72 Balci, "Siyer Okumalarında Kur'ân'ın Rolü", 40; Arslan, "Mi'râc Hâdisesine Farklı Bir Yaklaşım", 923.

73 en-Necm 53/13-14.

74 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/181 (No. 3665); 19/485 (No. 12505); 29/374 (No. 17835); Buhârî, "Salât", 1 (No. 349); "Halk", 6 (No. 3207); "Ensâr", 42 (No. 3887); Müslim, "İmân", 74-76 (No. 263); Tirmîzî, "Sifatü'l-Cennet", 9 (No. 2541); "Tefsirü'l-Kur'ân", 53 (No. 3276), 89 (No. 3280); Nesâî, "Salât", 1 (No. 448).

75 Halîl b. Ahmed, *Kitabü'l-Ayn*, 7/224; İbn Düreyd, *Cemheratü'l-Lüğa*, 2/628; Muhammed Murtaş ez-Zebidî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Mecmûa mine'l-Muhakkikîn (by: Dâru'l-Hidâye, ts.), 11/526-527; Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Lüğa*, thk. Muhammed İvaz (Beyrut: Dâru lhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, 2001), 12/247-248.

76 Süleyman Uludağ, "Sidretü'l-Müntehâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/151-152.

77 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 15/345.

78 Taberî, *Câmiu'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân*, 22/513-515; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/421; Kurtubî, *el-Câmî li Ahkâmî'l-Kur'ân*, 17/94-95; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 23/244. Beyzâvî, *Esrâru't-Te'vîl ve Envâru't-Tenzil*, 5/158; Uludağ, "Sidretü'l-Müntehâ", 37/151-152.

79 Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 23/245.

80 Ebû Abdilaziz Kutbüddin Şah Veliyullah Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecchiddin ed-Dihlevî el-Fârûkî, *Huccetüllahi'l-Bâliğa* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 2005), 2/321.

Tüba ağacı olarak tefsir edilen cennetin üst kısmında, arşın sağında yer alan ağacın ismi⁸¹ ve melekût âlemine taşın hayatın simgesi şeklinde görüşler de ileri sürülmüştür.⁸² Bu durumda “sidretü'l-müntehâ”, yaratılmışlarca bilinmesi mümkün olan şeylerin son sınırı, dünya âleminin son noktası ve akla durgunluk verecek düzeyde hayreti artırıcı makam şeklinde özetlenebilir.⁸³

Hadis kaynaklarında ise sidrenin altıncı semada bulunduğu ve yerden semâya çıkanın veya yukarıdan inenin onda son bulunduğu dair bilgiler mevcuttur.⁸⁴ Dolayısıyla “sidretü'l-müntehâ”nın hadislerde dünya ile sema arasında ulaşılacak en son sınır ve nokta şeklinde anıldığı söylenebilir. İlk dönem sûfler ise “sidretü'l-müntehâ”yı beşerî bilginin bittiği ve mü'minlerin amellerinin kıyâmete kadar muhafaza edildiği yer olarak ifade etmişlerdir. “Sidretü'l-müntehâ”yla ilgili ileri sürülen görüşlerin genel olarak fizik âleminin dışında bir yerde bulunan ağaç ve dünya ile sema arasındaki sınır ve makam anlamına odaklandığı söylenebilir.⁸⁵

Necm sûresindeki söz konusu ifadelerin mi'rac olayına değil, Hz. Peygamber'in ilk vahiy tecrübesinde Mekke'de yaşadığı birtakım hâdiselere delâlet ettiğini iddia eden son dönem bazı araştırmacılar ise “sidretü'l-müntehâ”nın göklerde değil, Mekke yakınlarında bir yerde olduğunu iddia etmişlerdir. Başka bir deyişle onlara göre “sidretü'l-müntehâ” Hz. Peygamber'in ilk vahiy tecrübesinde Mekke civarında görmüş olduğu bir ağaçtır. Dolayısıyla da Necm sûresindeki muhtevanın mi'rac olayıyla bir ilişkisi yoktur.⁸⁶ Bu görüşü ileri sürenler Necm sûresiyle mi'rac olayı arasındaki tarihsel farklılığı referans göstermektedirler. Onlara göre “sidretü'l-müntehâ” ve “cennetü'l-me'vâ” gibi terkipler mi'rac hâdisesiyle ilişkili olmayıp Hz. Peygamber'in Cebrail'i gördüğü anlardan birini tasvir etmektedir.⁸⁷

Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki Mekke'de Hira dağının eteklerinde bu iddiaya uygun bir bitki örtüsünden ve dolayısıyla bir sidre ağacından bahsetmek mümkün değildir. Çünkü Mekke çevresi, çöl nitelikli bir araziye sahip olup dikenli bodur çalılıklardan meydana gelen cılız ve oldukça seyrek doğal bitki örtüsüne sahiptir.⁸⁸ Nitekim Kur'an'da Mekke “بَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ”: “Ekin bitmeyen bir vadi”⁸⁹ şeklinde nitelendirilmektedir. Bundan dolayı Mekke ve çevresi tefsir kaynaklarında ekin bitmeyen susuz bir yer,⁹⁰ “hiçbir bitkinin yetişmediği taşlık arazi”,⁹¹ “ekin bitmeyen taşlık bölge”⁹² ve “dağlık ve kumlu bölge”⁹³ şeklinde ifade edilerek bölgenin bitki örtüsünden yoksun çöl nitelikli yapısına dikkat çekilmiştir. Buna göre Mekke bölgesinde herhangi bir bitkinin bitki örtüsü oluşturması mümkün değildir. Ayrıca Hira mağarası da büyük taş ve kayaların yoğun bir şekilde bulunduğu, bitki örtüsünden neredeyse yoksun bir dağ üzerinde bulunmaktadır.⁹⁴ Dolayısıyla içinde Nur dağının da bulunduğu Mekke ve çevresinde söz konusu ağacın bulunma ihtimali yoktur. Bu açıdan Necm sûresinin söz konusu âyetlerinin Mekke ve civarında gerçekleşen bir hâdiseye delâlet etmesi makul görünmemektedir.

Ayrıca Necm sûresinin 15. âyetinde “sidretü'l-müntehâ”nın yanında “me'vâ” cennetinin olduğu “عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى”: “Onun yanında huzur içinde kalınacak cennet vardır.”⁹⁵ âyetiyle ifade edilmektedir. Terkipte yer alan “الْمَأْوَى” kelimesi sığınacak ve barınacak yer anlamına gelmektedir.⁹⁶ Cennet ise örtmek, gizlemek anlamına gelen “cenne” “جَنَّ” kökünden türemiş bir isimdir.⁹⁷ Sözlüklerde cennet kelimesi “bitki ve ağaçlarıyla yeri örten ve toprağı görülemez hale getiren bahçe” şeklinde ifade edilmiştir.⁹⁸

Terim anlamı itibariyle cennet, âhîret hayatında müminlerin ebedî saadet yurdu olan yer şeklinde ifade edilmektedir.⁹⁹ Bu terkip, âyet ve hadislerde âhîret âlemindeki ebedî saadet yurdunu ifade etmek üzere kullanılmıştır.¹⁰⁰ Örneğin “cennetü'l-me'vâ” Kur'an'da bir âyette daha geçmekte ve âhîret yurdunu ifade eden cennetin isimlerinden birisi olarak zikredilmektedir.¹⁰¹ İlgili âyette Allah şöyle buyurmaktadır: “أَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ جَنَّاتُ الْمَأْوَى نُزُلًا بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ”: “İman edip salih amel işleyenlere gelince, onlar için, yapmakta olduklarına karşılık bir mükâfat olarak Me'vâ cennetleri vardır.”¹⁰² Söz konusu âyetlerin dışında “me'vâ” kelimesi Nâziat sûresinde iki yerde daha benzer anlamda kullanılmaktadır. Bu âyetlerin ilkinde “فَأَنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى”: “Cehennem onun sığınağıdır.” şeklinde azgınlık yapan kimselerin sığınacağı yer olmak üzere cehennem kelimesini nitelemektedir.¹⁰³ Diğerinde ise “فَأَنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى”: “Cennet onun sığınağıdır.” şeklinde rabbinin makamından korkmuş ve nefsinin korumuş kimseler için de cennetin sığınılacak bir yer olduğu ifade edilmektedir.¹⁰⁴ Görüldüğü üzere “me'vâ” kelimesi Kur'an'daki kullanımlarının tamamında dünyevî değil uhrevî bir bağlamda ya cenneti ya da cehennemi nitelemek üzere kullanılmıştır. Bahse konu kelimenin hadislerdeki kullanımı da benzer nitelik sergiler. Örneğin “فِيهَا طَيْرٌ حُضِرَ بَغْيِي فِيهَا”

81 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/421.

82 Dihlevî, *Hucetü'llahî'l-Bâliğa*, 2/320; Karaoğlan, “İsrâ ve Mi'rac Hâdisesi Üzerine Bir Giriş Denemesi”, 576.

83 Karaoğlan, “İsrâ ve Mi'rac Hâdisesi Üzerine Bir Giriş Denemesi”, 576; Arslan, “Mi'rac Hâdisesine Farklı Bir Yaklaşım”, 920; Sabri Demirci, “Necm Sûresinin Âyetlerinin Mi'rac Mu'cizesi ile İlişkisi”, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 9/1 (2020), 122.

84 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/181 (No. 3665); 7/112 (No. 4011); Müslim, “İmân”, 76 (No. 263); Tirmîzî, “Tefsîrül-Kur'an”, 53 (No. 3276).

85 Uludağ, “Sidretü'l-Müntehâ”, 37/151-152.

86 Balcı, “Siyer Okumalarında Kur'an'ın Rolü”, 49-50; Arslan, “Mi'rac Hâdisesine Farklı Bir Yaklaşım”, 920; İbrahim Sarmış, *Hz. Muhammed'i Doğru Anlamak* (Konya: yy., 2005), 370.

87 Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meâlî* (İstanbul: Düşün Yayınları, 2011), 729.

88 Nebi Bozkurt-Mustafa Sabri Küçükbaş, “Mekke”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/555-563.

89 İbrâhîm 14/37.

90 Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr-i Kebîr* (Beirut: Dâru'l-İhyâ't-Turâsîl-Arabî, 1432), 2/408; Taberî, *Câmiu'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'an*, 2/52; Râzî, *Mefâtihu'l-Gâyib*, 4/48;

91 Beyzâvî, *Esrâru't-Te'vîl ve Envârü't-Tenzîl*, 3/201.

92 Ni'metullah b. Mahmûd en-Nahcuvânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-gaybiyye el-mûdhatu li'l-kelimi'l-Kur'âniyye ve'l-hikemi'l-furkâniyye* (Mısır: Dâru'l-Rakabî lin'Neğri, 1999), 1/407.

93 Mazharî, *et-Tefsîrül-Mazharî*, 5/126.

94 Karaoğlan, “İsrâ ve Mi'rac Hâdisesi Üzerine Bir Giriş Denemesi”, 577.

95 en-Necm 53/15.

96 İsfahânî, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*, 104; Mecceddîdîn Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhîr*, thk. Mektebu Tahkîki't-Turâsîl Müessesetü'r-Risâle (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005), 1261; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 14/51.

97 İsfahânî, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*, 203; İbn Dureyd, *Cemheratü'l-Lüğa*, 1/92-93; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüğa*, thk. Abdusselâm Muhammed Harun (by.: Dâru'l-Fikr, 1979), 1/421-422; İbn Sîde Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Dârî el-Mürsiyy, *el-Muhassas*, thk. Halil İbrâhîm (Beirut: Dâru'l-İhyâ't-Turâsîl-Arabî, 1996), 4/342.

98 İsfahânî, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*, 204; İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüğa*, 1/421; İbn Sîde, *el-Muhassas*, 4/342.

99 M. Süreyya Şahin, “Cennet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/374-376.

100 Bekir Topaloğlu, “Cennet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/376-386.

101 Topaloğlu, “Cennet”, 7/376-386; Selman Okumuş, *Kur'an'da Cennet Kavramı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 77.

102 es-Secde 32/19.

103 en-Nâziat 79/39.

104 en-Nâziat 79/41.

«أَرْوَاحُ الشَّهَدَاءِ»: “Cennetü'l-me'vâ, içlerinde şehit ruhlarını barındıran yeşil kuşların bulunduğu cennettir.”¹⁰⁵ hadisinde “cennetü'l-me'vâ” âhîret yurdunda bulunan bir cennet türü olarak zikredilmektedir.¹⁰⁶

Müfessirler âyette zikredilen “cennetü'l-me'vâ kavramıyla ilgili çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu görüşlerden birine göre “cennetü'l-me'vâ” şehit ruhlarının gideceği yer olarak açıklanmıştır. Hasan el-Basrî'nin de (öl. 110/728) içinde bulunduğu birtakım âlimlere göre bu cennet mü'min ve müttakilerin gireceği cennettir.¹⁰⁷ Bunun yanı sıra Begavî (öl. 516/1122), Cebrail ve meleklerin gireceği cennet şeklinde bir görüş de nakletmektedir.¹⁰⁸ Görüldüğü gibi tefsir kaynaklarında “cennetü'l-me'vâ” mü'minlerin, şehit ruhlarının veya meleklerin girebileceği bir cennet türü olarak metafizik âlemlerle ilişkilendirilmiştir.

Son dönem bazı araştırmacılar “sidretü'l-müntehâ” kavramında olduğu gibi “cennetü'l-me'vâ” terkiplerini de metafizik âlemden ziyade maddî âlemlerle ilişkilendirmişlerdir. Onlara göre “cennetü'l-me'vâ” “korunaklı bahçe” anlamına gelip Hz. Peygamber'in ilk vahyi aldığı Nurdâğı ile Kâbe arasındaki bir bölgedir. Dolayısıyla bu âyetlerde Hz. Peygamber'in Mekke'de Cebrail'i görmesi ve ondan vahiy alması anlatılmaktadır.¹⁰⁹ Oysa, gerek cennet kelimesinin delâlet ettiği anlam ya da başka bir deyişle Arapların cennet tabirini nasıl bir bahçe için kullandıkları gerekse o dönemde Mekke'nin mevcut iklim şartlarının ve bitki örtüsünün niteliği göz önüne alındığında böyle bir bahçenin varlığının imkânsız olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü İbn Manzûr, (öl. 711/1311) Arapların üzüm ve hurma ağaçlarının bulunduğu bahçelere cennet dediklerini, bu iki ağacın olmadığı yerler için cennet kelimesini kullanmadıklarını ve eğer bir yerde bu iki ağacın dışında başka ağaçlar varsa oraya cennet değil de “hadîka” (حديقة) dediklerini nakletmektedir.¹¹⁰ Aynı şekilde İbn Fâris de (öl. 395/1004) Arapların uzun hurma ağaçlarının bulunduğu yerlere cennet dediklerini zikretmektedir.¹¹¹ Şu halde bu vasıftaki bir bahçenin Mekke'nin iklim ve toprak yapısı içinde bulunması mümkün görünmemektedir.

Cennet kelimesi farklı türevleriyle Kur'ân'da 147 yerde geçmekte ve 25 yerde dünyadaki bağ ve bahçe anlamında kullanılmaktadır.¹¹² Bu kelimenin maddî dünya için zikredildiği âyetlerin bağlamları incelendiğinde genellikle İbn Manzûr ve İbn Fâris'in aktardığı bilgiye uygun bir şekilde kullanıldığı görülecektir. Örneğin el-Bakara sûresinin 266. âyetinde cennet, ¹¹³ çoğunlukla hurma ve üzüm ağaçlarından oluşan bahçe¹¹⁴ şeklinde ifade edilmiştir.¹¹⁵ “Cennetü'l-me'vâ”nın Mekke'de bir bahçe olduğunu ileri sürenler bu ifadeye “durulmaya değer/korunaklı bir bahçe” anlamını vermektedirler.¹¹⁶ Oysaki Kûr'ân'da cennet Arapların bu kelimeyi kullandıkları anlamla uyumlu olarak genellikle bağ ve bahçelerin olduğu bir alan olarak anlatılmaktadır. Mekke'nin toprak yapısı, iklim ve bitki örtüsü ise böyle bir cennetin/bahçenin varlığına olanak tanımaz.

Görüldüğü üzere cennet tabiri âyet ve hadislerde âhîreti ifade etmek için kullanıldığında belirtili isim tamlaması şeklinde gelmiş ve “tamlayan” olarak “me'vâ” kelimesine izafe edilmiştir. “Me'vâ” ise belirlilik takısı olan “elif-lâm” ile cins isim olarak değil, âhîret âlemindeki cennet tabakalarından birinin özel/alem ismi olarak kullanılmıştır.¹¹⁷ Cennet kelimesi dünya bahçelerine işaret etmek üzere zikredildiği âyetlerde ise bahçenin hangi bitkilerden oluştuğunu açıklamak için “min-i beyaniyye” ile kullanılmıştır. Yapısı itibarıyla “min-i beyaniyye” özel isimlerin değil, cins isimlerin başına gelmektedir. Şu hâlde özel bir isim olan “cennetü'l-me'vâ”nın metafizik âlemden değil, Mekke'nin fizikî ortamında bir bahçe olduğu iddia edilecekse, bu isimdeki bir bahçenin varlığının, tarih kaynaklarıyla ispatlanması gerekmektedir. Oysaki hem İslam tarihi kaynaklarında hem de cahiliye devrinin divanı mesabesinde olan Arap şirinde bu isimle bir bahçenin varlığından bahsedilmemektedir. Aynı durum “sidretü'l-müntehâ” için de söz konusudur.

Bu itibarla “sidretü'l-müntehâ” ve “cennetü'l-me'vâ” terkiplerini maddî âlemlerle ilişkilendirmek isabetli görünmemektedir. Necm sûresinde anlatılan gizemli olayın maddî âleme ait olduğunu ve dolayısıyla da söz konusu olayın Mekke'de gerçekleştiğini söylememiz mümkün görünmemektedir. Bu itibarla söz konusu âyette geçen “sidretü'l-müntehâ” ve “cennetü'l-me'vâ” terkiplerinin metafizik bir medlulü betimlediğini ifade etmemiz uygun olacaktır. “Şu hâlde Necm sûresiyle mi'rac rivâyetleri arasında uzlaştırılmaz bir zaman farkı olduğuna ve sûrenin ilgili âyetleri de fizikî bir olaydan çok, metafizik bir olguya delâlet ettiğine göre bu âyetler hangi olaydan bahsetmektedirler?” sorusu mi'rac olayının mükerrer bir hâdis olup olmadığı meselesini akla getirmektedir.

3.4. Mükerrer Mi'rac Meselesi

Hız. Peygamber'in yaşamış olduğu isrâ ve mi'racın kaç defa gerçekleştiği konusunda farklı görüşler mevcuttur. Bazı âlimler isrâ ve mi'racın aynı gecede ruh ve bedenle beraber bir defa gerçekleştiğini söylemişlerdir.¹¹⁸ Örneğin Kastallânî'ye (öl. 923/1517) göre isrâ ve mi'rac

105 İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/215 (No. 19425). Benzer bir ifade için bk. “جَعَلَ اللَّهُ أَرْوَاحَهُمْ فِي جَوْفِ طَيْرٍ خَضِرٍ، تَرُدُّ أَنْهَارَ الْجَنَّةِ”: “Allah onların (şehitlerin) ruhlarını Cennet ırmaklarında gezen yeşil kuşların karnına yerleştirdi.” Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 27 (No. 2220).

106 Bu bağlamda diğer hadisler için bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/215 (No. 19425)/7/31 (No. 33978); Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebîr* (Kahire: Metkebetü'l İbn Teymiyye, ts), 19/64 (No. 120); Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr, *el-Müsned*, thk. Mahfûz Rahman (Medine: Mektebetü'l-Ülûm ve'l-Hikem, 1988/2009), 11/37 (No. 4720).

107 Taberî, *Câmiü'l Beyân fi Te'vili'l-Kur'ân*, 22/518; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 9/422; Ebû Muhammed Muhyüssünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Meâlimü't-Tenzil fi Tefsiri'l-Kurân*, thk. Abdurrezâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1420), 4/306; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/421; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 23/244; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'ân*, 17/96; Beyzâvî, *Esrâru't-Te'vil ve Envârü't-Tenzil*, 5/158; Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*, thk. Yûsuf Ali Bedyevî (Beyrut: Dâru'l-Kelâmî-Tayyib, 1419-1998), 3/391.

108 Begavî, *Meâlimü't-Tenzil fi Tefsiri'l-Kurân*, 4/306.

109 Balci, “Siyer Okumalarında Kur'ân'ın Rolü”, 49-50-56; Arslan, “Mi'rac Hâdisesine Farklı Bir Yaklaşım”, 920.

110 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2/320-322.

111 İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luğa*, 1/421.

112 Topaloğlu, “Cennet”, 7/376-386. Örnek âyetler için bk. el-Bakara 2/265, 266; el-En'âm 6/99, 141; Ra'd 13/4; el-İsrâ 17/91; el-Kehf 18/32, 33, 35, 39, 40; el-Mü'minûn 23/19; el-Furkân 25/8; eş-Şu'arâ 26/57, 134, 147; Sebe' 34/15, 16; Yâsin 36/34; ed-Duhân 44/25; Kâf 50/9; er-Rahmân 55/46; el-Kalem 68/17; el-Meâric 70/35; en-Nebe 78/16.

113 Sebe' sûresindeki “فَاغْرَضُوا فَلَازَسْنَا عَلَيْهِمْ سَلِّ الْعُورِمِ وَيَبْنُلَاهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّاتٍ ذَوَاتِ أَنْعَامٍ خَضِرٍ وَأَنْهَارٍ وَعِشْيٍ مِنْ سَرِّ قَبِيلٍ” “Ama onlar yüz çevirdiler. Biz de üzerlerine Arim selini gönderdik. Onların iki bahçesini, acı yemişli, ilginli ve birkaç da sedir ağacı bulunan iki bahçeye çevirdik.” Sebe' 34/15, 16 âyetinde birkaç sedir ağacının bulunduğu bahçe cennet kelimesiyle ifade edilmiştir. Ancak bu âyet Sebe halkıyla ilgili olup Mekke dışında bir yerden bahsetmektedir. Ayrıca “birkaç sedir ağacı” ifadesi cennetin selden sonraki durumunun vahametini göstermek için zikredilmiştir. Sel afetinden önce bu bahçede hurma ve üzüm ağaçlarının da bulunması ve bunların sel ile tamamen sürüklenip yok olması da mümkündür.

115 Diğer örnekler için bk. el-En'âm 6/99; Ra'd 13/4; el-En'âm 6/141; el-İsrâ 17/91; el-Kehf 18/32, 33, 35, 39, 40; el-Mü'minûn 23/19; Yâsin 36/34.

116 Arslan, “Mi'rac Hâdisesine Farklı Bir Yaklaşım”, 920.

117 “Me'vâ” kelimesinin âhîret âlemindeki cennet tabakalarından birinin özel ismi olarak kullanıldığına dair bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Sellâm b. Ebî Sa'lebe et-Teymî, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm* (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2004), 2/692; Muhammed Ebüssuud Efendi, *İrşâdü'l-akl's-selâm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabiyye, ts.), 1/69; İsmâil Hakkî Bursevî, *Rûhu'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/82; 6/91; 9/508; Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, 5/129.

118 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târih* (Lübnan: Dâru'l-Kutubî'l-Arabî, 1997), 1/650-653.

beden ve ruhla beraber bir kere gerçekleşmiştir.¹¹⁹ Aynı şekilde İbn Kayyim el-Cevziyye de (öl. 751/1350) namazın farz kılınışını ileri sürerek isrâ ve mi'racın Hz. Peygamber'in hayatında bir sefer gerçekleştiğini dile getirmiştir.¹²⁰ Yine isrâ'nın bir defa uyanırken; mi'racın ise ruhen bir sefer gerçekleştiğini savunanlar da olmuştur.¹²¹ Çoğunluğun görüşüne göre ise her ikisi de aynı gecede¹²² ruh ve bedenle gerçekleşmiştir. Bu itibarla Zürcânî (öl. 1367/1948) muhaddisler, fukahâ ve kelamcılarının çoğunluğuna göre Hz. Peygamber'in, isrâ olayını ruh ve bedenle olmak üzere bir sefer yaşadığını ifade etmektedir.¹²³

Bununla birlikte kadim ulema arasında isrâ ve mi'racın vuku tarihiyle ilgili, sanılanın aksine bir icma ya da ittifakin olmadığı ve bu konuda ondan (10'dan) fazla görüşün olduğu ifade edilmektedir.¹²⁴ Bu farklı tarihlere bakarak isrâ ve mi'rac hâdisesinin birden fazla gerçekleştiğini düşünenler de vardır.¹²⁵ Bazı âlimlere göre mi'rac iki sefer gerçekleşmiş, biri hazırlık neviden uykudayken; diğeri ise isrâ ile beraber uyanırken meydana gelmiştir.¹²⁶ Nevevî, bunun pek çok âlimin görüşü olduğunu söyler.¹²⁷ Örneğin Abdilmelik el-Kuşeyrî (öl. 465/1072), Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (öl. 543/1148), es-Süheylî (öl. 581/1185), Ebû Şâme el-Makdisî (öl. 665/1267), İmam en-Nevevî (öl. 676/1277), İbn Seyyidi'n-Nâs (öl. 734/1334), İbn Kesîr (öl. 774/1372), Muhammed et-Tîbî (öl. 743/1343) ve İbn Hacer el-Askalânî (öl. 852/1449) gibi âlimlerin de bu görüşte oldukları bilinmektedir.¹²⁸ Kimilerine göre de mi'rac bir kere vahiyden önce iki kere de vahiyden sonra olmak üzere üç sefer gerçekleşmiştir.¹²⁹ İbn Kesîr de kendi zamanında, mi'racın birden fazla gerçekleştiğinden bahseden kimselerin olduğunu ifade etmiştir.¹³⁰ *es-Sîretü'l-halebiyye* adlı eseriyle tanınan Şâfiî fakîhi Halebî de (öl. 1044/1635) isrâ ve mi'racın otuz veya otuz dört sefer gerçekleştiğine dair rivâyetler nakletmektedir. Ancak o Hz. Peygamber'in bunları fiziken yani bedenle yaşamasının mümkün olmadığına ve ruhu ile ya da rüya şeklinde olabileceğine işaret etmektedir.¹³¹ Yine Ebû Şâme de (öl. 942/1536) mi'racın birden fazla gerçekleştiği görüşündedir. O, bu görüşünü Said b. Mansur'un Enes b. Mâlik'ten merfu olarak naklettiği bir rivâyete dayandırmaktadır.¹³² Ebû Şâme'ye (öl. 942/1536) göre Hz. Peygamber Medine döneminde söz konusu hâdiseyi yaşamış ve daha sonra benzeri bir mucize meydana gelmemiştir.¹³³

Celâlüddîn es-Süyûtî (öl. 911/1505) de bazı âlimlerin mi'racın birden fazla gerçekleştiğini ifade ettiklerini, ilkinin bir hazırlık ve alıştırma kabilinden rüyada olduğunu ve tıpkı Hz. Peygamber'in nübüvvet öncesi gördüğü rüyaların onu vahiy tecrübesine hazırladığı gibi, rüyada gerçekleşen mi'racın da onu bedenle birlikte yapacağı mi'raca hazırladığından bahsettiklerini ve böylece farklı rivâyetlerin arasını cemettiklerini bildirir. Bu görüş sahiplerinin rüyada gerçekleşmiş olan mi'racın nübüvvetten önce vuku bulmasını da mümkün gördüklerini söyler. İbn Hacer'in de rüyada bir mi'racın vukuunu, bunun da Hz. Peygamber'i ruh ve bedenle birlikte gerçekleştirecek bir mi'raca psikolojik bakımdan hazırlama amacı taşıyabileceğini ve her iki mi'racın da içerik bakımından benzer şekilde gerçekleşebileceğini akla uzak görmediğini aktarır.¹³⁴ Süyûtî ayrıca Taberânî¹³⁵ ve İmam Nesevî (öl. 710/1310) gibi bazı âlimlerin de isrâ'nın akabinde gerçekleşen mi'racın dışında da başka bir mi'racın varlığından daha bahsettiklerini ifade eder.¹³⁶

Bunlarla birlikte Hz. Peygamber'in mi'raca farklı yer ve zamanlarda ve çeşitli vasıtalarla¹³⁷ yükselişine dair rivâyetler mi'racın birden fazla gerçekleşmesiyle açıklanmıştır. Bu itibarla mi'racın başlangıç yeriyile ilgili olarak rivâyetlerde Ebtah veya Hicr mevkiinin ya da Ümmü Hânî'nin veya Ebû Tâlib'in evinin zikredilmesi mükerrer mi'rac meselesiyle ilişkilendirilmiştir. Örneğin Buhârî ve Müslim'de geçen Mâlik b. Sa'saa rivâyetinde isrâ ve mi'racın başlangıç noktası olarak Hâtîm ya da Hicr-i İsmâ'il'in;¹³⁸ Ebû Zerr rivâyetinde ise Hz. Peygamber'in evinin gösterilmesi¹³⁹ bazı araştırmacılara isrâ ve mi'racın biri "peygamberlikten önce uykuda", diğeri de "peygamberlikten sonra uyanırken" olmak üzere iki kez gerçekleştiğini düşündürmüştür.¹⁴⁰

Mi'racın başlangıç mekânının farklılaşması, gerçekleşme zamanının farklılaşmasını da beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla mi'racın tarihi konusunda farklı zamanlardan bahseden rivâyetler söz konusudur. Örneğin Süyûtî *el-Hâvî li'l-Fetâvâ* isimli eserinde Nesevî¹⁴¹ (öl. 710/1310) ve diğer bazı âlimlerin; Hz. Peygamber'in mi'racda cennete girdiğini, Hz. Hatice'nin köşkünü gördüğünü, Cebrail'in oradan bir elma alarak Hz. Peygamber'e ikram ettiğini ve Allah'ın bu kız çocuğu yaratacağını, bu çocuğun annesinin de Hz. Hatice

119 Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-Ledunniyye*, 2/426.

120 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb ez-Zürâî İbn Kayyimi'l-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd fi hedyi hayri'l-ibâd* (Beirut: Müessesetü'r-Risale, 1994), 3/37-38.

121 Molu, *Mi'rac Hadislerinin Hadis Bilimi Açısından Değerlendirilmesi*, 71.

122 Yavuz, "Mi'rac", 30/132-135.

123 Muhammed Abdülâzîm Zürcânî, *Şerhu'z-Zürcânî* (by.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996), 8/13.

124 Bk. Halîl İbrâhîm Mollâ Hâtîr, *Mekânetu's-Şaîhîhayn* (Kâhire: yy., 1402), 418-419.

125 Zürcânî, *Şerhu'z-Zürcânî*, 8/13; Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-İsrâ ve'l-Mi'rac*, thk. Ebû Abdullah el-Kâdî (Beirut: yy., 2002), 46.

126 Süyûtî, *el-İsrâ ve'l-Mi'rac*, 35.

127 Molla Hâtîr, *Mekânetu's-Şaîhîhayn*, 419.

128 Ahmet Tahir Dayhan, *Buhârî'ye Yöneltilen Bazı Tenkitler* [İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995], 120. Ayrıca bk. Molla Hâtîr, *Mekânetu's-Şaîhîhayn*, 419-421.

129 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd*, 3/42.

130 Bk. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, 3/22.

131 Ebû'l-Ferec Nürüddîn Alî b. Burhâniddîn İbrâhîm b. Ahmed el-Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye* (Beirut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1427), 1/579.

132 İlgili rivâyet için bk. Bezzâr, *el-Müsned*, 14/10 (No. 7389).

133 Süyûtî, *el-İsrâ ve'l-Mi'rac*, 48; Zürcânî, *Şerhu'z-Zürcânî*, 8/12-13; Karaoğlan, "İsrâ ve Mi'rac Hâdisesi Üzerine Bir Giriş Denemesi", 575. Ayrıca bk. İbn Kesîr *el-Bidâye ve'n-nihâye*'de ve İbn Hacer el-Askalânî (öl. 852/1449) de *Fethu'l-Bârî* isimli eserlerinde İmam Ebû Şâme'nin bu görüşte olduğunu zikretmektedir. Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Ahdulmuhsin (by.: Dâru Hicr, 1997), 4/284; Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu şaîhî-i Buhârî* (Beirut: Dâru'l-Marife, 1379), 5/198.

134 Süyûtî, *el-İsrâ ve'l-Mi'rac*, 48-49. Ayrıca bk. Mollâ Hâtîr, *Mekânetu's-Şaîhîhayn*, 420. İbn Kesîr de aynı görüştedir. Bk. Mollâ Hâtîr, *Mekânetu's-Şaîhîhayn*, 419.

135 Süyûtî, *el-İsrâ ve'l-Mi'rac*, 41.

136 Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-Hâvî li'l-fetâvâ* (Beirut: Dâru'l-Fikr-el-Matbaatu'l-Arabiyyetu'l-Hadîse, 1424/2004), 2/54. Ebû Sa'd (Saîd) Abdülmelik b. Muhammed el-Harkûşî, *Şerfu'l-Mustafa* (Mekke: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1424), 5/351.

137 Mi'rac vasıtası olarak da semaya uzanan merdiven veya Cebrail'in omuzu ya da eli olmak üzere farklı araçların zikredilmesi bazı araştırmacılar tarafından mi'racın tekrerrüyle açıklanmıştır. Bk. Âmilî, *el-İsrâ ve'l-Mi'rac* (by.: yy., 1981), 36-39.

138 Buhârî, "Menâkıb", 42 (No 3887). Bu rivâyet Müslim'de "İnde'l-Beyt/Ka'be'nin yanında" şeklinde geçmektedir. Bk. Müslim, "İmân", 74 (No. 264)

139 Buhârî, "Salât", 1 (No. 349); Müslim, "İmân", 74 (No. 163).

140 Dayhan, *Buhârî'ye Yöneltilen Bazı Tenkitler*, 120.

141 Bilindiği üzere İslam tarihinde Buhara yakınlarındaki Nesevî şehrine nispet edilen Mekhûl b. Fazl en-Nesevî (öl. 318/930), Necmeddin en-Nesevî (öl. 537/1142), Ebû'l-Muîn en-Nesevî (öl. 508/1115), Burhâneddin en-Nesevî (öl. 687/1289) ve Ebû'l-Berekât en-Nesevî (öl. 710/1310) isimleriyle birçok âlim yaşamıştır. Nesevî nisbesiyle anılan bütün bu âlimler Süyûtî'den önce yaşamışlardır. Çünkü Süyûtî'nin ölüm tarihi hicri 911; miladi 1505'tir. Eser incelendiğinde Süyûtî'nin genellikle "Nesevî, tefsirinde şöyle demiştir" şeklinde ifadeler kullanması sebebiyle onun Nesevî ifadesiyle *Medârikü't-tenzil* ve *hakâ'iku't-te'vil* isimli eserinin müellifi olan Ebû'l-Berekât en-Nesevî'ye atıfta bulunduğunu düşünmekteyiz. İlgili yerler için bk. Süyûtî, *el-Hâvî li'l-Fetâvâ*, 1/394; 2/169.

olacağını bildirdiğini, nitekim bu olayın sonrasında Hz. Fâtıma'nın doğduğunu ifade eden bir rivâyetten bahsettiklerini söyler.¹⁴² Söz konusu rivâyeti Taberânî de nakletmektedir.¹⁴³ Her ne kadar İbnu'l-Cevzî (öl. 597/1201) gibi bazı âlimler mi'racın, hicretten yaklaşık bir buçuk yıl önce gerçekleştiğini, bu esnada Hz. Hatice'nin hayatta olmadığını ve Hz. Fâtıma'nın da peygamberlikten önce doğmuş olduğunu öne sürerek bu rivâyeti "mevzu" saysalar da¹⁴⁴ Süyûtî herhangi bir tenkit yapmaksızın bu rivâyete eserinde yer vermiştir. Onun bu rivâyeti Nesevî ve onun dışındaki bazı âlimlere izafe etmesi de bu rivâyete ilgili müspet düşüncede olduğu şekilde yorumlanabilir. Ayrıca İbnu'l-Cevzî bu rivâyeti Dârekutnî'nin de (öl. 385/995) hiçbir eleştiri yapmaksızın naklettiğini belirtmektedir.¹⁴⁵ Hz. Fâtıma'nın peygamberlikten yaklaşık bir yıl önce; bir kısım tarihçilere göre ise Kureyş'in Kâbe'yi yeniden inşası sırasında; yani peygamberlikten beş yıl önce (m. 605) Mekke'de doğduğu belirtilir. Bazı kaynaklarda Hz. Âişe'den beş yaş kadar büyük olduğu kaydedildiğine göre birinci görüş ağırlık kazanmaktadır.¹⁴⁶ Bu itibarla İbn Sa'd'ın (öl. 230/845) Abdullah b. Amr, Ümmü Seleme, Abdullah b. Abbas ve Ümmü Hânî'den; Beyhakî'nin ise Zührî ve Urve'den mi'racın peygamberlikten bir yıl önce gerçekleştiğiyle ilgili olarak aktardığı rivâyetler de Süyûtî'nin rivâyetiyle örtüşmektedir.¹⁴⁷

Süyûtî ve Dârekutnî gibi âlimlerin herhangi bir cerh yapmaksızın naklettikleri bu rivâyet peygamberliğe yakın bir zamanda bir mi'rac tecrübesinin yaşandığını ifade etmesi bakımından Buhârî ve Müslim'de geçen Şerîk b. Abdullah'ın, Enes b. Mâlik'ten naklettiği rivâyete de örtüşmektedir. Buhârî ve Müslim'in rivâyetine göre Şerîk, Enes (ra)'ı Hz. Peygamber'in Kâbe'nin mescidinden yürütüldüğü geceden ve vahiy (peygamberlik) den önce (قَبْلَ أَنْ يُوحَى إِلَيْهِ) Mescid-i Haram'da uyurken kendisine üç kişinin geldiğinden bahsederken işittiğini söylemiştir. Buhârî rivâyetinde Hz. Peygamber'in Mescid-i Aksa'ya götürülmesi, oradan da sema tabakalarına uğrayarak bazı peygamberlerle görüşmesi, Beyt-i Ma'mûr'u ve "sidretül-müntehâ"yı görmesi gibi mi'rac dair konular detaylı bir şekilde anlatılmaktadır.¹⁴⁸ Müslim ise Sâbit el-Bünânî'nin (öl. 127/744) yine Enes'ten naklettiği hadiste¹⁴⁹ zikredilen mi'rac dair detaylı olay örgüsünün bir benzerini, bazı takdim, tehir, ilave ve eksiltmelerle Şerîk'in Enes (ra)'dan yaptığı rivâyete uyumlu bir şekilde nübüvvet öncesiyle ilişkili olarak aktarmıştır.¹⁵⁰ Dolayısıyla Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'lerinde mi'racın zamanı olarak peygamberlik öncesi döneme işaret eden bir rivâyet söz konusudur.

İsrâ ve mi'racın hicretten yaklaşık bir buçuk yıl önce gerçekleştiğine dayalı tercih edilen görüşle çelişmesi sebebiyle Süyûtî rivâyetinin İbnu'l-Cevzî tarafından tenkit edildiği gibi bu rivâyete de eleştirilmiştir. Rivâyette geçen "vahiy (peygamberlik) den önce (قَبْلَ أَنْ يُوحَى إِلَيْهِ)" ifadesinin aslında genel anlamda peygamberliğin başlangıç vahyini değil, özel anlamda isrâ ve mi'racın gerçekleşeceğine dair Hz. Peygamber'e bir bilgilendirme vahyini ifade ettiği söylenmiş ve böylece ifadenin mutlak anlamı tahsis edilmeye çalışılmıştır. Bu yoruma göre Hz. Peygamber kendisine ön bilgilendirme yapan herhangi bir vahye mazhar olmaksızın aniden isrâ ve mi'rac çıkarılmıştır. Bunun yanı sıra Şerîk'in bu ifadeyi sehven söylediği ve aslında "vahiy (peygamberlik) den sonra (بعدَ أَنْ يُوحَى إِلَيْهِ) demek istediği şeklinde bir yorum da yapılmıştır.¹⁵¹

Aslında ifadenin bu şekilde tevil edilmesinin temel sebebi mi'racın hicretten yaklaşık bir buçuk yıl önce isrâ'nın akabinde bir kez vuku bulunduğu dair genel kabul gören kuvvetli görüşle, rivâyeti bağdaştırma/telif isteğidir. Oysaki mi'racın bir defa gerçekleştiğini düşünmek sorunu tam olarak çözmemektedir. Şöyle ki: Hicretten yaklaşık bir buçuk yıl önce gerçekleşmiş isrâ ve mi'rac, Buhârî, Müslim, Süyûtî, Dârekutnî ve Taberânî'nin söz konusu rivâyetleri arasındaki zaman uyumsuzluğunun bir benzeri mi'racı konu edinen ve mi'rac ile ilgili rivâyetlerin şerhinde sürekli kendisine atıf yapılan Necm sûresi için de söz konusudur. Çünkü bu sûre peygamberliğin beşinci yılında inmiştir. Mi'rac olayı bu sûrede "di'li geçmiş zaman kipi"ne sahip fiiller eşliğinde, daha önce vuku bulmuş bir hâdise olarak anlatılmış olup; art arda gelen mazi siygasındaki bu fiilleri gelecek zamana hamledecek ve dolayısıyla da sûrenin iniş zamanıyla, mi'racın vukuu konusundaki tercih edilen görüşün arasını telif edecek bir karine yoktur. Buna göre mi'rac olayının Necm sûresine konu olabilmesi için sûre inmeden önce gerçekleşmiş olması gerekmektedir. Bu itibarla İbn Şihâb ez-Zührî'nin (öl. 124/742)¹⁵² mi'racın peygamberliğin beşinci yılı gerçekleştiğine dair görüşü oldukça anlamlıdır.¹⁵³ en-Nevevî'nin (öl. 676/1277) de mi'racın peygamberliğin beşinci yılı vuku bulduğuna dair bir görüşü söz konusudur.¹⁵⁴

SONUÇ

İsrâ ve mi'rac Allah'ın Hz. Peygamber'e bahsettiği iki büyük mûcizedir. Hz. Peygamber'in Mekke'deki Mescid-i Haram'dan Kudüs'teki Mescid-i Aksa'ya götürülmesi âyetle ve mütevâtîr hadislerle sabittir. Kur'an âyetleriyle sübutu kat'i olan isrâ'nın tevâtüren nakledildiği rivâyetlerde bu olay genellikle tek başına zikredilmemiş ve Hz. Peygamber'in Mescid-i Aksa'dan göklere yükseltilip mi'rac yaptığı da aynı tevâtür yoluyla nakledilmiştir. Yani Kur'an'la sabit olan ve bize mütevâtîren gelen isrâ olayına ilişkin pek çok rivâyette mi'racın da mütevâtîren zikredilmesi mi'racı da sübût-i kat'i seviyesine yükseltmektedir.

142 Süyûtî, *el-Hâvî li'l-Fetâvâ*, 2/54. Ayrıca bk. Süyûtî'nin bu aktarımına benzer rivâyetler *ed-Dürri'l-Mensûr fi't-Tefsiri bi'l-Me'sûr* isimli eserinde de geçmektedir. Süyûtî ayrıca Hâkim en-Nisâbü'rî'nin de (öl. 405/1014) bu rivâyeti naklettiğini zikretmektedir. Süyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, 5/218.

143 Taberânî, *Mu'cemu'l-Kebîr*, 1/219 (No. 598); 17/285 (No. 7859).

144 Ebû'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, thk. Abdurrahmân Muhammed Osman, nşr. Muhammed Abdulmuhsin (by.: yy., 1386/1966), 1/413.

145 İbnu'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, 1/413.

146 M. Yaşar Kandemir, "Fâtıma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/223-224.

147 Molla Hâtîr, *Mekânetu's-Sahîhayn*, 417-418. Ayrıca bk. Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 7/99 (No. 13387).

148 Buhârî, "Tevhîd", 37 (No. 7517).

149 Bk. Müslim, "İmân", 74 (No. 259).

150 Müslim, "İmân", 74 (No. 262).

151 İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî şerhu şahîhi-i Buhârî*, 13/485.

152 Tâbiînden olup, hadisleri Emevî Halifesi Ömer b. Abdülâzîz'in emriyle resmen tedvin eden âlimdir. Bk. Halit Özkan, "Zührî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/544-549.

153 Ebû'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Mirkâtu'l-mefâtih şerhu Mişkâti'l-mesâbih* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1422/2002), 9/3756; Alâuddîn Alî b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbu't-te'vil fi meâni't-tenzil*, thk. Muhammed Ali Şâhin (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415), 3/114.

154 Hatta İbn Asâkir (öl. 571/1176) ve İbn Kesir ise peygamberliğin başlangıcında, Kâdî İyâz (öl. 544/1149) peygamberliğin başlamasından bir ya da bir buçuk yıl sonra olduğuyla ilgili rivâyetler aktarmaktadır. Mi'racın, peygamberlikten üç ay veya bir sene sonra gerçekleştiğini söyleyenler de vardır. Bk. Molla Hâtîr, *Mekânetu's-Sahîhayn*, 417-418.

İsrâ'nın ve akabinde mi'racın vukuu yalnızca âyet ve hadislerle değil aynı zamanda sahâbe döneminden itibaren Kudüs'e ve Mescid-i Aksa'ya atfedilen anlama bağlı olarak tarihen de sabittir. Başka bir deyişle isrâ ve mi'rac olayının akabinde Kudüs ve Mescid-i Aksa hem Hz. Peygamber döneminde hem de sonraki zamanlarda özelde ashâb, genelde de İslam ümmetince isrâ'nın menzili, mi'racın ise mebdai olarak görülmüş; bundan dolayı da Mekke ve Medine'den sonra üçüncü kutsal şehir olarak telakki edilmiştir. Şu hâlde isrâ ve mi'rac aklen ve naklen sabit nesilden nesile kesintisiz/muttasil zincire sahip haberlerle nakledilegelen tarihi ve içtimai bir realitedir.

Hicretten yaklaşık bir buçuk yıl önce gerçekleşen isrâ, bu olayın akabinde indirilen ve aynı isimle anılan İsrâ sûresinde açıkça zikredilmiştir. Mi'rac olayının ise Necm sûresinde ifade edildiği, İslam âlimlerince genel kabul görmüştür. Öyle ki mi'rac rivâyetlerini şerh eden muhad-disler Necm sûresine, bu sûreyi açıklayan müfessirler ise mi'rac rivâyetlerine atıf yapmadan geçmemişler ve Necm sûresiyle mi'rac rivâ-yetleri, birbirleriyle ilişkisi bakımından adeta etle tırnak gibi telakki edilmiştir. Ancak Necm sûresinin nüzûl tarihine bakıldığında, yaklaşık olarak peygamberliğin beşinci yılında indiği ve sûrenin nüzûlüyle mi'racın vukuu arasında takriben yedi yıllık bir zaman farkının olduğu görülecektir. Bu uzlaştırılmaz zaman farkı özellikle son dönemdeki bazı araştırmacıları Necm sûresinin ilgili âyetlerinin metafizik bir âlemde gerçekleşmiş bir mi'raca delâlet etmediğini, aksine Mekke'nin fizikî ortamında, Nur dağı çevresinde Hz. Peygamber'in Cebrail'i gördüğü durumlardan birini tasvir eden maddi bir hâdiseyi betimlediğini iddia etmelerine ve hatta nihayetinde bazılarının bütününü mi'racın varlığını kabul etmemelerine sebep olmuştur. Onlar sûrede bahsedilen olayın Mekke'nin maddi ortamında vuku bulan bir hâdiseye olduğuna ilişkin iddialarını temellendirirken "sidretü'l-müntehâ"yı Nur dağı eteklerindeki bir sedir ağacı; bu ağacın yanında bulunduğu ifade edilen "cennetü'l-me'vâ"yı da o civardaki bir bahçe olarak yorumlamışlardır.

Oysaki o dönemde Mekke'nin bitki örtüsünün, oldukça kurak ve çorak olan bu bölgede böyle bir ağacın ve cennet diye tanımlanabi-lecek bir bahçenin varlığına imkân tanımadığı ortadadır. Şurası bir gerçektir ki cennet kavramı Kur'ân'da hem âhiret hem de dünyaya nispetle kullanılmıştır. Fakat cennet kelimesinin gerek dünyevî bağlamda Kur'ân'daki kullanımları gerekse Arap dilinin referans kaynağı olan sözlüklerin cennet kelimesine verdiği semantik anlam "sidretü'l-müntehâ" ve "cennetü'l-me'vâ"nın Mekke'nin iklim ve coğrafya şartlarındaki mevcudiyetini muhal kılmaktadır. Hatta Kur'ân'da "ekilebilir toprağı olmayan bir vadi" (İbrâhîm, 14/37) şeklinde vasfedilen Mekke'de cennet tanımına uygun bir bahçenin varlığını iddia etmek Necm sûresiyle mi'rac rivâyetleri arasında var olduğu iddia edilen anakronizmden daha derin bir çelişkiye düşmek anlamına gelir. Şu hâlde Necm sûresiyle mi'rac olayı arasındaki uzlaştırılmaz zamansal farkı ve bu zamansal farka rağmen hadis şârihlerinin ve tefsir âlimlerinin çoğunluğunun sûreyle rivâyetler arasında kurduğu bağı nasıl anlamak gerekir?

Sûrenin ilgili âyetleri, fizikî ortamda yaşanmış bir olaya delâletle açıklanamayacak bir içeriğe ve olay örgüsüne sahiptir. Başka bir deyişle Necm sûresinin konumuzla alakalı bölümü "sidretü'l-müntehâ" ve "cennetü'l-me'vâ" gibi kilit kavramlar ekseninde incelendiğinde, Hz. Peygamber'in yaşadığı bu olayın fizikî değil, metafizik bir hadise olduğu ortaya çıkmaktadır. Özellikle Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır gibi bazı müfessirler "tedellâ" kelimesinin¹⁵⁵ sadece yukarıdan aşağı sarmak değil aynı zamanda aşağıdan yukarı çekmek anlamına geldiğini ve dolayısıyla da Hz. Peygamber'in yaşadığı bir yükseliş yani mi'racı ifade ettiğini belirtmişlerdir. Her ne kadar Necm sûresi hicrete yaklaşık bir buçuk yıl kala gerçekleşen mi'rac olayından önce inmiş olsa da bu durum Necm sûresinin mi'ractan bahsetmediği anlamına gelmez. Elbette hicretten yaklaşık bir buçuk yıl önce isrâ'nın akabinde gerçekleşen mi'racı aradaki zaman farkı Necm sûresindeki âyet-lerle bu olay arasında zamansal bakımdan doğrudan bir ilişki kurmayı güçleştirmektedir. Fakat yukarıda bahsettiğimiz gerekçelerden dolayı sûrenin sergilediği, fizikî âlemlerle bağdaştırılmaz muhteva Hz. Peygamber'in farklı bir zamanda yaşadığı ama benzer şekilde karakterize olmuş bir mi'racın daha varlığına işaret etmektedir. Mi'rac'ın mükerrer oluşuyla ilgili rivâyetlerin bulunuşu ve Bezzâr, Taberânî, İzz b. Abdisselâm, Nesefî, Süyûtî ve Halebî gibi âlimlerin mükerrer mi'racı dair rivâyetleri eserlerinde nakletmeleri de bu yaklaşımı destekler mahiyettedir. Özellikle Süyûtî'nin aktardığı gibi İbn Hacer'in de mükerrer mi'rac meselesini kabulden uzak görmemesi, birinci mi'racın isrâ'dan sonra gerçekleşen mi'racı bir hazırlık mahiyeti taşımasının ve ikincisinin birincisine muvafık olarak gerçekleşmesinin mümkün olduğunu belirtmesi de oldukça önemlidir.

Elbette mi'racın birden fazla gerçekleştiğini ifade ettiğimizde; bu mi'racların kesin sayısı, zamanı ve ruhla mı yoksa hem ruh hem de bedenle mi gerçekleştiğiyle ilgili cevap bekleyen pek çok yeni soru karşımıza çıkacaktır. Fakat her ne kadar bu sorulara bütün tartışmaları bitirecek kesin cevaplar verecek düzeyde veri elimizde bulunmasa da Buhârî, Müslim, Süyûtî, Taberânî ve Dârekutnî rivâyetleriyle İbn Şihâb ez-Zührî ve İmam Nevevî'nin görüşünün, Necm sûresinin nüzulünden önce vuku bulmuş ve hicretten yak-laşık bir buçuk yıl önce gerçekleşecek mi'racı benzer şekilde karakterize olmuş bir mi'racın daha varlığı noktasında birleştiğini söyleyebiliriz. İbn Hacer'in de belirttiği gibi "فَإِنْ قُلْنَا بَعْدَ الْمَعْرَاجِ فَلَا تَعَارُضَ": Birden fazla mi'racın varlığını kabul edecek olursak ortada hiçbir çelişki kalmayacak¹⁵⁶ ve hem Necm sûresindeki ilgili âyetlerinin mi'rac olayına delâleti hem de bu sûreyi tefsir eden müfes-sirlerin mi'rac rivâyetleriyle; mi'rac rivâyetlerini şerh eden şârihlerin de sûreyle kurdukları ilişki makul ve anlamlı bir zemine otur-muş olacaktır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Yazar Katkıları: Fikir – Y.P.; Tasarım – Y.P.; Denetleme – Y.P., A.K.; Kaynaklar – Y.P., A.K.; Malzemeler – A.K.; Veri Toplanması ve/veya İşlenmesi – A.K.; Analiz ve/veya Yorum – Y.P.; Literatür Taraması – A.K.; Yazıyı Yazan – Y.P., A.K.; Eleştirel İnceleme – Y.P.

Çıkar Çatışması: Yazarlar çıkar çatışması bildirmemişlerdir.

Finansal Destek: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmişlerdir.

¹⁵⁵ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 7/4576.

¹⁵⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî şerhu şahihi-i Buhârî*, 1/462.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Author Contributions: Concept – Y.P.; Design – Y.P.; Supervision – Y.P., A.K.; Resources – Y.P., A.K.; Materials – A.K.; Data Collection and/or Processing – A.K.; Analysis and/or Interpretation – Y.P.; Literature Search – A.K.; Writing Manuscript – Y.P., A.K.; Critical Review – Y.P.

Declaration of Interests: The authors declare that they have no competing interest.

Funding: The authors declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- Ağırakça, Ahmet. "Kaynaklarda İsrâ ve Miraç Olayı". *Artuklu Akademi/Journal of Artuklu Academia* 1/2 (2014), 2-30.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-meşânî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415.
- Âmilî, Ali el-Useylî. *el-İsrâ ve'l-Mirâc*. b.y.: y.y, 1981.
- Apak, Adem. *İslam Tarihi ve Medeniyeti*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2018.
- Arslan, İhsan. "Mi'rac Hâdisesine Farklı Bir Yaklaşım". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/56 (2018), 905-924.
- Bağdâdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî. *eṭ-Ṭabaḳâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata'. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.
- Balcı, İsrâfil. "Siyer Okumalarında Kur'an'ın Rolü ve Belirleyiciliği: NECM Süresi Örneğinde Bazı Siyer Konularının Kritiği". *İstem* 8/16 (2010), 35-60.
- Beğavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Meâlimu't-Tenzil fi Tefsîri'l-Kurân*. thk. Abdurrezâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata'. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Bezvâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Esrâru't-Te'vîl ve Envâru't-Tenzil*. thk. Muhammed Abdurrahmân Maraşlî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyy, 1418.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik. *el-Müsne'd*. thk. Mahfûz Rahman. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988/2009.
- Bozkurt-Küçükaşçı, Nebi-Mustafa Sabri. "Mekke". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/555-563. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Şaḫîḫü'l-Buhârî*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir. b.y.: Dâru Tûğî'n-Necat, 1422.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Dayhan, Ahmet Tahir. *Buhârî'ye Yöneltilen Bazı Tenkitler*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Demirci, Sabri. "Necm Süresinin Ayetlerinin Mi'rac Mu'cizesi ile İlişkisi". *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 9/1 (2020), 117-128.
- Derveze, İzzet. *et-Tefsîrü'l-Hadis*. Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- Dihlevî, Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyullah Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecihiddîn el-Fârûkî. *Hucetüllahi'l-Bâliğa*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 2005.
- Duman, M. Zeki. *Beyânü'l-Hak*. Ankara: Fecr Yayınları, 2008.
- Ebû Dâvûd, es-Sicistânî. *Sünen-i Ebî Dâvud*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamit. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1475.
- Ebüsusuûd Efendi, Muhammed. *İrşâdü'l-'aklîs-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyy, ts.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-Luğa*. thk. Muhammed İvaz. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn. *el-Kâmûsu'l-Muhî't*. thk. Mektebu Tahkîki't-Turâsî fi Müessesetü'r-Risâle. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005.
- Halebî, Ebû'l-Ferec Nürüddîn Alî b. Burhâniddîn İbrâhîm b. Ahmed. *es-Sîretü'l-Halebîyye*. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1427.
- Hafîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî. b.y.: Dâr ve Mektebetü'l-Hilal, ts.
- Harkûşî, Ebû Sa'd (Saîd) Abdülmelik b. Muhammed. *Şerefu'l-Mustafa*. Mekke: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1424.
- Hâzin, Alâuddîn Alî b. Muhammed. *Lübâbu't-te'vîl fi meânî't-tenzil*. thk. Muhammed Alî Şâhîn. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415.
- Herevî, Ebû'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî. *Mirkâtu'l-mefâtîh şerhu Mişkâti'l-mesâbîh*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1422/2002.
- Hicazî, Muhammed Mahmud. *et-Tefsîrü'l-Vâdih*. Beyrut: Dâru'l-Cilî'l-Cedîd, 1413.
- Isfahânî, Râğîb. *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Dimaşk/Beyrut: Dâru'l-Kalem/ed-Dâru's-Şâmiyye, 1412.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî. *Cemheratü'l-Lüġa*. thk. Remzî Münîr Ba'lebekkî. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed. *el-Muşannef fi'l-Ehâdisi ve'l-Âsâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1989.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr. *el-Muşannef*. nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût'un. Beyrut: y.y., 1409/1989.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr. *el-Müsne'd*. thk. Adil b. Yusuf-Ahmed b. Farid. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî. *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luğa*. thk. Abdusselâm Muhammed Harun. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî şerhu şaḫîḫü-i Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379.
- İbn Hişam, Cemâluddîn Ebû Muhammed b. Abdilmelik. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Muhammed Ali el-Kutub-Muhammed ed-Dâli Belta. Beyrut, y.y., 1992.
- İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed. *Sîretü İbn İshâk*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1978.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *Avnü'l-ma'bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvûd ma'a Hâşiyetü İbn Kayyim*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*. thk. Abdurrezâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422.
- İbn Kayyimi'l-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî. *Zâdü'l-me'âd fi hedyi hayri'l-'ibâd*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1994.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Ahdulmuhsin. b.y.: Dâru Hicr, 1997.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*. thk. Sâmî b. Muhammed Selâmet. b.y.: Dâru Taybe li'n-Nerşri ve't-Tevzî', 1420/1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh b. Yezîd Mâce el-Kazvîni. *Sünen-i İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdü'l-Bâkî. b.y.: Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabî, 1081.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414.
- İbn Sîde, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâil ed-Darîr el-Mursiyy. *el-Muḥassas*. thk. Halil İbrahim. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsil-Arabî, 1996.
- İbnü'l-Cevzi, Ebû'l-Ferec. *el-Mevzûât*. thk. Abdurrahmân Muhammed Osman. nşr. Muhammed Abdulmuhsin. b.y.: y.y., 1386/1966.
- İbnü'l-Esîr. *el-Kâmil fi't-Târih*. Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1997.
- Kandemir, M. Yaşar. "Fâtıma". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/223-224. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

- Kara, Mustafa. "Mi'râciye ve Bursalı Safiye Hâtun'un Vakfiyesi". *Uûf Dergisi* 7/7 (1998), 25-40.
- Karaoğlan, Arslan. "İsrâ ve Mi'râc Hâdisesi Üzerine Bir Giriş Denemesi". *Bilimname* 34/2 (2017), 555-601.
- Kastallânî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *el-Mevâhibü'l-Ledunniyye*. Kahire: el-Mektebetüt-Tevfikîyye, ts.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmî' li Ahkâmî'l-Ķur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhîm Atfîş. Kâhire: Dâru'l-Kütübü'l-Mısıryye, 1384/1964.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvaţta*. thk. Muhammed Mustafa. b.y.: yy., 1425/2004.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Te'vilâtü'l-Ķur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Mazharî, Muhammed Senâullah. *et-Tefsîru'l-Mazharî*. Pakistan: Mektebetü'r-Reşidiyye, 1412.
- Mevdûdî, Ebu'l-Alâ. *Tefhîmü'l-Ķur'ân*. trc. Komisyon. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Mollâ Hâtir, Halîl İbrâhîm. *Mekânetu's-Şahîhâyın*. Kâhire: yy., 1402.
- Molu, Ahmet. *Mi'râc Hadislerinin Hadis Bilimi Açısından Değerlendirilmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîr-i Kebîr*. Beyrut: Dâru'l-İhyâit-Turâsil-Arabî, 1432.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîr-i Kebîr*. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: yy., 2006.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc b. el-Kuşeyrî. *Şahîh-u Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdü'l-Bâkî. Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Nahcuvânî, Ni'metullâh b. Mahmûd. *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-ğaybiyye el-mûdîhatü li'l-kelimi'l-Ķur'ânîyye ve'l-hikemi'l-furkânîyye*. Mısır: Dâru'l-Rakabî lin'Neşri, 1999.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali. *Sünen-i Nesâî*. thk. Abdul Fettah Ebû Gudde. Haleb: Mektebu'l-Matbûātu'l-İslâmî, 1986.
- Neseî, Ebû'l-Berekât. *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*. thk. Yûsuf Ali Bedevî. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419-1998.
- Özkan, Halit. "Zührî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/544-549. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'ân'ı Kerim Meâlî*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2011.
- Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-Ğayb*. Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsi'l-Arabiyy, 1420.
- Rebî'b. Habîb, Ebû Amr el-Ezdî el-Ferâhîdî el-Basrî. *el-Câmî'u's-şahîh*. Kahire: yy., 1345.
- San'ânî, Abdürrezzâk. el-Muşannef. thk. Habîb Rahman. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403.
- Sarmış, İbrahim. *Hiz. Muhammed'i Doğru Anlamak*. Konya: yy., 2005.
- Subhî Salih. *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2000.
- Süyûtî, Celâluddin. *el-Hâvî li'l-fetâvâ*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1424/2004.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *ed-Dürri'l-Mensûrî't-Tefsîrî'l-Me'sûr*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *el-Hasâisu'l-Kubrâ*. Mısır: Dâru'l-Kutubi'l-Hadise, 1967.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *el-İsrâ ve'l-Mi'râc*. thk. Ebû Abdullah el-Kâdî. Beyrut: yy., 2002.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *İtkân fi Ulûmi'l-Ķur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. b.y.: el-Hey'etü'l-Mısıryyetü'l-Âmme, 1394/1974.
- Şa'râvî, Muhammed Müstevlî. *el-İsrâ ve'l-Mi'râc*. Beyrut: yy., 2003.
- Şahin, M. Süreyya. "Cennet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/374-376. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-ğadîr: el-câmî' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*. Dimaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr-Darü'l-Kelimi't-Tayyib, 1414.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvûd. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *Mu'cemu'l-Kebîr*. Kahire: Metktebetü İbn Teymiyye, ts.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l Beyân fi Te'vîli'l-Ķur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Taftazanî. *Şerhu'l-Akâid (Kestelli şerhiyle birlikte)*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi Yayınları, ts.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd. *el-Müsned*. thk. Muhammed b. Abdül Muhsin. Mısır: Dâru Hicr, 1419/1999.
- Tirmîzî, Ebû İsâ Muhammed b. İsbâ b. Sevre. *Süneni't-Tirmîzî*. thk. Beşşâr İvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Topaloğlu, Bekir. "Cennet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/376-386. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Uludağ, Süleyman. "Sidretü'l-Müntehâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/151-152. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Uzun, Mustafa İsmet. "Mi'râciyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/135-140. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Yahyâ b. Sellâm, Ebû Zekeriyâ b. Ebî Sa'lebe et-Teymî. *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Necm Süresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/495. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yavuz, Salih Sabri. "Mi'râc". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/132-135. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Yazır, Elmalî Hamdî. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ. *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Mecmûa mine'l-Muhakkikîn. b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd. *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl. Dâru'l-Küttâbi'l-Arabî*, Beyrut: yy., 1407.
- Zerkeşî, Bedrüddîn. *el-Burhân fi Ulûmi'l-Ķur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübü'l-Arabiyye-İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhû, 1376/1957.
- Zühaylî, Vehbe. *et-Tefsîrül-Münîr*. Dimaşk: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 1418.
- Zürkânî, Muhammed Abdülâzîm. *Şerhu'z-Zürkânî*. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996.


EXTENDED SUMMARY

This article deals with the historical difference between the Surat An-Najm and the Mi'raj event. The Al-Isra' and Al-Mi'raj are two great miracles that come to the Islamic Prophet Muhammad (saw) from Allah-Taala. The Al-Isra' incident is mentioned at the beginning of the verse in Surat Al-Isra'. Therefore, this incident is proven in the Qur'an. The incident of the Mi'raj is a proven incident according to the hadith scholars and it was narrated by the As-Sahabah. Also, the scholars of hadith and tafsir make the relationship between the Mi'raj incident and the first 18 verses of Surat An-Najm. In other words, the first 18 verses of Surat An-Najm are a depiction of the event of the Ascension, which the Prophet Muhammad experienced. We find in Islamic Sources that Surat Al-Najm was revealed at the beginning of the period of Islam in Makkah Al-Mukarramah and the Mi'raj incident occurred around the time of the Prophet's migration to Makkah. In this case, anachronism appears between Surat An-Najm and the incident of Mi'raj which was attributed to the Surah. According to this historical paradox, we conclude that the Mi'raj has nothing to do with an incident narrated in Surat An-Najm. There is a claim based on the anachronism that the verses of Surat An-Najm mentioned the physical event that occurred in Makkah, not a metaphysical event. In this context, some of the words mentioned in Surat An-Najm are linked to the geography of Makkah, and opinions related to the physical world have been said about the incident. Accordingly, within the scope of the article mentioned in Surat An-Najm, the concepts of Sidrat Al-Muntaha and Jannat Al-Ma'wa will be examined in terms of semantics, context, and explanations in tafsir. In addition, based on the meanings given to these two concepts, the relationship between Makkah and its vegetation will be discussed. In addition, whether the words Sidrat Al-Muntaha and Jannat Al-Ma'wa have a metaphysical meaning field and the claims regarding this will be evaluated. According to these evaluations, it can be said that the concepts of Sidrat Al-Muntaha and Jannat Al-Ma'wa deviate from a metaphysical content rather than the physical realm and are related to a Mi'raj event because the geographical structure and vegetation of Makkah does not make it possible to refer to the physical meaning of Sidrat Al-Muntaha and Jannat Al-Ma'wa. On the other hand, the concept of jannat is used in the Qur'an in relation to both the hereafter and the world. However, both the use of the word jannat in the Qur'an in the worldly context and the semantic meaning given to the word jannat by the dictionaries that are the reference source of the Arabic language, the existence of Sidrat Al-Muntaha and Jannat Al-Ma'wa in the climatic and geographical conditions of Mecca makes it impossible.

Does the semantic network, conceptual structure, and plot allow the verses to be connected with the physical world? What meanings are given to the concepts of Sidrat Al-Muntaha and Jannat Al-Ma'wa in the basic dictionaries and how are they associated with the geographical structure of Makkah? Is it possible to analyze this anachronism by linking the content of Surat An-Najm with the other Mi'raj incident? What are the opinions and claims that Mi'raj happens more than once? What are the opinions, thoughts, and evaluations about the realization date of the Mi'raj event and the descent time of the Surat Al-Najm in the tafsir sources? These questions will be answered. The time difference between Surat An-Najm and the Mi'raj incident will be analyzed, and also the comments and opinions about the content of the verses in Surat An-Najm will be analyzed.

God and Child: Children's God Concept and Deadlock of Cognitive Stage Theories

Tanrı ve Çocuk: Çocukların Tanrı Algıları ve Bilişsel Evre Teorilerinin Çıkmazı

Rümeysa Nur DOĞAN 

Division of Psychology of Religion,
Ankara Social Sciences University,
Ankara, Turkey



Received/Geliş Tarihi: 16.02.2023

Accepted/Kabul Tarihi: 16.05.2023

Publication Date/Yayın Tarihi: 26.06.2023

Corresponding Author/Sorumlu Yazar:
Rümeysa Nur DOĞAN
E-mail: rumeysanur.dogan@asbu.edu.tr

Cite this article as: Doğan, Rümeysa Nur. "God and Child: Children's God Concept and Deadlock of Cognitive Stage Theories". *Journal of İlahiyat Researches* 59/1 (June 2023), 54-60.

Atif: Doğan, Rümeysa Nur. "Tanrı ve Çocuk: Çocukların Tanrı Algıları ve Bilişsel Evre Teorilerinin Çıkmazı". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 59/1 (Haziran 2023), 54-60.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

ABSTRACT

Some scholars in the area of psychology of religion have stated that children until a certain age cannot comprehend God as a God but instead, they can concrete God in a superhuman format (anthropomorphic). However, some studies conducted with children have shown that most of the children at a young age can comprehend an abstract God image and can differentiate God's features from humans. Therefore, this article will attempt to clarify how children's God concepts have been explained in the developmental psychology of religion and how these theories illuminate the children's abstract God concepts. To achieve this goal, the pastoral cycle was used as a method, which is a common one in pastoral and practical theology and consists of 4 stages: experience, analysis, theological reflections, and action. As a conclusion, regardless of their religion or cultural background, children's minds may have the ability of receiving and comprehending the abstract God concept since birth. God can be understood as an all-present, formless, all-knowing, and all-powerful being by children. This illustrates that the religious thinking development of children has different explanations along with the stage theories including Piaget's one, when the issue comes to the abstract religious entities and religious thinking.

Keywords: Psychology of Religion, Religious Thinking Development, Cognitive Stage Theories, God Concept, God Image, Child.

ÖZ

Gelişim psikolojisi alanındaki bazı bilim adamları, çocukların belirli bir yaşa kadar Tanrı'yı Tanrı sıfatlarıyla kavrayamadıklarını, bunun yerine Tanrı'yı insanüstü bir biçimde (antropomorfik) somutlaştırabildiklerini belirtmişlerdir. Ancak çocuklarla yapılan bazı araştırmalar, küçük yaşta çocukların çoğunun soyut bir Tanrı imgesini kavrayabildiklerini ve Tanrı'nın özelliklerini insanlardan ayırt edebildiklerini göstermiştir. Bu makale, dinin gelişim psikolojisinde çocukların Tanrı kavramlarının nasıl açıklandığını ve bu kuramların çocukların soyut Tanrı kavramlarını nasıl aydınlattığını açıklamaya çalışmıştır. Bu amaca ulaşmak için, pastoral ve pratik teolojide yaygın olarak kullanılan ve 4 aşamadan oluşan 'pastoral döngü' (deneyim, analiz, teolojik yansımalar ve eylem) yöntem olarak kullanılmıştır. Sonuç olarak, çocukların zihinleri, dinleri veya kültürel geçmişleri ne olursa olsun, doğumdan itibaren soyut Tanrı kavramını algılama ve kavrama yeteneğine sahip olabilecekleri bu makalede yapılan çalışma analizleri ile değerlendirilmiştir. Son yapılan çalışmalar, Tanrının çocuklar tarafından her yerde var olan, biçimsiz, her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten bir varlık olarak anlaşılabilir olduğunu ileri sürmektedir. Bu da soyut dinî varlıklar ve dinî düşünme sözü konusu olduğunda, çocukların dinî düşünme gelişiminin yalnızca bilişsel evre teorileri ile değil aynı zamanda farklı teorik yaklaşımlarla açıklanabileceğini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Dini Düşünce Gelişimi, Bilişsel Gelişim, Evre Teorileri, Tanrı Algısı, Tanrı İmgesi, Çocuk.

INTRODUCTION

For decades, to understand how human cognitive mechanism works in religion, the God concept and its appearance journey in the human understanding has been a significant issue. Human cognition has a limit to understanding abstract entities at the first years of life of human, according to widely

accepted psychological theories.¹ Therefore, the scholars in the area of psychology of religion state that children until a certain age, cannot comprehend God but instead they can concrete God in a superhuman format (anthropomorphic). However, some studies conducted with children have shown that most of the children at a young age in the studies can comprehend an abstract God image and can differentiate God's features from humans.² Therefore, this article will attempt to clarify how children's God concepts have developed according to Piagetian stage theories and discuss the ability to comprehend abstract entities like God in early childhood with the help of recent studies.

To achieve this goal, the pastoral cycle was used as a method. Thus, this article will start with the question of how children see God in normal life, which will be extended by experiences. During the analyses, cognitive stage theories will be a focal point, as according to general acceptance of the religious development in childhood, children's understanding of God is subject to cognitive stages. After analyzing both the experiences and theories, this article will move on to explore the religious literature on the subject in order to gain a better understanding through theological reflection. The reflections will be limited to Islamic theology. The issue will be finalized with the new approaches and theories as a new way of thinking on the cognitive development of children in understanding of abstract God concept.

1. METHOD

To establish this structure, the pastoral cycle was used as a method. The pastoral cycle is a popular method in practical and pastoral theology as it is a widely accepted method in the field.³ It mainly consists of 4 phases: experience, analysis, reflection, and action, but some researchers have added different stages like celebration phase at the end or named the stages differently like "exploration" instead of "reflection."⁴ Osmer has summarized the aim of these stages without emphasizing the names of them but tasks as descriptive-empirical task, interpretive task, normative task, and pragmatic task.⁵ These stages and tasks answer these 4 questions: What is going on? (experience-empirical task), Why is this going on? (analysis-interpretive task), What ought to be going on? (reflection- normative task), and How might we respond? (action-pragmatic task).⁶

2. EXPERIENCE

I used to work as a teacher at a state primary school in Ankara/Turkey for a while. One day, at school's ordinary teacher-parents meeting, one of the parents shared their experience with his son. They observed that their son had become nervous in the last few weeks, moreover, he avoided staying alone in his room and had some sleep problems. When they tried to figure out what was wrong with him, he recounted the story of what happened to his grandfather. He asked his grandfather "where is God? I would like to see him!" and grandfather answered this enthusiastic question "God is everywhere, He can see you every time and feel your love everywhere." With this answer, the child starts to feel fear and explained the situation to his parents as "I could not sleep because I am scared, feel like God's eyes on me every second." With this stunning experience, as a religion teacher, I realized how significant the God concept is for a child's well-being. To emphasize the issue's value, I shared this experience with my colleagues and a more striking experience came from one of them, Kubra. When she was a child, she got the same question in her mind and asked her parents "where is Allah?" her parents answered, "He is in our heart." With this answer, she said "I thought my heart beats were Allah's voice and some nights I just stopped breathing and checked if God was still alive or not. Sometimes I'm nervous that he's dead inside of me since I can't hear my heartbeat." This issue attracted my attention, so I tried to remember what my god image in my childhood was, but I failed. Instead of mine, I remember one of my friend's God image. He said "when I was a child, I thought the minaret (a high and narrow structure near the mosques like a bell tower but higher than it and it is a significant religious symbol in Islam) was God because my dad said to me "God is above and always watches us." For this reason, whenever I saw a minaret, I thought that "it has to be God because it is the highest."

In Islam, there is an abstract God concept and anthropomorphic God images are not acceptable. But in the above examples, children seem to understand and accept God anthropomorphically. In the beginning, I connected these God concepts of children to Islam's abstract God concept. However, they are not related to religion as Parker's son's experience has proven that.⁷ She explained to her son in one of the mother-son conversations that no one can see God, one day her son said that he knows someone who can see God: his doctor. She wondered where this unexpected thought came from and asked her son what he meant. Her son believed that because God was present inside his heart, doctors could see God. After asking the following question, she understands that her son's grandmother answered his "where is God?" question with "God is here, right inside." With this example, the issue has become more complex than I had anticipated because God's image in childhood is not only a problem of Islam's intangible God thought, but also it has a problematic position in Christian thought. When the subject was dug up, it seemed obvious that despite the different religions, there was a common process in the understanding of God.

1 Gordon Allport, *The Individual and His Religion: A Psychological Interpretation*, 1950; J. P. Deconchy, "The Idea of God: Its Emergence between 7 and 16 Years", *Lumen Vitae* 19 (1965), 284-296; J. W. Fowler, *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and Quest for Meaning* (Harper Collins, 1995); D. I. Heller, *The Children's God* (Chicago: The University of Chicago Press, 1986); P. J. Lawrence, "Children's Thinking about Religion: A Study of Concrete Operational Thinking", *Religious Education* 60 (1965), 111-116; W. C. Nye - J. S. Carlson, "The Development of the Concept of God in Children", *Journal of Genetic Psychology* 145/1 (1984), 137-142; P. V. Concept Development Pitts, *And the Development of the God Concept in the Child: A Bibliography* (Schenectady, NY: Character Research Press, 1977); W. W. The Discovery Sloan, *And Measurement of the Religious Ideas of Children. (Unpublished Doctoral Thesis)* (Evanston: Northwestern University, 1936); L. E. Sohn, *God Concepts in Children: Beliefs About the Attributes of God and Implications for Lutheran Curriculum and Instruction. (Unpublished Doctoral Thesis)* (Milwaukee, Wisconsin: The Faculty of the Graduate School, Marquette University, 1985); Kerim Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişimi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1983); R. J. Goldman, "Researches in Religious Thinking. Educational Research", 6/2 (1964), 139-155; Jean Piaget, *The Child Conception of the World* (New York: Harcourt Brace, 1929).

2 Melanie A. Nyhof - Carl N. Johnson, "Is God Just a Big Person? Children's Conceptions of God across Cultures and Religious Traditions", *British Journal of Developmental Psychology* 35/1 (2017), 60-75; Justin L. Barrett - Rebekah Richert, "Anthropomorphism or Preparedness? Exploring Children's God Concepts", *Review of Religious Research* 44/3 (2003), 300-312.

3 Laurie Green, *Let's Do Theology: A Pastoral Cycle Resource Book* (London: Mowbrays, 1990); James. Woodward, *Practical Theology In Action: Christian Thinking in the Service of Church and Society, Theology* (London: SPCK, 1997).

4 Glenn Packiam, *Worship and the World to Come: Exploring Christian Hope in Contemporary Worship (Dynamics of Christian Worship)* (InterVarsity Press, 2020).

5 Richard R. Osmer, *Practical Theology: An Introduction* (Wm. B. Eerdmans Publishing, 2008).

6 Packiam, *Worship and the World to Come: Exploring Christian Hope in Contemporary Worship (Dynamics of Christian Worship)*.

7 Monica Parker, *OMG! How Children See God* (Florida: Health Communications Inc, 2016).

3. ANALYSIS

Childhood religious development is mainly seemed as a subtitle of cognitive development of a child, since understanding the God and religion's intangible concepts requires a mature cognition, according to some researchers.⁸ In developmental psychology, Piaget is the pioneer of cognitive stage theories.⁹ According to Piaget, there are some stages in the development of human mind,¹⁰ which are sensorimotor stage (0-2 age), preoperational stage (2-7 ages), concrete operational stage (7-12 ages), and formal operational stage (12 and up). The main argument of Piaget and the supporters of Piagetian stage theories is that children until their cognition become mature enough to comprehend God and other abstract entities, they see God as a superhuman who lives in the sky.¹¹ Piaget insists that children's God concepts are anthropomorphic until they pass to the stage of concrete operations, sometime in early adolescence.¹² These human-like imaginations are derived from interviews with children or results of children's God drawings. Harms investigated hundreds of children's God drawings and suggested a different stage theory, which consists of 3 stages: fairy tale (3-6), realistic (7-12), and individualistic (12 and up) stages.¹³ Children in fairy tale stages can describe their God experience with the help of their imagination like a king on the enormous golden throne or a cloud in the form of nothing. At the realistic stage, the image of God is changing to anthropomorphic version as God-Father, angels, saints or priests.¹⁴ Harms investigated the issue of Jewish children in his studies. Judaism has an abstract God concept, as in Islam. Jewish children draw God as a priest or a Jewish star, thus symbols have taken place in children's mind to think about God.¹⁵ Likely, Loomba developed a three-stage theory, which comprises the religion of pure externals (up to 6), realistic (7-12), and religion of the inner life (12 and up).¹⁶ On this point, Goldman's study should be emphasized. He applied Piaget's cognitive stages to religious thinking and development, as a result, he supposes "religious thinking is no different in mode and method from non-religious thinking."¹⁷ However, Goldman has established his study on the biblical narratives and asked children about these stories.¹⁸ His widely accepted theory on the development of religious thinking is based on Christianity, where anthropomorphic God image already existed in its theology. Moreover, he draws the lines between stages according to children's ability to understand the story (cognition).¹⁹ This is another problem where children may have not a developed language ability to comprehend the story; however, they may have a level of understanding of God in an abstract way or vice versa.

All these theories suppose that children's ability to think about invisible entities is limited because of their undeveloped cognitions. For this reason, according to them, children can understand God as anthropomorphic, so as a superhuman or human-like creature. Murphy²⁰ criticized the focus of these theories as they only concentrated on cognition, but religious development or God concepts are firmly related to language development too.²¹

At this point, Fowler's stages of faith development as an important stage theory should be mentioned. Fowler uses the word "faith" and describes it as "it is an active mode of being and committing, a way of moving into and giving shape to our experiences of life."²² Using this term in the explanation of the religious development is obviously more inclusive than other terms. Moreover, it is suitable for a combination of cognitive development and religious development under one title. Fowler's ideas about children's God images are similar to the other researchers', as he assumes that children's minds can comprehend God anthropomorphically until they reach stage 3. As a rare example, Karaca's model²³ should be mentioned since he established a religious development stage theory for Muslims with an emphasis on Islamic theology. His religious development theory also depends on Piaget's cognitive development theory, but he establishes his theory in accordance with the norms and values of Turkish Muslim culture. His theory is comprised of 3 phases with 2 sub-stages for each phase. Like other Piagetian theories, he supposes that until the age of 7 (concrete operational thinking), thinking God as a separate entity from human beings is not possible and an almighty, omnipotent God image cannot be understood until the age of 13 (formal operational thinking).²⁴

Almost all stage theories have the same approach to the issue and their research methods are almost the same as they conducted a semi-structured interview or gave a drawing task to children. In these studies, children were forced to think that God physically exists with the questions like "What does God look like?" or "where does God live?" or with the requested task (drawing the God).²⁵ Thus, the anthropomorphic God image appeared in the answers of younger ages, as expected. Studies with these oriented results concluded that children's cognition is assumed to not be prepared to comprehend "god" concept until early adolescence. Establishing a comprehensive theory on the development of religious thinking in children requires more rigorous methods to investigate. As a way of investigating children's God concepts without directing them an anthropomorphic thinking of God, asking questions on the origin of plant life or

8 K. Helmut Reich, "The Psychology of Religion. An Empirical Approach", *The International Journal for the Psychology of Religion* 8/4 (1998), 275-281.

9 John E. Greer, "Stages in the Development of Religious Thinking", *British Journal of Religious Education* 3/1 (1980), 24-29.

10 Bärbel Inhelder - Jean Piaget, *The Growth of Logical Thinking from Childhood to Adolescence: An Essay on the Construction of Formal Operational Structures, The Growth of Logical Thinking from Childhood to Adolescence: An Essay on the Construction of Formal Operational Structures* (New York: Basic Books, 2013).

11 Lawrence, "Children's Thinking about Religion: A Study of Concrete Operational Thinking"; Piaget, *The Child Conception of the World*; Deconchy, "The Idea of God: Its Emergence between 7 and 16 Years"; James W. Fowler, *The Psychology of Human Development and Quest for Meaning* (Harper Collins, 1995); Heller, *The Children's God*; Allport, *The Individual and His Religion; A Psychological Interpretation*; Nye - Carlson, "The Development of the Concept of God in Children"; Ted Slater, *The Development of Children's Concept of God, 1991*; Sloan, *The Discovery and Measurement of the Religious Ideas of Children. Unpublished Doctoral Dissertation.*; Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişimi*; Goldman, "Researches in Religious Thinking".

12 Barrett - Richert, "Anthropomorphism or Preparedness? Exploring Children's God Concepts".

13 Ernest Harms, "The Development of Religious Experience in Children", *American Journal of Sociology* 50/2 (1944), 112-122.

14 Harms, "The Development of Religious Experience in Children".

15 Harms, "The Development of Religious Experience in Children".

16 Greer, "Stages in the Development of Religious Thinking".

17 Goldman, "Researches in Religious Thinking", 140.

18 Njobvu Maligelita Jofter, *Testing Ronald Goldman's Theory of Children's Religious Thinking and Learning At Three Primary Schools in Lusaka District* (University of Zambia, 2015).

19 Roger J. L. Murphy, "A New Approach to the Study of the Development of Religious Thinking in Children", *Educational Studies* 4/1 (1978), 19-22.

20 Murphy, "A New Approach to the Study of the Development of Religious Thinking in Children".

21 Murphy, "A New Approach to the Study of the Development of Religious Thinking in Children".

22 J. W. Fowler, *Stages of Faith* (San Francisco: CA: Harper & Row, 1981), 16.

23 Faruk Karaca, *Dini Gelişim Teorileri* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2007).

24 Karaca, *Dini Gelişim Teorileri*.

25 Greer, "Stages in the Development of Religious Thinking"; Barrett - Richert, "Anthropomorphism or Preparedness? Exploring Children's God Concepts".

animal life, and giving them 3 options: by God, by people, or nobody knows/unknown power as like what Petrovich²⁶ did might be a good example.

4. THEOLOGICAL REFLECTION

According to Islamic thought, children have the ability to comprehend an abstract concept of God with his unique features like eternal being, all-knowing (omniscient), all-powerful (omnipotent), or supremely good. The Qur'an supports this idea with the stories of the prophets. The most remarkable story belongs to Prophet Ibrahim (Abraham), who has the same significance for all monotheistic religions. The following verses in the Qur'an show Ibrahim's deduction at age 7.²⁷

When the night grew dark over him, he saw a star and said, "This is my Lord," but when it set, he said, "I do not like things that set." And when he saw the moon rising, he said, "This is my Lord," but when it too set, he said, "If my Lord does not guide me, I shall be one of those who go astray." Then he saw the sun rising and cried, "This is my Lord! This is greater." But when the sun set, he said, "My people, I disown all that you worship beside God. I have turned my face as a true believer towards Him who created the heavens and the earth. I am not one of the polytheists". (The Qur'an, Al-An'am 6/76-79)²⁸

In the verses, it can be seen that a child at age 7 can receive a mature faith and understanding of God. However, according to the stage theories, a child cannot receive this mature faith level because s/he can understand the religious concepts in literal meanings. S/he is at stages 1-2 (generally called the fairy tale stage, very basic level of believing), and religious concepts can be understood just literally in this stage.²⁹ When we look at the narrative, Ibrahim can designate God's characteristics and differentiate Him from other kinds of beings even if they are more powerful than a human being (Stars, Moon, or Sun).

Some theologians supposed that Ibrahim was a prophet for being more intelligent and finding God himself at this age. In other words, an ordinary child cannot make this kind of deduction.³⁰ Ibrahim's faith stage looks like Fowler's last stage, in which rare people can reach this kind of faith. However, the Qur'an particularly emphasizes in several verses (the Quran, Ali Imran 3/144; Ar-Ra'd 13/38; Ibrahim 14/11; Al-Isra 17/90; Al-Kahf 18/110; Al-Mu'minun 23/32; and so on) that the prophets are normal human beings, and they have no different skills from ordinary people. Thus, according to the Quran, every child can have the ability to comprehend God as a god—not anthropomorphic—if Ibrahim had done this.

There is another point that should be mentioned as the Qur'an did not mention the age of Ibrahim at the time of his attempt to find God. The age of Ibrahim has been mentioned by Ibn Kathir, who is a noteworthy Islamic historian. He had reached out to the other religions' sources to complete his tafsir (Quranic commentary) and got critics from Islamic theologians because of that. Therefore, the age of Ibrahim is ambiguous as stated by some theologians because it is unclear where Ibn Kathir got this piece of knowledge.³¹ The faith stage of Ibrahim may be in line with Fowler's stages if his age was not 7 at the event.

A further example from the period of the prophet Muhammad might be given, as among the first believers there was a child (Ali, 10).³² Ali comprehended God, Islam, and intangible entities in it at the age of 10, thus becoming a Muslim. Children and their deep relationship with religion and their ability to understand religious concepts/images including God seem normal in Islamic thought.

Thus, drawing a faith development stage theory on a different religion's theology could lead to wrong assumptions as Fowler's stage theory is not fitting in Islam and Muslim culture. As even religious thinking is accepted as a subtitle of developmental psychology, it is firmly related to social life as religion is an important part of it in some societies like Muslim communities. As a result, it is necessary to develop culturally tailored theories to explain how religious concepts can be understood by children.

5. ACTION

In some religions like Islam, children are assumed to have the capacity to comprehend God's reality and have an ability to understand God's image as it is, however, the stage theories in developmental psychology asserted the contrary.³³ According to these accounts, children first develop an understanding of human abilities and then adapt these abilities to God.

Barrett and Richert³⁴ suggest a new aspect to the issue, preparedness theory. Children's God concept is attempted to be clarified with cognitive stage theories, because of the idea that children's cognition does not have the required equipment to comprehend God until a certain age. Nevertheless, recent research done by Barrett and Richert³⁵ suggests that the mind may have the required equipment to comprehend God as a God at the early ages of childhood.

Preparedness theory supposed that the human mind may be cognitively prepared to receive religious concepts when s/he was born.³⁶ The theory suggests that the children's thinking defaults lead them to easily understand the abstract God concept.³⁷ Recent

26 Olivera Petrovich, "Understanding of Non-Natural Causality in Children and Adults: A Case Against Artificialism", *Psyche En Geloof* 8 (1997), 151-165.

27 Muhammad Saed Abdul-Rahman, *Tafsir Ibn Kathir Juz'7 (Part 7)* (MSA Publication Limited, 2009).

28 M.A.S. Abdel Haleem, *The Qur'an: A New Translation by M. A. S. Abdel Haleem* (Oxford: Oxford University Press, 2005).

29 Reich, "The Psychology of Religion. an Empirical Approach".

30 Bradley Cook, "The 'Book of Abraham' and the Islamic, 'Qisaş Al-Anbiya' (Tales of the Prophets) Extant Literature", *Dialogue: A Journal of Mormon Thought* 33/4 (2000), 127-146; Muammer Esen, "Hz. Ibrahim'in İmanı ve Tevhid Mücadelesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011), 111-128.

31 Nurul Hidayat - Ngainun Naim, "Prophet Ibrahim (as), the Search for God and a Transformative Pedagogy Perspective", *Jurnal Iqra: Kajian Ilmu Pendidikan* 7/1 (2022), 248-258.

32 Martin Lings, *Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources*, Book (London: Unwin Paperbacks, 1983).

33 Yavuz, *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişimi*; Barrett - Richert, "Anthropomorphism or Preparedness? Exploring Children's God Concepts".

34 Barrett - Richert, "Anthropomorphism or Preparedness? Exploring Children's God Concepts".

35 Barrett - Richert, "Anthropomorphism or Preparedness? Exploring Children's God Concepts".

36 Rebekah A. Richert - Pehr Granqvist, "Religious and Spiritual Development in Childhood", *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, 2013, 165-182.

37 Rebekah A. Richert - Justin L. Barrett, "Research: Do You See What I See? Young Children's Assumptions about God's Perceptual Abilities", *International Journal of Phytoremediation* 21/1 (2005), 283-295.

investigations in the field demonstrate that children could have the ability to understand God made and human made and they can distinguish successfully them from each other at an early age.³⁸ Petrovich's³⁹ experiment focused on 30 British preschool children (mean age 4.4). He showed them 2 photographs and asked them which one is a human-made thing and 90% of the children gave the true answer.⁴⁰ Additionally, Petrovich⁴¹ in another investigation, interviews children (135 preschooler, main age 4.3) about the origin of the natural world, as a result, receives about 7 times more likely the "God" answer than humans.⁴² Consequently, it could be suggested that children's cognitive ability at a very young age is adequate to understand the origin of natural life and the differences between God made and human one.

An interesting study conducted with children aged 3-5 called cracker boxes experiment to understand their ability to differentiate the mind of humans and the mind of God.⁴³ In the classic cracker boxes experiment, the experimenter shows a classic familiar cracker box with cracker pictures on it and asks children what could be inside of the box, children answer as crackers. Then the experimenter shows children that the box is full of rocks and re-closes the box. He/she asks children "if your mother comes to the room and sees the box, what would she think firstly about things inside the box?" Most of the 3 years olds answer "rocks," but by age 5 the percentages change, they could understand that their mother can have a wrong belief. Barrett, Richert, and Driesenga⁴⁴ use the same experiment to understand children's thoughts on God's mind. Thus, when they asked the children aged 3, 87% of them answer the question about their mothers' knowledge of the box as "rocks," but when the same question is asked to them about God, almost all children's answers as "rocks."⁴⁵ These results illustrate that children can see the differences between the human mind and God's mind. So, when reasoning about beliefs, children can differ between the mother's beliefs and God's beliefs. This experiment has shown that children in the experiment do not think of God as anthropomorphic. Children thought mom as a human can have wrong assumptions but not God.

Second to last, a recent experiment conducted with children from 3 different religious backgrounds (mainstream Christian, Muslim, and Catholic) were made about supernatural mental and immaterial attributes of God, a ghost, a dad, and a bug.⁴⁶ According to the results of this study, children have an ability to distinguish God from humans and regardless of religion, they are attributing more supernatural psychological properties to God than physical ones. The study concluded that "children are not simply anthropomorphic in their God concepts but early on understand supernatural agents as having special mental properties and they continue to learn about differences between agents, influenced by their religious traditions."⁴⁷

Last but not least, Oser and Gmünder's developmental theory of religious judgment has also supported the argument that children may have the ability to comprehend God as a God from very early age. They have established the theory on 8 polar pairs like "sacred vs profane" or "transcendent vs. immanent."⁴⁸ According to the theory, the equilibrium is dynamic between these poles. Five stages have been established on the position of equilibrium between poles and person-God relationships.⁴⁹ As at stage 1, the immanent and the transcendent are seen totally separated, and at the highest stage "the transcendent becomes evident in the immanence of human communication, and vice versa."⁵⁰ Throughout the life course, the God image becomes more abstract and more sophisticated, more reflected, and more outreaching.⁵¹ Although Oser and Gmünder have focused on the human beings' relationship with God, from the first stage to the last, God has been accepted as an almighty and omnipotent God by humans.

In the developmental psychology literature, theories on how God concepts are forming in children's minds can be expanded with Kirkpatrick's⁵² attachment theory and Bandura's⁵³ social learning theory. Both theories have attempted to emphasize that not only the conceptions of God or religious development can be reduced to cognitive development, but also that emotional and social factors are also effective. All these studies illustrate that children's ability to comprehend God or other abstract concepts in different religions might be underestimated by Piagetian researchers. As the investigations showed the great ability of children to attribute characteristics of God to God and to comprehend God like how mature people do. The early studies recruited only Christian children, and from the viewpoint of that religion, the phases of religious thinking have been established. The latest studies using recruited children from different religious backgrounds resulted in different theories on comprehending God.

CONCLUSION

To summarize, regardless of their religion or cultural background, children's minds may have the ability and comprehending the abstract God concept. God can be understood as an all-present, formless, all-knowing, and all-powerful being by children. Recent investigations support this theory, and the cognition of children continues to surprise researchers. This illustrates that the religious thinking development of children has different explanations along with the stage theories including Piaget's one, when the issue comes to the abstract

38 Susan A. Gelman - Kathleen E. Kremer, "Understanding Natural Cause: Children's Explanations of How Objects and Their Properties Originate", *Child Development* 62/2 (1991), 396-414; Petrovich, "Understanding of Non-Natural Causality in Children and Adults: A Case Against Artificialism".

39 Petrovich, "Understanding of Non-Natural Causality in Children and Adults: A Case Against Artificialism".

40 Barrett - Richert, "Anthropomorphism or Preparedness? Exploring Children's God Concepts".

41 Petrovich, "Understanding of Non-Natural Causality in Children and Adults: A Case Against Artificialism".

42 Richert - Granqvist, "Religious and Spiritual Development in Childhood".

43 Justin L. Barrett et al., "God's Beliefs versus Mother's: The Development of Nonhuman Agent Concepts", *Child Development* 72/1 (2001), 50-65.

44 Barrett et al., "God's Beliefs versus Mother's: The Development of Nonhuman Agent Concepts".

45 Barrett et al., "God's Beliefs versus Mother's: The Development of Nonhuman Agent Concepts".

46 Nyhof - Johnson, "Is God Just a Big Person? Children's Conceptions of God across Cultures and Religious Traditions".

47 Nyhof - Johnson, "Is God Just a Big Person? Children's Conceptions of God across Cultures and Religious Traditions", 60.

48 K. Helmut Reich, "Invited Essay: The Person-God Relationship: A Dynamic Model", *International Journal of Phytoremediation* 21/1 (2003), 229-247.

49 Reich, "Invited Essay: The Person-God Relationship: A Dynamic Model"; İzzet Albayrak, Fritz K. Oser ve Dini Gelişim Teorisi (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020); Merve Cetinkaya, *The Relationship between Spiritual Experience and Happiness among London Muslim Youth* (Ankara: İlahiyat Kitap, 2023).

50 Reich, "Invited Essay: The Person-God Relationship: A Dynamic Model", 27.

51 Reich, "Invited Essay: The Person-God Relationship: A Dynamic Model".

52 Lee Kirkpatrick, *An Attachment-Theory Approach Psychology of Religion*, 1992.

53 Albert Bandura, "Social-Learning Theory of Identificatory Processes", *Handbook of Socialization Theory and Research* 1969, 213-262.

religious entities and religious thinking. Doubtlessly, the theories in the area need more investigations and more comprehensive methods to research God's image in unanthropomorphic ways. The investigation revealed that understanding children's ways of thinking about God is an important prerequisite for the developmental psychology of religion. On this basis, future research should examine alternative theories on explaining abstract thinking in children.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Declaration of Interests: The author declare that they have no competing interest.

Funding: The author declared that this study has received no financial support.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.


REFERENCES

- Abdel Haleem, M.A.S. *The Qur'an: A New Translation by M. A. S. Abdel Haleem*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Abdul-Rahman, Muhammad Saed. *Tafsir Ibn Kathir Juz'7 (Part 7)*. MSA Publication Limited, 2009.
- Albayrak, İzzet. *Fritz K. Oser ve Dini Gelişim Teorisi*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.
- Allport, Gordon. "The Individual and His Religion; A Psychological Interpretation". *The American Journal of Psychology* 64/2 (1951), 304-305. <https://doi.org/10.2307/1418690>.
- Bandura, Albert. "Social-Learning Theory of Identificatory Processes". *Handbook of Socialization Theory and Research* 1(969), 213-262.
- Barrett, Justin L. et al. "God's Beliefs versus Mother's: The Development of Nonhuman Agent Concepts". *Child Development* 72/1 (2001), 50-65.
- Barrett, Justin L. - Richert, Rebekaha. "Anthropomorphism or Preparedness? Exploring Children's God Concepts". *Review of Religious Research* 44/3 (2003), 300-312. <https://doi.org/10.2307/3512389>.
- Cetinkaya, Merve. *The Relationship between Spiritual Experience and Happiness among London Muslim Youth*. Ankara: İlahiyat Kitap, 2023.
- Cook, Bradley. "The "Book of Abraham" and the Islamic "Qışaş Al-Anbiya" (Tales of the Prophets) Extant Literature". *Dialogue: A Journal of Mormon Thought* 33/4 (2000), 127-146.
- Deconchy, Jean-Pierre. "The Idea of God: Its Emergence between 7 and 16 Years". *From Religious Experience to Religious Attitude*. ed. A. Godin. 97-108. Chicago: Loyola University Press, 1965.
- Emanuel, Lawrence. *God Concepts in Children : Beliefs About the Attributes of God and Implications For*. Milwaukee, Wisconsin: The Faculty of the Graduate School, Marquette University, 1985.
- Fowler, James W. *Stages of Faith*. San Francisco: CA: Harper & Row, 1981.
- Fowler, James W. *The Psychology of Human Development and Quest for Meaning*. Harper Collins, 1995.
- Gelman, Susan A. - Kremer, Kathleen E. "Understanding Natural Cause: Children's Explanations of How Objects and Their Properties Originate". *Child Development* 62/2 (1991), 396-414. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8624.1991.tb01540.x>.
- Goldman, Ronald J. "Researches in Religious Thinking". *Educational Research* 6/2 (1964), 139-155. <https://doi.org/10.1080/0013188640060207>.
- Green, Laurie. *Let's Do Theology: A Pastoral Cycle Resource Book*. London: Mowbrays, 1990. <http://books.google.com/books?id=HqfpAAAACAAJ&pgis=1>.
- Greer, John E. "Stages in the Development of Religious Thinking". *British Journal of Religious Education* 3/1 (1980), 24-29. <https://doi.org/10.1080/0141620800030107>.
- Harms, Ernest. "The Development of Religious Experience in Children". *American Journal of Sociology* 50/2 (1944), 112-122. <https://doi.org/10.1086/219518>.
- Heller, David I. *The Children's God*. Chicago: The University of Chicago Press, 1986.
- Hidayat, Nurul - Naim, Ngainun. "Prophet Ibrahim (as), the Search for God and a Transformative Pedagogy Perspective". *Jurnal Iqra' : Kajian Ilmu Pendidikan* 7/1 (2022), 248-258. <https://doi.org/10.25217/ji.v7i1.2010>.
- Hoehn, Richard A. - Fowler, James W. *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*. *Review of Religious Research*. Harper Collins, 1983. <https://doi.org/10.2307/3511314>.
- Inhelder, Bärbel - Piaget, Jean. *The Growth of Logical Thinking from Childhood to Adolescence: An Essay on the Construction of Formal Operational Structures*. *The Growth of Logical Thinking from Childhood to Adolescence: An Essay on the Construction of Formal Operational Structures*. New York: Basic Books, 2013. <https://doi.org/10.4324/9781315009674>.
- Jofter, Njobvu Maligelita. *Testing Ronald Goldman's Theory of Children's Religious Thinking and Learning At Three Primary Schools in Lusaka District*. University of Zambia, 2015.
- Karaca, Faruk. *Dini Gelişim Teorileri*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2007.
- Kirkpatrick, Lee. *An Attachment-Theory Approach Psychology of Religion*, 1992.
- Lawrence, Peter John. "Children's Thinking about Religion: A Study of Concrete Operational Thinking". *Religious Education* 60/2 (1965), 111-116. <https://doi.org/10.1080/0034408650600206>.
- Lings, Martin. *Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources*. Book. London: Unwin Paperbacks, 1983.
- Muammer, ESEN. "Hz. İbrahim'in İmanı ve Tevhid Mücadelesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011), 111-128. https://doi.org/10.1501/i1hfak_0000001081.
- Murphy, Roger J. L. "A New Approach to the Study of the Development of Religious Thinking in Children". *Educational Studies* 4/1 (1978), 19-22.
- Nye, W. Chad - Carlson, Jerry S. "The Development of the Concept of God in Children". *Journal of Genetic Psychology* 145/1 (1984), 137-148. <https://doi.org/10.1080/00221325.1984.10532259>.
- Nyhof, Melanie A. - Johnson, Carl N. "Is God Just a Big Person? Children's Conceptions of God across Cultures and Religious Traditions". *British Journal of Developmental Psychology* 35/1 (2017), 60-75. <https://doi.org/10.1111/bjdp.12173>.

- Osmer, Richard R. *Practical Theology: An Introduction*. Wm. B. Eerdmans Publishing, 2008.
- Packiam, Glenn. *Worship and the World to Come: Exploring Christian Hope in Contemporary Worship (Dynamics of Christian Worship)*. InterVarsity Press, 2020. https://ivpress.com/Media/Default/Downloads/Excerpts-and-Samples/4931-excerpt.pdf?utm_source=Calvin-Symposium-Worship-21&utm_medium=web&utm_campaign=wwc-dcw-chapter-download.
- Parker, Monica. *OMG! How Children See God*. Florida: Health Communications Inc, 2016.
- Petrovich, Olivera. "Understanding of Non-Natural Causality in Children and Adults: A Case Against Artificialism". *Psyche En Geloof* 8 (1997), 151-165.
- Piaget, Jean. *The Child Conception of the World*. New York: Harcourt Brace, 1929.
- Pitts, V. Peter. Concept Development and the Development of the God Concept in the Child. A Bibliography. *Archives de Sciences Sociales Des Religions*. Schenectady, NY: Character Research Press, 1980. https://www.persee.fr/doc/assr_0335-5985_1980_num_49_2_1217_t1_0296_0000_4
- Reich, K. Helmut. "Invited Essay: The Person-God Relationship: A Dynamic Model". *International Journal of Phytoremediation* 21/1 (2003), 229-247. https://doi.org/10.1207/S15327582IJPR1304_1.
- Reich, K. Helmut. "The Psychology of Religion. an Empirical Approach". *The International Journal for the Psychology of Religion* 8/4 (1998), 275-281. https://doi.org/10.1207/s15327582ijpr0804_8.
- Richert, Rebekah A. - Barrett, Justin L. "Research: Do You See What i See? Young Children's Assumptions about God's Perceptual Abilities". *International Journal of Phytoremediation* 21/1 (2005), 283-295. https://doi.org/10.1207/s15327582ijpr1504_2.
- Richert, Rebekah A. - Granqvist, Pehr. "Religious and Spiritual Development in Childhood". *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. 165-182, 2013.
- Slater, Ted. The Development of Children's Concept of God. 1991. http://www.ijot.com/ted/papers/childs_god_concept.pdf.
- Sloan, William Wilson. *The Discovery and Measurement of the Religious Ideas of Children*. Unpublished Doctoral Dissertation. Evanston: Northwestern University, 1936.
- Woodward, James. *Practical Theology In Action: Christian Thinking in the Service of Church and Society. Theology*. London: SPCK, 1997.
- Yavuz, Kerim. *Çocukta Dini Duygu ve Düşüncenin Gelişimi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1983.

İran'da Faaliyet Yürüten Nakşibendî- Hâlidî Şeyhlerinin Sünnî Kültüre Katkısı

Naqshbandî-Khalidî Sheikhs Working in Iran Contribution to Sunni Culture

Abdulcebbar KAVAK 

Karabük Üniversitesi, İslami İlimler
Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı,
Karabük, Türkiye



Geliş Tarihi/Received: 19.02.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 17.04.2023

Yayın Tarihi/Publication Date: 07.05.2023

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Abdulcebbar KAVAK
E-mail: akavak@karabuk.edu.tr

Atıf: Kavak, Abdulcebbar. "İran'da
Faaliyet Yürüten Nakşibendî-Hâlidî
Şeyhlerinin Sünnî Kültüre Katkısı".
İlahiyat Tetkikleri Dergisi 59/1 (Haziran
2023), 61-70.

Cite this article as: Kavak, Abdulcebbar.
"Naqshbandî-Khalidî Sheikhs Working
in Iran Contribution to Sunni Culture".
Journal of İlahiyat Researches 59/1
(June 2023), 61-70.



Content of this journal is licensed under
a Creative Commons Attribution-
NonCommercial-NoDerivatives 4.0
International License.

Öz

İran, hem coğrafik konumu hem de tarihî ve kültürel yapısıyla İslam ülkeleri arasında ayrı bir yere sahiptir. İslam öncesine dayanan siyasî, toplumsal ve kültürel miras, İslam'dan sonra yeni bir sürece evrilmiştir. İran, Sünnîlik ve Şîlik (İmâmiyye) olarak ifade edilen mezhebî kimliklerin ikincisini tercih ve temsil etmiştir. XIV. yüzyılda İlhanlılar döneminde etkisi artmaya başlayan ve XVI. yüzyılda Safevîlerle yeni bir sürece evrilen Şîlik, İran'da siyaset, toplum, ilim ve tasavvuf alanlarını şekillendirmiştir. Bu meyanda Ehl-i Sünnet düşüncesini benimseyen halkın faaliyetleri kısıtlanmıştır. İran'da Sünnî halk arasında güçlü bir toplumsal desteğe sahip olan tarikatlar da bu durumdan olumsuz etkilenmiştir. Bazı tarikat mensupları idam edilirken, bir kısmı da Osmanlı topraklarına göç etmiştir. İran'da kalanlar ise pek çok sıkıntıya maruz kalmıştır. XIX. yüzyılın ilk çeyreğinde, Ortadoğu'nun pek çok bölgesinde olduğu gibi İran'daki Sünnî halk arasında da Nakşibendî-Hâlidîlik yayılmaya başlamıştır. Hâlidî şeyhleri İran'da sadece Sünnî tasavvuf geleneğine değil, genel olarak Sünnî kültüre dinamizm kazandırmıştır. Hâlidî şeyhleri uyguladıkları mobil medrese ve tekke modeliyle şehirlerden uzak kırsal kesimlere de ulaşma imkânı bulmuş böylece İran'da çok geniş bir alanda zayıflayan Sünnî kültürün yeniden canlandırılmasına katkı sunulmuştur. Kurulan medrese ve tekkelerle Sünnî entelektüel şahsiyetlerin yetişmesine katkıda bulunulmuş, sohbet halkalarıyla Sünnî kültürün halka ulaştırılması sağlanmıştır. Hâlidî şeyhlerinin İran'da elde ettiği bu başarı bazı çevreleri rahatsız etmiştir. Bu çevreler işi bazı Hâlidî şeyhlerinin yakılarak öldürülmesine kadar götürmekten geri durmamıştır. Bu çalışma, XIX. yüzyılda İran'da faaliyet yürüten Hâlidî şeyhlerinin Sünnî kültürü canlandırmak için nasıl bir çabanın içine girdiklerini, Osmanlı Devleti ve İran'la olan ilişkilerini doküman ve kısmen arşiv belgelerini inceleyerek genel hatlarıyla ortaya çıkarmayı hedeflemektedir. Makaleyi önemli kılan hususlardan biri bu alanda yapılan çalışmaların yok denecek kadar az olmasıdır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, İran, Hâlidîlik, Sünnî Kültür, Şîlik.

ABSTRACT

Iran has a special place among Islamic countries with its geographical location and historical and cultural structure. The political, social, and cultural heritage dating back to pre-Islamic times has evolved into a new process after Islam. Iran preferred and represented the second of the sectarian identities expressed as Sunnism and Shiism (Imâmiyya) among Muslims. Shiism, whose influence began to increase during the Ilkhanate period in the 14th century and evolved into a new process with the Safawids in the 16th century, shaped the fields of politics, society, science, and mysticism in Iran. In this context, the activities of all kinds of institutional structures and personalities that adopt the idea of Ahl as-Sunnah are restricted. Sufi orders, which have strong social support among the Sunni population of Iran, have also been adversely affected by this situation. While some members of the Sufi orders were executed, others migrated to Ottoman lands. The members of the Sufi who remained in Iran had to endure many difficulties to maintain the Sunni culture. In the first quarter of the 19th century, Naqshbandî-Khalidism began to spread among the Sunni people in Iran, as in many parts of the Middle East. The Khalidi sheikhs brought dynamism to the Sunni Sufi tradition and the Sunni culture in general. With the mobile madrasah and lodge model, the Khalidi sheikhs had the opportunity to reach rural areas far from the cities, thus contributing to the revival of the Sunni culture, which was weakened in a wide area of Iran. Contributed to the training of Sunni intellectual personalities with the madrasahs and dervish lodges established, the delivery of Sunni culture to the public was ensured with the sermons given in the mosques and the conversation circles created. This success of the Khalidi sheikhs in Iran disturbed some circles. These circles did not hesitate to take the matter until some of the Khalidi

sheikhs died by burning. This study aims to reveal in general terms what kind of effort the Khalidi sheikhs operating in Iran in the 19th century tried to revive the Sunni culture and their relations with the Ottoman Empire and Iran by examining documents and partially archiving documents.

Keywords: Iran, Khalidism, Shiism, Sufism, Sunni Culture.

GİRİŞ

İran, Doğu Asya ile Batı Asya arasında geçiş hattında yer alan geniş bir coğrafyaya sahiptir. İslam öncesi ve sonrasına ait tarihinin yanında, güçlü bir toplumsal yapısı ve zengin bir kültürü bulunmaktadır. İran, İlhaneliler döneminden itibaren bariz bir şekilde Şii-İmamî kimliğiyle¹ dinî-siyasî alanda diğer İslam ülkelerinden ayrılırken, edebiyat alanında yaygın olan klasiklerin büyük bir kısmının Farsça yazılmış olmasıyla da bu sahada önemli bir avantaj elde etmiştir. Güçlü sosyo-kültürel yapısı sayesinde asırlar boyu topraklarına göç eden farklı toplulukların İran'daki bu dokuyu etkilemesine müsaade etmemiş ve onları kendi kültür havzasında eritmiştir.

İran'da özellikle XVI. yüzyılın başından itibaren meydana gelen siyasî ve toplumsal dönüşüm, Sünnî tasavvuf geleneğini sürdüren çevreleri derinden etkilemiştir. Bu süreçte Sünnî bazı tarikatların Şiileşme temayülüne girdiği ve zamanla Sünnî kimliğinden soyutlandığı bilinmektedir. Bu tarikatlardan ilk bahsedilmesi gereken Safeviyye tarikatıdır. Kurucusu Şeyh Safiyüddin Erdebîlî (öl. 735/1334) İbrahim Zahid Geylânî (öl. 700/1301) yoluyla Sühreverdiyye tarikatı silsilesine bağlı² ve Sünnî kimliğiyle tanınan bir sûfî iken, XVI. yüzyılda tarikatın başında bulunan Şeyh İsmail Erdebîlî (öl. 930/1524), tarikatın Sünnî kimliğini Şiiliğe dönüştürmüştür. Tarikat şeyhliğinden İran şahlığına adım atmıştır. Şah İsmail'in tercihini Şiilerden yana kullanması, ülkedeki sosyo-mezhebî dengenin Şiilik lehine değişmesini sağlamıştır. Bunun doğal bir sonucu olarak Sünnî kültürü temsil eden ilmi ve tasavvufî kurumlar zayıflamaya başlamış, buna karşın Şii entelijansı ve kurumları güçlenmiştir. Toplumsal alanda yürütülen Şiilik propagandaları sadece halkla sınırlı kalmamış, Sünnî alim ve mutasavvıfları da etkilemiştir. İran'da Sünnî alim ve mutasavvıflara yapılan baskılar artarak devam etmiş, bunlardan bir kısmı öldürülmüş ve faaliyet yürüttükleri medrese ve tekkeler yakılıp yıkılmıştır.³ Sünnî halkın resmî kurumlar ve toplumsal baskılarla Şiiliği kabule zorlandığı bu süreçte, ilmiye sınıfı mensubu pek çok aile Osmanlı topraklarına göç ederken,⁴ bazı Sünnî tarikat mensupları Şii düşüncüyü benimsemişlerdir. Bu meyanda Kübreviyye tarikatının iki kolu olan Zehebiyye ve Nûrbahşiyye tarikatlarına mensup mutasavvıfların isimlerinden bahsedilir.⁵ Bununla beraber bu süreçte Şii düşüncüyü benimseyen tarikat mensuplarının dahi İran'daki siyasî baskılardan kendini kurtaramadığını belirtmek gerekir.⁶

İran'da Şiileşen diğer bir tarikat ise Nimetullahiyye tarikatıdır. Başlangıçta Sünnî kimliğini korumakla beraber Safevî baskılarından daha az etkilenmek için Safevî Hanedanıyla çatışmama şeklinde başlayan yakınlaşma, Kaçarlar döneminde Nimetullahiyye'nin tamamen Şiileşmesiyle sonuçlanmıştır.⁷ Yine Kübreviyye-Hemedaniyye'nin devamı olarak faaliyet yürüten Hâce İshak Hottalanî'den (öl. 826/1423) sonra iki halifesinin Şiiliği benimsediğinden bahsedilir. Bunlar Muhammed Nurbahş (öl. 869/1464) ile Abdullah Bezişâbâdî'dir (öl. 872/1468).⁸

Bütün bunlara rağmen gerek Safevîler gerekse Kaçarlar döneminde Kâdiriyye, Şâziliyye, Sühreverdiyye, Halvetiyye ve Nakşibendiyye gibi tarikatlar, Sünnî kimliklerini korumak için mücadele etmişlerdir. Nakşibendiyye tarikatının Ahrâriyye kolu şeyhlerinden Hâce Muhammed Emin Bulgarî ile Sirâcüddin Abdülvehhâb ve Sun'ullah Kâzekünânî'nin Tebriz'de, Seyyid Ali Kürdî'nin (öl. 925/1519) ise Kazvin'deki faaliyetleri Safevîlerin Sünnî tarikatlara yönelik olumsuz tavırları sebebiyle durma noktasına gelmiş ve Mevlânâ Seyyid Ali Kürdî idam edilmiştir.⁹

Safevî Hanedanı mensupları içinde de tarikatın Sünnî kimliğini değiştiren Şah İsmail'e karşı çıkanlar olmuştur. Bunlardan biri olan Şeyh Haydar Pîrüddin el-Erdebîlî İran'da Sünnî kimliğiyle tarikat faaliyetinde bulunamayacağını anladığında oğlu Şeyh Muhammed el-Erdebîlî'den Irak'ın kuzeyindeki şehirlere gitmelerini istemiştir. O da aile mensuplarıyla beraber Irak'ın Erbil şehrine göç etmiştir. *'Unvânu'l-mecd* adlı eserde Irak'a göç ettikten sonra Şeyh Muhammed Erdebîlî ve akrabalarının Haydarî ailesi olarak tanıdığı yazılıdır.¹⁰ Yine Nakşibendiyye tarikatı mensuplarından Seyyid Muhammed Badamyârî Tebriz'de Safevîlerin baskılarına dayanamayıp daha çok Sünnî Kürtlerin yaşadığı Urmiye'ye sığınmıştır. Onun torunlarından Şeyh Mahmud Urmevî (öl. 1048/1638) Urmiye'den ayrılarak Osmanlı topraklarına göç etmiş ve Diyarbakır'a yerleşmiştir. Rûmiye Şeyhi olarak tanınan Şeyh Mahmud, Safevîlerin mezhebî baskılarından kurtulup Anadolu'da rahat bir nefes almaya başladığı süreçte, bu defa Osmanlı Sultanı dördüncü Murad'ın siyasî korkularının kurbanı olarak idam edilmiştir.¹¹

İran'ın Merivan ve Senendec bölgelerinde XIII. yüzyıldan itibaren dört asır faaliyet yürüten Şâzîlî şeyhleri de Safevîlerin siyasî ve askerî baskılarından nasibini almıştır. *Nûru'l-Envâr Der Silsile-i Âl-i Aşhâr* adlı Farsça eserde Kâkû Zekeriyya Tekkesi şeyhlerinden Şahabeddin

1 Mustafa Akkuş, *İlhanelilerin Anadolu'daki Dinî Siyaseti* (Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2011), 122-123; Hanifi Şahin, "İlhanelilerin Sosyo-Politik İlişkilerinde Dinî-Mezhebî Kabullerin Rolü", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 45 (2016), 121; Osman Gazi Özgüdenli, "İran", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/399.

2 M. Kemâleddin Harîrzâde, *Tibyânu vesâilî'l-hakâyik fi beyân-ı selâsili't-tarâik* (İstanbul: İstanbul Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, İbrahim Efendi Bölümü), 431/222a.

3 Abdülcebar Kavak, "Safevîlerin Şiileştirme Siyasetinin Mağduru Olan Bir Aile: Haydarîler ve Irak'taki Faaliyetleri", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2018), 40-41.

4 Bu ailelerden biri de Safeviyye tarikatı mensuplarından Şeyh Haydar Pîrüddin el-Erdebîlî'nin ailesidir. Bk. İbrahim Faşih Haydarî, *'Unvânu'l-mecd fi beyâni aḥvâli Bağdâd ve'l-Basra ve Necd* (Lübnan: Dârul-Kutubi'l-İlmiyye, 2010), 73.

5 Süleyman Gökbulut, "Safevîler Devrinde Şiiliğin Yayılmasında Tasavvufun Rolü: Tasavvuf Tarihi Açısından Bir Değerlendirme", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2016), 287-290; Halil Işık, *Safevîler Dönemi İmâmîyye Şîasında Tasavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar* (Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022), 151-182.

6 Süleyman Gökbulut, "Sünnî Bir Tarikatın Şiileşen Kolları: Kübreviyye-Şiilik ilişkisi", *Marife* 3 (2008), 287.

7 Ahmet Arslan, *Şah Ni'metullâh-ı Vefî ve Ni'metullâhiyye Tarikatı* (Erzurum Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022), 258-259.

8 Tahsin Yazıcı, "Hemedânî, Emîr-i Kebîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/186.

9 Hamid Algar, *Nakşibendîlik* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 31.

10 Haydarî, *'Unvânu'l-mecd*, 73.

11 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1973), 3/1, 205; Peçevî İbrahim Efendi, *Peçevî Tarihi*, haz. Bekir Sıtkı Baykal (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992), 2/431.

eş-Şâzilî'nin (öl. 1072/1661) Safevîlerden çok zulüm gördüğü halde bölgedeki faaliyetlerinden vazgeçmediği kaydedilir. Onun bu kararlı duruşu üzerine İran askerleri tekkeyle beraber Kâkû Zekerîyya köyündeki evleri tahrip etmişlerdir.¹²

Sünnîler, XVI. yüzyılın başında Safevîlerin iktidara gelişine kadar İran'da nüfusun çoğunluğunu oluştururken, yürütülen planlı ve sürekli Şiîleştirme siyaseti sonucu günümüzde azınlık durumuna düşmüşlerdir. Sünnî halk uygulanan siyasi, askerî ve toplumsal baskılar ile Şiîliği kabule zorlanmış ve birkaç nesil sonra bu kültür benimsemiştir. Günümüzde Türkiye ve Irak sınırına yakın İran'ın kuzeybatısına düşen şehirlerde yaşayan Kürtler ile ülkenin güneybatısında yaşayan Arap nüfusun bir bölümü, kuzeyde Horasan Eyaletinde yaşayan Türkmenler ve Kürtler ile Hazar Denizi'nin güneyinde yerleşik Taliş halkı, büyük oranda Sünnî kimliklerini korumayı başarmışlardır. Fakat bu bölgelere çevre şehirlerden göç ettirilen Şiî nüfus sebebiyle buradaki Sünnî halkın oranı günden güne azalmaktadır.

Daha çok ülkenin sınır bölgelerine sıkışan Sünnî halkın, sahip olduğu kültürü nasıl koruduğu hususu merak konusudur. Bu çalışma, İran'da devlet eliyle yürütülen Şiîleştirme faaliyetlerine karşı İran'da irşadla görevlendirilen Hâlidî şeyhlerinin halkın Sünnî kimliğini korumaya yönelik çabalarını ortaya koymayı hedeflemektedir.

1. İRAN'DA HÂLİDİLİĞİN YAYILDIĞI BÖLGELER

Hâlidîlik on dokuzuncu yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren İran'ın Osmanlı Devleti'yle olan sınır bölgeleri ile ülkenin kuzeyinde yer alan Taliş ve Horasan eyaletinde yaşanan Sünnî halk arasında yayılmıştır. Hâlidî şeyhlerinin ülkenin güneybatısındaki Ahvaz bölgesi Arapları ile Horasan bölgesindeki Sünnî Türkmenler ve Kürtler arasında yürüttükleri faaliyetler hakkında bilgimiz yok denecek kadar azdır. Bu nedenle Ahvaz ve Horasan bölgelerinde Hâlidîliğin faaliyetleri ayrı bir çalışmaya bırakılarak bu makalede daha çok ülkenin kuzeybatı şehirlerinde yoğunlaşan Kürtler ve Azerîler ile Hazar Denizi'nin güneyinde yerleşik Taliş halkı arasındaki faaliyetleri üzerinde durulacaktır.

Hâlidîliğin İran'ın kuzeybatısında etkin olduğu bölge, kuzeyinde Urmiye, güneyinde ise Mahabat şehrinin merkezini teşkil ettiği geniş bir alanı kapsamaktadır. Urmiye ve çevresinde Herkî, Mahabat ve çevresinde ise Mukriyanî aşiret konfederasyonlarının etkili olduğu bilinmektedir.¹³ Çoğunlukla Sünnî Kürtlerin yaşadığı bu bölgede ülkenin kuzeyine doğru gidildikçe artan bir Şiî Azerî nüfus bulunmaktadır. Sünnî Kürtler Şafîî mezhebine bağlı olup itikatta Eş'ârîdirlir. Urmiye ve çevresinde Kürtçenin Kurmancî lehçesi, Mahabat ve çevresinde ise Kürtçenin Soranî lehçesi konuşulmaktadır. Ayrıca Urmiye, Uşneviye, Salmas, Maku şehirlerinde yaşayan Azerîler arasında da hatırı sayılır bir Hâlidî topluluğu bulunmaktadır. Hâlidî şeyhlerinin XIX. yüzyılın ilk yarısından beri faaliyet yürüttükleri bir diğer bölge ise Hazar Denizi'nin güneyinde Taliş halkının yaşadığı zorlu coğrafyadır.

2. İRAN'DA FAALİYET YÜRÜTEN HÂLİDÎ ŞEYHLERİ

Mevlânâ Hâlid-i Şehrezorî (öl. 1242/1827) 1811 yılında Hindistan'dan memleketi Süleymaniye'ye dönerken İran'ın Senendec şehrine uğramıştır. Burada hocası Muhammed Kasîm es-Senendecî'nin (öl. 1234/1818) medresesinde kısa bir müddet konaklamıştır. Hocasının Mevlânâ Hâlid'den Nakşibendî-Müceddidî usûl ve âdâbını öğrendiğine dair bazı bilgiler bulunmakla beraber, onun Hâlidî şeyhi sıfatıyla faaliyet yürüttüğü hususunda kesin bir kanıtın söz edilemez. Muhammed Kasîm'in bu medresesi, yaşadığı sürece İran ve Irak'tan pek çok seçkin talebinin ders gördüğü tanınmış bir ilim merkezi olarak hizmet vermekle beraber, bu medresenin Hâlidî tasavvuf geleneğini temsil ettiği hususunda kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Bu nedenle Hâlidîliğin İran'daki ilk ve en erken faaliyetlerinin 1815'li yıllarda başladığını söylemek daha doğru bir tespit olur.

Hâlidîliğin İran'da yayılmaya başladığı ilk yıllarda Seyyid Abdullah Şemdinî (öl. 1235/1819), Seyyid Taha Hakkarî (öl. 1269/1853), Şeyh Osman Siracüddin et-Tavîlî (öl. 1283/1866), Hacı Abdülmü'min el-Buhârî ve Molla Resûl Savuçbulakî gibi Mevlânâ Hâlid'in birden çok halifesi adı geçmektedir. Mevlânâ Hâlid bir taraftan bazı halifelerini İran'a görevlendirirken diğer taraftan faaliyetlerinin engellenmemesi için hem yerel yöneticiler hem de Tahran'daki üst düzey bazı devlet ricaliyile mektuplaşmıştır.¹⁴ İran ve Orta Asya'yı iyi bilen halifesi Hacı Abdülmü'min el-Buhârî'yi zaman zaman devlet yetkilileriyle görüşmek üzere Tahran'a göndermiştir. İran'da güvenle seyahat edebilmesi için de Senendec bölgesindeki Hâlidî mensuplarına bir mektup yazarak ona yardımcı olmalarını istemiştir.¹⁵ Halifelerinden Molla Resûl, Savuçbulak (Mahâbâd) şehrinde bir tekke kurmuştur. Bu tekke sayesinde Hâlidîlik Mahâbâd ve çevresinde tanınmaya başlamıştır. Bu durum Şeyh Osman Siracüddin'in bu bölgeye gönderdiği halifelerinin işini kolaylaştırmıştır.

Hâlidî şeyhlerinden iki tanesinin tarikat silsileleri, İran'ı da içine alan geniş bir coğrafyada yayılmıştır. Bunlardan birincisi Seyyid Taha Hakkarî'dir. Bu zat Mevlânâ Hâlid'in medrese arkadaşı ve dostu Seyyid Abdullah Şemdinî'nin yeğenidir. Seyyid Taha, amcasının teşviikiyle Mevlânâ Hâlid'in sohbet halkasına tahminen 1812-1813 yılları arasında katılmıştır. Şeyh Osman, Seyyid Taha ve amcası Seyyid Abdullah'tan önce Mevlânâ Hâlid'e intisap etmesine rağmen İran'da Hâlidîliğe ait ilk faaliyetler doğrudan Seyyid Taha ile Urmiye şehrinin Berdesor köyünde başlamıştır.

Muhammed Hurşid Paşa Basra körfezinden başlayıp Bayazıt Sancağı'nda sonlandığı Osmanlı-İran sınırı seyahatinde¹⁶ Urmiye şehrine de uğramış ve Berdesor Tekkesi ve şeyhleri hakkında önemli bilgiler vermiştir. O, Şeyh Taha Hânekâsî olarak adını zikrettiği Berdesor Tekkesinin ilk Hâlidî postnişini Seyyid Taha'nın sadece Urmiye'de değil Irak'ın kuzeyinde yer alan Musul, Akre ve İmadiye bölgelerinde de etkili olduğunu kaydeder. Seyahat ettiği dönem Şeyh Taha Hânekâsî'nde Seyyid Salih'in postnişin olduğu ve Seyyid Taha gibi onun da İran

12 Abdüssamed Tüdâr, *Nûru'l-Envâr Der Silsile-i Âl-i Athâr* (Senendec: İntişârât-ı Hüseyni Neseb, 1369/1990), 79.

13 Abbas Azzâvî, Kürt aşiretleri arasında yer verdiği Herkîlerin, çoğunluğu İran'da olmak üzere Irak-İran sınırında günümüzde Urmiye şehri ile Irak'ın Revanduz bölgesi arasında yayılmış büyük bir kısmı yazın İran'a kişinin Irak topraklarına göç eden bir aşiret olarak bahseder. Daha güneyde Merivan ve Mahâbâd bölgelerinde ise Mukrî aşiretinin adına yer vermektedir. Bk. Abbas Azzâvî, *Aşâiru'l-Irak* (Beyrût: Mektebetü'l-Hadârât, t.s.), 1/2, 294-296, 340.

14 Abdülkerim Müderris, *Yâd-ı Merdân* (Hevlâr: Çaphâne-i Ârâs, 2011), 1/249, 250.

15 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, 1/220, 221.

16 Muhammed Hurşid Paşa, *Rihletü'l-İhudüd beyne'd-devleti'l-Osmâniyye ve İran*, çev. Mustafa Zehrân, haz. Es-Safsâfî Ahmed el-Kutûrî (Kahire: el-Merkezülî-Kavmî Li't-Tercüme, 2009), 55.

Şahî ve bölge halkının saygısını kazandığını ifade eder.¹⁷ Muhammed Hurşid Paşa'nın verdiği bilgiler, Seyyid Taha'nın 1819 yılında İran'dan ayrılmadan önce birkaç yıl Urmiye'de yaşadığı ve bölge halkı arasında saygın bir yer edindiğini ortaya koymaktadır.

Mevlânâ Hâlid'in 1822 yılında Bağdat'tan ayrılarak Şam'a gittiği süreçte Suriye, Irak, İran ve Türkiye'den pek çok halifesi onu ziyaret etmek üzere Şam'da toplanmışlardır. Fakat Mevlânâ Hâlid kendisine saygı gösteren Şam Valisini İstanbul'daki üst düzey Osmanlı devlet ricali karşısında zor durumda bırakmamak için halifelerini kısa süre içinde görev yerlerine göndermiştir. Bu durumu da 17 Rebiülevvel 1238/2 Aralık 1822 tarihinde Bağdat'taki halifelerinden Seyyid Abdülğafûr ve Seyyid Muhammed Cedîd'e yazdığı bir mektubunda dile getirmiştir. Bu mektupta konumuzla ilgili olarak dikkat çeken hususlardan biri Seyyid Taha'nın irşad bölgesine daha önce görev yaptığı Urmiye ve Hakkari'ye ek olarak Van vilayetinin de eklenmesidir. "...Seyyid Taha eş-Şemdinânî'yi de Van'a gönderdim. Böylece yanımdaki bütün müritleri yerlerine gönderdim."¹⁸ Bu yeni görevlendirme ile Seyyid Taha Türkiye-İran sınırının her iki tarafında yer alan geniş bir coğrafyada Hâlidî şeyhi olarak büyük bir nüfuz elde etmiştir.

Seyyid Taha, amcası Seyyid Abdullah'ın vefatı üzerine Nehri Tekkesinde irşad postuna oturmuştur. Berdesor Tekkesine de kardeşi Seyyid Muhammed Salih'i (öl. 1280/1864) görevlendirmiştir. Seyyid Muhammed Salih ağabeyi Seyyid Taha'nın vefatı 1853 yılına kadar İran'da aktif bir şekilde faaliyetlerini sürdürmüştür. Nehri Sâdâtı içinde İran'da en uzun süreli irşad faaliyeti yürüten kişilerden biri Seyyid Muhammed Salih'dir. 1819'dan itibaren İran'da yaklaşık 35 yıl kalmıştır. Seyyid Muhammed Salih daha çok Berdesor'daki tekkede ikamet etmiştir. Hurşid Paşa'nın verdiği bilgiler onun, Urmiye, Hakkâri ve Kuzey Irak üçgeninde büyük bir nüfuz elde ettiğini göstermektedir.¹⁹ Seyyid Taha'nın halifelerinden Selmaslı olan ve Köse Halife olarak bilinen Molla Taha Cârîyânî, Uşneviyeli Sultan Mustafa (öl. 1270/1854), Seyyid Haydar ve Molla Hızır Nerzîveyî (öl. 1297/1879) Urmiye, Selmas ve Uşneviye şehirlerinde çok sayıda kişiyi Hâlidî mensubu yaparken, sonuncusu Layican ve Mahâbât şehirlerinde de etkili olmuştur.²⁰ Urmiye ve çevresindeki irşad faaliyetlerinde Seyyid Muhammed Salih'in halifesi Molla Hasan Uşnevî ile Şeyh Abdülkadir Nehrî'den el alan Molla Hüseyin Uşnevî (öl. 1304/1886) ve Molla Abdülaziz Uşnevî'nin (öl. 1349/1930) de katkılarından bahsetmek gerekir. Seyyid Taha'nın halifesi olan Şeyh Abdülvehhâb Ermenbulâğî (öl. 1281/1864) ve oğlu Molla Muhammed Emin Ermenbulâğî (öl. 1334/1916) ile Molla Abdullah Zerdedrüyî, Bukan ve Mahâbât şehirlerinde faaliyet yürütmüşlerdir.

Seyyid Muhammed Salih 1853 yılında İran'dan ayrılırken yerine oğlu Seyyid Nûreddin'i (öl. 1306/1889) bırakmıştır.²¹ Seyyid Nûreddin de yaklaşık 36 yıl irşad faaliyetinde bulunmuştur. Nehri'de yetişen Halife Seyyid Rahmetullah Sakız şehrinde, Şeyh Ubeydullah'ı Nehri'nin çocuklarına da hocalık yapan Mirza Abdurrahim Vefâî (öl. 1914)²² ile Molla Muhammed Balakulu (öl. 1354/1935) Mahâbât şehrinde faaliyet yürütmüşlerdir.

Seyyid Nureddin'den sonra İran'daki genel irşad faaliyetlerini kimin deruhte ettiği hususunda kesin bilgiye sahip değiliz. Fakat 1880 yılında başlayan Şeyh Ubeydullah isyanı²³ sonrası İran'da Berdesor dahil pek çok Hâlidî tekkesinin faaliyetlerinde bir fetret dönemi yaşandığı söylenebilir. Diğer taraftan Türkiye'de 1925 yılında patlak veren Şeyh Said hadisesi ise Nehri Tekkesi için daha vahim bir durumu ortaya çıkarmıştır. Çünkü İstanbul'da yaşayan Nehri şeyhlerinden ikisi Seyyid Abdülkadir ve oğlu Seyyid Muhammed bu hadiseden dolayı idam edilirken, Şemdinli'deki Nehri Tekkesi de yıkılmıştır. Bu süreçte Nehri'den ayrılan ve bir süre sonra İran'a giderek Urmiye şehrine yerleşen Seyyid Abdülkadir'in (öl. 1925) oğlu Seyyid Abdullah Geylânîzâde (öl. 1967) irşad faaliyetlerini İran'a kaydırmıştır. Böylece Nehri kolunun merkezi Türkiye'den İran'a intikal etmiştir.²⁴ Seyyid Abdullah 1942 yılından itibaren çeyrek asır boyunca İran'da Nehri koluna bağlı olarak faaliyet yürüten Hâlidî şeyhlerinin başvuru mercii ve en büyük temsilcisi olmuştur.

Şeyh Alaaddin Muhyiddin Hüseyinî'nin (öl. 1965) oğlu ve halifesi Şeyh Tâhâ Şahabeddin Kemâlîzâde'nin Urmiye merkezde açtığı Hânekâ-yı Kemâlât, Nehri kolunu temsil eden Hâlidî şeyhlerinin son dönemde açtığı en etkili tekkelerden biri olmuştur. Burada yetişen Seyyid Yahya Kemâlîzâde, Seyyid Ali Uşnevî, Seyyid İsmail Mahâbâdî, Molla Yusuf Urmevî (öl. 2009) ve Seyyid Salah Tutağacı (öl. 2013)²⁵ hem Urmiye'de Kurmancî konuşan Kürtler hem de Mahâbâd'da Soranice konuşan Kürtler arasında irşad faaliyetlerini sürdürürken, Urmiye ve kuzeyindeki şehirlerde Türkçe konuşan Azeriler arasında da Hâlidîliği yaymak için uğraş vermişlerdir.

Hâlidî şeyhleri arasında en yaygın ikinci silsilenin sahibi ise Şeyh Osman Siracüddin'dir. Şeyh Osman Bağdat'ta medrese talebesi iken daha önce Süleymaniye ve Hevraman dolaylarında adını sıkça duyduğu Mevlânâ Hâlid'in Abdülkadir Geylanî türbesini ziyarete geldiğini öğrenmiş ve onu görmeye gitmiştir. Bu görüşme sonrasında Mevlânâ Hâlid'e intisap etmiştir.²⁶ Bu şekilde Mevlânâ Hâlid çok aktif ve nüfuzlu bir mürid kazanırken, Şeyh Osman da Nakşibendî-Müceddidîliğin Ortadoğu'daki en etkin temsilcisine intisap etmiştir. Şeyh Osman, 1820 yılında mürşidinin Süleymaniye'den ikinci kez ayrılıp Bağdat'a gidişine²⁷ kadar onun yanından ayrılmamıştır. Mevlânâ Hâlid Süleymaniye'den ayrılırken buradaki işleri çok güvendiği iki halifesine havale etmiştir. Süleymaniye'de Mahmud Paşa'nın kendisi için yaptırdığı Mevlânâ Hâlid Hânekâsı'nın tüm mali iş ve işlemlerini yürütmek üzere Afganistanlı halifesi Şeyh Abdullah Heratî'yi görevlendirmiştir. Heratî Mevlânâ Hâlid'in sadece halifesi değil aynı zamanda dostu ve pek çok sırrını bilen kişiydi. Mevlânâ Hâlid'in Şam'a yerleşmesinden sonra her yıl Süleymaniye'deki hânekânın gelirlerinden bir kısmını düzenli olarak ona göndermiştir. Bu durumun farkına varan dönemin Süleymaniye mutasarrıfı Mahmud Paşa, Abdullah Heratî'den Hânekâ'nın bütün iş ve işlemlerinden el çekmesini istemiştir.²⁸

17 Hurşid Paşa, *Rihletü'l-hudûd*, 384.

18 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, 1/329.

19 Hurşid Paşa, *Rihletü'l-hudûd*, 384-385.

20 Mehmet Sakı Çakır, *Seyyid Tâhâ Hakkârî ve Nehri Dergâhı* (İstanbul: Nizamiye Akademik Yayınları, 2017), 46.

21 Çakır, *Seyyid Tâhâ Hakkârî*, 52.

22 Mirza Abdurrahim Vefâî, *Tuhfetü'l-murîdîn*, çev. Muhammed Heme Bâkî, haz. Gazi Muhammed Hızır (Sakız 1999), 32.

23 Ahmed Osman Ebûbekir, *el-Âşâru'l-kâmîle*, haz. Azad Ubeyd Sâlih (Süleymaniye: Muessesetu Jin, 2009), 117-118.

24 Çakır, *Seyyid Tâhâ Hakkârî*, 87.

25 Çakır, *Seyyid Tâhâ Hakkârî*, 171.

26 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, 2/11.

27 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, 1/33.

28 Kemâl Reûf Muhammed, *Geran Bo Rastî* (Süleymaniye: Çaphâne-i Şivan, 2011), 13-20.

Mevlânâ Hâlid, Süleymaniye dahil Irak-İran sınırının her iki tarafında büyük bir nüfusa sahip Havraman bölgesindeki irşad faaliyetleri için ise Şeyh Osman'ı görevlendirmiştir. Havraman bölgesi İran'daki Sünnî Kürtlerle iletişim açısından stratejik öneme haiz bir coğrafya olmuş ve önemini günümüze kadar korumuştur. Kendisine verilen görevin büyüklüğü ve önemini iyi kavrayan Şeyh Osman, önce doğup büyüdüğü Tavîle köyünde irşada başlamış daha sonra İran sınırına çok yakın bir mesafede bulunan ve yüzyıllardır dinî ilimlerin öğretildiği Biyare Medresesi'ni yeniden dizayn ederek bir Hâlidî ilim ve irşad merkezine dönüştürmüştür.²⁹ İran'dan gelerek Biyare Medresesinde eğitim görmek isteyen çok sayıda talebeyi yetiştirip İran'a göndermeye başlamıştır.

İran'da faaliyet yürüten Hâlidî şeyhlerinden biri de Şeyh Osman'ın torunu Şeyh Alaaddin Biyarî'dir (öl. 1373/1953). Merivan'da kurduğu Durûd Medresesi ve tekkesi İran'da Soranice lehçesini konuşan Sünnî Kürtler arasında büyük ilgi görmüştür. Şeyh Alaaddin sadece talebelerin ilim tahsili, tasavvufî eğitimleri ve barınmalarını sağlamakla kalmamış, yetim ve yoksulların korunup gözetilmesinde de önemli rol oynamıştır. Birinci Dünya Savaşı yıllarında bölgede meydana gelen kıtlık ve sıkıntılı dönemde medrese gelirlerinin önemli bir kısmını fakir ve muhtaçlara dağıtmıştır.³⁰

Şeyh Osman'ın İran'da etkili olduğu diğer bir bölge ise Taliştir. Gilan'a yakın olmakla beraber Taliş halkının Kürt olmadığı bilinmektedir. Bu nedenle Talişlilerin Kuzey Irak'taki Sünnî Kürtlerle ilişkisi doğrusu merak edilen bir husustur. Burada ilk akla gelen Talişlilerin mezhep olarak Şafîî olmaları ve kendileri gibi Şafîî mezhebine mensup olan Kürtlerin medreselerinde okumak için bu bölgeyle iletişime geçmiş olduklarıdır. Fakat bölgede Kürtlere ait çok sayıda medrese olduğu hatta Şehrezor bölgesindeki medreselerin Irak genelindeki bütün medreselerin neredeyse yarısını teşkil ettiği kaydedilmektedir.³¹ Bu durumda neden İran'daki ve Irak'taki diğer medreseler değil de Biyare medresesi tercih edilmiştir. Yaptığımız araştırma sırasında elde ettiğimiz bazı bilgiler Talişlilerin genelde İran ve Irak'taki Sünnî medreseler özelde ise Biyare Medresesi'yle ilişkilerinin çok daha eskiye dayandığını göstermektedir.

XVII. yüzyılın ilk yarısında İran'ın Senendec şehrindeki Kâkû Zekeriyya köyünde medrese eğitimi almaya gelen Talişli talebeler, o dönem postnişin olan Şeyh Şahabeddin eş-Şâzilî'den (öl. 1072/1661) sadece Arapça ve Şafîî fikhini öğrenmemiş tasavvufî terbiyesinden de geçmişlerdir. Babasından hem Şâzilî hem de Nakşibendî icazeti alan Şeyh Şahabeddin'in Nakşibendiyye âdâb ve usullerine göre tasavvufî eğitim verdiği ifade edilir.³² Bu sebeple talebelerden Seyyid Hibetullah et-Talişî ve Şeyh Abdülmecid ed-Dağistanî'nin,³³ Taliş ve Dağistan bölgelerine Şâzilî tarikat geleneğine aşına birer Nakşibendî şeyhi olarak döndüklerini belirtmek yanlış olmaz. 'Ulemâunâ fî hidmeti'l-ilmî ve'd-dîn adlı eserde Biyare Medresesi'nde irşad faaliyeti yürüten Şeyh Osman'ın Tavîle köyüne ilk yerleşen atası Faki Ahmed el-Gazâî'nin soyu İran'daki Kâkû Zekeriyya Tekkesi şeyhlerine dayandırılır.³⁴ Bu durumda İran'da Şâziliyye tarikatını temsil eden Kâkû Zekeriyya şeyhleri ile Nakşibendî-Hâlidîliği temsil eden Biyare şeyhleri arasındaki akrabalığın Talişliler tarafından bilindiği anlaşılmaktadır. Bu nedenle Taliş'ten Biyare'ye gelen talebeler tesadüfen değil bilinçli olarak buraya yönelmişlerdir.

Taliş bölgesinde ilk irşad faaliyetlerine başlayan kişi Hacı Mahmud Kürdistanî³⁵ olmalıdır. Şeyh Osman'ın Kürt asıllı halifelerinden olan Kürdistanî,³⁶ büyük olasılıkla Taliş bölgesinde Hâlidî tasavvuf geleneğini tanıtmaya için öncü olarak gönderilmiştir. Çünkü Şeyh Osman'ın Kürdistanî'den sonra gönderdiği hemen bütün halifeleri Talişlidir. Bunlardan Şeyh Şahabeddin Talişî, Hacı Halife ve Şeyh Ali Anberânî daha önce Kürdistanî'nin başlattığı faaliyetleri Taliş'in farklı beldelerine yaymak için uğraşmışlardır. Şeyh Ali Anberânî'nin Anberan köyünde açtığı medrese ve tekke ise Taliş bölgesinde en aktif Hâlidî merkezi haline gelmiştir.

XIX. yüzyılın ilk yarısında Dağistan'daki en büyük Hâlidî merkezi olan Yukarı Yerağlı Medresesi'nin ilim ve tasavvuf alanlarındaki kurumsal misyonunu, yirminci yüzyılın ilk yarısında Taliş'teki Anberân Medresesi yüklenmiştir. Şeyh Ali Anberânî'den sonra oğlu Muhammed Said Anberânî (öl. 1369/1949) posta oturmuştur. Onun vefatından sonra kardeşi Şeyh Mazhar Şefikî (öl. 1981) irşad faaliyetlerinde bulunmuştur. Hamid Algar'ın verdiği bilgilerden Anberân Medresesi'nde Şeyh Mazhar'dan sonra irşad postuna oğlu Şeyh Sabit Şefikî'nin oturduğu anlaşılmaktadır.³⁷

İran'da yirminci yüzyılın üçüncü çeyreğinde irşad faaliyetleriyle dikkat çeken kişi, Hâlidî şeyhi Osman Siracüddin-i Sâni'dir (öl. 1997). Büyük dedesi Şeyh Osman Siracüddin'in adını taşıdığından isminin sonuna ikinci anlamında "Sâni" nitelemesi eklenmiştir. Şeyh Alaaddin Biyarî'nin oğlu olan Şeyh Osman Siracüddin-i Sâni, 1959 yılından itibaren babasının İran'da kurduğu Durûd Tekke ve medresesinin başına geçmiştir. İran'a geldiğinde ilk iş olarak daha önce Biyare Tekkesine bağlı olarak İran'ın farklı bölgelerinde irşad faaliyeti yürüten Hâlidî şeyhlerini ziyarete başlamıştır.³⁸ Doğrusu bu ziyaretlerden oldukça olumlu dönütler almıştır. Halidîlerin saygısını kazanan Şeyh Osman-ı Sâni, aynı zamanda bu silsilenin temsilinde piramitin zirvesindeki şahsiyet olarak İran'ın hem siyaset hem de ilim ve tasavvuf çevrelerinde nüfuzunu arttırmıştır.

Târîh-i Tasavvuf Der Kurdistan adlı eserde İran'da son yıllara kadar Hâlidî tasavvuf geleneğini sürdüren bazı ailelerden bahsedilir. Mahâbâd'ın Zeynuşeyhî köyü'nde Şeyh Ubeydullah Ailesi, Bane'nin Çemparav köyü'nde ikamet eden Şeyh Molla Kadir Ailesi ile Sakız şehrinin Duzahdere köyü'nde yaşayan Duzahdere Ailesi bunlardan bazılarıdır. Aynı eserde Bukan şehri Hanikâh köyü'nden Şeyh Yusuf ve oğlu Şeyh Muhammed'in de Hâlidî şeyhleri olarak faaliyet yürüttükleri kaydedilir.³⁹

29 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, 2/15-16.

30 Abdülkerim Müderris, 'Ulemâunâ fî hidmeti'l-ilmî ve'd-dîn, haz. Muhammed Ali el-Karadağî (Bağdat: Dâru'l-Hurriyye Li't-Tibâa, 1983), 405.

31 Abdullah Molla Said Molla Veysi Kertekî, *Cuhûdu's-şeyh Abdülkerim el-Muderris el-fikhîyye* (Erbil 2002), 27.

32 Abdülkerim Müderris, *Binemâlâyê Zanyârân* (Tahran: Anâ, 1389hş/2010m), 79.

33 Müderris, 'Ulemâunâ, 237.

34 Müderris, 'Ulemâunâ, 204.

35 İran'da Kürdistan Eyaleti bulunmaktadır. Bu eyaletin merkezi ise Senendec olarak bilinen Sine şehridir. Burada adı geçen Hacı Mahmud Kürdistanî de Molla Mahmud Sineyi olmalıdır.

36 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, 2/21.

37 Algar, *Nakşibendilik*, 325-326.

38 Algar, *Nakşibendilik*, 335-336.

39 Muhammed Raûf Tavakkulî, *Târîh-i Tasavvuf Der Kurdistan* (Tahran: İntişârât-ı Tavakkulî, 1381hş/2001m), 289-290.

3. HÂLİDÎ ŞEYHLERİNİN İRAN'DAKİ SÜNNÎ KÜLTÜRE KATKISI

Hâlidîlik, Sünnî tasavvuf geleneğine sahip, bütün İslam toplumlarına kucak açan, dinamik ve kalabalık bir ekiple Asya'nın doğusunda ve batısında faaliyet yürütmeye başlamıştır. İran'da görev alan Hâlidî şeyhleri de tarikatın bu dinamik yapısıyla Sünnî kültürü yeniden canlandırmaya yönelik çalışmalara girişmişlerdir. Bu çalışmalar şu dört başlık altında toplanmaktadır:

1. Sünnî Medrese Geleneğinin Canlandırılması
2. Ehl-i Sünnet Düşüncesine Sahip Entelektüel Şahsiyetlerin Yetiştirilmesi
3. Sünnî Tasavvuf Geleneğinin Güçlendirilmesi
4. Osmanlı Devleti'nin İran'a Yönelik Siyasetine Destek Verilmesi

3.1. Sünnî Medrese Geleneğinin Canlandırılması

Irak, İran ve Türkiye'nin doğu ve güneydoğusundaki şehirlerde yaşayan Hâlidî şeyhlerinin yetiştiği medreseler, Bağdat Nizamiye Medresesinin ardılları olan eğitim kurumlarıdır. Çünkü Nizamülmülk'ün (öl. 485/1092) Bağdat'ta yaptırdığı Nizamiye Medresesinin müderris kadrosu ve müfredat olarak Şafî mezhebinin öğretilerini esas alan yapısı,⁴⁰ ufak bazı eklemelerle bölgedeki diğer medreselerde devam ettirilmiştir. Bu yönüyle Mevlânâ Hâlid'in yetiştiği Şehrezor bölgesi Şafî fikhinin en yaygın okutulduğu medreselere sahip olmuştur. Mâverân ve Biyâre medreseleri kurumsal anlamda hizmet veren medreseler içinde ayrıcalıklı bir yer edinmiş ve İran'dan gelen çok sayıda talebe de ev sahipliği yapmıştır.

Nakşibendî-Müceddidîlerin ilim ve medreseye verdikleri önem bilinmekle beraber, bu durum Nakşibendî-Hâlidîlikte tarikatın olmazsa olmaz bir esası haline gelmiştir. Bunun sürdürülebilmesi için de halifeler müderrislik yapabilecek şahsiyetlerden seçilmiştir. Hâlidîler görev yaptıkları bütün ülkelerde olduğu gibi İran'da da çok sayıda sabit ve mobil medrese kurmuşlardır. Bu sayede geniş bir coğrafyada irşad ve tedrisat faaliyeti yürütürken diğer taraftan şehirlere gelme imkânı olmayan pek çok talebenin ilim ve tasavvuftan müstefid olmalarının yolunu açmışlardır. Diğer bir tabirle Hâlidî şeyhleri İran'da ilmî ve tasavvufî faaliyetleri şehirden kırsala doğru genişleterek bu faaliyetleri belde ve köylerde yaşayan halkın ayağına götürmüşlerdir. Bunun en başarılı örnekleri arasında Şeyh Alaaddin Biyarî'nin açtığı Durûd Medresesi yer almaktadır. XX. yüzyılın başında İran'da kurulan Durûd Medresesi aynı isimli tekkeyle beraber inşa edilmiştir. Bu medrese, Merivan ve çevresindeki şehirlerde faaliyet yürütecek çok sayıda Sünnî entelektüel şahsiyetin yetişmesini sağlamıştır. Birinci Dünya Savaşından önce bu medresede Şeyh Alaaddin'in özel katipliğini de yapan Molla Arif b. Abdüssamed (öl. 1330/1912) imamlık, Merivan'ın tanınmış alimlerinden Muhammed b. Kadir er-Reşedî ise müderrislik yapmıştır.⁴¹

Bu meyanda İran'da hem medrese hem de tekke olarak kullanılan bazı Hâlidî merkezleri şunlardır: Urmiye Berdesor Hânekâsı, Urmiye Dîzec Medresesi, Urmiye Hânekâ-yı Kemâlât, Bukan Ermenbulâğ Hânekâsı, Mahâbâd Nehri Şemzînân Hânekâsı, Pîranşehir Gezgezek Hânekâsı. Ayrıca Urmiye'ye bağlı Mergever, Tergever beldeleriyle Deşt ve Somay'da da medreseler açılmıştır.⁴²

3.2. Ehl-i Sünnet Düşüncesine Sahip Entelektüel Şahsiyetlerin Yetiştirilmesi

Hem İran'da açılan medrese ve tekkelerde hem de Türkiye ve Irak'taki bazı merkezlerde yetişen şahsiyetlerin bir kısmı mürşid müderris olarak İran'da Sünnî halkın yaşadığı şehirlerde faaliyet yürütmüşlerdir. İran'da Sünnî kültürün güçlü bir şekilde temsil edilmesini sağlamak amacıyla biri Türkiye'de diğeri de Irak'ta olmak üzere iki büyük Hâlidî merkezinden destek gelmiştir. Türkiye'deki merkez Nehri Medresesi, Irak'taki ise Biyare Medresesidir.

Nehri Medresesi müderrislerinden Molla Ahmed Herkî hem Hakkârî'de hem de İran'daki Sünnî Kürtler arasında saygın bir yere sahip olmuştur. Şeyh Ubeydullah-ı Nehrî (öl. 1300/1883) onu farklı bölgelere elçi olarak da görevlendirmiştir. Molla Ahmed Herkî'nin, yetiştirdiği Uşneviyeli Kâdı Molla Muhammed Şerif Azamî (öl. 1352/1932) ile Molla Muhammed Bakır Müderrisî (öl. 1357/1938)⁴³ İran'a döndükten sonra ilmiye sınıfı arasında önemli hizmetlerde bulunmuşlardır. Diğer bir müderris olan Molla Abdullah Pîrebâb ise Kâdı Abdullah Mahâbâdî (öl. 1300/1883'ten sonra) ve Abdullah Velzî (öl. 1349/1930)⁴⁴ gibi iki aktif ilim erbabını İran'daki Sünnî topluma kazandırmıştır. Nehri Tekkesinde yetişip İran'da Hâlidî şeyhi payesiyle irşad ve tedrisat faaliyetlerini birlikte yürütenler arasında Sultan Mustafa Uşnevî (öl. 1270/1854), Şeyh Abdülvehhâb Ermenbulâğî (öl. 1281/1864), Molla Hızır Nerzîveyî (öl. 1297/1879), Molla Abdullah Zerdedrûyî, Molla Tâhâ Cârîyânî (Köse Halife), Mirza Abdurrahim Vefâyî (öl. 1914), Seyyid Abdullah Geylânîzâde (öl. 1967) gibi şahsiyetler bulunmaktadır.

Biyare'de yetişip İran'da faaliyet yürütenler arasında Senendec şehrinde Şeyh Şükrullah es-Sineyî, Şeyh Mahmud Bakır es-Sineyî, Şeyh Mahmud es-Sineyî, Molla Abdülazîm es-Sineyî ve Kürtlerin İmrü'l-Kays'ı olarak tanınan şair Şeyh Selim es-Senendecî (öl. 1333/1914), Mahâbâd ve çevresinde yaygın olan Mukriyan aşireti mensubu Seyyid Abdülkerim Mukriyânî, Seyyid Hüsameddin Mikriyânî ve Molla Muhammed Emin Mukriyânî, Sakız şehrinde Şeyh Mustafa es-Sakızî, Şeyh Şemsüddin es-Sakızî ve Seyyid Hüsameddin Sakızî, Hazar Denizinin güneybatısındaki Taliş bölgesinden Seyyid Şahabeddin et-Tâlişî ve Molla Esedullah et-Tâlişî'nin isimlerinden bahsedilmektedir.⁴⁵

Bir taraftan İran'da açılan medreselerde Ehl-i Sünnet anlayışına sahip müderrisler yetiştirilirken, diğer taraftan onlarca talebenin eğitim gördüğü Irak'taki Biyare Medresesinde yetişen İranlı talebeler, birer müderris ve Hâlidî mensubu olarak memleketlerine geri dönmüşlerdir. Bu sayede İran'daki Sünnî toplum düzenli olarak ilim ve tasavvuf kisvelerine sahip alimlerle takviye edilmiştir.

40 Abdülkerim Özeydin, "Nizâmiye Medresesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/189.

41 Müderris, *Ulemâunâ*, 258, 405.

42 Çakır, *Seyyid Tâhâ Hakkârî*, 45-171.

43 Çakır, *Seyyid Tâhâ Hakkârî*, 58.

44 Çakır, *Seyyid Tâhâ Hakkârî*, 60.

45 Abdulcebar Kavak, "Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin Halifelerinden Şeyh Osman Siracüddin et-Tavîlî (öl. 1283/1866) ve Biyâre Medresesi/Tekkesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2015), 266-269, 281.

3.3. Sünnî Tasavvuf Geleneğinin Güçlendirilmesi

Safevî sonrası İran'ın pek çok büyük şehrinde faaliyetleri engellenen ve bir kısmı ülkeyi terk etmek zorunda kalan Sünnî tarikat mensuplarının büyük çoğunluğu Irak ve Anadolu'ya giderek Osmanlı Devleti'ne iltica etmişlerdir. Bu sebeple Sünnî tarikatlara ait faaliyetler neredeyse yok denecek bir seviyeye inmiştir. Var olan sınırlı tasavvufî faaliyetler de Irak'tan gönderilen bazı Kadîrî şeyhleriyle yürütülmüştür. Irak'ın Şehrezor bölgesinde etkin olan ve Kadîrî şeyhleri olarak tanınan Berzencî ailesinin İran'a yönelik bazı faaliyetleri dışında Sünnî tasavvufa ait pek bir iz kalmamıştır. Berzencîlerin faaliyetleri de Irak sınırına yakın Bane ve Merivan gibi bazı Kürt şehirleriyle sınırlı kalmıştır.⁴⁶ On dokuzuncu yüzyılın ilk çeyreğinde Şehrezor bölgesinde Müceddidî şeyhi olarak faaliyet yürüten Mevlânâ Hâlid, Berzencîlerden sonra ikinci defa ve çok daha dinamik bir kadroyla İran'da teşkilatlanan Sünnî mutasavvıf olmuştur. Böylece Hâlidî şeyhleri İran'ın bütün şehirlerinde olmasa bile en azından sınır bölgelerinde Sünnî tasavvuf geleneğini yeniden canlandırmaya başlamışlardır.

Hâlidîlerin bu alandaki en belirgin katkılarından biri mobil irşad faaliyetleridir. Özellikle şehir merkezlerinden uzak kırsal alanlarda yürütülen bu faaliyetler, Sünnî tasavvuf geleneğinin geniş bir halk kitlesine ulaşmasında olumlu rol oynamıştır. Bu mobil faaliyetlerine verilebilecek en güzel örneklerden biri Taliş bölgesinin zorlu coğrafik şartlarına rağmen Hâlidî şeyhlerinin burada aralıksız yürüttükleri ilim ve irşad faaliyetleridir. Bunlara bazen Irak'tan gelen bazı tarikat mensupları da katkı sunmuşlardır. Şeyh Osman'ın torunu Şeyh Kemalüddin Biyarî (öl. 1356/1977) 1921 yılında Taliş'e gelerek Hâlidî şeyhlerinin bulunduğu köyleri ziyaret etmeye başlamıştır. Şeyh Ömer Ziyaüddin Biyarî'nin oğlu Şeyh Necmeddin Biyarî'nin de halifesi olan Şeyh Kamalüddin, Taliş'li bir ailenin kızıyla evlenerek oraya yerleşmiştir. Yarım asırdan fazla bir süre faaliyet yürüttüğü Taliş'te Hâlidî tasavvuf geleneğinin önemli bir temsilcisi olmuştur. Vefat etmeden önce yerine oğlu Şeyh Cemaleddin Taliş'i bırakmıştır.⁴⁷

Hâlidî şeyhlerinin Sünnî tasavvuf geleneğinin güçlendirilmesi adına ortaya koydukları bir diğer faaliyet ise manzum tasavvufî kültürün entelektüel kesim arasında yaygınlaştırılmasıdır. Bu meyanda tertip edilen *Divanlar* Farsça ile beraber Arapça ve Kürtçe ile zenginleştirilerek İran ve çevresindeki Sünnî bölgelerde geniş bir alana hitap etmesi sağlanmıştır. Bunun ilk örneğini Mevlânâ Hâlid vermiştir. Onun Farsça, Arapça ve Kürtçe (Havramî) olarak tertip ettiği *Divan*'ı, takipçileri olan pek çok Hâlidî şeyhi için esin kaynağı olmuştur. İran'ın Sünnî Kürtleri arasında sadece ilmî ve tasavvufî faaliyetleriyle değil siyasî, askerî ve toplumsal alandaki girişimleriyle de tanınan Şeyh Ubeydullah-ı Nehrî'nin *Tuḥfetü'l-aḥbâb* adını verdiği *Mesnevî'si*, Abdürrahim Mevlevî (öl. 1300/1883), Hamid b. Ali Bîsârânî (öl. 1312/1894), Selim Senendecî (öl. 1326/1908), Muhammed Osman (öl. 1326/1908) ve Mirza Abdurrahim Vefâ'nin *Divanları* İran'daki Hâlidî mensupları arasında yaygın olan manzum çalışmalarından bazılarıdır.

3.4. Osmanlı Devleti'nin İran'a Yönelik Siyasetine Destek Verilmesi

Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren tasavvuf erbabına kapılarını açık tuttuğu ve tarikatlara destek verdiği bilinmektedir. Vergi muafiyetinden maaş tahsisine, tekke ve zaviye inşasından Saray'da ilmiye sınıfına ait vazifelere getirilmelerine kadar pek çok alanda tarikat mensupları Osmanlı devlet ricalinden saygı görmüş desteklenmiştir.⁴⁸ Osmanlı'nın tarikatlara bu denli yakın durmasının ve desteklemesinin temelinde, benimsediği Sünnî düşünce yer almaktadır. İslam dünyasında tarikatlar, birkaç istisna hariç, genel itibarıyla Sünnî tasavvuf geleneğine uygun olarak faaliyet yürütmüşlerdir. Müslümanlar arasında yaygın kurumsal yapılara dönüşen tarikatların desteklenmesi, Osmanlı'nın imparatorluk sınırları içinde ve dışında yürüttüğü stratejiye uygun düşmüştür. Bu durum hakimiyet alanı üç kıtaya yayılan Osmanlı'nın elini güçlendirmiştir.

Osmanlı Devleti ile İran arasındaki mezhebî farklılığın iki ülke ilişkilerini derinden etkilediği sır değildir. Safevîlerin Anadolu ve Irak'ın Sünnî halkı arasında yürüttükleri propagandaların önüne geçmek isteyen Osmanlı devleti, kendi topraklarında yaşayan Şîilerin İran'la iletişim kurmalarını da yasaklamıştır. Ayrıca İran'da yaşayan Sünnî ulemâ ve meşayih yönden desteklenmiş, Osmanlı topraklarına göç edenler saygı görmüş ve taltif edilmişlerdir. İran'da faaliyet yürüten Sünnî alimler ve mutasavvıflar için yıllık 86 000 akçe ayrılmış ve pek çoğuna maaş tahsis edilmiştir. Ehl-i Sünnet akidesini açıkça müdafaa etmesiyle bilinen Molla Abdurrahman Câmî'ye (öl. 898/1492) her yıl 1000 florin gönderilmiştir.⁴⁹

Osmanlı Devleti'nin İran'daki Sünnî tarikat mensuplarına verdiği destek XIX. yüzyılda da devam etmiştir. İran'daki toplumsal ve mezhebî yapıyı çok iyi bilen Mevlânâ Hâlid, oraya birden fazla halifesini göndermiştir. İstanbul'dan Bağdat valisi Davut Paşa'ya yazılan bir mektupta İran'a karşı Osmanlı Devleti'ni desteklemesi için Mevlânâ Hâlid'in kazanılması istenmiştir.⁵⁰

Mevlânâ Hâlid halifelerinden "Hatme-i hâcegân" sırasında Osmanlı sultanına duâ etmelerini istemiştir. "Allahım! Büyük himmet sahibi olan padişahımızı koru. Onu gaybın askerleriyle destekle. İslâm dinini muhafaza etmesi hususunda ona yardım et. Dünya devam ettiği sürece soyundan ona halef olabilecek kişileri payidar eyle. Karada ve denizde askerlerine zafer nasip eyle. Vezirlerini, yardımcılarını ve elçilerini islah et. Sultanımızı ve yardımcılarını, beldelerin imarına ve insanların huzuruna sebep kıl, onlarla Sünnet-i seniyyeyi canlandır. Parlak ve apaçık nebevî şeriatın alametlerini onlarla yücelt. Sultanın düşmanı (aynı zamanda) dinin de düşmanı olduğundan, düşmanlardan yardımını keserek onları rezil ve rüsva eyle..."⁵¹ Bu duâ genelgesini halifelerine göndermesinde Osmanlı devlet ricalinin kendisine karşı sergilediği olumlu yaklaşım mı yoksa bizzat kendisinin Ehl-i Sünnet müdafii yapısı mı etkili olmuştur; yahut her ikisinin de etkisi var mıdır? bilinmez. Fakat Osmanlı'nın Mevlânâ Hâlid'in kazanılması hususunda en azından kısa vadede istediği sonuca ulaştığı söylenebilir.

Şeyh Osman ve Seyyid Taha'nın İran'daki faaliyetlerinde başarıya katkı sunan en stratejik adımlarının başında, İran sınırına çok yakın bir mevkide kurdukları Biyare ve Nehri Medreseleri gelmektedir. Bu iki medrese, İran'da sadece ilim ve irşad faaliyetlerinde bulunmamış, Osmanlı-İran ve Osmanlı-Rus savaşlarında da Osmanlı Devleti'ne azımsanmayacak katkılar sunmuştur. On dokuzuncu asır boyunca

46 Abdulcebbar Kavak, "Şeyh Ma'rûf el-Berzencî ve Kâdiriye Tarikatının Süleymaniye ve Çevresinde Yaygınlaşmasındaki Rolü", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 2 (2011), 150.

47 Algar, *Nakşibendilik*, 329/331.

48 Reşat Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf Anadolu'da Süfiler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 264-268.

49 İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri* (Ankara: Seha Neşriyat, t.s.), 39-40.

50 BOA, HAT 1236/ Dosya No: 595, Gömlek No: 29209.

51 Muhammed Es'ad Sâhib, *Buğyetü'l-vâcîd fî mektûbâtı ḥadreti Mevlânâ Hâlid* (Dimaşk: Matbaatu't-Terakkî, 1334/1915), 166-171.

Seyyid Taha ve kardeşi Seyyid Muhammed Salih ile Seyyid Taha'nın oğlu Şeyh Ubeydullah, Ruslara karşı İran'daki binlerce müridi silahlandırıp Osmanlı'nın saflarında savaşmışlardır. 1853 yılında Osmanlı-İran sınırında yer alan Kürt aşiretlerinin hareketliliğinden bahseden Rus yetkili Averyanov'un verdiği bilgiler, Nehri şeyhleri Seyyid Taha ve kardeşi Seyyid Salih'in İran'daki nüfuzunu ve Rusların bundan duyduğu rahatsızlığı açıkça gözler önüne sermektedir.

Şöyle denilmektedir: "...Türkiye Kürtleri arasında tam bir ilgisizlikle karşılanan Bâb-ı Âlî, bu kez İran Kürtlerini bize karşı kıskırtmayı denedi. Bu amaçla Tebriz'deki İngiliz ve Türk konsolosları İran Kürdistanı'nın her tarafına ajanlar gönderdiler. O zaman İran Kürtleri arasında Ruslara karşı savaş propagandasını, İran-Türk sınırı boyunca uzanan bölgelerde gezinlik yapan mürteci halife Seyyid Taha yürütüyordu; daha önceleri Şeyh Şamil ile de ilişkisi vardı. Savaş ilanından kısa bir süre önce halife Seyyid Taha ölünce, onun görevini kardeşi Şeyh Salih üstlendi. Rusya'ya "cihat" ilan eden Şeyh Salih, Berdesur'a yerleşti ve buradan İran ve Türkiye Kürtlerinin arasına savaş kıskırtıcısı ajanlar göndermeye başladı. İran Kürtleri çeteler halinde toplanmaya başlamıştı ve bizim topraklarımıza akınlar düzenlemeye hazırlanıyorlardı. Şeyh Salih'in yerleştiği Berdesur İran'ın sınırları içinde bulunduğundan, Rusya, İran'dan bu şeyhin tutuklanmasını ve kendine bağlı Kürtlerin tedip edilmesini talep etti..."⁵² Seyyid Taha'nın oğlu Şeyh Ubeydullah da *Tuhfetü'l-ahbâb* adlı manzum eserinde 1877-1878 Osmanlı-Rus savaşında-93 Harbi olarak da bilinir- Osmanlı ordusuna verdiği desteğe geniş yer ayırmıştır.⁵³

Şeyh Osman'dan itibaren Biyare Hâlidî şeyhlerinin sınırın her iki tarafında bulunan Hevramanlılar arasında elde ettiği saygın konum ve halifelerinin etkin çalışmaları bu bölgedeki nüfuzlarını iyice pekiştirmiştir. Bu durum bölgedeki Iraklı ve İranlı yerel yöneticilerin de dikkatinden kaçmamıştır. Hâlidî şeyhlerinin sınırın İran tarafındaki şehirlerinde yaşayan Sünnî halk üzerinde giderek artan etkisinden rahatsız olan İranlı yetkililer, Hâlidîlere karşı olan husumetlerini sınır bölgesinde bir Hâlidî şeyhini yakarak ortaya koymuşlardır. *Mebâhiş İrakîyye* adlı eserde İranlı askerlerin yaktığı bu kişinin Mendelî bölgesinde görev yapan Şeyh Musa Bendenî olduğu kaydedilir.⁵⁴

Yine Şeyh Osman'ın torunu Şeyh Necmeddin (öl. 1337/1918) ve Şeyh Alaaddin (öl. 1373/1953) Birinci Dünya Savaşı yıllarında İran üzerinden Osmanlı topraklarına saldırmak isteyen Ruslara karşı binlerce tarikat mensubunu silahlandırmıştır. 1917 yılında İran'ın Sine ve Merivan şehirlerinde meydana gelen bu hadiseler hatıratında yer veren Serezli Mehmet Ragıb, Şeyh Necmeddin'in bölgede yaşayan Hâlidîler arasında bir peygamber gibi saygı gördüğünden bahseder.⁵⁵ Bu durum Biyare şeyhlerinin İran'daki nüfuzlarını Osmanlı'dan yana kullandıklarını göstermektedir. Bununla beraber, İran'da uzun süre kalmaları İstanbul'da endişe ve tereddüte yol açmaya yetmiştir. Örneğin Şeyh Necmeddin ve Şeyh Alaaddin'in tekke faaliyetleri için İran'da uzun süreli ikametleri, Osmanlı devlet ricalini onların Osmanlı tabiiyetinden ayrıldıkları vehmine sevk etmiştir. Osmanlı arşivine ait bir belgede yer alan "Kürdistan-ı İrani'ye hicret ve terk-i tabiiyet ettikleri haber alınan Şehrîzor dahilinde Biyare'de mukim Şeyh Ömer Ziyaeddin Tavîle'nin mahdumları Şeyh Necmeddin ve Alaaddin, terki tabiiyetlerinin aslının olmadığı..."⁵⁶ bilgisi bu durumu yeterince açıklamaktadır.

Bütün bu bilgiler Osmanlı Devleti'nin, İran ve Rusya ile yaşanan siyasî ve askerî hadiselerde Nehri ve Biyare şeyhlerinin İran'daki nüfuzundan yararlandığının açık göstergesidir. Diğer taraftan Osmanlı arşiv belgelerinde yer alan bilgiler, Hâlidî şeyhlerinin Osmanlı topraklarındaki seyahatlerinde kendilerine kolaylık sağlandığı ve pek çok Hâlidî şeyhine maaş bağlandığını ortaya koymaktadır. Özellikle İran'a çok sayıda halife gönderen Nehri ve Biyare şeyhlerine verilen destek, onların İran'daki Sünnî kültürü canlandırmak üzere yürüttükleri faaliyetlerin de dolaylı olarak desteklenmesi anlamını taşımaktadır.

SONUÇ

Tarihi süreçte İslam dünyasında Şîî-İmâmî kültürün yoğunlaştığı bir coğrafyaya dönüşen İran, birden çok ülkede yaşayan Şîî halkın da en büyük temsilcisi haline gelmiştir. Bu arada XVI. yüzyılın başlarına kadar İran'da nüfusun büyük çoğunluğunu oluşturan Sünnî halk, zaman içinde azınlık durumuna düşmüştür. Safevîler döneminde başlayıp günümüze kadar devam eden Şîîleştirme siyasetiyle Sünnî kültürü temsil eden kurumsal yapılar zayıflatılmış ve Sünnî kimliğini korumak isteyen aristokrat ve entelektüel çevreler baskılarla sindirilmiştir. Bu nedenle pek çoğu Osmanlı topraklarına göç etmek zorunda bırakılmıştır. Günümüzde Sünnîler ülkenin daha çok sınır bölgelerindeki şehirlerde sıkışık kalmışlardır.

Kendileri de Sünnî tasavvuf geleneğinden gelen fakat ülke yönetiminde radikal bir kararlar İmâmîyye Şîîliğini resmi mezhep olarak benimseyen Safevîlerin bu kararına ilk karşı çıkanlar yine tasavvufî çevreler olmuştur. Fakat Şah İsmail'in aldığı karardan geri adım atmaması, Sünnî tarikat mensuplarını zor durumda bırakmış ve bir kısmı idam edilmiştir. İran'daki bu zor şartlara rağmen Kâdiriyye, Şâziliyye ve Nakşibendiyye tarikatı mensupları başta olmak üzere tasavvufî çevreler, Sünnî kültürün korunması ve yaşatılması için ciddi bir mücadelenin içinde olmuştur.

XIX. yüzyılda Sünnî tasavvuf geleneğini temsil eden en aktif mutasavvıflar Hâlidî şeyhleri olmuştur. Mevlânâ Hâlidî'nin başarılı hamleleriyle Osmanlı topraklarında saygı gören Hâlidîler, İran'ın Sünnî kesimlerinde de etkili olmayı başarmıştır. İran'daki faaliyetler Türkiye ve Irak'ta bulunan iki Hâlidî merkezinden yönlendirilmiştir. Bunlar Türkiye'de Nehri Tekkesi ile Irak'ta Biyare Tekkesidir. Nehri Tekkesine bağlı olarak İran'da faaliyet yürüten Hâlidî şeyhleri İran'da Urmiye'den Mahâbâd'a kadar Kürtçenin Kurmançî ve Soranîce lehçelerini konuşan Kürtler ile Türkçe konuşan Azeriler üzerinde etkili olurken, Şeyh Osman'ın ardılları Biyare Tekkesine bağlı olarak çoğunlukla Kürtçenin Soranîce lehçesini konuşan Mahabat ve çevresindeki Kürtler ile Hazar Denizinin güneybatısında yaşayan Taliş halkı arasında etkili olmuştur. Hâlidî şeyhlerinin İran'daki faaliyetleri Sünnî halk tarafından desteklenmiştir. Bu durum hem Osmanlı hem de İran'daki bazı devlet ricali ve yerel yöneticileri Hâlidî şeyhlerinin bu nüfuzundan yararlanmak için onlara yakın durmaya ve yardımcı olmaya sevk etmiştir.

52 Piyotr Ivanoviç Averyanov, *Osmanlı İnan Rus Savaşlarında Kürtler (19. Yüzyıl)* (İstanbul: Avesta Yayınları, 2010), 83-84.

53 Seyyid İslam Duâgû, *Meşnevî-yi Şeyh Ubeydullah-ı Nehri, Tuhfetü'l-ahbâb* (Urmiye: İntişârât-ı Hüseyinî, 1379hş/2000m), 107-127.

54 Ya'kûb Serkis, *Mebâhiş İrakîyye* (Bağdat: Şirketü't-Ticâre ve't-Tibâ'at'ı'l-Mahdûde, 1948), 255.

55 Serezli Mehmet Ragıb, *Rus ve İngilizlere Karşı Bir Osmanlı Zabiti (1917-1918)*, haz. Raif İvecan, Ahmet Efiloğlu (İstanbul: Timaş Yayınları, 2011), 92.

56 BOA, DH.MKT. 1316, Dosya no: 2200, Gömlek no: 84.

Hâlidî şeyhleri açtıkları medrese ve tekkelerle İran'da Sünnî kültürü korumaya yönelik çok önemli hizmetlerde bulunmuştur. Sadece Sünnî tasavvuf geleneği değil, genel anlamda Ehl-i Sünnet düşüncesinin teorik ve pratik mirası yaşatılmıştır. Hâlidî şeyhlerinin şehirlerde kurulan merkezi tekkelerle yetinmeyip zorlu coğrafik şartlara sahip köylere kadar giderek oralarda faaliyet yürütmeleri, İran'daki Sünnî bölgelere dinî yaşam, ilmî ve tasavvufî altyapı açısından canlılık kazandırmıştır. Hâlidî şeyhleri Ortadoğu'nun diğer bölgelerinde olduğu gibi İran'da da mobil medrese ve tekke modelinin en başarılı temsilcileri olmuştur. Bu medreselerde yetişen taşradaki talebeler, Sünnî ilim ve tasavvuf geleneğinin pek çok belde ve köyde yaşatılmasına katkıda bulunmuştur. Hâlidî şeyhlerinin İran'daki faaliyetleri, günümüzde de tarikat mensuplarının toplumsal alanda etkili olduklarını göstermesi açısından önemlidir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Declaration of Interests: The author declare that they have no competing interest.

Funding: The author declared that this study has received no financial support.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

KAYNAKÇA

- Akkuş, Mustafa. *İlhanlıların Anadolu'daki Dinî Siyaseti*. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Algar, Hamid. *Nakşibendilik*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- Arslan, Ahmet. *Şah Ni'metullâh-ı Velî ve Ni'metullâhiyye Tariyatı*. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Averyanov, Piyotr İvanoviç. *Osmanlı İran Rus Savaşlarında Kürtler (19. Yüzyıl)*. İstanbul: Avesta Yayınları, 2010.
- Azzâvî, Abbas. *'Aşâiru'l-İraq*. Beyrût: Mektebetü'l-Hadârât, t.s.
- Çakır, Mehmet Saki. *Seyyid Tâhâ Hakkârî ve Nehrî Dergâhı*. İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2017.
- Duâgû, Seyyid İslam. *Meşnevî-yi Şeyh Ubeydullah-ı Nehrî, Tuhfetü'l-aşbâb*. Urmiye: İntişârât-ı Hüseyinî, 1379hş/2000m.
- Ebûbekir, Ahmed Osman. *el-Âşâru'l-kâmile*. haz. Azad Ubeyd Sâlih. Süleymaniye: Muessesetu Jîn, 2009.
- Gökbulut, Süleyman. "Safevîler Devrinde Şiîliğin Yayılmasında Tasavvufun Rolü: Tasavvuf Tarihi Açısından Bir Değerlendirme". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2016), 269-297.
- Gökbulut, Süleyman. "Sünnî Bir Tarikatın Şiîleşen Kolları: Kübreviyye-Şiîlik İlişkisi". *Marife* 3 (2008), 285-308.
- Gündüz, İrfan. *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*. Ankara: Seha Neşriyat, t.s.
- Harîrîzâde, M. Kemâleddin. *Tibyânü vesâilî'l-âşâriyye fi beyân-ı selâsil't- tarâik*. İstanbul: İstanbul Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, İbrahim Efendi Bölümü, 431/222a.
- Haydarî, İbrahim Fasîh. *'Unvânü'l-mecd fi beyâni aḥvâli Bağdâd ve'l-Başra ve Necd*. Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010.
- İşlak, Halil. *Safevîler Dönemi İmâmîyye Şîasında Tasavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Kavak, Abdulcebbar. "Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin Halifelerinden Şeyh Osman Siracüddin et-Tavîlî (öl. 1283/1866) ve Biyâre Medresesi/Tekkesi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2015), 260-286.
- Kavak, Abdulcebbar. "Safevîlerin Şiîleştirme Siyasetinin Mağduru Olan Bir Aile: Haydarîler ve Irak'taki Faaliyetleri". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2018), 37-54.
- Kavak, Abdulcebbar. "Şeyh Ma'rûf el-Berzencî ve Kâdiriyye Tarikatının Süleymaniye ve Çevresinde Yaygınlaşmasındaki Rolü". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 2 (2011), 137-157.
- Kertekî, Abdullah Molla Said Molla Veysi. *Cuhûdu's-şeyh Abdülkerîm el-Muderris el-fıkhîyye*. Erbil 2002.
- Müderis, Abdülkerim. *'Ulemâunâ fi ḥidmeti'l-İlmi ve'd-dîn*. haz. Muhammed Ali el-Karadağî. Bağdat: Dâru'l-Hurriyye Li't-Tibâa, 1983.
- Müderis, Abdülkerim. *Binemâlâyé Zanyârân*. Tahran: Ânâ, 1389hş/2010m.
- Müderis, Abdülkerim. *Yâd-ı Merdân*. Hevlêr: Çaphâne-i Ârâs, 2011.
- Muhammed Hurşid Paşa. *Rihletü'l-ḥudud beyne'd-devleti'l-Osmâniyye ve İran*. çev. Mustafa Zehrân. haz. es-Safsâfi Ahmed el-Kutûrî. Kahire: el-Merkezü'l-Kavmî Li't-Tercüme, 2009.
- Muhammed, Kemâl Reûf. *Geran Bo Rastî*. Süleymaniye: Çaphâne-i Şivan, 2011.
- Öngören, Reşat. *Osmanlılarda Tasavvuf Anadolu'da Süfîler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Özaydın, Abdülkerim. "Nizâmiye Medresesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/188-191. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Özgüdenli, Osman Gazi. "İran". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/395-400. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Peçevî, İbrahim Efendi. *Peçevî Tarihi*. haz. Bekir Sıtkı Baykal. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992.
- Sâhib, Muhammed Es'ad. *Buḡyetü'l-vâcid fi mektûbâtı ḥaçreti Mevlânâ Ḥâlid*. Dimişk: Matbaatu't-Terakkî, 1334/1915.
- Şahin, Hanîfî. "İlhanlıların Sosyo-Politik İlişkilerinde Dinî-Mezhebî Kabullerin Rolü". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 45 (2016), 109-138.
- Serezli Mehmet Ragîb. *Rus ve İngilizlere Karşı Bir Osmanlı Zabiti (1917-1918)*. haz. Raif İvecan, Ahmet Efiloğlu. İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.
- Serkis, Ya'kûb. *Mebâhiş İraqiyye*. Bağdat: Şirketü't-Ticâre ve't-Tibâ'ati'l-Mahdûde, 1948.
- Tavakkulî, Muhammed Raûf. *Târîh-i Tasavvuf Der Kurdistan*. Tahran: İntişârât-ı Tavakkulî, 1381hş/2001m.
- Tûdâr, Abdüssamed. *Nûru'l-Envâr Der Silsile-i Âl-i Aḥâr*. Senendec: İntişârât-ı Hüseyini Neseb, 1369/1990.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1973.
- Vefâyî, Mirza Abdurrahim. *Tuḥfetü'l-murîdîn*. çev. Muhammed Heme Bâkî. haz. Gazi Muhammed Hızır. Sakız 1999.
- Yazıcı, Tahsin. "Hemedânî, Emîr-i Kebîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/186-188. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Arşiv Belgeleri

BOA, HAT 1236/ Dosya No: 595, Gömlek No: 29209.

BOA, DH.MKT. 1316, Dosya no: 2200, Gömlek no: 84.

EXTENDED SUMMARY

Iran is in a wide geography located on the transition line between East Asia and West Asia. It has a rich infrastructure with its history, social structure, and culture belonging to before and after Islam. Thanks to this feature, it has melted the different communities that have migrated to its territory for centuries into its own cultural basin. With the beginning of the spread of Islam, Iranian society has evolved into a new process. The Shiite identity he acquired in this process has become an element that deeply affects the political, social, and cultural life in Iran. Shiism has shaped the fields of politics, society, science, and Sufism in Iran. Since the beginning of the 16th century, adopting Shiism as the official sect has deeply affected the circles that maintain the Sunni Sufi tradition. Some Sunni Sufi orders have entered into the theme of Shiism and have been completely isolated from the Sunni identity over time. One of these Sufi orders is that of Sheikh Safiyuddin Ardabili, the Safaviyya Sufi order he founded, and the other one belonged to Shah Nimatullah Weli it is the order of Blessings that is mentioned. In this process, the activities of the people who adopt the Ahl-i Sunnah idea have been restricted. The Sufi orders, which have strong social support in Iran, have also been negatively affected by this situation. While some members of the Sufi orders were executed, some of them emigrated to the Ottoman lands. Among them, Sheikh Muhammad al-Ardabili, the son of Sheikh Haydar Piruddin al-Ardabili, who is also a member of the Safavid Dynasty, emigrated with his family to the city of Arbil in the north of Iraq. Again, Sayyid Muhammad Badamyari, a member of the Naqshbandiyya Sufi order, could not stand the oppression and persecution of the Safavids in Tabriz and took refuge in Urmia, where mostly Sunni Kurds lived. One of his grandsons, Sheikh Mahmud Urmawi left Urmia and emigrated to the Ottoman lands and settled in Diyarbakir and founded a large lodge. Those who stayed in Iran were subjected to many hardships. The Merivan and Senendec regions of Iran. The sheikhs of the Shaziliyya Sufi order, who were active until the end of the 17th century, also received their share from the political and military pressures of the Safavids. Shahabeddin al-Shazili, one of the sheikhs of the 17th century is recorded did not give up his activities in the region even though he was very persecuted by the Safavids. Upon his determined stance, the houses in the village of Kaku Zakariyya along with the lodge were destroyed by the Iranian soldiers. Despite all these adverse conditions, both the Safavids and the Sunni Sufi orders struggled to protect their identities during the Qajar period. Khalidism has spread since the first quarter of the nineteenth century between the border regions of Iran with the Ottoman Empire and the Sunni people living in the Talish and Khorasan provinces located in the north of the country. It is known that the Khalidi sheikhs also conduct activities between the Arabs of the Ahvaz region in the southwest of the country and the Sunni Turks and Kurds in the Khorasan region. In the early years when Khalidism began to spread in Iran, Sayyid Abdullah Shamdini, Sayyid Taha Hakkâri, Sheikh Osman Siraj aldin al-Tawili, The names of more than one caliph of Mawlana Khalid are mentioned, such as Haji Abdulmu'min al-Bukhari and Mullah Rasul Savuçbulaki. But the cult lines of two of them, in particular, have been very influential in Iran. The first of them is Sayyid Taha Hakkâri, and the other is Sheikh Osman Siraj aldin al-Tawili. The Khalidi sheikhs brought dynamism not only to the Sunni sufi tradition in Iran but also to Sunni culture in general. The contributions of the Khalidi sheikhs to Sunni culture in Iran are collected under the following four headings: Reviving the Sunni Madrasah Tradition, Raising Intellectual Figures with Ahl al-Sunnah Thought, Strengthening the Sunni Sufi Tradition and Supporting the Ottoman Empire's Policy towards Iran. Khalidi sheikhs have also found the opportunity to reach rural areas far from cities with the mobile madrasah and tekke model they have implemented, thus contributing to the revival of Sunni culture, which has been weakened in a very wide area in Iran. The established madrasahs and lodges have contributed to the education of Sunni intellectual figures, and the transmission of Sunni culture to the public has been ensured through chat rings. It is a matter of curiosity how the Sunni people, who are mostly stuck in the border regions of the country, protect the culture they have. This study aims to reveal the efforts of the Khalidi sheikhs assigned with guidance in Iran to protect the Sunni identity of the people against the Shiization activities carried out by the state in Iran.

Sigara İçme Arzusu ve Dindarlık İlişkisinde Genel Öz-Yeterliğin Aracı Rolünün İncelenmesi: Lise Öğrencileri Üzerine Nicel Bir Araştırma

Examining General Self-Efficacy as a Mediator on the Relationship Between Smoking Urge and Religiosity: A Quantitative Study on High School Students

Ali AYTEN¹ 
Ömer Faruk GÜVEN² 

¹Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

²Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri (Din Psikolojisi) Anabilim Dalı, Doktora Öğrencisi, İstanbul, Türkiye

Geliş Tarihi/Received: 21.02.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 09.05.2023

Yayın Tarihi/Publication Date: 26.05.2023

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:

Ali AYTEN

E-mail: aliyten@marmara.edu.tr

Atıf: Ayten, Ali – Güven, Ömer Faruk. "Sigara İçme Arzusu ve Dindarlık İlişkisinde Genel Öz-Yeterliğin Aracı Rolünün İncelenmesi: Lise Öğrencileri Üzerine Nicel Bir Araştırma". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 59/1 (Haziran 2023), 71-81.

Cite this article as: Ayten, Ali – Güven, Ömer Faruk. "Examining General Self-Efficacy as a Mediator on the Relationship Between Smoking Urge and Religiosity: A Quantitative Study on High School Students". *Journal of Ilahiyat Researches* 59/1 (June 2023), 71-81.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

ÖZ

Ergenlerin sigara içme arzusu üzerinde akran etkisi, reklamların özendirme, kişilik ve aile yapısı, sosyo-ekonomik durum gibi çok sayıda faktörün etkisi bulunmaktadır. Öz-yeterlik ve dindarlık da sigara içme arzusunu etkileyen değişkenler arasındadır. Söz konusu bu iki değişken bireylerin sigaraya karşı olumsuz tutumlarında belirleyicidir ve sigara içme davranışını azaltıcı etki yapmaktadır. Bu bağlamda makalenin amacı, ergenlerin sigara içme arzusundaki değişim üzerinde öz-yeterlik ve dindarlık eğilimlerinin yordayıcılık gücünü ortaya koymak ve dindarlığın sigara içme arzusu üzerindeki etkisinde öz-yeterliğin aracılık rolünün olup olmadığını tespit etmektir. Bu amaçla nicel desende bir araştırma modeli tasarlanmış ve anket tekniği kullanılmıştır. Mart 2021'de yürütülen araştırma İstanbul'da yaşayan imam hatip lisesi öğrencilerinden oluşan 660 kişilik bir çalışma grubu üzerinde gerçekleştirilmiştir. Grubun 308'i erkek ve 352'si kız öğrenciden oluşmaktadır. Sigara İçme Arzusu, Dindarlık ve Genel Öz-Yeterlik Ölçekleri ölçme aracı olarak kullanılmıştır. Araştırma bulgularına göre; öz-yeterlik ve dindarlık, ergenlerin sigara içme arzusunun anlamlı yordayıcısıdır. Ayrıca aracılık analizinde, dindarlığın sigara içme arzusu üzerindeki etkisine öz-yeterliğin kısmi olarak aracılık ettiği bulgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tütün Bağımlılığı, Dindarlık, Öz Yeterlik, Sigara İçme Arzusu Ölçeği, Genel Öz Yeterlik Ölçeği.

ABSTRACT

Numerous factors have an impact on the adolescents' desire to smoke. Self-efficacy and religiosity are generally related to attitudes toward smoking and have a reducing effect on smoking behavior. In this context, this article's main aim is to examine the predictive roles of self-efficacy and religiosity on smoking urges of adolescents and to determine whether self-efficacy has a mediating role in the effect of religiosity on smoking urge. The study was carried out with the participation of 308 boys and 352 girls attending an Anatolian Imam Hatip High School in Anatolian side of Istanbul in March 2020–2021 academic year. The research data were collected by the survey technique, and in the survey form Smoking Urge Scale, General Self-Efficacy Scale, and Religiosity Scale were used. Findings of the research indicated that self-efficacy and religiosity are significant predictors of adolescent's smoking urge. Furthermore, mediation analysis showed that self-efficacy is ascertained as a partial mediator in the effect of religiosity on smoking urge. The findings obtained as a result of the research were discussed in the light of the literature, and some suggestions were made.

Keywords: General Self-Efficacy Scale, Religiosity, Questionnaire of Smoking Urges, Self-Efficacy, Smoking Urge, Tobacco Addiction.

GİRİŞ

Bireylerin sigara içmeyle ilgili tutum ve davranışları, sosyal bilimlerin farklı disiplinleri tarafından sıklıkla araştırılan konulardır. Çoğunlukla bağımlılıkla ilişkili olarak ele alınan bu konuların bir boyutu da sigara içme arzusu (smoking urge)dur. Sigara içme arzusu bu çalışmada "anlık sigara içme isteği, buna ihtiyaç duyma, bunun için eyleme geçme niyetinin bulunması, sigara içebildiğinde her şeyi kontrol edebileceğini düşünme, sigaranın depresif eğilimi azaltacağı yönünde pozitif inanca sahip olma"¹ gibi ölçütler bütünü olarak ele alınmıştır. Ülkemizde sigara içme arzusu ile ilgili araştırmalar sınırlı sayıdadır. Bu araştırmalardan biri öğretmenler ile yürütülmüş, duyarsızlaşma ve duygusal tükenme düzeyindeki artışla birlikte sigara içme arzusunun da arttığı ve kişisel başarı ile sigara içme arzusu arasında negatif yönlü bir ilişki olduğu tespit edilmiştir.² Diğer araştırma bulgularına göre ise sigara içme arzusu yüksek olanların anksiyete seviyesinin fazla olduğu³ ve sigara içme arzusu ile sigaraya psikolojik bağımlılık arasında pozitif ilişki olduğu⁴ ortaya konmuştur.

Türkiye'de sigaraya yönelik tutum ve davranışlar bağımlılık çerçevesinde ele alınmıştır. Araştırmaların büyük kısmı yetişkin örneklerle ve sigara bırakma polikliniğine başvuranlarla yürütülen çalışmalardır. Bağımlılıkların başladığı ergenlik dönemine⁵ yönelik araştırmalar ise görece daha sınırlı kalmaktadır. Ergen örneklerle yürütülen ve sigara kullanımına ilişkin davranış ve tutumlarla farklı konuların etkileşimini inceleyen araştırmalar konunun çok boyutluluğunu ortaya koymaktadır. Benlik saygısı ile sigara bağımlılığı ilişkisi⁶, sosyal destek düzeyi ve ebeveyn-ergen ilişkisinin sigara kullanımına etkisi⁷, bağlanma stilleri ile ergenlerin sigara kullanma-kullanmama durumu arasındaki ilişki⁸, sigara içiciliği üzerinde sosyal öğrenmenin etkisi⁹, aile yapısının koruyucu rolü¹⁰, öğrencilerin sigaraya ilgili sahip oldukları inanç ve bilgileri ile öğretmenlerinin ve aile fertlerinin sigara kullanma durumu arasındaki ilişki¹¹, lise öğrencilerinde arkadaş özellikleri ile madde kullanımı ilişkisi¹², akran baskısı ve sigara kullanımı gibi riskli davranışların ilişkisi¹³, sigara içme davranışını değiştirmeye yönelik motivasyon görüşmelerinin etkisi¹⁴ ve akran eğitimi programlarının sigara kullanma davranışı üzerindeki rolü¹⁵ başta psikoloji olmak üzere farklı disiplinlerde araştırılan konulardandır.

Sigara bağımlılığının bireyin kişilik özellikleri, sahip olduğu bilişsel yapı ve sosyal çevresi ile etkileşimini ele alan araştırmalar sigara içme arzusunun (smoking urge) öz-yeterlik (self-efficacy) ve dindarlık (religiosity) ile ilişkisinin kurulabileceği bir zemin sunmaktadır. Self-efficacy kavramı Türkçe'ye öz-etkililik¹⁶, öz-yetkinlik¹⁷, öz-yeterlilik¹⁸ ve öz-yeterlik¹⁹ gibi farklı tercümeyle aktarılmıştır. Aynı temel yapıya karşılık gelen ifadeler arasından ölçüğe adını vermesi ve kullanımının daha yaygın olması göz önünde bulundurularak bu çalışmada "öz-yeterlik" tercih edilmiştir.

Öz-yeterlik, literatüre Bandura tarafından kazandırılan²⁰ ve günden güne araştırma alanı genişlemeye devam eden bir yapıdır. İnsanların düşünme, hissetme, kendilerini motive etme ve davranış şekilleri üzerinde etkili olan öz-yeterlik, "bireyin olası durumları idare etmek amacıyla gerekli etkinlikleri belirlemesi ve yürütmesi doğrultusunda öz kabiliyetine dair inancı"nı ifade etmektedir.²¹ Öz-yeterlik, bu çalışmada tercih edilen genel öz-yeterlik yanında farklı türleriyle de araştırılan bir kavramdır. Akademik, duygusal ve sosyal öz-yeterlik, teknoloji öz-yeterliği ve mesleki öz-yeterlikler bunlardan bazılarıdır.²² Bu çalışmaya konu olan genel öz-yeterlik ise kişinin "zor sorunlara çabayla çözüm yolu bulabilme, amaçlara bağlı kalabilme, beklenmedik olaylarla etkili biçimde başa çıkabilme, zorluklar karşısında soğukkanlılığı koruyabilme"²³ gibi birtakım becerilerine yönelik inanç ve yargılarının toplamı olarak ele alınmıştır.

Öz-yeterlik dört temel süreç tarafından etkilenebilir. Bunlar; kişinin kendisini olumlu veya olumsuz yönde etkileyen düşünce kalıplarını içeren bilişsel süreçler, zorluklar karşısında gösterilen çaba ve sebatı içeren motivasyon süreçleri, zorlu durumlarda yaşanan stres ve kaygı gibi unsurları içeren duygusal süreçler, seçimler ve yaşantılar üzerinde kişinin kendisini şahsi kontrol sahibi veya edilgen bir varlık olarak algılamasıyla irtibatlı olan denetim süreci şeklinde sıralanmaktadır.²⁴ Öz-yeterlik inancının nasıl inşa edildiği ise diğer önemli bir konudur. Doğrudan yaşantılar, gözleme dayalı dolaylı deneyimler, dışarıdan gelen sözlü bildirimleri içeren sözel ikna ve içinde bulunulan

- 1 Murat Demirezen - Mehmet Ali Kurçer, "Questionnaire of Smoking Urges Turkish Validity and Reliability", *TAF Preventive Medicine Bulletin* 15 (2016), 1-4.
- 2 Aslı Becet, *Öğretmenlerde Tükenmişlik Sendromu ve Sigara İçme Arzusu Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).
- 3 Murat Demirezen - Mehmet Ali Kurçer, "Sigara Bırakmanın Sigara İçme Arzusu ve Anksiyeteye Etkisi", *Bağımlılık Dergisi* 18/2 (2017), 53-58.
- 4 Habibe Hezer - Aysegül Karalezli, "Sigaraya Psikolojik Bağımlılığın Sigara İçme Arzusu ve Nikotin Yoksunluk Semptomlarına Etkisi", *Ankara Medical Journal* 19/4 (2019), 700-707.
- 5 Laurie Chassin vd., "Adolescent Substance Use", *Handbook of Adolescent Psychology (Second Edition)*, ed. Richard M. Lerner - Laurence Steinberg (New Jersey: John Wiley & Sons Inc, 2004), 666-677.
- 6 Zühal Tunç - Şahide Güliz Kolburan, "Ergenlik Döneminde Benlik Saygısı ile Sigara Bağımlılığı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Aydın İnsan ve Toplum Dergisi* 5/1 (2019), 55-70.
- 7 Gülşah Taştan, *Lise Öğrencilerinde Algılanan Sosyal Destek Düzeyi ile Ebeveyn Ergen İlişkisi Niteliğinin Sigara Kullanımı Üzerine Etkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).
- 8 Ayten Tunç Omar, *Sigara Kullanıcı ve Kullanmayan Ergenlerin, Algılanan Sosyal Destek ve Bağlanma Stilleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (Trabzon: Avrasya Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).
- 9 Pembe Keskinöğlü vd., "İzmir'de Lise Öğrencilerinde Sigara İçme Sıklığı ve İçicilik Davranışı Üzerine Sosyal Öğrenmenin Etkisi" *Toraks Dergisi* 7/3 (2016), 190-195.
- 10 Hülya Kasap, *15-17 Yaş Grubu Ergenlerde Sosyal Destek, Okul Başarısı ve Aile Yapısının Madde Bağımlılığına Karşı Koruyucu Etkisi* (İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015).
- 11 Sevil İnal - Suzan Yıldız "İlköğretim Öğrencilerinin Sigaraya İlişkin Bilgi ve İnanışları ile Aile Bireyleri ve Öğretmenlerinin Sigara İçme Durumunun İncelenmesi", *Atatürk Üniversitesi Hemşirelik Yüksek Okulu Dergisi* 9/1 (2006), 1-9.
- 12 Gizem Erdem vd., "Lise Öğrencilerinde Arkadaş Özellikleri ve Madde Kullanımı", *Bağımlılık Dergisi* 7/3 (2006), 111-116.
- 13 Gülcihan Arslan-Şahin, *Ankaradaki İki Lisenin Öğrencilerinde Riskli Sağlık Davranışları ve Bunlara Akran Baskısı ile Diğer Bazı Faktörlerin Etkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011).
- 14 Saime Erol, *Adölesanlarda Sigara İçme Davranışını Değiştirmede Motivasyon Görüşmelerinin Etkisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005).
- 15 Nurcan Bilgiç, *Lise Öğrencileri Üzerinde Sigara Konusunda Yürütülecek Olan Akran Eğitiminin Sigara Kullanma Davranışı Üzerindeki Etkiliğinin Değerlendirilmesi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013).
- 16 Sebahat Gözüm - Seçil Aksayan, "Olumlu Sağlık Davranışlarının Başlatılması ve Sürdürülmesinde Öz-Etkililik (Kendini Etkileme) Algısının Önemi", *Cumhuriyet Üniversitesi Hemşirelik Yüksek Okulu Dergisi* 2/1 (1998) 35-42; Sebahat Gözüm - Seçil Aksayan, "Öz-Etkililik-Yeterlik Ölçeği'nin Türkçe Formunun Güvenilirlik ve Geçerliliği", *Journal of Anatolia Nursing and Health Sciences* 2/1 (1999), 21-34.
- 17 Tarık Totan, "Duygusal Öz-Yetkinlik Ölçeğinin Türkçe Formunun Psikometrik Niteliği", *Adnan Menderes Üniversitesi Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 6/1 (2015), 36-47.
- 18 Fatma Yıldırım - İnci Özgür İlhan, "Genel Öz-yeterlilik Ölçeği Türkçe Formunun Geçerlilik ve Güvenilirlik Çalışması", *Türk Psikiyatri Dergisi* 21/4 (2010), 301-308.
- 19 Ayshe Aypay, "Genel Öz Yeterlilik Ölçeği'nin (GÖYÖ) Türkçe'ye Uyarlama Çalışması", *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 11/2 (2010), 113-132.
- 20 Albert Bandura, "Self-Efficacy: Toward a Unifying Theory of Behavioral Change", *Psychological Review* 84/2 (1977) 191-215.
- 21 Albert Bandura (ed.), *Self-Efficacy in Changing Societies* (New York: Cambridge University Press, 1995), 2.
- 22 Ayça Ferda Kansu - Gökben Hızlı Sayar, "Öz Yeterlik, Yaşam Anlamı ve Yaşam Bağlılığı Kavramları Üzerine Bir İnceleme", *Etkileşim* 1 (2018), 83.
- 23 Aypay, "Genel Öz-Yeterlilik Ölçeği", 113-132.
- 24 Albert Bandura, "Human Agency in Social Cognitive Theory", *American Psychologist* 44/9 (1989), 1175-78.

fizyolojik ve duygusal durumlar bireyin öz-yeterliğinin beslediği kaynaklardır.²⁵ Öz-yeterlik konulu literatürde, güçlü ve zayıf öz-yeterliğe sahip olmanın doğurduğu sonuçlar da önemli bir yer tutmaktadır. Güçlü öz-yeterliğe sahip bireyler zayıf olanlara kıyasla zorluklar karşısında daha kararlı ve sebatkâr bir duruş sergilemekte, stres ve depresyon gibi faktörlerden daha az etkilenmekte ve önemli kararlarında daha sağlıklı tercihler yapabilmektedirler.²⁶

Öz-yeterlik, ülkemizde çok çeşitli konularla ilişkili olarak araştırılmaktadır. Bu araştırmaların daha çok ergenlik dönemindeki bireylerle yürütülen araştırmalar olduğu görülmektedir. Duygusal zekâ²⁷, mantık dışı inançlar²⁸, sosyal medya bağımlılığı²⁹, öz-bakım gücü³⁰, yabancı dil başarısı³¹, okula bağlılık³², sosyo-ekonomik durum³³, aile yapısı ve psikolojik dayanıklılık³⁴, bağlanma stilleri³⁵, depresyon, anksiyete, olumsuz benlik algısı, somatizasyon ve hostilité gibi psikolojik semptomlar³⁶, kimlik duygusu ve dindarlık eğilimi³⁷, sağlıklı yaşam biçimi davranışları³⁸, risk alma davranışları³⁹, sigara içme beklentileri⁴⁰ ve sigarayı bırakma ve yeniden kullanmaya başlama⁴¹ gibi konular, öz-yeterlikle ilişkisi bu bağlamda araştırılan konular arasındadır.

Öz-yeterlik, sağlık davranışları ve bağımlılıklar konularıyla ilişkili olarak da çok araştırılan bir değişkendir. Araştırmalara göre öz-yeterlik, sağlıklı geliştiren davranışları benimsemek ve bozan davranışlardan kaçınmakla ilişkili olup, bireye fiziksel ve psikolojik kuvvet sağlamaktadır.⁴² Bundan dolayı çok sayıda bağımlılık modelinde ve tedavi yönteminde temel bir bileşen olarak yer almaktadır.⁴³ Bu yönüyle öz-yeterlik, sigara bağımlılığıyla ilişkili konular çerçevesinde de yoğun olarak araştırılan bir değişkendir. Ergen örneklem grubuyla yürütülen araştırmalarda yüksek öz-yeterliğin sigaranın etkilerini algılamakla ilişkili olduğu⁴⁴, düşük öz-yeterliğin akran içiciliği ve arkadaşın sigara teklifi gibi yüksek risk faktörlerinde sigara içmeye başlamayla ilişkili olduğu⁴⁵, sigara bağımlılığındaki artışın öz-yeterliği düşürdüğü⁴⁶, öz-yeterliğin akran baskısı, akran ve aile içiciliği gibi sosyal etkilerin yordayıcılığını düzenlediği⁴⁷, sigarayı bırakmada yüksek motivasyon sağladığı⁴⁸ ve bırakma modellerinde başarılı sonuçlar verdiği⁴⁹ tespit edilmiştir.

Sigara içme arzusu ve öz-yeterlikle ilişkili olacağı öngörülen dindarlık ise din psikolojisi disiplininde çok araştırılan, son dönemde de sağlık ve bağımlılık konularıyla birlikte ele alınan bir değişkendir. Dindarlık, dini inanç ve öğretilerin hayata aktarılmış halini ifade etmektedir.⁵⁰ Bu çalışmada ise dindarlık, dinin etki ve ibadet boyutlarını içeren birtakım ölçütler bütünü olarak ele alınmıştır. Bunlar, "önemli bir karar verileceği zamanlarda ve giyim, yeme-içme, arkadaş edinme, sosyal aktivite tercihi gibi konularda dini inancın etkisini" ve "beş vakit namaz kılma, ramazanda oruç tutma, dua etme, Kur'an-ı Kerim okuma gibi dinsel davranışlara riayet etme durumunu" kapsamaktadır.⁵¹ Bağımlılık yapan madde kullanımına karşı genel olarak olumsuz bir tavrın bulunmasından hareketle dinin, sigara karşıtı tutumlar geliştireceği, daha az sigara içme konusunda etkili olacağı ve sigarayı bırakmada da destekleyici rol oynayacağı öngörülmektedir. Ergen örneklem grubuyla yürütülen ve bu yönde bulgulara ulaşılan araştırmalar da mevcuttur. Araştırmalarda dini törenlere ve dini gençlik gruplarına katılımı içeren kamusal dindarlığın sigarayı azaltmayı ve bırakmayı yordadığı, sıkça dua etme ve dine verilen önemi içeren öznel dindarlığın ise ergenleri düzenli sigara içmeye karşı koruduğu⁵², dindarlıkla sigara kullanımı arasında negatif ilişki bulunduğu ve dindarlığın madde kullanımına yol açan yaşam stresini azalttığı⁵³, dini etkinliklere daha fazla katılım ve daha sık dua etmeyle birlikte sigara içmenin azaldığı⁵⁴, dindarlığın sigarayı azaltıcı etkisinin bulunduğu⁵⁵ ve ergenlerden dini inançlara sahip olanların daha az sigara içtiği⁵⁶

25 Albert Bandura, *Self-Efficacy: The Exercise of Control* (New York: Freeman, 1997), 79.

26 Albert Bandura, "Adolescent Development from an Agentive Perspective", *Self-Efficacy Beliefs of Adolescents*, ed. Frank Pajares - Timothy Urdan (Greenwich: Information Age Publishing, 2006), 4.

27 Melike Sert, *Ergenlerin Duygusal Zekâ Düzeyleri ile Özyeterlik Algıları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

28 Abdulmuttalip Alçay, *Ergenlerin Öz-Yeterlikleri ile Mantık Dışı İnançları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

29 Ali Bilginer, *Lise Öğrencilerinde Sosyal Medya Bağımlılığı ile Öz Yeterlik Düzeyi Arasındaki İlişkinin İncelenmesi: Mardin İli Örneği* (Mersin: Çağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

30 Adnan Batuhan Coşkun, *Ergenlerin Öz Yeterlilik Düzeyleri ile Öz Bakım Gücü Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (Mersin: Mersin Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

31 Burcu Duman, *Lise Öğrencilerinin İngilizceye Yönelik Öz Yeterlik Algı Puanlarının Cinsiyete, Alanlara ve Farklı Düzeylere Göre İngilizce Başarısını Yordama Gücü* (İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007).

32 M. Yüksel Erdoğan - Deniz Yüzbaşı, "Lise Öğrencilerinin Okula Bağlılık ile Genel Öz-Yeterlilik Düzeyleri Arasındaki İlişki", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/32 (2018), 205-227.

33 Ferdane Koçoğlu, *Sağlıklı Geliştirici Yaşam Tarzı ve Öz Etkillilik Yeterlilik Durumunun Sosyoekonomik Durum ile İlişkisi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009).

34 Ayşenur Saka, *Farklı Aile Yapısına Sahip Ergenlerin Öz-Yeterlilik ve Psikolojik Dayanıklılık Düzeylerinin İncelenmesi* (Karabük: Karabük Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

35 Yeşim Yiğit, *Lise Öğrencilerinde Bağlanma Stilleri ile Öz-Yeterlilik Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (İstanbul: Maltepe Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

36 Bülent Telf - Rengin Karaca, "Ergenlerin Öz-Yeterliliklerinin ve Psikolojik Semptomlarının İncelenmesi", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/16 (2011), 499-518.

37 Saffet Kartopu, *Öz-Yeterlilik, Kimlik Duygusu ve Dindarlık Eğilimi* (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2015).

38 Şeyda Binay - Rana Yiğit, "Relationship between Adolescents' Health Promoting Lifestyle Behaviors and Self-Efficacy", *The Journal of Pediatric Research* 3 (2016), 180-186.

39 Recep Uysal - Tuğba Yılmaz-Bingöl, "Ergenlerde Risk Alma Davranışının Öz-Yeterlik ve Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi", *the Journal of Academic Social Sciences (Asos Journal)* 2/8 (2014) 573-582.

40 Ayşe Nur Boz, *Sigara Kullanan Sosyal Hizmet Öğrencilerinin Öz-Etkillilik Algısının Sigara İçme Beklentileriyle İlişkisi* (İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

41 Ayşe Nuray Karancı, "Self Efficacy-based Smoking Situation Factors: The Effects of Contemplating Quitting Versus Relapsing in a Turkish Sample", *International Journal of the Addictions* 27/7 (1992), 879-886.

42 Ralf Schwarzer - Reinhard Fuchs, "Self-Efficacy and Health Behaviours", *fu-berlin.de* (25.08.2022).

43 Gordon Alan Marlatt vd., "Self-Efficacy and Addictive Behavior", *Self-Efficacy in Changing Societies*, ed. Albert Bandura (New York: Cambridge University Press, 1995), 289-315; Nola J. Pender vd., *Health Promotion in Nursing Practice (Eighth Edition)* (Boston: Pearson, 2019); Carlo C. DiClemente, *Bağımlılık ve Değişim: Bağımlılık Nasıl Gelişir ve Bağımlı İnsan Nasıl İyileşir?*, çev. Muzafer Şahin vd. (Ankara: Nobel, 2016).

44 Dilje Ayar vd., "Effects of Adolescents' Self-Efficacy and Social Anxiety on Attitudes toward Pros and Cons of Smoking", *Journal of Substance Use* 24/1 (2019), 8-14.

45 Fong-Ching Chang vd., "Social Influences and Self-Efficacy as Predictors of Youth Smoking Initiation and Cessation: A 3-Year Longitudinal Study of Vocational High School Students in Taiwan", *Addiction* 101/11 (2006), 1645-1655.

46 Pebbles Fagan vd., "Employed Adolescents and Beliefs about Self-Efficacy to Avoid Smoking", *Addictive Behaviors* 28/4 (2003), 613-626.

47 Alan W. Stacy vd., "Moderators of Peer Social Influence in Adolescent Smoking", *Personality and Social Psychology Bulletin* 18/2 (1992), 163-172; Samira Golestan ve Haslinda B. Abdullah, "Effects of Self-Efficacy in the Relationship between Environmental Factors, and Adolescent Cigarette Smoking Behavior", *Asian Social Science* 11/28 (2015), 84-97.

48 Nur Melizza vd., "Smoking Behavior, Perceived Self-Efficacy, and Motivation of Smoking Cessation among University Student", *International Journal of Health Sciences* 8/1 (2020), 23-29.

49 Zeynep Güngörmüş, *Sigara Bırakırmaya Yönelik Lise Öğrencilerine Verilen Transteoretik Model Temelli Eğitimin Etkisi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008).

50 Hayati Høkekleli, *Din Psikolojisine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2016), 43.

51 Ali Ayten - Amjad Hussain, "The Relationship between Religiosity, Environmental Orientation and Environmental Behaviors: An Empirical Study with Turkish and British Muslim Samples", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2017), 33.

52 James M. Nonnemaker vd., "National Longitudinal Study of Adolescent Health. Public and Private Domains of Religiosity and Adolescent Health Risk Behaviors: Evidence from the National Longitudinal Study of Adolescent Health", *Social Science & Medicine* 57/11 (2003), 2049-2054.

53 Thomas Ashby Wills vd., "Buffering Effect of Religiosity for Adolescent Substance Use", *Psychology of Addictive Behaviors* 17/1 (2003), 24-31.

54 Sukaina Alzayoud vd., "Association of Religious Commitment and Tobacco Use Among Muslim Adolescents", *Journal of Religion and Health* 54/6 (2015), 2111-2121.

55 Jason A. Ford - Terrence D. Hill, "Religiosity and Adolescent Substance Use: Evidence from the National Survey on Drug Use and Health", *Substance Use & Misuse* 47/7 (2012), 787-798.

56 Jan Gryczynski - Brian W. Ward, "Social Norms and the Relationship between Cigarette Use and Religiosity among Adolescents in the United States", *Health Education & Behavior* 38/1 (2011), 39-48.

bulgulanmıştır. Ayrıca aile dindarlığı da ergen sigara içme davranışı üzerinde etkili bulunmuştur.⁵⁷ Bahsedilen araştırmalardan hareketle çeşitli bileşenleri üzerinden dinin sigaraya karşı tutumları besleyici, sigara içme davranışını azaltıcı ve sigarayı bırakma konusunda teşvik edici bir katkı sunacağı söylenebilir.

Dindarlığın sigara bağımlılığı üzerinde azaltıcı bir etkisi olduğunu gösteren çalışmaların yanında öz-yeterliği destekleyici bir faktör olduğunu ortaya koyan araştırmalar da bulunmaktadır. Dindarlık değişkenleri ve öz-yeterlik ilişkisine dair çalışmalardan birinde dindarlık, genel öz-yeterlik, mental sağlık ve mutluluk değişkenlerinin tamamının birbiriyle pozitif ilişkili olduğu⁵⁸, bir diğerinde ise öz-yeterlik ile dini tutum arasında pozitif ilişki bulunduğu ve iki değişkenin birlikte hayat memnuniyetini anlamlı düzeyde yordadıkları⁵⁹ tespit edilmiştir. Bu araştırmalar, dindarlık düzeyinin artmasıyla öz-yeterlik düzeyinin de arttığını göstermektedir. Diğer bulgulara göre ise dini değer yöneliminin öz-yeterliği artırıcı bir etkisi bulunmakta⁶⁰, dini inanç ise öz-yeterlik ve psikolojik iyi oluşu yordamaktadır.⁶¹ Ayrıca dinsel inançla genel öz-yeterlik arasında olumlu ve anlamlı irtibat bulunmuştur.⁶² Kendisini dindar olarak gören bireylerin öz-yeterlik düzeylerinin kendisini dindar olarak görmeyenlere kıyasla daha yüksek olduğu⁶³ da bu doğrultudaki bulgular arasındadır.

Türkiye’de sigara bağımlılığı, öz-yeterlik ve dindarlık değişkenlerini aynı araştırmada bir araya getiren nicel ya da nitel herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Ancak oldukça az sayıda olsa da Türkiye dışı literatürde, bu üç değişkeni birlikte değerlendiren araştırma mevcuttur. Bunlardan elde edilen bulgulara göre dindarlık ile reddetme yeterliğinin yükselmesiyle, tütün kullanımı anlamlı derecede azalmakta ve reddetme öz-yeterliği, özel dindarlık ile tütün kullanımı ilişkisinde aracı değişken rolü üstlenmektedir.⁶⁴ Ayrıca bağımlılık potansiyeli üzerinde dini yönelim, öz-yeterlik ve sosyal destek etkili olmakta; dini yönelimin bağımlılık potansiyeli üzerindeki etkisine sosyal destek ve öz-yeterlik, aracı değişken olarak katkı sunmaktadır.⁶⁵

Genel bir görünümü sunulan literatürden hareketle bu makalede ergenlerin sigara içme arzusu, genel öz-yeterlikleri ve dindarlık eğilimleri arasındaki ilişki incelenmiştir. Kısaca ifade etmek gerekirse araştırmanın gayesi “Ergenlerin dindarlık ve öz-yeterlik düzeylerinin sigara içme arzularına nasıl bir etkisi vardır?” sorusuna yanıt aramaktır. Literatür incelemesinde, bahsedilen değişkenlerin birlikte ele alınması hususunda bir boşluk olduğu görülmüş ve sigara içme arzusu ile öz-yeterliği yordayan bir değişken olarak dindarlığın rolünü ele alan bu araştırma yürütülmüştür. Araştırma hem araştırdığı konularla, ilgili boşluğun doldurulmasına mütevazı bir katkı sunmayı hem de böylelikle din psikolojisi, bağımlılık ve sosyal psikoloji gibi çeşitli alanları kapsayan disiplinler arası çalışmaların gereklilik ve imkanına dikkat çekmeyi hedeflemektedir. İlgili literatür ve araştırmanın amacı göz önünde bulundurularak şu hipotezler belirlenmiştir:

H₁: Öz-yeterliğin artması, sigara içme arzusunu azaltıcı etki yapar.

H₂: Dindarlık eğiliminin artması, sigara içme arzusunu azaltıcı etki yapar.

H₃: Dindarlık eğiliminin artması, öz-yeterliği artırıcı etki yapar.

H₄: Dindarlık eğiliminin sigara içme arzusuna etkisinde öz-yeterliğin aracı rolü vardır.

1. YÖNTEM

Araştırmanın temel değişkenleri arasındaki ilişkileri belirleme amacına yönelik olarak ilişkisel tarama modeline uygun şekilde anket tekniğinden yararlanılmıştır. Araştırma için Marmara Üniversitesi 2020/41 sayı ve 30.12.2020 tarihli izniyle etik kurul izni alınmıştır.

1.1. Katılımcıların Özellikleri

Araştırmanın çalışma grubunu, 660 öğrenci oluşturmaktadır. Öğrenciler, İstanbul’un Anadolu yakasında yer alan bir Anadolu İmam-Hatip Lisesi’nde öğrenim görmektedir. Çalışma grubunun %47’si (308 kişi) erkek ve %54’ü (352 kişi) kız öğrencidir. Öğrencilerin büyük bir bölümü 9. sınıfta (266 kişi, %40) okumaktadır. Çoğunluğun annesi (601 kişi, %91) ve babası (587 kişi, %88) ilköğretim düzeyinde eğitime sahiptir. Öğrencilerin %69’u (454 kişi) ailesini demokratik olarak tanımlamaktadır. Ebeveyni birlikte yaşayan öğrenci sayısı 615’tir (%93). Öğrencilerden %41’i (272 kişi) babasının, %14’ü (92 kişi) annesinin, %13’ü (88 kişi) kardeşinin ve %11’i (70 kişi) ise yakın arkadaşının sigara içtiğini belirtmiştir. Öğrenciler haftalık ortalama 42 lira (SD: 39,850) harçlık aldıklarını ifade etmiştir.

1.2. Ölçme Araçları

Verileri toplamak için anket formu kullanılmıştır. Anket formu; Sigara İçme Arzusu, Genel Öz-Yeterlik, Dindarlık Ölçeği gibi ölçme araçlarını içermektedir.

Sigara/Tütün İçme Arzusu. Ölçek, Tiffany & Drobes⁶⁶ tarafından “*Questionnaire of Smoking Urge (QSU)*” adıyla geliştirilip, Cox ve arkadaşları⁶⁷ tarafından “*Questionnaire of Smoking Urges-Brief (QSU-Brief)*” adıyla 10 madde olarak kısaltılmıştır. Dilimize uyarlaması ise

57 Antoinette Farmer vd., “The Effects of Family Religiosity, Parental Limit-Setting, and Monitoring on Adolescent Substance Use”, *Journal of Ethnicity in Substance Abuse* 7/4 (2008), 428-450.

58 Ahmed M. Abdel-Khalek - David Lester, “The Association between Religiosity, Generalized Self-Efficacy, Mental Health, and Happiness in Arab College Students”, *Personality and Individual Differences* 109 (2017), 12-16.

59 Masoomeh Bigdeloo - Zahra Bozorgi, “Relationship between the Religious Attitude, Self-Efficacy, and Life Satisfaction in High School Teachers of Mahshahr City”, *International Education Studies* 9/9 (2016), 58-66.

60 Blessing Ntamu - Achi Bekomson, “Religious Value Orientation and Self Efficacy among Secondary School Students in Cross River State, Nigeria”, *Global Journal of Educational Research* 18 (2019), 81-89.

61 Charles Ganaprakasam - Fonny Dameaty Hutagalung, “Religion on Psychological Well-Being and Self-Efficacy among Secondary School Students”, *International Journal of Scientific and Research Publications (IJSRP)* 8(5), 38-45.

62 Sania Shah Syeda - Amena Zehra Ali, “Religious Faith Flourishing and Self-Efficacy in Young Adults: A Correlational Study”, *Global Journal of Arts, Humanities and Social Sciences* 3/10 (2015), 34-45.

63 Saffet Kartopu, “Öz Yeterlilik Algısında Dindarlık Eğilimini Rolü”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 9/50 (2016), 73-92.

64 Aashir Nasim vd., “Religiosity, Refusal Efficacy, and Substance Use Among African-American Adolescents and Young Adults”, *Journal of Ethnicity in Substance Abuse* 5 (2006), 29-49.

65 Reza Kaboli - Qamar Kiani, “Mediator Roles of Social Support and Self-Efficacy in the Relationship between Religious Orientation and Addiction Potential among Adolescents”, *Health, Spirituality and Medical Ethics* 5/3 (2018), 36-43.

66 Stephen Tiffany - David J. Drobes, “The Development and Initial Validation of a Questionnaire on Smoking Urges”, *British Journal of Addiction* 86 (1991), 1467-1476.

67 Lisa Sanderson Cox vd., “Evaluation of the Brief Questionnaire of Smoking Urges (QSU-brief) in Laboratory and Clinical Settings”, *Nicotine Tobacco Research* 3/1 (2001), 7-16.

Tablo 1.
Öz-Yeterliğin Sigara İçme Arzusuna Etkisi (Regresyon Analizi, Enter Metot)

ΔR^2	β	t	p
,019	-,142	-3,672	,000

Tablo 2.
Dindarlığın Sigara İçme Arzusuna Etkisi (Regresyon Analizi, Enter Metot)

ΔR^2	β	t	p
,018	-,141	-3,658	,000

Demirezen ve Kurçer⁶⁸ tarafından “*Sigara İçme Arzusu Ölçeği (SİAÖ)*” olarak yapılmıştır. Ölçek, 7’li Likert türündedir. Araştırmacılar ölçeğin güvenilirlik ve geçerliğini tamamlamış, Alfa değerini ,92 olarak tespit etmişlerdir (KMO = ,91; $p=,000$). Bu araştırmada ise tek boyutta değerlendirilen ölçeğin güvenilirlik katsayısı ,93’tür.

Öz-Yeterlilik. Schwarzer ve Jerusalem⁶⁹ tarafından geliştirilen ölçek sadeleştirilmiş son haliyle 10 maddelik 4’lü likert tipte bir ölçektir. Dilimize Aypay tarafından uyarlanan ve güvenilirlik katsayısı ,83 olarak bulunan ölçek, 25 dile uyarlanmış ve ölçeğin güvenilirlik katsayısının ,75 ile ,91 aralığında dağıldığı tespit edilmiştir.⁷⁰ Bu araştırmanın verileri üzerinden yapılan güvenilirlik analizi sonucunda ise katsayı ,82 olarak bulunmuştur.

Dindarlık Ölçeği. Araştırmada Ayten⁷¹ tarafından oluşturulan “*Kısa Dindarlık Ölçeği*” kullanılmıştır. Ölçek, inanç-etkiyi bir boyutta bilgi-i-badeti diğer boyutta ele almıştır. Toplamda 9 sorudan oluşmaktadır. Ölçeğin ilk formu için yapılan güvenilirlik analizi sonucunda ölçek geneli için ,76 ve alt boyutlar için sırasıyla ,75 ve ,60 değerleri tespit edilmiştir.⁷² Bu çalışmada kullanılan yeniden yapılandırılmış ölçek ise 5’li likert ölçektir.⁷³ Ergen çalışma grubuyla yürütülen bu araştırma verileri üzerinden yapılan güvenilirlik analizleri sonucunda ise ölçek geneli için güvenilirlik katsayısı ,80 ve alt-boyutlar için sırasıyla ,80 ve ,63 değerleri tespit edilmiştir.

1.3. Verilerin Toplanması ve Analiz

Araştırmanın verileri Mart 2021 tarihinde İstanbul’da bulunan bir Anadolu İmam Hatip Lisesinde gerekli izinler alınarak toplanmıştır. Katılımda gönüllülük esas alınmış ve anketler önce katılımcılara gerekli açıklamalar yapılarak okul öğretmenlerinin yardımıyla uygulanmıştır. Ulaşılan 660 geçerli anket formunun istatistik analizleri SPSS 22 programı kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın hipotezlerini test etmek için regresyon analizlerinden faydalanılmıştır. Yapılan analizlerde kabul edilen hata payı ,05’tir.

2. BULGULAR

Ergenlerin dindarlık eğilimi ve öz-yeterlilik düzeyinin sigara içme arzusu nasıl etki ettiğini ve öz-yeterliliğin dindarlık ve sigara içme arzusu ilişkisindeki aracı rolünü incelemeyi amaçlayan bu makalede, Baron ve Kenny⁷⁴ tarafından önerilen aracılık modelinden yararlanılmıştır. İlgili model uyarınca bu analizin gerçekleştirilmesi için üç ön koşulun sağlanması gereklidir. Ön koşullara göre aracı rolü araştırılan değişkenin bağımlı değişkene, bağımsız değişkenin bağımlı değişkene ve bağımsız değişkenin aracı rolü araştırılan değişkene anlamlı bir etkisinin bulunması gereklidir. Model, araştırmanın değişkenlerine uyarlandığında öncelikle dindarlık hem öz-yeterlilikte hem de sigara içme arzusunda anlamlı yordayıcı olmalıdır. Ayrıca sigara içme arzusu ile öz yeterlilik arasında da bir ilişki bulunmalıdır. Bu koşulların sağlanma durumu regresyon analizleri ile incelenmiştir.

Öncelikle sigara bağımlılığı konulu araştırmalarda sıkça başvurulduğu tespit edilen öz-yeterlilik değişkeninin sigara içme arzusunu azaltıcı bir etkiye sahip olacağı öngörülmektedir. Bu doğrultuda oluşturulan “*Öz-yeterliliğin artması, sigara içme arzusunu azaltıcı etki yapar. (H₁)*” hipotezinin testi regresyon analiziyle sağlanmıştır. İlgili bulgular Tablo 1’de sunulmuştur.

Tablo-1 incelendiğinde öz-yeterliliğin sigara içme arzusu üzerinde anlamlı bir etkiye sahip olduğu görülmektedir ($p=,000$). Öz-yeterlilik, ergenlerin sigara içme arzusundaki değişimin yaklaşık olarak %2’sini açıklamaktadır ($\Delta R^2=,019$). Beta katsayısı ise öz-yeterlilik ile sigara içme arzusu arasındaki etkileşimin negatif yönde olduğunu ortaya koymaktadır ($\beta=-,142$). Buna göre ergenlerin öz-yeterlilik düzeyleri arttıkça sigara içme arzularının azaldığı söylenebilir. Böylelikle “*Öz-yeterliliğin artması, sigara içme arzusunu azaltıcı etki yapar. (H₁)*” hipotezi doğrulanmaktadır.

Araştırmada bağımsız değişken olarak incelenen bir diğer faktör ise dindarlıktır. Dinlerin ekseriyetinin bağımlılık yapıcı maddelere ilişkin olumsuz yaklaşımı ve sigara bağımlılığına ilişkin literatür bulgularından hareketle dindar ergenlerin sigara içme arzusunun daha düşük olacağı öngörülmektedir. Bu doğrultuda oluşturulan “*Dindarlık eğiliminin artması, sigara içme arzusunu azaltıcı etki yapar. (H₂)*” hipotezini test etmek için gerçekleştirilen regresyon analizine ait bulgular Tablo 2’de sunulduğu şekildedir.

68 Demirezen – Kurçer, “Questionnaire of Smoking Urge”, 1-4.

69 Ralf Schwarzer – Matthias Jerusalem, “Generalized Self-Efficacy Scale”, *Measures in Health Psychology: A User’s Portfolio. Causal and Control Beliefs*, ed. J. Weinman vd. (Windsor: NFER-Nelson, 1995), 35-37.

70 Aypay, “Genel Öz-Yeterlilik Ölçeği”, 122.

71 Ali Ayten, “Kimlik ve Din: İngiltere’deki Türk Gençleri Üzerine Bir Araştırma”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2012), 101-119.

72 Ayten, “Kimlik ve Din”, 110.

73 Ayten - Hussain, “The Relationship between Religiosity, Environmental Orientation and Environmental Behaviors”, 27-44.

74 Reuben M. Baron - David A. Kenny, “The Moderator-Mediator Variable Distinction in Social Psychological Research: Conceptual, Strategic, and Statistical Considerations”, *Journal of Personality and Social Psychology* 51/6 (1986), 1176.

Tablo 3.
Dindarlığın Öz-Yeterliğe Etkisi (Regresyon Analizi, Enter Metot)

ΔR^2	β	t	p
,059	,246	6,500	,000

Tablo 4.
Dindarlık-Sigara İçme Arzusu İlişkisinde Öz-Yeterliğin Aracılığı (Çoklu Regresyon Analizi)

	Bağımsız Değişkenler	β	p	t	ΔR^2 (p)
1.Model	Dindarlık	-,141	,000	-3,65	,018 (,000)
2.Model	Dindarlık	-,113	,004	-2,85	,029 (,004)
	Öz-Yeterlik	-,114	,004	-2,87	

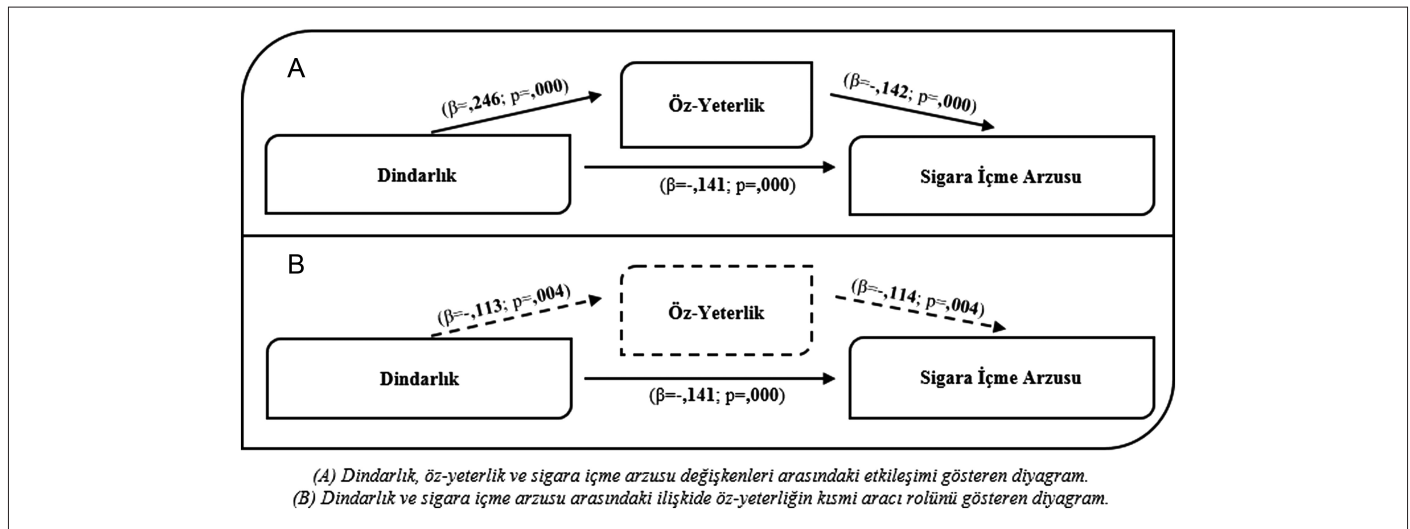
Tablo-2'de sunulan analiz bulguları, dindarlığın sigara içme arzusu üzerinde anlamlı bir etkisinin olduğunu ortaya koymaktadır ($p = ,000$). Bulgulara göre dindarlık, sigara içme arzusu üzerinde anlamlı bir yordayıcıdır ve dindarlığın sigara içme arzusundaki değişimi açıklama oranı yaklaşık olarak % 2'dir ($\Delta R^2 = ,018$). Beta değerlerine bakıldığında ise dindarlık ve sigara içme arzusu arasındaki etkileşimin negatif yönde olduğu görülmektedir ($\beta = -,141$). Buna göre ergenlerin dindarlık eğiliminin artmasıyla sigara içme arzularının azaldığı söylenebilir. Böylelikle "Dindarlık eğiliminin artması, sigara içme arzusunu azaltıcı etki yapar. (H_2)" şeklinde ifade edilen hipotez doğrulanmıştır.

Araştırmanın bağımsız değişkeni olan dindarlıkla arasındaki etkileşimin incelendiği diğer bir faktör öz-yeterliktir. Öz-yeterlik ve onu destekleyici bir faktör olacağı öngörülen dindarlık değişkeni arasındaki etkileşime dair "Dindarlık eğiliminin artması, öz-yeterliği artırıcı etki yapar. (H_3)" hipotezi oluşturulmuştur. Bu hipotezin test edilmesine yönelik yapılan analize ait bulgular Tablo 3'te sunulmuştur.

Analiz sonucunda, dindarlığın öz-yeterlik üzerinde anlamlı bir yordayıcı olduğu tespit edilmiştir ($p = ,000$). Ayrıca Tablo-3'te sunulan bulgular, dindarlığın öz-yeterlikteki değişimin yaklaşık olarak %6'sını ($\Delta R^2 = ,059$) açıkladığını ortaya koymaktadır. Beta katsayısı ise dindarlığın öz-yeterliğe pozitif yönde etki ettiğini ve destekleyici bir katkı yaptığını göstermektedir ($\beta = ,246$). Dolayısıyla daha dindar olan ergenlerin, öz-yeterliklerinin daha yüksek olduğu söylenebilir. Bu bulgulara göre, "Dindarlık eğiliminin artması, öz-yeterliği artırıcı etki yapar. (H_3)" şeklinde ifade edilen hipotez doğrulanmaktadır.

Üç değişken arasında yapılan regresyon analizleri sonucunda hipotezler doğrulanmış ve sigara içme arzusuyla dindarlık ilişkisinde genel öz-yeterliğin arabulucu işlevinden söz edilebilmesi için gerekli olan üç ön koşul sağlanmıştır. Bu durumda aracılık etkisinin olup olmadığını belirlemek için dindarlık bağımsız değişkeni ile aracılık rolü araştırılan değişken öz-yeterlik birlikte regresyon modeline alınmış, dindarlığın sigara içme arzusuna etkisindeki değişim incelenmiştir. İlgili regresyon analizine ait bulgular Tablo 4'te sunulmuştur.

Yukarıda (Tablo-4 ve Tablo-2) sunulan bulgulardan dindarlığın tek değişken olarak sigara içme arzusundaki değişimi açıklama oranının %2 civarı olduğu görülür ($\Delta R^2 = ,018$; $p = ,000$). İlk modelde dindarlığın sigara içme arzusu üzerinde anlamlı bir etkiye sahip olduğu görülürken ($\beta = -,141$; $p = ,000$), öz-yeterliğe ikinci bağımsız değişken olarak yer verilen ikinci modelde dindarlığın bu etkisi kısmi şekilde azalarak devam etmektedir ($\beta = -,113$; $p = ,004$). Dindarlık ile öz-yeterlik bağımsız değişkenlerinin bir arada bulunduğu ikinci model, sigara içme arzusundaki değişim üzerinde yaklaşık %3 ($\Delta R^2 = ,029$; $p = ,000$) oranında açıklayıcılık payına sahiptir. Tüm bu değerler, sigara içme arzusu ile dindarlık arasındaki ilişkide öz-yeterliğin kısmi aracı bir işlevinin bulunduğunu göstermektedir. Sonuç olarak, "Dindarlık



Şekil 1.

A, B. Dindarlık, öz-yeterlik ve sigara içme arzusu değişkenleri arasındaki etkileşimi gösteren diyagram (A). Dindarlık ve sigara içme arzusu arasındaki ilişkide öz-yeterliğin kısmi aracı rolünü gösteren diyagram (B).

eğiliminin sigara içme arzusuna etkisinde öz-yeterliğin aracı rolü vardır. (H₄)” hipotezi de doğrulanmaktadır. Değişkenler arasındaki etkileşim (Şekil 1A) ve öz-yeterliğin dindarlık ile sigara içme arzusu ilişkisindeki kısmi aracılık etkisi (Şekil 1B) aşağıdaki şekillerle özetlenmiştir.

SONUÇ

Makalede; bireylerin dindarlık, öz yeterlik ve sigara içme arzusu eğilimleri arasındaki ilişkiler araştırılmıştır. Çalışmanın temel amacı lise öğrencisi ergenlerin sigara içme arzusuna, öz-yeterlik ve dindarlık değişkenlerinin nasıl etki ettiğini ortaya koymaktır. Araştırma İstanbul Anadolu yakasında bulunan bir Anadolu İmam-Hatip Lisesi'nin öğrencisi 660 ergen ile yürütülmüştür. Söz konusu amaca yönelik olarak çalışmada dindarlık, sigara içme arzusu, öz- değişkenleri arasındaki etkileşim üzerinde durulmuştur.

Din, bireylere zorluklarla başa çıkma, acıyı anlamlandırma imkânı sunmakta ve bireyleri yaşamın sıkıntılı süreçlerine karşı koruyucu roller üstlenebilmektedir. Ayrıca olumlu sağlık davranışlarını teşvik etmekte, olumsuz sağlık davranışlarına ve bağımlılık yapıcı maddelerin kullanımına karşı koruyucu bir yaklaşım sergilemektedir. Dinin bu özelliklerinden yola çıkılarak araştırmada dindarlığın sigara içme arzusunu azaltıcı etkisinin olacağı, öz-yeterliği ise olumlu yönde etkileyip destekleyici katkı yapacağı öngörülmüştür. Ayrıca sigara içme arzusu ile dindarlık arasındaki ilişkide öz-yeterliğin aracı işlevinin bulunup bulunmadığı araştırılmıştır. Araştırmada elde edilen bulgular, ilgili hipotezleri doğrulamış, öz-yeterliğin (H₁) ve dindarlığın (H₂) sigara içme arzusunu azalttığı, dindarlık eğiliminin ayrıca öz-yeterlik düzeyini artırdığı (H₃) tespit edilmiştir. Son olarak dindarlık ve sigara içme arzusu arasındaki ilişkide öz-yeterliğin aracılık işlevi üstlendiği (H₄) bulgulanmıştır.

Ülkemizde sigara içme arzusu, öz-yeterlik ve dindarlık değişkenlerinin birlikte araştırıldığı çalışmaya rastlanmamıştır. Ancak Türkiye dışında yapılan bazı araştırmalarda yakın konulara ait değişkenler ele alınmıştır. Bu çalışmalardan bazılarında öz-yeterliğin sigara içme davranışını azaltıcı bir etkisinin olduğu tespit edilirken, bazı araştırmalarda da sigara bağımlılığına karşı koruyucu etkilere sahip olduğunu gösteren bulgulara ulaşılmıştır.⁷⁵ Öz-yeterliğin bu gibi etkilerini ortaya koyan araştırmalar, genel öz-yeterliğin sigara içme arzusu üzerindeki azaltıcı etkisini ortaya koyan bulguyla desteklenmiştir.

Araştırmada ayrıca dindarlık eğiliminin sigara içme arzusunu azaltıcı bir etkisinin olduğu bulgulanmıştır. Bu doğrultuda bulgulara ulaşan çeşitli araştırmalar mevcuttur.⁷⁶ Bahsedilen araştırmaların bulguları, dindarlığın sigara içme arzusunu azaltıcı bir etkiye sahip olduğunu ortaya koyan bu araştırmanın bulguları ile örtüşmüştür.

Araştırmanın bir diğer bulgusuna göre ise dindarlık eğilimi öz-yeterliği destekleyici bir faktördür. Benzer sonuçların elde edildiği başka araştırmalar da bulunmaktadır.⁷⁷ Bu araştırmanın bulguları da dinin genel öz-yeterlik üzerindeki olumlu etkisine işaret etmekte ve söz konusu çalışmaların bulgularını desteklemektedir.

Araştırmada son olarak genel dindarlık ve sigara içme arzusu arasındaki ilişkiye öz-yeterliğin kısmen aracılık ettiği bulgulanmıştır. Bu bulgu, daha önce gerçekleştirilen benzer sınırlı sayıdaki çalışma ile de örtüşmüştür.⁷⁸ Tüm bu bulgulara göre bireylerin dindarlık eğilimindeki artış, onların öz yeterliğini destekleyerek sigara içme arzulardaki azalmayı beslemiştir. Kısacası bu modele göre dindarlık eğilimi sigara içme arzusuna olan etkisini kısmen öz yeterliğe katkısı üzerinden sağlamıştır.

Araştırmanın belli sınırlılıkları ve yeni araştırmalarla geliştirilmesi gereken bazı yönleri de bulunmaktadır. Araştırmanın çalışma grubu, bir Anadolu İmam-Hatip Lisesinin öğrencilerinden oluşmaktadır. Örneklem grubuna Meslek Lisesi, Anadolu Lisesi ve Fen lisesi gibi çeşitli lise türlerinde okuyan öğrencilerin ya da farklı yaş gruplarından bireylerin dahil edilmesiyle farklı bulgulara ulaşılabilir. Öz yeterlik farklı boyutları olan bir durumdur ancak bu çalışmada konu genel olarak ele alınmıştır. Bu nedenle öz yeterliğin bilişsel, davranışsal ve duygusal taraflarını müstakil olarak öne çıkaran araştırmalar da gerçekleştirilebilir. Son olarak dindarlık ile sigara bağımlılığı konuları arasında farklı aracı değişkenlere dair araştırmalar yeni açılımlar sağlayabilir.

Etik Komite Onayı: Bu çalışma için etik komite onayı Marmara Üniversitesi'nden (Tarih: 30 Aralık 2020, Sayı: 2020/41) alınmıştır.

Hasta Onamı: Yazılı hasta onamı bu çalışmaya katılan katılımcılardan alınmıştır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Yazar Katkıları: Fikir- A.A.; Tasarım - A.A.; Denetleme - A.A.; Veri Toplanması ve/veya İşlemesi - Ö.F.G.; Analiz ve/veya Yorum - Ö.F.G.; Yazıyı Yazan - A.A.; Eleştirel İnceleme - Ö.F.G.

Çıkar Çatışması: Yazarlar çıkar çatışması bildirmemişlerdir.

Finansal Destek: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmişlerdir.

Ethics Committee Approval: Ethics committee approval was received for this study from the ethics committee of Marmara University (Date: December 30, 2020, Number: 2020/41).

75 Ayar vd., "Effects of Adolescents' Self-Efficacy", 8-14; Chang vd., "Social Influences and Self-Efficacy", 1645-1655; Golestan - Abdullah, "Effects of Self-Efficacy", 84-97; Stacy vd., "Moderators of Peer Social Influence", 163-172; Fagan vd., "Employed Adolescents and Beliefs About Self-Efficacy", 613-626; Melizza vd., "Smoking Behavior, Perceived Self-Efficacy", 23-29.

76 Nonemaker vd., "National Longitudinal Study of Adolescent Health", 2049-2054; Wills vd., "Buffering Effect of Religiosity", 24-31; Alzyoud vd., "Association of Religious Commitment and Tobacco Use", 2111-2121.

77 Abdel-Khalek - Lester, "The Association between Religiosity, Generalized Self-Efficacy", 12-16; Bigdeloo - Bozorgi, "Relationship between the Religious Attitude, Self-Efficacy", 58-66; Ntamu - Bekomson, "Religious Value Orientation and Self Efficacy", 81-89.

78 Nasim vd., "Religiosity, Refusal Efficacy, and Substance Use", 29-49; Kaboli - Kiani, "Mediatory Roles of Social Support and Self-Efficacy", 36-43.

Informed Consent: Written informed consent was obtained from the participants who participated in this study.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Author Contributions: Concept – A.A.; Design – A.A.; Supervision – A.A.; Data Collection and/or Processing – Ö.F.G.; Analysis and/or Interpretation – Ö.F.G.; Writing Manuscript – A.A.; Critical Review – Ö.F.G.

Declaration of Interests: The authors declare that they have no competing interest.

Funding: The authors declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- Abdel-Khalek, Ahmed - Lester, David. "The Association between Religiosity, Generalized Self-Efficacy, Mental Health, and Happiness in Arab College Students". *Personality and Individual Differences* 109 (2017), 12-16. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2016.12.010>
- Alçay, Abdulmuttalip. *Ergenlerin Öz-Yeterlikleri ile Mantık Dışı İnançları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Alzyoud, Sukaina ve ark. "Association of Religious Commitment and Tobacco Use Among Muslim Adolescents". *Journal of Religion and Health* 54/6 (2015), 2111-2121. <https://doi.org/10.1007/s10943-014-9921-4>
- Arslan-Şahin, Gülcihan. *Ankara'daki İki Lisenin Öğrencilerinde Riskli Sağlık Davranışları ve Bunlara Akran Baskısı ile Diğer Bazı Faktörlerin Etkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Ayar, Dijle ve ark. "Effects of Adolescents' Self-Efficacy and Social Anxiety on Attitudes toward Pros and Cons of Smoking". *Journal of Substance Use* 24/11 (2019), 8-14. <https://doi.org/10.1080/14659891.2018.1459899>
- Aypay, Ayşe. "Genel Öz Yeterlik Ölçeği'nin (GÖYÖ) Türkçe'ye Uyarlama Çalışması". *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 11/2 (2010) 113-132.
- Ayten, Ali. "Kimlik ve Din: İngiltere'deki Türk Gençleri Üzerine Bir Araştırma". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2012), 101-119.
- Ayten, Ali - Hussain, Amjad. "The Relationship between Religiosity, Environmental Orientation and Environmental Behaviors: An Empirical Study with Turkish and British Muslim Samples". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2017), 27-44.
- Bandura, Albert. "Adolescent Development from an Agentic Perspective". *Self-Efficacy Beliefs of Adolescents*. ed. Frank Pajares - Timothy Urdan. Greenwich: Information Age Publishing, 2006.
- Bandura, Albert. "Human Agency in Social Cognitive Theory". *American Psychologist* 44/9 (1989), 1175-1184. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.44.9.1175>
- Bandura, Albert (ed.). *Self-Efficacy in Changing Societies*. New York: Cambridge University Press, 1995.
- Bandura, Albert. *Self-Efficacy: The Exercise of Control*. New York: Freeman, 1997.
- Bandura, Albert. "Self-Efficacy: Toward a Unifying Theory of Behavioral Change". *Psychological Review* 84/2 (1977) 191-215. <https://doi.org/10.1037/0033-295X.84.2.191>
- Baron, Reuben M. - Kenny, David A. "The Moderator-Mediator Variable Distinction in Social Psychological Research: Conceptual, Strategic, and Statistical Considerations". *Journal of Personality and Social Psychology* 51/6 (1986), 1173-1182. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.51.6.1173>
- Becet, Aslı. *Öğretmenlerde Tükenmişlik Sendromu ve Sigara İçme Arzusu Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bigdeloo, Masoomah - Bozorgi, Zahra. "Relationship between the Religious Attitude, Self-Efficacy, and Life Satisfaction in High School Teachers of Mahshahr City". *International Education Studies* 9/9 (2016), 58-66.
- Bilgiç, Nurcan. *Lise Öğrencileri Üzerinde Sigara Konusunda Yürütülecek Olan Akran Eğitiminin Sigara Kullanma Davranışı Üzerindeki Etkiliğinin Değerlendirilmesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Bilginer, Ali. *Lise Öğrencilerinde Sosyal Medya Bağımlılığı ile Öz Yeterlik Düzeyi Arasındaki İlişkinin İncelenmesi: Mardin İli Örneği*. Mersin: Çağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Binay, Şeyda - Yiğit, Rana. "Relationship between Adolescents' Health Promoting Lifestyle Behaviors and Self-Efficacy". *The Journal of Pediatric Research* 3/4 (2016), 180-186.
- Boz, Ayşe Nur. *Sigara Kullanan Sosyal Hizmet Öğrencilerinin Öz-Etkililik Algısının Sigara İçme Beklentileriyle İlişkisi*. İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Brannon, Linda ve ark. *Health Psychology An Introduction to Behavior and Health*. Boston: Cengage Learning., 2017.
- Chang, Fong-Ching ve ark. "Social Influences and Self-Efficacy as Predictors of Youth Smoking Initiation and Cessation: A 3-Year Longitudinal Study of Vocational High School Students in Taiwan". *Addiction* 101/11 (2006), 1645-1655. <https://doi.org/10.1111/j.1360-0443.2006.01607.x>
- Chassin, Laurie ve ark. "Adolescent Substance Use". *Handbook of Adolescent Psychology* (Second Edition). ed. Richard M. Lerner - Laurence Steinberg. 665-696. New Jersey: John Wiley & Sons Inc, 2004.
- Coşkun, Adnan Batuhan. *Ergenlerin Öz Yeterlilik Düzeyleri ile Öz Bakım Gücü Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Mersin: Mersin Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Cox, Lisa Sanderson ve ark. "Evaluation of the Brief Questionnaire of Smoking Urges (QSU-brief) in Laboratory and Clinical Settings". *Nicotine Tobacco Research* 3/1 (2001), 7-16.
- Demirezen, Murat - Kurçer, Mehmet Ali. "Questionnaire of Smoking Urges Turkish Validity and Reliability". *TAF Preventive Medicine Bulletin* 15 (2016), 1-4.
- Demirezen, Murat - Kurçer, Mehmet Ali. "Sigara Bırakmanın Sigara İçme Arzusu ve Anksiyeteye Etkisi". *Bağımlılık Dergisi* 18/2 (2017), 53-58.
- DiClemente, Carlo C. *Bağımlılık ve Değişim: Bağımlılık Nasıl Gelişir ve Bağımlı İnsan Nasıl İyileşir? çev. Muzaffer Şahin ve ark. Ankara: Nobel, 2016.*
- Duman, Burcu. *Lise Öğrencilerinin İngilizceye Yönelik Öz yeterlik Algı Puanlarının Cinsiyete, Alanlara ve Farklı Düzeylere Göre İngilizce Başarısını Yordama Gücü*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Erdem, Gizem ve ark. "Lise Öğrencilerinde Arkadaş Özellikleri ve Madde Kullanımı". *Bağımlılık Dergisi* 7/3 (2006), 111-116.
- Erdoğdu, M. Yüksel - Yüzbaş, Deniz. "Lise Öğrencilerinin Okula Bağlılık ile Genel Öz-Yeterlilik Düzeyleri Arasındaki İlişki". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/32 (2018), 205-227.
- Erol, Saime. *Adölesanlarda Sigara İçme Davranışını Değiştirmede Motivasyon Görüşmelerinin Etkisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.

- Fagan, Pebbles ve ark. "Employed Adolescents and Beliefs about Self-Efficacy to Avoid Smoking". *Addictive Behaviors* 28/4 (2003), 613-626. [https://doi.org/10.1016/S0306-4603\(02\)00227-7](https://doi.org/10.1016/S0306-4603(02)00227-7)
- Farmer, Antoinette ve ark. "The Effects of Family Religiosity, Parental Limit-Setting, and Monitoring on Adolescent Substance Use". *Journal of Ethnicity in Substance Abuse* 7/4 (2008), 428-450. <https://doi.org/10.1080/15332640802508176>
- Ford, Jason - Hill, Terrence. "Religiosity and Adolescent Substance Use: Evidence from the National Survey on Drug Use and Health". *Substance Use & Misuse* 47/7 (2012), 787-798. <https://doi.org/10.3109/10826084.2012.667489>
- Ganaprakasam, Charles - Hutagalung, Fonny Dameaty. "Religion on Psychological Well-Being and Self-Efficacy among Secondary School Students". *International Journal of Scientific and Research Publications (IJSRP)* 8(5), 38-45. <http://dx.doi.org/10.29322/IJSRP.8.5.2018.p7708>
- Golestan, Samira - B. Abdullah, Haslinda. "Effects of Self-Efficacy in the Relationship between Environmental Factors, and Adolescent Cigarette Smoking Behavior". *Asian Social Science* 11/28 (2015), 84-97.
- Gözüm, Sebahat - Aksayan, Seçil. "Olumlu Sağlık Davranışlarının Başlatılması ve Sürdürülmesinde Öz-Etkililik (Kendini Etkileme) Algısının Önemi". *Cumhuriyet Üniversitesi Hemşirelik Yüksek Okulu Dergisi* 2/1 (1998) 35-42.
- Gözüm, Sebahat - Aksayan, Seçil. "Öz-Etkililik-Yeterlik Ölçeği'nin Türkçe Formunun Güvenilirlik ve Geçerliliği". *Journal of Anatolia Nursing and Health Sciences* 2/1 (1999) 21-34.
- Gryczynski, Jan - Ward, Brian. "Social Norms and the Relationship between Cigarette Use and Religiosity among Adolescents in the United States". *Health Education & Behavior* 38/1 (2011), 39-48. <https://doi.org/10.1177/1090198110372331>
- Güngörmüş, Zeynep. *Sigara Bıraktırmaya Yönelik Lise Öğrencilerine Verilen Transteoretik Model Temelli Eğitimin Etkisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Hezer, Habibe - Karalezli, Ayşegül. "Sigaraya Psikolojik Bağımlılığın Sigara İçme Arzusu ve Nikotin Yoksunluk Semptomlarına Etkisi". *Ankara Medical Journal* 19/4 (2019), 700-707. <https://doi.org/10.17098/amj.651955>
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2016.
- İnal, Sevil - Yıldız, Suzan. "İlköğretim Öğrencilerinin Sigaraya İlişkin Bilgi ve İnanışları ile Aile Bireyleri ve Öğretmenlerinin Sigara İçme Durumunun İncelenmesi". *Atatürk Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi* 9/1 (2006), 1-9.
- Kaboli, Reza - Kiani, Qamar. "Mediatory Roles of Social Support and Self-Efficacy in the Relationship between Religious Orientation and Addiction Potential among Adolescents". *Health, Spirituality and Medical Ethics* 5/3 (2018), 36-43.
- Kansu, Ayça Ferda - Hızlı-Sayar, Gökben. "Öz Yeterlik, Yaşam Anlamı ve Yaşam Bağlılığı Kavramları Üzerine Bir İnceleme". *Etkileşim* 1 (2018), 78-89.
- Karanci, Ayşe Nuray. "Self Efficacy-based Smoking Situation Factors: The Effects of Contemplating Quitting Versus Relapsing in a Turkish Sample". *International Journal of the Addictions* 27/7 (1992), 879-886. <https://doi.org/10.3109/10826089209068772>
- Kartopu, Saffet. "Öz Yeterlilik Algısında Dindarlık Eğilimini Rolü". *The Journal of Academic Social Science Studies* 9/50 (2016), 73-92. <http://dx.doi.org/10.9761/JASSS3550>
- Kartopu, Saffet. *Öz-Yeterlilik, Kimlik Duygusu & Dindarlık Eğilimi*. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Kasap, Hülya. *15-17 Yaş Grubu Ergenlerde Sosyal Destek, Okul Başarısı ve Aile Yapısının Madde Bağımlılığına Karşı Koruyucu Etkisi*. İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Keskinoğlu, Pembe ve ark. "İzmir'de Lise Öğrencilerinde Sigara İçme Sıklığı ve İçicilik Davranışı Üzerine Sosyal Öğrenmenin Etkisi". *Toraks Dergisi* 7/3 (2016), 190-195.
- Koçoğlu, Ferdane. *Sağlığı Geliştirici Yaşam Tarzı ve Öz Etkililik Yeterlilik Durumunun Sosyoekonomik Durum ile İlişkisi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Marlatt, Gordon Alan ve ark. "Self-Efficacy and Addictive Behavior". *Self-Efficacy in Changing Societies*. ed. Albert Bandura. 289-315. New York: Cambridge University Press, 1995.
- Melizza, Nur ve ark. "Smoking Behavior, Perceived Self-Efficacy, and Motivation of Smoking Cessation among University Student". *International Journal of Health Sciences* 8/1 (2020), 23-29.
- Nasim, Aashir ve ark. "Religiosity, Refusal Efficacy, and Substance Use Among African-American Adolescents and Young Adults". *Journal of Ethnicity in Substance Abuse* 5 (2006), 29-49.
- Nonnemaker, James ve ark. "National Longitudinal Study of Adolescent Health. Public and Private Domains of Religiosity and Adolescent Health Risk Behaviors: Evidence from the National Longitudinal Study of Adolescent Health". *Social Science & Medicine* 57/11 (2003), 2049-2054. [https://doi.org/10.1016/S0277-9536\(03\)00096-0](https://doi.org/10.1016/S0277-9536(03)00096-0)
- Ntamu, Blessing - Bekomson, Achi. "Religious Value Orientation and Self Efficacy among Secondary School Students in Cross River State, Nigeria". *Global Journal of Educational Research* 18 (2019), 81-89.
- Omar, Ayten Tunç. *Sigara Kullanım ve Kullanmayan Ergenlerin, Algılanan Sosyal Destek ve Bağlanma Stilleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Trabzon: Avrasya Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Pender, Nola J. ve ark. *Health Promotion in Nursing Practice* (Eighth Edition). Boston: Pearson, 2019.
- Saka, Ayşenur. *Farklı Aile Yapısına Sahip Ergenlerin Öz-Yeterlilik ve Psikolojik Dayanıklılık Düzeylerinin İncelenmesi*. Karabük: Karabük Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Schwarzer, Ralf - Fuchs, Reinhard. "Self-Efficacy and Health Behaviours". *fu-berlin.de*. 25.08.2022. <https://userpage.fu-berlin.de/gesund/publicat/conn er9.htm>
- Schwarzer, Ralf - Jerusalem, Matthias. "Generalized Self-Efficacy Scale". *Measures in Health Psychology: A User's Portfolio. Causal and Control Beliefs*. ed. J. Weinman ve ark. 35-37. Windsor: NFER-Nelson, 1995.
- Sert, Melike. *Ergenlerin Duygusal Zekâ Düzeyleri ile Özyeterlilik Algıları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Stacy, Alan W. ve ark. "Moderators of Peer Social Influence in Adolescent Smoking". *Personality and Social Psychology Bulletin* 18/2 (1992), 163-172. <https://doi.org/10.1177/0146167292182007>
- Syeda, Sania Shah - Zehra Ali, Amena. "Religious Faith Flourishing and Self-Efficacy in Young Adults: A Correlational Study". *Global Journal of Arts, Humanities and Social Sciences* 3/10 (2015), 34-45.
- Taştan, Gülşah. *Lise Öğrencilerinde Algılanan Sosyal Destek Düzeyi ile Ebeveyn Ergen İlişkisi Niteliğinin Sigara Kullanımı Üzerine Etkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Telef, Bülent - Karaca, Rengin. "Ergenlerin Öz-Yeterliliklerinin ve Psikolojik Semptomlarının İncelenmesi". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/16 (2011), 499-518.

- Tiffany, Stephen - Drobles, David J. "The Development and Initial Validation of a Questionnaire on Smoking Urges". *British Journal of Addiction* 86 (1991), 1467-1476. <https://doi.org/10.1111/j.1360-0443.1991.tb01732.x>
- Totan, Tarık. "Duygusal Öz-Yetkinlik Ölçeğinin Türkçe Formunun Psikometrik Niteliği". *Adnan Menderes Üniversitesi Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 6/1 (2015) 36-47.
- Tunç, Zühal - Kolburan, Şahide Güliz. "Ergenlik Döneminde Benlik Saygısı ile Sigara Bağımlılığı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Aydın İnsan ve Toplum Dergisi* 5/1 (2019), 55-70.
- Uysal, Recep - Yılmaz-Bingöl, Tuğba. "Ergenlerde Risk Alma Davranışının Öz-Yeterlik ve Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi". *The Journal of Academic Social Sciences (Asos Journal)* 2/8 (2014), 573-582.
- Yıldırım, Fatma - İlhan, İnci Özgür. "Genel Özyeterlilik Ölçeği Türkçe Formunun Geçerlilik ve Güvenilirlik Çalışması". *Türk Psikiyatri Dergisi* 21/4 (2010) 301-308.
- Yiğit, Yeşim. *Lise Öğrencilerinde Bağılanma Stilleri ile Öz-Yeterlik Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. İstanbul: Maltepe Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Wills, Thomas Ashby ve ark. "Buffering Effect of Religiosity for Adolescent Substance Use". *Psychology of Addictive Behaviors* 17/1 (2003), 24-31. <https://doi.org/10.1037/0893-164X.17.1.24>

EXTENDED SUMMARY

Smoking tobacco products is one of the most important problems in the public health and addiction fields. Smoking is one of the main problems especially among the young generations. In the literature, the subject of smoking has been studied in various different perspectives with many interrelated factors such as personality, attitudes of parents, socioeconomic background, the education level of parents, the effect of peer, and so on. At the same time, there are numerous factors that have an impact on the adolescents' desire to smoke such as the role of advertisements and peer, consciousness about harms of smoking, and addiction. Self-efficacy, self-control, and religiosity might be accepted as effective variables with regard to smoking urge or smoking behavior. In the literature, commitment to religious values and religiosity also were accepted as effective factors with regard to smoking behaviors. On the other hand, certain additional variables were recognized as mediators in the relationship between religiosity and the urge to smoke, as well as smoking behaviors. In the Judeo-Christian literature, there are numerous studies about the links between smoking urge or smoking behaviors and religiosity, religious orientation, or religiosity. There are also various researches about the mediating factors with regard to the link between religiosity and smoking urge. However, there have been very few studies examining the connection between religiosity and the urge to smoke or smoking behaviors. Thus, the current study is one of the earlier studies focusing on the role of religiosity on smoking urge. Furthermore, this research is the first study which investigated the mediating role of self-efficacy on the link between religiosity and smoking urge. It is necessary to mention that there is a lack of study with regard to the aforementioned variables in Turkey in particular and also across the Muslim world in general.

The current research is trying to answer the question "how is correlation between the level of religiosity and the level of smoking urge of the respondents." Therefore, this study focused to examine the links between religiosity and smoking urge and also it aims to deal with the mediating role of self-efficacy on the relationship between religiosity and smoking urge. The current study aims to fill the gap prevailing in the Turkish Muslim literature on the link between religiosity, self-efficacy, and smoking urge and behaviors. The following hypotheses are developed in this study:

H₁ There is a negative correlation between self-efficacy and smoking urge.

H₂ There is a negative correlation between religiosity and smoking urge.

H₃ There is a positive correlation between religiosity and self-efficacy.

H₄ Self-efficacy will be a partial mediating factor with regard to the relationship between religiosity and smoking urge.

This research is a cross-sectional study, and in this study researchers utilized the survey method and the questionnaire technique for gathering statistics. Pearson correlation and multiple regression analyses (enter method) are performed to test the hypotheses of the research. Researchers used Statistical Package for the Social Sciences computer-based program in order to fulfill the essential analyses.

The data of the research were collected from high school students comprising 308 boys and 352 girls attending an Anatolian Imam Hatip High School in Anatolian side of Istanbul, Turkey. The data were collected in classrooms during lessons with the assistance of teachers. Ethical permission and approval of parents and institution were taken by the researcher before carrying out the study. Forty-one percent of the sample ($N=272$) mentioned that their fathers are smoking; on the other hand, the rest of the sample revealed that their mother (14%, $N=92$), their siblings (13%, $N=92$), and close friends (11%, $N=70$) are smoking. Respondents declared that they have 42 Turkish liras (standard deviation: 39.850) as average pocket money.

The study was carried out with the participation of high school students during the month of March in the 2020–2021 academic year. The research data were collected by the survey technique, and in the survey form Smoking Urge Scale, General Self-Efficacy Scale and Religiosity Scale were used. In order to test the mediating role of self-efficacy on the link between religiosity and smoking urge, the Baron and Kenny's model was utilized.

Several hierarchic regression analyses were carried out in order to identify the effect of religiosity and self-efficacy on smoking urge. Findings of the research indicated that self-efficacy and religiosity are significant predictors of adolescent's smoking urge. Findings of the study also showed that there is a positive correlation between religiosity and self-efficacy and a negative correlation between both religiosity and self-efficacy and smoking urge. Furthermore, mediation analysis which was done base on Baron and Kenny's model revealed that self-efficacy is ascertained as a partial mediator in the effect of religiosity on smoking urge. Findings of the current study also showed that the hypotheses (H1–H4) of the research were confirmed. The findings obtained as a result of the research were discussed in the light of the literature, and some suggestions were prepared. These findings revealed that anti-smoking discourse including religious values might be influential on the smoking urge and behaviors of conservative adolescents. Findings also indicated that increasing the levels of self-efficacy of the youth might be dissuasive in smoking urge and behavior. Depending on the results of the current study, it must also be said that there is still serious lack of study in the literature to identify the link between religiosity and smoking behavior, smoking addiction, and smoking urge. It might be useful to carry out research on the link between the aforementioned variables in the future studies. Especially studying on the link between religiosity and smoking as an addiction and studying on further mediating factors (such as personality features, self-control, and health behaviors) and moderating factors (such as attitudes of parents, having smoking friend, socioeconomic status, and health concern) on the link between religiosity and smoking urge might be very beneficial for clarifying the links between the abovementioned variables.

Dini Yönelimler ve PERMA İyi Oluş Modeli Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma

A Study on the Relationship Between Religious Orientations and the PERMA Well-Being Model

Nevzat GENCER 

Hitit Üniversitesi, Sağlık Bilimleri
Fakültesi, Sosyal Hizmet Anabilim
Dalı, Çorum, Türkiye



Geliş Tarihi/Received: 10.03.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 24.04.2023

Yayın Tarihi/Publication Date: 26.05.2023

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Nevzat GENCER
E-mail: nevzatgencer@hitit.edu.tr

Atıf: Gencer, Nevzat. "Dini Yönelimler ve PERMA İyi Oluş Modeli Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 59/1 (Haziran 2023), 82-97.

Cite this article as: Gencer, Nevzat. "A Study on the Relationship Between Religious Orientations and the PERMA Well-Being Model". *Journal of İlahiyat Researches* 59/1 (June 2023), 82-97.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

ÖZ

Bu çalışmanın amacı dini yönelimler ile PERMA iyi oluş modeli arasındaki ilişkiyi incelemektir. Türkiye'nin farklı bölgelerinden 875 kişinin katıldığı araştırmada "Yeniden Yapılandırılmış Müslüman Dini Yönelim Ölçeği (MROS-R)" ve "PERMA" ölçeğinin yanı sıra cinsiyet, yaşadığı bölge, öznel gelir algısı ve eğitim düzeyine ilişkin anket ölçümleri uygulandı. Değişkenler arası ilişkiyi incelemek için betimsel analizler ve korelasyonel istatistikler (Mann-Whitney U Testi, Kruskal-Wallis H Testi, Spearman Korelasyon Analizi) kullanıldı. Araştırma sonunda örneklemin dini yönelim ve PERMA iyi oluş modeli düzeylerinin yüksek olduğu saptandı. Katılımcılar en yüksek dini yönelim puanını içsel dini yönelim ölçeğinden, en yüksek iyi oluş puanını ise bağlanma ölçeğinden elde etti. PERMA ölçekleri cinsiyet değişkenine göre farklılaşmazken, içsel dini yönelimin puanları kadınlar lehine anlamlı olarak farklılaştı. Öznel gelir ve eğitim değişkenlerinde dini yönelim ölçekleri ve PERMA iyi oluş ölçeklerinden elde edilen puanlarda gruplar arasında çeşitli düzeylerde anlamlı farklılıklar bulundu. Ancak yaşadığı bölge değişkeninde gruplar arasında anlamlı bir farklılaşma saptanmadı. Araştırma sonucunda sorgulayıcı dini yönelim dışında içsel, dışsal ve katı kuralcı dini yönelim biçimleri ile PERMA iyi oluş modeli alt boyutları arasında pozitif yönde ve anlamlı ilişkiler bulgalandı.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Dini Yönelim, Dindarlık, PERMA, İyi Oluş.

ABSTRACT

The aim of this study is to examine the relationship between religious orientations and the PERMA model of well-being. The "Muslim Religious Orientation Scale-Revised" and the "PERMA" scale were applied in the study, in which 875 people from different regions of Turkey participated. In addition, survey measurements regarding gender, region of residence, subjective income perception, and education level were applied. Descriptive analyses and correlational statistics (Mann-Whitney U test, Kruskal-Wallis H test, Spearman's correlation analysis) were used to examine the relationship between variables. At the end of the study, it was determined that the religious orientation and PERMA well-being model levels of the sample were high. Participants obtained the highest religious orientation score from the intrinsic religious orientation scale and the highest well-being score from the engagement scale. While the PERMA scales did not differ according to the gender variable, the scores of intrinsic religious orientation differed significantly in favor of women. In the variables of subjective income and education, there were significant differences at various levels between the groups in the scores obtained from the religious orientation scales and PERMA well-being scales. However, there was no significant difference between the groups in the variable of region of residence. As a result of the research, positive and significant relationships were found between the intrinsic, extrinsic, and fundamentalist religious orientation styles and the PERMA well-being model subdimensions, apart from the quest religious orientation.

Keywords: Psychology of Religion, Religious Orientation, Religiosity, PERMA, Well-Being.

GİRİŞ

Din varoluşu ve yaşamsal olayları anlamlandırmakta, bireye yüklediği görev ve sorumluluklar ile ona bir amaç, hedef ve yön kazandırmaktadır. İnananlarını kötülüklerden men eden dinler, iyi olanı teşvik ederek bireyin beden ve ruh sağlığına olumlu katkılar sunmaktadır. Dinin sevgi, saygı, yardımlaşma, merhamet, şefkat, adalet, sabır, öz kontrol vb. olumlu duygu ve davranışları da özendirici yaklaşımı bireyin iyi oluşunu olumlu yönde etkilemekte ve mutluluğunu arttırmaktadır. Bu bağlamda din psikolojisi

alanındaki araştırmacıların sağlık psikolojisi içerisinde alana yaptıkları önemli katkılardan birisi, dindarlık ile iyi oluş arasındaki ilişkiyi ortaya koymalarıdır.¹ Pozitif psikolojinin temel kavramlarından biri olan "iyi oluş" literatürde farklı biçimlerde tanımlanmaktadır. Anlamları arasında nüanslar olsa da "öznel iyi oluş, psikolojik iyi oluş, yaşam doyumu, yaşam kalitesi, iyilik hali (wellness), olumlu duygulanım, mutluluk"², kavramları iyi oluş yerine kullanılmaktadır.

İyi oluşu açıklayan bazı teoriler sadece duyguya odaklanırken (hedonik/hazcı iyi oluş), bazıları iyi yaşam gibi ödömanik unsurları vurgular. Bazıları ise hedonik ve ödömanik alanları bir arada harmanlayan bir bakış açısı sunar.³ Örneğin, öznel iyi oluşun duygusal ve bilişsel unsurları içerdiğini kaydeden Diener'a göre öznel iyi oluş, kişinin yaşamından yüksek düzeyde doyum alması ve benlik, iş, aile, sağlık, boş vakit gibi doyum alanlarında⁴ olumlu duyguları olumsuz duygulara göre daha fazla yaşamamasıyla ilişkilidir.⁵

Huppert psikolojik iyi oluşun, yaşamın genel olarak iyi gidişle ilgili olduğunu belirtir. Ancak, sürdürülebilir iyi oluş için bireylerin her zaman iyi hissetmesinin zorunlu olmadığı görüşündedir. Yaşamın normal bir parçası olan hayal kırıklığı, başarısızlık, keder gibi olumsuz ve acı verici duyguların yönetilebilmesi de uzun vadeli iyi oluş için esastır. Ona göre iyi hissetme kavramı, mutluluk ve memnuniyet gibi olumlu duygularla birlikte ilgi, bağlılık, güven ve şefkat gibi duyguları da içerir.⁶

Ryff iyi oluşun, psikolojik işlevsellikten hareket ederek belirlenmesi gerektiğini öne sürmüştür. Ryff, "kendini kabul, başkaları ile olumlu ilişkiler, özerklik, çevre hâkimiyeti, yaşam amacı, kişisel gelişim" boyutlarından oluşan çok boyutlu bir psikolojik iyi oluş modeli geliştirmiştir.⁷ Ona göre iyi oluş; bireyin kendini ve geçmiş yaşamını olumlu olarak değerlendirmesini, bireysel gelişimini devam ettirmesini, yaşamda bir amaca sahip olmasını ve yaşamının anlamlı olduğuna inanmasını, başka kişilerle olumlu ilişkilere sahip olmasını, kendi yaşamını ve çevresini etkili bir şekilde yönetebilmesini ve kararlarını bağımsız olarak verebilmesini içermektedir.⁸

Keyes, işlevsel bir yaşamın bireysel iyi oluş ölçütlerinin yanı sıra sosyal ölçütleri de içermesi gerektiğini belirterek sosyal iyi oluşun bileşenlerini ortaya koymuştur. Keyes'e göre olumlu sosyal işleyiş; sosyal uyum, sosyal gerçekleşme, sosyal bütünleşme, sosyal kabul ve sosyal katkı bileşenlerinden oluşmaktadır.⁹ Dolayısıyla duygusal iyi oluş ve psikolojik iyi oluş gibi sosyal iyi oluş da iyi oluşun bir boyutunu oluşturmaktadır.¹⁰

Rusk ve Waters da ampirik olarak pozitif işleyişin beş alanlı bir modelini türetmiştir. Bu çok boyutlu modelin alanları (i) anlama ve başa çıkma, (ii) dikkat ve farkındalık, (iii) duygular, (iv) amaç ve alışkanlıklar, (v) erdemler ve ilişkilerden oluşmaktadır.¹¹

Farklı teoriler farklı iyi oluş alanlarını içerirken, teorisyenler optimal psikolojik işleyiş ortaya koyabilmek için çok boyutlu modellere ihtiyaç duyulduğunu giderek daha fazla kabul etmektedirler.¹² Çok boyutlu iyi oluş modellerden birisi de Martin Seligman'ın iyi oluş yaklaşımıdır. Seligman iyi oluşa ilişkin görüşlerini ve iyi oluş tanımını "Flourish: A Visionary New Understanding of Happiness and Well-Being" adlı eserinde ortaya koymuştur. "Bir yapı" olarak tanımladığı iyi oluşun farklı bileşenlerle ortaya çıktığını, ölçülebilir bu bileşenlerin her birinin iyi oluşa katkıda bulunduğunu ifade eden Seligman, yaklaşımını beş bileşen üzerine kurmuş ve modele bileşenlerin baş harflerinden oluşan PERMA adını vermiştir. PERMA iyi oluş modelinin bileşenleri; olumlu duygular, bağlanma, olumlu ilişkiler, anlam ve başarı olarak belirtilmiştir. *Olumlu duygular* (positive emotions) boyutu sevinç, coşku, sıcaklık gibi değişkenleri kapsar;¹³ memnuniyet ve neşeye yönelik genel eğilimi ölçer.¹⁴

Modelin ikinci boyutu olan *bağlanma* (engagement), literatürde "akış" kavramıyla da ifade edilmektedir. Akış, herhangi bir faaliyete kapılmayı, yoğun konsantrasyon, özümseme ve odaklanmayı içeren mutlak bir bağlantılılık halidir.¹⁵ Akış, bireyin dâhil olduğu etkinlikle bilişsel ve içsel bütünleşmesini sağlayan ve yaptığı etkinlikten haz aldığı yoğun bir duygu durumudur.¹⁶ Yüksek düzeyde bağlanmada zaman duygusunu kaybedecek kadar dâhil olunan etkinliğe kendini kaptırma söz konusudur.¹⁷

Olumlu ilişkiler (positive relationships); başkaları tarafından sevildiğini, desteklendiğini ve değer verildiğini hissetmek anlamına gelir.¹⁸ Seligman, hayatın iniş çıkışlarına karşı en iyi panzehrin ve en güvenilir dayanağın diğer insanlar olduğunu ifade etmektedir.¹⁹

Anlam (meaning); hayatta bir amaç ve yön duygusuna sahip olmak, hayatın değerli ve yaşanmaya değer olduğuna inanmak ya da dini inanç, hayır işleri veya kişisel olarak anlamlı bir hedef gibi kendisinden daha büyük bir şeye bağlanmak anlamına gelir. Anlam, bireye yaşamının önemli olduğu duygusunu verir.²⁰

Başarı (accomplishment); nesnel ya da öznel olarak ölçümlenebilen bir şeydir.²¹ Nesnel başarı koşullar, fırsatlar ve kişisel tutkularla etkilenir. Birbirine bağlı, şefkatli bir aile oluşturan anne, hiç ödül almasa da başarılı sayılabilir. Öznel başarı ise, hedeflere yönelik çalışma,

1 John Maltby vd., "Religious Orientation and Psychological Well-Being: The Role of the Frequency of Personal Prayer", *British Journal of Health Psychology* 4 (1999), 363-364.

2 Robert J. Eger - J. Haavard Maridal, "A Statistical Meta-Analysis of the Wellbeing Literature", *International Journal of Wellbeing* 5/2 (2015), 45.

3 Richard M. Ryan - Edward L. Deci, "On Happiness and Human Potentials: A Review of Research on Hedonic and Eudaimonic Well-Being", *Annual Review of Psychology* 52 (2001), 142-160.

4 Ed Diener vd., "Subjective Well-Being: Three Decades of Progress", *Psychological Bulletin* 125/2 (1999), 277.

5 Ed Diener, "Subjective Well-Being", *Psychological Bulletin* 95/3 (1984), 543.

6 Felicia A Huppert, "Psychological Well-Being: Evidence Regarding Its Causes and Consequences", *Applied Psychology: Health and Well-Being* 1/2 (2009), 137-164.

7 Carol D. Ryff, "Happiness Is Everything or Is It? Explorations on The Meaning of Psychological Well-Being", *Journal of Personality and Social Psychology* 57/6 (1989), 1070-1071.

8 Carol D. Ryff - Corey Lee M. Keyes, "The Structure of Psychological Well-Being Revisited", *Journal of Personality and Social Psychology* 69/4 (1995), 723-724.

9 Corey Lee M. Keyes, "The Mental Health Continuum: From Languishing to Flourishing in Life", *Journal of Health and Social Research* 43/2 (2002), 209.

10 Corey Lee M. Keyes, "Mental Illness and/or Mental Health? Investigating Axioms of the Complete State Model of Health", *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 73/3 (2005), 539-548.

11 Reuben D. Rusk - Lea Waters, "A Psycho-Social System Approach to Well-Being: Empirically Deriving The Five Domains of Positive Functioning", *The Journal of Positive Psychology* 10/2 (2015), 145.

12 Julie Butler - Margaret L. Kern, "The PERMA-Profil: A Brief Multidimensional Measure of Flourishing", *International Journal of Wellbeing* 6/3 (2016), 1.

13 Martin E. P. Seligman, *Flourish: A Visionary New Understanding of Happiness and Well-Being* (New York, NY: Free Press, 2011), 19-21.

14 Julie Butler - Margaret L. Kern, "The PERMA Profiler", *Peggy Kern's Website* (Erişim 16 Ocak 2023).

15 Mihaly Csikszentmihalyi, *Flow: The Psychology of Optimal Experience* (New York, NY: Harper and Row, 1990), 58.

16 Giovanni B. Moneta, "The Flow Experience Across Cultures", *Journal of Happiness Studies* 5 (2004), 115-121.

17 Butler - Kern, "The PERMA Profiler", (Erişim 16 Ocak 2023).

18 Butler - Kern, "The PERMA Profiler", (Erişim 16 Ocak 2023).

19 Seligman, *Flourish*, 21.

20 Butler - Kern, "The PERMA-Profil: A Brief", 3.

21 Seligman, *Flourish*, 22-23.

hedeflere ulaşma, uzmanlaşma ve görevleri tamamlamak için gerekli olan yeterliliğe sahip olmayı içerir. Bu bağlamda PERMA, öznel başarı duygularını ve günlük sorumlulukların üstesinden gelmeyi ölçer.²²

Literatürde cinsiyet, yaş, gelir, eğitim, medeni durum, sosyal ilişkiler, kültür, kişilik ve sağlık iyi oluşun belirleyicileri arasında zikredilmektedir. İyi oluşun belirleyicilerinden birisi de dindir.²³ Bu kapsamda araştırmacılar dinin bireyin iyi oluşu üzerindeki etkisini tartışmaktadır. Bazıları dinin, dindarlığın farklı görünüşlerinin ve maneviyatın bireyin fiziksel ve psikolojik iyi oluşu ile olumlu yönde ilişkili olduğunu savunurken²⁴ bazıları ise dinin, irrasyonel düşünceler ve duygusal rahatsızlıklarla eşdeğer olduğunu, bireyi esneklikten uzaklaştırdığını ve onu kapalı ve hoşgörüsüz kıldığını iddia etmektedir.²⁵ Şüphesiz bu durum bireyin dini inanç ve değerlerini içselleştirme düzeyi ve olgun bir dindarlık anlayışına sahip olup olmamasıyla yakından ilişkilidir.

Dine önem veren ve dini yaşamaya çalışan her bireyin dine yönelik duygu ve düşünceleri aynı değildir. Dolayısıyla dini duygu ve düşüncenin farklı formları olabilir.²⁶ Bu gerçeklikten hareketle Allport olgun bir dindarlık ile olgunlaşmamış bir dindarlık arasında ayırım yapmıştır. Allport, olgun dindarlığı kişiliğin bütünleşmesi, tutarlı ahlak, esnek ve karmaşık bilişsel yaklaşımlarla ilişkilendirmiştir. Bütün bunları fanatizme ve düşünce katılığına karşı olan hususlar olarak değerlendiren Allport, olgunlaşmamış dindarlığı ise bireyin arzularının esiri olması (self-gratification) ile ilişkilendirmiştir. Bu ise, kişiliğin bütünleşmesine ya da kendini yansıtmaya katkıda bulunmamaktadır.²⁷ Daha sonra, Allport ve Ross iki dini yönelimi "içsel" ve "dışsal" olarak kavramlaştırmıştır. *İçsel dini yönelim*de din, kendi başına bir değer, amaç ve yaşamın temel bir nedeni olarak görülür. Kişisel kararlarda dinin mutlak takdir yetkisi kabul edilir. Din varoluşsal duygunun kaynağıdır ve içselleştirilmiştir. Bireyin yaşamında din, başka şeylerden daha önemli ve önceliklidir. *Dışsal dini yönelim*de ise din, kişinin çıkarlarına ve kişisel amaçlarına ulaşması için bir araç olarak görülür. Bu amaçlar genellikle güvenlik, sosyal statü, kendi haklılığını ortaya koyma, yaşam tarzı desteği vb.²⁸ daha çok sosyal ve faydacı odaklı amaçlardır.²⁹ Diğer bir deyişle dışsal olarak motive olan birey çeşitli amaçlar için "dini kullanır", içsel olarak motive olan birey ise "dini yaşar".³⁰ Bununla birlikte dine az veya çok kendilerini vererek inanan bazı bireylerin dini bağlantıları onlara kişisel ya da sosyal birtakım çıkarlar getirebilmektedir.³¹

Dine bir arayış olarak yönelen bireylerin de bulunduğunu belirten Batson, *içsel* ve *dışsal* dini yönelime üçüncü bir dini yönelim biçimi olan *sorgulayıcı dini yönelimi* önermiştir.³² *Sorgulayıcı dini yönelim*de birey, tüm karmaşıklıkla birlikte varoluşsal sorularla yüzleşmekte, kesin, net cevaplara karşı çıkmakta, bu konularda nihai hakikati bilmediğini kabul etmektedir. Dini yönelimin sorgulama boyutunda bireyin kendi kendisine sorduğu soruları önemsemesi, hatta cevaplarından daha çok soruların kendisine önem vermesi söz konusudur.³³

Bir diğer dini yönelim biçimi ise *katı kuralcı (fundamental) dini yönelim*dir. *Katı kuralcı dini yönelim* dini inançlar konusunda yeni fikirlere karşı kapalı olmayı ifade eder. Bu dini yönelime sahip bir birey dini inançlarının doğruluğundan emindir. Din ve dinin kutsalları hayatının merkezinde yer alır, dini öğretiler hakkında tartışma ve eleştiriyi kabul etmez.³⁴ Bu tutum dindarlık ya da dine bağlılıktan farklıdır. *Fundamentalizm*, dini ve din dışı konularda gösterilen ön yargı ve tahammülsüzlüğü ifade eder.³⁵

Bu açıklamalar doğrultusunda literatür incelendiğinde dini yönelimler ile iyi oluşun yukarıda vurgulanan ilişkili kavramlarını içeren çeşitli araştırmaların yapıldığı görülmektedir. Bu araştırmalarda dini yönelimler içsel ve dışsal iki boyutta ele alınmaktadır. Acar Çınar³⁶, Ardelt,³⁷ Göcen,³⁸ Koç,³⁹ Maltby ve arkadaşları,⁴⁰ Milevsky ve Levitt,⁴¹ Salsman ve Carlson,⁴² Öztürk,⁴³ ve You ve Lim'in⁴⁴ çalışmaları buna örnek olarak verilebilir. Ancak dini yönelimin dört boyutunu içeren araştırmaların sınırlı olduğu görülmektedir.⁴⁵ Oysaki sorgulayıcılık yönelimi ya da dinin kurallarını koşulsuz kabul etme ve tartışmayı reddetme yönelimi de iki temel dini yönelimdir ve bireylerin dinsel yaşantılarında tezahürleri gözlenmektedir. Dolayısıyla bireyin dinsel yönelimlerinin daha geniş bir yelpazede ve kapsamlı incelenmesi önemlidir. Bununla birlikte dini yönelimler ile PERMA iyi oluş modeli arasındaki ilişkiyi ele alan bir çalışma ise bulunmamaktadır.

22 Butler - Kern, "The PERMA-Profil: A Brief", 4.

23 Nevzat Gencer, *İyi Oluş ve Din* (Ankara: Ertem Kafkas Yayınları, 2022), 100-110.

24 Allen E. Bergin, "Religiosity and Mental Health: A Critical Reevaluation and Meta-Analysis", *Issues in Religion and Psychotherapy* 9/3 (1983), 5-6.

25 Albert Ellis, "Psychotherapy and Atheistic Values: A Response to A. E. Bergin's Psychotherapy and Religious Values", *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 48 (1980), 637.

26 Emine Erdoğan, *Tanı Algısı, Dini Yönelim Biçimleri ve Dindarlığın Psikolojik Dayanıklılıkla İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 74.

27 Gordon W. Allport, *The Individual and His Religion* (New York, NY: Macmillan, 1950) den akt. Joaquín García-Alandete Y. - Bernabé Valero Gloria, "Religious Orientation and Psychological Well-Being among Spanish Undergraduates", *Acción Psicológica* 10/1 (2013), 136.

28 Gordon W. Allport - J. M. Ross, "Personal Religious Orientation and Prejudice", *Journal of Personality and Social Psychology* 5 (1967), 432.

29 Niko Tiliopoulos vd., "The Means and Ends of Religiosity: A Fresh Look at Gordon Allport's Religious Orientation Dimensions", *Personality and Individual Differences* 42 (2007) 1610.; Sema Eryücel, "Dini Yönelim ve Başa Çıkma", *Turkish Studies* 13/2 (2018), 398.

30 Nurdan Yağlı Soykan, "Psikolojik İyi Oluş ve Din", *Ruh Sağlığı ve Din*, ed. Nevzat Gencer vd. (Ankara: Ertem Kafkas Yayıncılık, 2022), 392.

31 Hacer Harlak - Mehmet Eskin, "Dini Yönelim ve Dindarlık Ölçeklerinin Geliştirilmesi ve Psikometrik Özelliklerinin İncelenmesi", *Yeni Symposium* 56/2 (2018), 25.

32 C. Daniel Batson, "Religion As Prosocial: Agent or Double Agent?", *Journal for the Scientific Study of Religion* 15/1 (1976), 32.

33 Harlak - Eskin, "Dini Yönelim ve Dindarlık Ölçeklerinin Geliştirilmesi", 25.

34 Nilüfer Ercan, *The Predictors of Attitudes Toward Physical Wife Abuse: Ambivalent Sexism, System Justification and Religious Orientation* (Ankara: Middle East Technical University, The Graduate School of Social Sciences, Ph.D. Dissertation, 2009), 22.

35 Asım Yapıcı, "Dini Yaşayışın Farklı Görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık", *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2002), 75-117.

36 Hatice Acar Çınar, "Din Görevlilerinin Dini Yönelim Biçimleri ile Psikolojik İyi Oluş Durumları Arasındaki İlişki: Sivas Örneği", *Turkish Studies Social Sciences* 13/26 (2018), 1-18.

37 Monica Ardelt, "Effects of Religion and Purpose in Life on Elders' Subjective Well-Being and Attitudes Toward Death", *Journal of Religious Gerontology* 14/4 (2003), 55-77.

38 Gülüşan Göcen, "Pozitif Psikoloji Düzleminde Psikolojik İyi Olma ve Dini Yönelim İlişkisi: Yetişkinler Üzerine Bir Araştırma", *Toplum Bilimleri Dergisi* 7/13 (2013), 97-130.

39 Mustafa Koç, "Dinsel Yönelim Kaygısı Nasıl Etkiler? Almanyalı Müslüman Türk Göçmenler Üzerine Bir Alan Araştırması", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/29 (2013), 39-72.

40 Maltby vd., "Religious Orientation and Psychological Well-Being", 363-378.

41 Avidan Milevsky - Mary J. Levitt, "Intrinsic and Extrinsic Religiosity in Preadolescence and Adolescence: Effect on Psychological Adjustment", *Mental Health, Religion & Culture* 7/4 (2004), 307-321.

42 John M. Salsman - Charles R. Carlson, "Dini Yönelim, Olgun İman ve Psikolojik Rahatsızlıklar: Negatif ve Pozitif İlişkiler", çev. Ali Ayten, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 26/1 (2004), 119-131.

43 Eyüp Ensar Öztürk, "Üniversite Öğrencilerinde İyimserlik, Dindarlık ve Dini Yönelim İlişkisi", *İslâmî İlimler Dergisi* 12/3 (2017), 165-190.

44 Sukkyung You - Sun Ah Lim, "Religious Orientation and Subjective Well-Being: The Mediating Role of Meaning in Life", *Journal of Psychology and Theology* 47/1 (2019), 34-47.

45 Bkz. Mehmet İkis - Ali Kuşat, "Öz-Duyarlık ve Dini Yönelim İlişkisi", *ASEAD* 8/1 (2021), 109-125; Hasan Bozgeyikli - Mustafa Çalışkan, "Ortaöğretim Öğrencilerinin Psikolojik İyi Oluşlarının Yordayıcısı Olarak İyimserlik-Kötümserlik Düzeyi ve Dini Yönelimler", *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 16/28 (2020), 909-928; Sema Eryücel, "Din Hizmetleri Çalışanlarında Dini Yönelim ve Psikolojik İyi Olma", *Turkish Studies* 12/10 (2017), 101-122; Eryücel, "Dini Yönelim ve Başa Çıkma", 393-412.

Bu bağlamda araştırmanın amacı dini yönelimler ile PERMA iyi oluş modeli arasındaki ilişkinin incelenmesi olarak belirlenmiştir. Değişkenler arasında muhtemel ilişkileri gösteren temel hipotez ve alt hipotezler şu şekildedir:

(H₁) Katılımcıların dini yönelimleri ile PERMA modeline göre iyi oluş düzeyleri anlamlı derecede farklılık gösterir.

(H_{1a}) İçsel dini yönelim (İDY) ile PERMA modeline göre iyi oluş düzeyleri arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır.

(H_{1b}) Dışsal dini yönelim (DDY) ile PERMA modeline göre iyi oluş düzeyleri arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır.

(H_{1c}) Sorgulayıcı dini yönelim (SDY) ile PERMA modeline göre iyi oluş düzeyleri arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki vardır.

(H_{1d}) Katı kuralcı dini yönelim (KKDY) ile PERMA modeline göre iyi oluş düzeyleri arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki vardır.

Araştırmada, ayrıca katılımcıların demografik özellikleri, dini yönelim biçimleri ve PERMA modeline göre iyi oluş düzeyleri de ele alınmaktadır.

1. YÖNTEM

Bu araştırma, ilişkisel tarama modeline uygun olarak tasarlanmış nicel bir araştırmadır. İlişkisel tarama modelinde iki ve daha çok sayıdaki değişken arasında birlikte değişimin varlığını belirlemek amaçlanmaktadır.⁴⁶ Araştırmada katılımcıların dini yönelim biçimleri ve PERMA modeline göre iyi oluş düzeyleri arasındaki ilişkiler incelenmektedir.

1.1. Evren ve Örneklem

Araştırmanın Türkiye'nin tamamında yapılması planlanmış ve bu nedenle araştırmanın evreni Türkiye olarak belirlenmiştir. Araştırmanın tasarlandığı Mart 2022'de güncel TÜİK verilerine göre Türkiye'nin toplam nüfusunun 83.614.362 olduğu görülmüştür. Büyüklüğü tespit edilen evrenden tabakalı örnekleme yöntemiyle örneklem sayısı belirlenmiştir. Bunun için evren önce bölgelerin nüfus yoğunluklarına göre tabakalara ayrılmış ve tabakaların evren içerisindeki oranları tespit edilmiştir. Her bir alt tabakanın (bölgenin) evren içindeki temsil oranlarına göre örneklem büyüklüğü "n" hesaplanmıştır.⁴⁷ Örneklem büyüklüğü hesaplanırken, büyüklüğü belli olan evrenler için önerilen $[n = Nt^2 pq / (N-1)d^2 + t^2 pq]$ formülü kullanılmıştır. Bu formülde t; güven düzeyine ait t dağılımının değerini (%95 güven düzeyi için 1,96), p; ,50 oranının tahminini, q; 1-p (,50) ve d; örnekleme hatasını (%95 güven düzeyi için ,05) ifade etmektedir.⁴⁸ Bu formüle göre evrenden alınması gereken örneklem sayısı 384 kişi olarak hesaplanmıştır. Araştırma için 384 örneklem sayısı yeterli iken bu araştırmaya farklı bölgelerden ve 70 farklı ilden toplam 875 kişi gönüllü olarak katılmıştır.

Örneklem %67,1'i kadın (n = 587), %32,9'u da erkektir (n = 288). Araştırmaya katılanların %20,7'si (n = 181) Marmara, %11,4'ü (n = 100) Ege, %7,3'ü (n = 64) Akdeniz, %14,1'i (n = 123) Güneydoğu Anadolu, %9,1'i (n = 80) Doğu Anadolu, %18,9'u (n = 165) Karadeniz ve %18,5'i (n = 162) de İç Anadolu Bölgesindedir. %15,4'ü (n = 135) gelir düzeyini düşük, %79,0'ı (n = 691) orta ve %5,6'sı (n = 49) yüksek olarak algılamaktadır. Araştırmaya katılan kişilerin %6,1'i (n = 53) ilköğretim, %20,8'i (n = 182) lise ve dengi okul, %54,7'si (n = 479) önlisans ya da lisans mezunu ve %18,4'ü (n = 161) de lisansüstü mezundur.

1.2. Veri Toplama Araçları

Araştırmada, anket tekniği kullanılmıştır. Araştırmanın amacı doğrultusunda, demografik özellikleri belirlemek için geliştirilen kişisel bilgi formu, Yeniden Yapılandırılmış Müslüman Dini Yönelim Ölçeği ve PERMA Ölçeğinin yer aldığı bir çevrimiçi anket, Google Forms üzerinden hazırlanmış ve uygulanmıştır.

1.2.1. Kişisel Bilgi Formu

Kişisel bilgi formu, araştırmacı tarafından hazırlanmıştır. Formda cinsiyet, katılımcının yaşadığı bölge, öznel gelir algısı ve eğitim düzeyi maddelerini içeren toplam 4 soru bulunmaktadır.

1.2.2. Yeniden Yapılandırılmış Müslüman Dini Yönelim Ölçeği (MROS-R)

Dini yönelim ölçeği Harlak ve arkadaşları tarafından geliştirilmiştir. Ölçekte *içsel*, *dışsal* ve *sorgulayıcı* olmak üzere üç alt boyut bulunmaktadır.⁴⁹ Ercan ise ölçeği revize ederek *katı kuralcı dini yönelim* (fundamentalist orientation) isimli bir alt boyut daha eklemiş ve "Yeniden Yapılandırılmış Müslüman Dini Yönelim Ölçeği"ni geliştirmiştir. Bireylerin dini yönelim biçimlerini ölçmeyi amaçlayan ölçek 21 maddeden oluşmaktadır. Dini Yönelim Ölçeği'nin; içsel dini yönelim (İDY), dışsal dini yönelim (DDY), katı kuralcı dini yönelim (KKDY) ve sorgulayıcı dini yönelim (SDY) olmak üzere dört alt boyutu bulunmaktadır. 7'li likert yapıdaki (1- Kesinlikle uygun değil, 7- Tamamen uygun) ölçeğin 1, 2, 7, 8, 13 ve 18. maddeleri *içsel (intrinsic) dini yönelim* alt boyutuna; 3, 5, 12, 20 ve 21. maddeleri *katı kuralcı (fundamentalist) dini yönelim* alt boyutuna; 10, 11, 15, 16 ve 17. maddeleri *dışsal (extrinsic) dini yönelim* alt boyutuna; 4, 6, 9, 14 ve 19. maddeler de *sorgulayıcı (quest) dini yönelim* alt boyutuna aittir. Cronbach Alpha katsayıları sırasıyla *içsel dini yönelim* için ,93, *dışsal dini yönelim* için ,83, *sorgulayıcı dini yönelim* için ,73 *katı kuralcı dini yönelim* için ,81 bulunmuştur.⁵⁰

İDY alt boyutundan yüksek puan alınması bireyin dinle ilgili içsel motivasyonunun yüksekliğini göstermektedir. DDY alt boyutundan alınan yüksek puan bireyin dini motivasyonunda toplumsal ya da manevi beklentilerin varlığına işaret ederken, SDY alt boyutundan elde edilen yüksek puan bireyin dini; sunulduğu gibi kabul etmediğini, dini sorgulayan ve araştıran bir yaklaşıma sahip olduğunu göstermektedir. KKDY alt boyutundan alınan yüksek puan ise bireyin dini kuralları her şeyin üzerinde gördüğünü ve dinin sorgulanmasına karşı

46 Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015), 79.

47 Ayhan Ural – İbrahim Kılıç, *Bilimsel Araştırma Süreci ve SPSS ile Veri Analizi* (Ankara: Detay Yayıncılık, 2011), 40.

48 Yahşi Yazıcıoğlu - Samiye Erdoğan, *SPSS Uygulamalı Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Detay Yayıncılık, 2. Baskı, 2007), 70.

49 Hacer Harlak vd., "The Development and the Psychometric Investigation of the Muslim Religious Orientation Scale (MROS)", XXIX. International Congress of Psychology. 20-25 July 2008, Berlin. *International Journal Of Psychology* 43/3-4 (June-August 2008), 63.

50 Ercan, *The Predictors of Attitudes Toward Physical Wife Abuse*, 47-51.

çıkan bir yönelim biçimine sahip olduğunu göstermektedir. *KKDY* ve *SDY* alt boyutları birbirine ters iki yönelim biçimini ifade etmektedir. Ancak *İDY* ve *DDY* alt boyutlarında bu tür bir sınıflama söz konusu değildir.⁵¹

Bu çalışmada ise dini yönelim ölçeklerinin Cronbach Alpha katsayıları sırasıyla *İDY* için ,91, *DDY* için ,71, *SDY* için ,71 ve *KKDY* için de ,79 olarak belirlenmiştir.

1.2.3. PERMA Ölçeği

İyi oluşu ölçmek için 2016 yılında Butler ve Kern tarafından geliştirilen PERMA ölçeği⁵² Türkçe'ye Demirci ve arkadaşları tarafından uyarlanmıştır. Ölçek 15 madde ve 5 alt boyuttan oluşmaktadır. Her bir alt boyutta 3 madde bulunmaktadır (*Olumlu duygular* (p5+p10+p22), *bağlanma* (p3+p11+p21), *anlam* (p1+p9+p17), *olumlu ilişkiler* (p6+p15+p19) ve *başarı* (p2+p8+p16) alt boyutları). Toplam iyi oluş puanı bu 15 maddeye 23. Maddenin de eklenmesiyle elde edilmektedir (PERMA: (p5+p10+p22 +p3+p11+p21+ p6+p15+p19+ +p1+p9+p17+p2+p8+p16+p23). Orijinal formda ölçeğe 8 dolgu maddesi daha eklenerek "sağlıklı olma hissi", "yalnızlık" ve "olumsuz duygular" da ölçülmek istenmiştir. PERMA ölçeğinde ters kodlanan 4 madde bulunmaktadır (7-12-14-20). Ölçeğin yapı geçerliliğini test etmek maksadıyla yapılan DFA analizini yapının doğrulandığını göstermektedir [χ^2 (78, N = 253) = 191,79, $p < ,001$; CFI = ,97; SRMR = ,052; NNFI = ,96; NFI = ,95; RMSEA = ,076 (%90 G.A. ,063 - ,090); AIC = 275,79; ECVI = 1,09.]. Ölçeğin toplam puanı için Cronbach Alpha katsayısı ,91 bulunmuştur. Ayrıca üç hafta arayla yapılan test-tekrar test güvenilirliği ise PERMA toplam puanı için ,83 olarak tespit edilmiştir. Ölçek genelinden alınacak yüksek puan iyi oluş düzeyinin yüksekliğini göstermektedir. Ayrıca her bir alt boyut da ayrı ayrı değerlendirilebilmektedir.⁵³

Bu çalışmada ise PERMA ölçeği alt boyutlarına ait Cronbach Alpha katsayıları sırasıyla *olumlu duygular* için ,87, *bağlanma* için ,70, *anlam* için ,80, *olumlu ilişkiler* için ,70 ve *başarı* için ,77 olarak bulunmuştur. PERMA ölçeğinin Cronbach Alpha katsayısı ise ,93 olarak hesaplanmıştır.

1.3. İşlem ve Veri Analizi

Araştırmanın verileri çevrimiçi hazırlanan anketin Mayıs 2022-Ağustos 2022 tarihleri arasında Google Forms üzerinden uygulanmasıyla elde edilmiştir. Anket formuna ait link sosyal medya aracılığıyla ve telefonla iletişim kurularak katılımcılara ulaştırılmıştır. Form üzerinde kişilerin kimliklerini gösterecek herhangi bir bilgiye yer verilmemiştir. Anket formunda araştırmayla ilgili açıklayıcı bilgiler verilmiştir. Daha sonra katılımcıdan çalışmaya gönüllü olarak katıldığını beyan etmesi istenmiş, gönüllü olduğu onayını veren katılımcı sorulara geçebilmiştir. Bu şekilde onay vermeyen 6 kişi çalışmaya devam edememiştir.

Veriler IBM SPSS 22 programı aracılığıyla analiz edilmiş ve analizlerde betimsel istatistikler kullanılmıştır. Yapılan Kolmogorov Smirnov normallik testi sonucunda basıklık ve çarpıklık değerlerinin ± 2 üzerinde olduğu ve test sonucunun anlamlı çıktığı ($p < ,05$) görülmüştür. Bu nedenle verilerin normal dağılmadığı kabul edilmiş,⁵⁴ ve parametrik olmayan testler uygulanmıştır.⁵⁵ Örneklemin dini yönelim ve PERMA iyi oluş düzeylerinin çeşitli değişkenlere göre anlamlı şekilde farklılaşp farklılaşmadığını anlamak için ikili gruplarda Mann-Whitney U Testi, ikiden fazla gruplarda ise Kruskal-Wallis H Testi kullanılmıştır. Farklılaşmanın olduğu sonuçlarda farklılıkların yönü Mann-Whitney U Testi ile yapılan ikili karşılaştırmalar sonucu tespit edilmiştir. Dini yönelim ile PERMA modeline göre iyi oluş düzeyi arasında bir ilişkinin var olup olmadığı, ilişki varsa gücü ve yönü ise Spearman Korelasyon Analizi ile anlaşılmasına çalışılmıştır. İstatistiksel anlamlılık düzeyi için %95 güven düzeyi ($p < ,05$) kabul edilmiştir. Elde edilen bulgular, "Bulgular" bölümünde tablolar halinde gösterilmiştir.

2. BULGULAR

Bu bölümde, dini yönelim ve PERMA ölçeğinden alınan puanlara ilişkin betimsel bulgular, bağımsız değişkenlere göre ölçeklerden elde edilen puanlar ve dini yönelim ölçeğinin alt boyutları ile PERMA ölçeği arasındaki korelasyona ilişkin analiz sonuçları yer almaktadır.

2.1. Dini Yönelim ve PERMA Ölçeklerine İlişkin Betimsel Bulgular

Tablo 1, katılımcıların dini yönelim ölçekleri ile PERMA ölçeklerinden aldıkları toplam puan ortalamalarına ilişkin verileri içermektedir.

Dini yönelim ölçeklerinden elde edilen ortalamalar sırasıyla *İDY* ölçeğinde $\bar{X} = 6,00$; *DDY* ölçeğinde $\bar{X} = 4,38$, *SDY* ölçeğinde $\bar{X} = 4,00$ ve *KKDY* ölçeğinde de $\bar{X} = 4,75$ 'dir. Bu bulgular en yüksek ortalamanın *İDY* ölçeğinden elde edildiğini, en düşük ortalamanın da *SDY* ölçeğinden elde edildiğini göstermektedir.

İyi oluşun *olumlu duygular* alt boyutunda elde edilen ortalama puanın $\bar{X} = 7,02$, *bağlanma* alt boyutunda $\bar{X} = 7,45$, *olumlu ilişkiler* alt boyutunda $\bar{X} = 6,94$, *anlam* alt boyutunda $\bar{X} = 7,39$, *başarılar* alt boyutunda $\bar{X} = 7,31$ olduğu görülmektedir. PERMA iyi oluş ölçeği genelinden elde edilen puanın ortalaması da $\bar{X} = 7,23$ olarak tespit edilmiştir. Tüm alt boyutlardan ve PERMA ölçeği toplamından elde edilen yüksek puanların örneklemin iyi oluş düzeyinin yüksek olduğunu göstermektedir.

2.2. Demografik Değişkenlere Göre Dini Yönelimler ve PERMA İyi Oluş Puanlarının Karşılaştırılması

Çalışma grubunun ölçeklerden elde ettikleri puanların sosyo-demografik değişkenlere göre farklılaşp farklılaşmadığını anlamak amacıyla yapılan analiz sonuçları aşağıdaki tablolarda gösterilmiştir. Cinsiyet değişkeni için Mann-Whitney U Testi uygulanmıştır. Üç ve daha fazla grubun olduğu diğer değişkenlerin verileri ise Kruskal-Wallis H Testi ile analiz edilmiş ve bulgular tablolarda gösterilmiştir. Yaşadığı bölge değişkenine göre tüm ölçekler için gruplar arasında anlamlı bir farklılık bulunmadığından elde edilen veriler tabloda gösterilmemiştir.

51 Erdoğan, Tann Algısı, Dini Yönelim Biçimleri ve Dindarlığın Psikolojik Dayanıklılıkla İlişkisi, 115-116.

52 Butler - Kern, "The PERMA-Profiler: A Brief", 1-48.

53 İbrahim Demirci vd., "Beş Boyutlu İyi Oluş Modeli: PERMA Ölçeği Türkçe Formunun Geçerlik ve Güvenirliği", *The Journal of Happiness & Well-Being* 5/1 (2017), 60-77.

54 Ergül Demir vd., "Uluslararası Dergilerde Yayımlanan Eğitim Araştırmalarının Normallik Varsayımları Açısından İncelenmesi", *Current Research in Education* 2/3 (2016), 133.

55 Erhan Kılınc - Fatih Sünbül, "SPSS Uygulama Örnekleriyle Nicel Veri Analizi", *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*, ed. Şebnem Aslan (Konya: Eğitim Yayınevi, 2018), 168.

Tablo 1.
Dini Yönelim ve PERMA Ölçeklerinden Alınan Puanların Aritmetik Ortalama ve Standart Sapma Dağılımları

	N	Minimum	Maximum	\bar{X}^*	Ss
İDY	875	1	7	6,00	1,41
DDY	875	1	7	4,38	1,42
SDY	875	1	7	4,00	1,53
KKDY	875	1	7	4,75	1,49
Olumlu duygular	875	,00	10	7,02	1,82
Bağlanma	875	1	10	7,45	1,61
Olumlu ilişkiler	875	,00	10	6,94	1,80
Anlam	875	,67	10	7,39	1,72
Başarılar	875	,00	10	7,31	1,65
PERMA (Toplam)	875	1	10	7,23	1,46

*Sıralar Ortalaması.

2.2.1. Cinsiyete Göre Dini Yönelimler ve PERMA İyi Oluş Puanlarının Karşılaştırılması

Araştırmaya katılanların cinsiyet değişkenine göre dini yönelim biçimleri ve PERMA iyi oluş düzeylerine ilişkin bulgular Tablo 2'de gösterilmiştir.

Dini yönelim ölçeklerinden elde edilen bulgular İDY'nin kadınlar lehine anlamlı derecede farklılaştığını göstermektedir. Sıralar ortalaması incelendiğinde; kadınların puanlarının erkeklere göre daha yüksek olduğu görülmektedir (Kadın \bar{X} =453,24; Erkek \bar{X} =406,94; z = -2,570; p =.010). DDY, SDY ve KKDY ölçeklerinde ise cinsiyet değişkenine göre elde edilen puanlar arasında anlamlı bir farklılığın olmadığı saptanmıştır.

PERMA ölçeği alt boyutları ve ölçeğin genelinden elde edilen bulgular incelendiğinde; erkeklerin puan ortalamasının kadınların ortalamasından daha yüksek olduğu görülmektedir (Olumlu Duygular Kadın \bar{X} =434,52, Erkek \bar{X} =445,10; Bağlanma Kadın \bar{X} =434,87, Erkek \bar{X} =444,39; Olumlu İlişkiler Kadın \bar{X} =433,84, Erkek \bar{X} =446,47; Anlam Kadın \bar{X} =430,26, Erkek \bar{X} =453,77; Başarılar Kadın \bar{X} =429,69, Erkek \bar{X} =454,93; PERMA Kadın \bar{X} =434,03, Erkek \bar{X} =446,08). Ancak bu bulgular istatistiksel olarak desteklenmemiştir. Bulgular erkek ve kadın grupları arasında PERMA iyi oluş düzeyinin anlamlı bir şekilde farklılaşmadığını göstermektedir ($p>0,05$).

2.2.2. Öznel Gelir Algısına Göre Dini Yönelimler ve PERMA İyi Oluş Puanlarının Karşılaştırılması

Araştırmaya katılanların öznel gelir düzeyi algısı değişkenine göre dini yönelim biçimleri ve PERMA iyi oluş düzeylerine ilişkin bulgular Tablo 3'te gösterilmiştir.

Tablo 2.
Cinsiyete Göre Dini Yönelimler ve PERMA İyi Oluş Puanları Mann-Whitney U Testi Bulguları

	Cinsiyet	N	Sıralar Ortalaması	Sıralar Toplamı	Z	p
İDY	Kadın	587	453,24	266052,00	-2,570	,010*
	Erkek	288	406,94	117198,00		
DDY	Kadın	587	446,67	262194,00	-1,450	,147
	Erkek	288	420,33	121056,00		
SDY	Kadın	587	434,86	255263,00	-,525	,600
	Erkek	288	444,40	127987,00		
KKDY	Kadın	587	427,54	250964,50	-1,750	,080
	Erkek	288	459,32	132285,50		
Olumlu duygular	Kadın	587	434,52	255061,50	-,583	,560
	Erkek	288	445,10	128188,50		
Bağlanma	Kadın	587	434,87	255266,50	-,525	,600
	Erkek	288	444,39	127983,50		
Olumlu ilişkiler	Kadın	587	433,84	254665,50	-,696	,486
	Erkek	288	446,47	128584,50		
Anlam	Kadın	587	430,26	252565,50	-1,295	,195
	Erkek	288	453,77	130684,50		
Başarılar	Kadın	587	429,69	252229,50	-1,391	,164
	Erkek	288	454,93	131020,50		
PERMA (Toplam)	Kadın	587	434,03	254778,00	-,663	,507
	Erkek	288	446,08	128472,00		

* $p<0,05$.

Tablo 3.
Öznel Gelir Algısı Değişkenine Göre Dini Yönelimler ve PERMA Ölçeklerinin Kruskal-Wallis H Testi Bulguları

	Gelir	N	Sıralar Ort.	X ²	p	Anlamlı Fark
İDY	Düşük ¹	135	403,53	3,701	,157	-
	Orta ²	691	446,30			
	Yüksek ³	49	415,87			
DDY	Düşük ¹	135	421,94	2,589	,274	-
	Orta ²	691	444,37			
	Yüksek ³	49	392,35			
SDY	Düşük ¹	135	460,38	1,547	,461	-
	Orta ²	691	432,58			
	Yüksek ³	49	452,79			
KKDY	Düşük ¹	135	397,70	4,339	,114	-
	Orta ²	691	444,06			
	Yüksek ³	49	463,52			
Olumlu duygular	Düşük ¹	135	330,30	35,720	,000*	1<2,3; 2<3
	Orta ²	691	451,30			
	Yüksek ³	49	547,23			
Bağlanma	Düşük ¹	135	359,80	16,733	,000*	1<2,3
	Orta ²	691	449,37			
	Yüksek ³	49	493,15			
Olumlu ilişkiler	Düşük ¹	135	350,52	20,468	,000*	1<2,3
	Orta ²	691	451,18			
	Yüksek ³	49	493,14			
Anlam	Düşük ¹	135	339,74	27,199	,000*	1<2,3
	Orta ²	691	451,67			
	Yüksek ³	49	515,88			
Başarılar	Düşük ¹	135	328,54	34,196	,000*	1<2,3
	Orta ²	691	452,96			
	Yüksek ³	49	528,57			
PERMA (Toplam)	Düşük ¹	135	323,37	37,223	,000*	1<2,3 2<3
	Orta ²	691	453,73			
	Yüksek ³	49	531,92			

* $p < ,05$. Öznel Gelir Düzeyi Algısı $SD=2$.

Not: Gruplar arası farklılaşmanın yönüne ilişkin yapılan ikili karşılaştırmaların istatistiksel bulguları metin içinde gösterilmiştir.

Öznel gelir düzeyi algısı değişkenine göre örneklemin dindarlık ölçeklerinden elde ettikleri puanlar arasında anlamlı bir farklılık bulunmamıştır ($p>0,05$). Ancak PERMA alt boyutları ve PERMA ölçeği genelinden alınan puanlar gruplar arasında anlamlı derecede farklılaşmaktadır. *Olumlu duygular* alt boyutunda; gelir düzeyi düşük olan grup ile orta ($U = 33679$; $z = -5,123$; $p = ,001$) ve yüksek olan grup arasında ($U = 1731$; $z = -4,945$; $p = ,001$) orta ve yüksek gelir algısına sahip olan grup lehine; gelir düzeyi orta olan grup ile yüksek olan grup arasında gelir düzeyi algısı yüksek olan grup lehine anlamlı bir farklılık tespit edilmiştir ($U = 13153,500$; $z = -2,617$; $p = ,009$). *Bağlanma* alt boyutunda anlamlı farklılığın düşük gelir grubu ile orta ($U = 37032$; $z = -3,799$; $p = ,001$) ve yüksek gelir grubu arasında ($U = 2361$; $z = -2,970$; $p = ,003$) orta ve yüksek gelir algısına sahip olanlar lehine olduğu saptanmıştır. *Olumlu ilişkiler* alt boyutunda anlamlı farklılık düşük gelir grubu ile orta ($U = 35861,500$; $z = -4,261$; $p = ,001$) ve yüksek gelir grubu arasında ($U = 2278,500$; $z = -3,227$; $p = ,001$) orta ve yüksek gelir algısına sahip olanlar lehine çıkmıştır. *Anlam* alt boyutunda düşük gelir grubu ile orta ($U = 34641,500$; $z = -4,744$; $p = ,001$) ve yüksek gelir grubu arasında ($U = 2044$; $z = -3,965$; $p = ,001$) orta ve yüksek gelir algısına sahip olanlar lehine anlamlı farklılıkların olduğu görülmüştür. *Başarılar* alt boyutunda gruplar arasında farklılık; düşük gelir grubu ile orta ($U = 33303,500$; $z = -5,273$; $p = ,001$) ve yüksek gelir grubu arasında ($U = 1869,500$; $z = -4,511$; $p = ,001$) orta ve yüksek gelir algısına sahip olanlar lehine bulunmuştur. PERMA ölçeği genelinde de elde edilen puanlar gruplar arasında anlamlı derecede farklılığın olduğunu göstermektedir ($X^2 = 37,223$; $p = ,001$, $p < 0,05$). Bulgular incelendiğinde düşük gelir grubu ile orta ($U = 32679,500$; $z = -5,508$; $p = ,001$) ve yüksek gelir grubu ($U = 1796$; $z = -4,734$; $p = ,001$) arasında orta ve yüksek gelir algısına sahip olanlar lehine; orta gelir düzeyi algısına sahip olan grup ile yüksek gelir düzeyi algısına sahip olan grup arasında da yüksek gelir düzeyi algısına sahip olan grup lehine anlamlı bir farklılaşmanın olduğu görülmektedir ($U = 13839$; $z = -2,138$; $p = ,033$). Tüm iyi oluş ölçekleri puan ortalamaları gelir düzeyi düşükten yükseğe artmaktadır. Bu bulgular gelir düzeyi arttıkça PERMA modeline göre iyi oluş düzeyinin de arttığını göstermektedir.

2.2.3. Eğitim Düzeyine Göre Dini Yönelimler ve PERMA İyi Oluş Puanlarının Karşılaştırılması

Araştırmaya katılanların eğitim düzeyi değişkenine göre dini yönelim biçimleri ve PERMA iyi oluş düzeylerine ilişkin bulgular Tablo 4'te gösterilmiştir.

Tablo 4.
Eğitim Düzeyi Değişkenine Göre Dini Yönelimler ve PERMA Ölçeklerinin Kruskal-Wallis H Testi Bulguları

	Eğitim	N	Sıralar Ort.	X ²	p	Anlamlı Fark
İDY	İlköğretim ¹	53	533,13	11,024	,012*	1>2,3,4
	Lise ve dengi okul ²	182	424,22			
	Önlisans/Lisans ³	479	443,40			
	Lisansüstü ⁴	161	406,19			
DDY	İlköğretim ¹	53	507,13	12,053	,007*	1>4;
	Lise ve dengi okul ²	182	458,52			2>4;
	Önlisans/Lisans ³	479	440,05			3>4
	Lisansüstü ⁴	161	385,95			
SDY	İlköğretim ¹	53	402,81	5,840	,120	-
	Lise ve dengi okul ²	182	410,28			
	Önlisans/Lisans ³	479	441,83			
	Lisansüstü ⁴	161	469,52			
KKDY	İlköğretim ¹	53	553,57	18,554	,000*	1>2,3,4;2>4; 3>4
	Lise ve dengi okul ²	182	453,07			
	Önlisans/Lisans ³	479	436,91			
	Lisansüstü ⁴	161	386,15			
Olumlu duygular	İlköğretim ¹	53	403,39	18,368	,000*	1<4; 2<3,4; 3<4
	Lise ve dengi okul ²	182	381,99			
	Önlisans/Lisans ³	479	444,07			
	Lisansüstü ⁴	161	494,65			
Bağlanma	İlköğretim ¹	53	401,42	2,175	,537	-
	Lise ve dengi okul ²	182	424,36			
	Önlisans/Lisans ³	479	446,16			
	Lisansüstü ⁴	161	441,18			
Olumlu ilişkiler	İlköğretim ¹	53	373,24	14,033	,003*	1<3,4;
	Lise ve dengi okul ²	182	396,85			2<3,4
	Önlisans/Lisans ³	479	445,46			
	Lisansüstü ⁴	161	483,66			
Anlam	İlköğretim ¹	53	407,93	18,395	,000*	1<4;
	Lise ve dengi okul ²	182	383,16			2<3,4;
	Önlisans/Lisans ³	479	442,23			3<4
	Lisansüstü ⁴	161	497,30			
Başarılar	İlköğretim ¹	53	370,96	34,209	,000*	1<4;
	Lise ve dengi okul ²	182	376,36			2<3,4;
	Önlisans/Lisans ³	479	439,29			3<4
	Lisansüstü ⁴	161	525,92			
PERMA (Toplam)	İlköğretim ¹	53	383,58	19,249	,000*	1<4;
	Lise ve dengi okul ²	182	385,94			2<3,4;
	Önlisans/Lisans ³	479	443,94			3<4
	Lisansüstü ⁴	161	497,08			

* $p < ,05$ Eğitim Düzeyi $SD=3$.

Not: Gruplar arası farklılaşmanın yönüne ilişkin yapılan ikili karşılaştırmaların istatistiksel bulguları metin içinde gösterilmiştir.

Eğitim düzeyi değişkenine göre örneklemin dini yönelim ölçeklerinden elde ettiği puanlar arasında anlamlı farklılıklar bulunmuştur. Buna göre; İDY ölçeğinde anlamlı farklılık, ilköğretim mezunu olan grup ile lise ve dengi okul mezunu ($U=3641,500$; $z=-2,747$; $p=,006$), önlisans/lisans mezunu ($U=10056,500$; $z=-2,512$; $p=,012$) ve lisansüstü mezunu olan grup ($U=3043,500$; $z=-3,159$; $p=,002$) arasında ilköğretim mezunu olan grup lehinedir. DDY ölçeğinde anlamlı farklılığın, ilköğretim mezunu olan grup ile lisansüstü mezunu olan grup ($U=3131$; $z=-2,908$; $p=,004$) arasında ilköğretim mezunu olan grup lehine; lise ve dengi okul mezunu olan grup ile lisansüstü mezunu olan grup ($U=12291$; $z=-2,578$; $p=,010$) arasında lise ve dengi okul mezunu grup lehine ve önlisans/lisans mezunu olan grup ile lisansüstü mezunu olan grup ($U=33675$; $z=-2,409$; $p=,016$) arasında önlisans/lisans mezunu olan grup lehine olduğu bulunmuştur. Sıralar ortalamalarına göre DDY'si en yüksek olan grup ilköğretim mezunu olanlardır ($\bar{X}=507,13$). Eğitim düzeyi arttıkça DDY puanları düşmektedir. SDY puanları incelendiğinde en düşük ortalamaların ilköğretim mezunu olanlar arasında, en yüksek ortalamaların da lisansüstü mezunu olanlar arasında olduğu görülmüştür. Eğitim düzeyi arttıkça SDY puanları da artmaktadır. Ancak bu bulgular istatistiksel olarak anlamlı bir ilişkiyi göstermemektedir ($X^2=5,840$; $p=,120$; $p > 0,05$). KKDY ölçeğinde ilköğretim mezunu olan grup ile lise ve dengi okul

mezunu ($U=3717$; $z=-2,543$; $p=.011$), önlisans/lisans mezunu ($U=9211$; $z=-3,284$; $p=.001$) ve lisansüstü mezunu olan grup ($U=2730$; $z=-3,934$; $p=.001$) arasında ilköğretim mezunu olanlar lehine; lise ve dengi okul mezunu olan grup ile lisansüstü mezunu grup arasında ($U=12471,500$; $z=-2,381$; $p=.017$) lise ve dengi okul mezunu olanlar lehine ve önlisans/lisans mezunu olan grup ile lisansüstü mezunu olan grup ($U=33927,500$; $z=-2,285$; $p=.022$) arasında önlisans/lisans mezunu olan grup lehine anlamlı farklılıkların bulunduğu görülmüştür ($X^2=18,554$; $p=.000$, $p<0,05$). *KKDY* düzeyi en yüksek olanlar eğitim düzeyi en düşük olanlardır. Eğitim düzeyi arttıkça *KKDY* düzeyi azalmaktadır.

Eğitim düzeyi değişkenine göre PERMA alt boyutları ve PERMA ölçeği geneline ilişkin bulgular gruplar arasında anlamlı derecede farklılıklar olduğunu göstermektedir ($p<0,05$). *Olumlu duygular* alt boyutunda elde edilen puanlar ilköğretim mezunu olan grup ile lisansüstü mezunu grup arasında ($U=3389,500$; $z=-2,249$; $p=.024$) lisansüstü mezunu grup lehine; lise ve dengi okul mezunu olan grup ile önlisans/lisans mezunu grup ($U=37377,500$; $z=-2,837$; $p=.005$) ve lisansüstü mezunu grup arasında ($U=10900,500$; $z=-4,100$; $p=.001$) önlisans/lisans ve lisansüstü mezunu gruplar lehine; önlisans/lisans mezunu olan grup ile lisansüstü mezunu grup arasında ($U=34066,500$; $z=-2,219$; $p=.027$) lisansüstü mezunu grup lehine anlamlı farklılıklar tespit edilmiştir. *Olumlu ilişkiler* alt boyutunda elde edilen puanlardan ilköğretim mezunu grup ile önlisans/lisans mezunu grup ($U=10593$; $z=-1,982$; $p=.047$) ve lisansüstü grup arasında ($U=3151,500$; $z=-2,860$; $p=.004$) önlisans/lisans ve lisansüstü mezunu gruplar lehine; lise ve dengi okul mezunu grup ile önlisans/lisans mezunu ($U=38744$; $z=-2,213$; $p=.027$) ve lisansüstü mezunu olan grup arasında ($U=11789,500$; $z=-3,128$; $p=.002$) önlisans/lisans ve lisansüstü mezunu gruplar lehine farklılaşmanın olduğu görülmüştür. *Anlam* alt boyutunda elde edilen puanlar ilköğretim mezunu olan grup ile lisansüstü mezunu olan grup arasında ($U=3391$; $z=-2,247$; $p=.025$) lisansüstü mezunu grup lehine; lise ve dengi okul mezunu olan grup ile önlisans/lisans mezunu ($U=37680,500$; $z=-2,700$; $p=.007$) ve lisansüstü mezunu olan grup arasında ($U=10852$; $z=-4,155$; $p=.001$) önlisans/lisans ve lisansüstü mezunu gruplar lehine ve önlisans/lisans mezunu olan grup ile lisansüstü mezunu grup arasında ($U=33687,500$; $z=-2,406$; $p=.016$) lisansüstü mezunu grup lehine anlamlı farklılıklar saptanmıştır. *Başarılar* alt boyutunda elde edilen puanlar ilköğretim mezunu grup ile lisansüstü mezunu grup arasında ($U=2837,500$; $z=-3,666$; $p=.001$) lisansüstü grup lehine; lise ve dengi okul mezunu grup ile önlisans/lisans mezunu grup ($U=37219$; $z=-2,911$; $p=.004$) ve lisansüstü mezunu olan grup arasında ($U=9747,500$; $z=-5,365$; $p=.001$) önlisans/lisans mezunu grup ve lisansüstü mezunu grup lehine farklılaşmanın olduğunu göstermektedir. Ayrıca önlisans/lisans mezunu grup ile lisansüstü mezunu olan grup arasında lisansüstü mezunu grup lehine anlamlı bir farklılık tespit edilmiştir ($U=30737,500$; $z=-3,864$; $p=.001$). PERMA ölçeği genelinde de elde edilen bulgular gruplar arasında anlamlı farklılıkların olduğunu göstermektedir ($X^2=19,249$; $p=.001$; $p<0,05$). İlköğretim mezunu grup ile lisansüstü mezunu grup arasında ($U=3141,500$; $z=-2,878$; $p=.004$) lisansüstü grup lehine; lise ve dengi okul mezunu grup ile önlisans/lisans mezunu grup ($U=37785$; $z=-2,647$; $p=.008$) ve lisansüstü mezunu olan grup arasında ($U=10974,500$; $z=-4,012$; $p=.001$) sırasıyla önlisans/lisans mezunu grup ve lisansüstü mezunu grup lehine anlamlı farklılıklar bulunmuştur. Bununla birlikte önlisans/lisans mezunu grup ile lisansüstü mezunu olan grup arasında da lisansüstü mezunu olan grup lehine bir anlamlı farklılık saptanmıştır ($U=33848,500$; $z=-2,321$; $p=.020$). PERMA ölçeği genelinden elde edilen bulgular eğitim düzeyi yükseldikçe örneklemin iyi oluş düzeyinin arttığını göstermektedir. Bu durum grupların sıralar ortalamalarından da anlaşılmaktadır (İlköğretim $\bar{X}=383,58$; lise ve dengi $\bar{X}=385,94$; önlisans/lisans $\bar{X}=443,94$; lisansüstü $\bar{X}=497,08$).

2.3. Dini Yönelimler ve PERMA Arasındaki İlişki

Dini yönelimler ile PERMA iyi oluş modeli arasındaki ilişkiyi tespit etmek amacıyla Spearman Korelasyon analizi kullanılmıştır. Elde edilen bulgular Tablo 5'de gösterilmiştir.

Tablo 5 incelendiğinde dini yönelimler ile PERMA ölçeği geneli ve alt boyutları arasında anlamlı farklılıkların olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre "*Katılımcıların dini yönelimleri ile PERMA modeline göre iyi oluş düzeyleri anlamlı derecede farklılık gösterir.*" şeklinde ifade edilen araştırmanın temel hipotezi (H_1) ispatlanmıştır.

İDY ile PERMA arasında orta düzeyde pozitif ($r=.308$) ve anlamlı ($p<0,05$) bir ilişki bulunmuştur. Yani ölçek geneline göre katılımcıların içsel dini yönelimleri orta düzeyde bir ilişki ile ve anlamlı olarak birlikte artmaktadır. *İDY* ve PERMA değişkenlerinin birbirleri üzerindeki

Tablo 5.
Dini Yönelim Ölçekleri ile PERMA Ölçeği ve Alt Boyutları Arasındaki İlişkiye Ait Spearman Korelasyon Analizi Bulguları

Değişken	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
1. İDY	1									
2. DDY	,402**	1								
3. SDY	-,032	,050	1							
4. KKDY	,462**	,450**	-,263**	1						
5. Olumlu duygular	,260**	,149**	,054	,180**	1					
6. Bağlanma	,285**	,167**	,011	,172**	,695**	1				
7. Olumlu ilişkiler	,189**	,118**	,010	,127**	,651**	,554**	1			
8. Anlam	,311**	,166**	-,004	,274**	,678**	,660**	,554**	1		
9. Başarılar	,293**	,129**	,024	,197**	,655**	,666**	,526**	,775**	1	
10. PERMA (Toplam)	,308**	,176**	,018	,224**	,882**	,835**	,775**	,851**	,842**	1
Ortalama	6,00	4,38	4,00	4,75	7,02	7,45	6,94	7,39	7,31	7,23
Standart Sapma	1,41	1,42	1,53	1,49	1,82	1,61	1,80	1,72	1,65	1,46

** $p=.001$; $p<.01$.

açıkladıkları varyans (R^2) %9,48 olarak hesaplanmıştır. Yani PERMA modeline göre iyi oluşun %9,48'i içsel dini yönelimden kaynaklanıyor olabilir. *İDY* ile PERMA alt boyutlarının tamamı arasında pozitif (*Olumlu duygular* $r=,260$; *Bağlanma* $r=,285$; *Olumlu ilişkiler* $r=,189$, *Anlam* $r=,311$; *Başarılar* $r=,293$) ve anlamlı ($p<0,05$) bir ilişki saptanmıştır. Ölçekler içerisinde en yüksek korelasyon *anlam* alt boyutunda çıkmıştır. Buna göre "*İDY* ile PERMA modeline göre iyi oluş düzeyleri arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişkinin olacağını" öngören hipotez (H_{1a}) desteklenmiştir.

DDY ile PERMA arasında düşük düzeyde pozitif ($r=,176$) ve anlamlı ($p<0,05$) bir ilişki bulunmuştur. Değişkenlerin birbirleri üzerindeki açıkladıkları varyans (R^2) %3,09 olarak hesaplanmıştır. Yani PERMA modeline göre iyi oluşun %3,09'u dışsal dini yönelimden kaynaklanıyor olabilir. *DDY* ile PERMA alt boyutlarının tamamı arasında düşük düzeyde pozitif (*Olumlu duygular* $r=,149$; *Bağlanma* $r=,167$; *Olumlu ilişkiler* $r=,118$, *Anlam* $r=,166$; *Başarılar* $r=,129$) ve anlamlı ($p<0,05$) bir ilişki bulunmaktadır. Bulgular "*DDY* ile PERMA modeline göre iyi oluş düzeyleri arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişkinin bulunduğunu" öngören hipotezin (H_{1b}) desteklendiğini göstermektedir.

SDY ile PERMA arasındaki korelasyon katsayısı $r=,018$ olarak hesaplanmıştır. Korelasyon katsayısı sıfıra yakın bir değer aldığı için iki değişken arasında anlamlı bir ilişki bulunmamaktadır ($p>0,05$). Benzer şekilde *SDY* ile PERMA alt ölçekleri arasında da anlamlı bir ilişkinin olmadığı saptanmıştır ($p>0,05$). Buna göre "*SDY* ile PERMA modeline göre iyi oluş düzeyleri arasında negatif yönde anlamlı bir ilişkinin olduğunu" belirten hipotez (H_{1c}) desteklenmemiştir.

KKDY ile PERMA arasında düşük düzeyde pozitif ($r=,224$) ve anlamlı ($p<0,05$) bir ilişki bulunmuştur. Yani katılımcıların katı kuralcı dini yönelimleri düşük düzeyde bir ilişki ile ve anlamlı olarak birlikte artmaktadır. Değişkenlerin birbirleri üzerindeki açıkladıkları varyans (R^2) %5,01 olarak hesaplanmıştır. Yani PERMA modeline göre iyi oluşun %5,01'i katı kuralcı dini yönelimden kaynaklanıyor olabilir. *KKDY* ile PERMA alt boyutlarının tamamı arasında düşük düzeyde pozitif (*Olumlu duygular* $r=,180$; *Bağlanma* $r=,172$; *Olumlu ilişkiler* $r=,127$, *Anlam* $r=,274$; *Başarılar* $r=,197$) ve anlamlı ($p<0,05$) bir ilişki saptanmıştır. Ölçekler içerisinde en düşük korelasyon *olumlu ilişkiler* alt boyutunda çıkmıştır. Bulgulara göre "*KKDY* ile PERMA modeline göre iyi oluş düzeyleri arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişkinin bulunduğunu" öngören hipotezin (H_{1d}) desteklendiği söylenebilir.

Tablo 5'deki bulgular PERMA iyi oluş modelinde katılımcıların iyi oluşu üzerinde en fazla içsel dini yönelimin etkisi olduğunu göstermektedir (%9,48).

SONUÇ

Bu araştırmada bireylerin dini yönelimleri ile iyi oluş düzeyleri incelenmiştir. Dini yönelimler ile iyi oluş puanlarının cinsiyet, yaşadığı bölge, öznel gelir algısı ve eğitim düzeyi değişkenlerine göre anlamlı derecede farklılaşıp farklılaşmadığı da araştırılmıştır. Ayrıca katılımcıların dini yönelim ve PERMA iyi oluş düzeyleri arasındaki ilişkiler de analiz edilmiştir.

Araştırmada örneklemin *İDY* ortalamasının diğer dini yönelim ortalamalarından oldukça yüksek olduğu bulunmuştur. En düşük ortalama ise *SDY*'de saptanmıştır. Erdoğan,⁵⁶ Eryücel,⁵⁷ İkis ve Kuşat⁵⁸ da araştırmalarında en yüksek ortalama *İDY*'de, en düşük ortalama *SDY*'de bulmuştur. Bulgularımız katılımcıların dini merkezi bir tutum olarak edindiklerini, dini yaşama arzusunda olduklarını ve dini tutumları üzerinde dışsal etkilerin pek fazla olmadığını göstermektedir. Alt boyutlarıyla birlikte PERMA ölçeği genelinden elde edilen puanlardan da örneklemin iyi oluş düzeyinin yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Tüm iyi oluş boyutlarında yüksek ortalamalar elde edilmiş olmakla birlikte en yüksek puan *bağlanma* alt boyutunda, en düşük puan ise *olumlu ilişkiler* alt boyutunda saptanmıştır (Tablo 1). Betimsel bulgular örneklemin *İDY* ve iyi oluş düzeyinin yüksek olduğunu göstermektedir.

Yaşadığı bölge değişkenine göre örneklemin dini yönelim ve PERMA iyi oluş ölçeklerinden aldıkları puanlar arasında anlamlı bir farklılaşma saptanmamıştır. Diğer bir deyişle Türkiye örnekleminde, dini yönelimler ve iyi oluş üzerinde yaşanan bölgenin/ilin bir etkisi bulunmamaktadır.

İDY ölçeğinden elde edilen puanlar, cinsiyete göre anlamlı derecede farklılaşmaktadır. Bununla birlikte *DDY*, *SDY* ve *KKDY* puanlarında gruplar arasında anlamlı bir farklılaşmanın olmadığı saptanmıştır. Kadınların *İDY* düzeyinin, erkeklere göre daha yüksek olduğunu gösteren sonuç literatürle uyumludur. Örneğin; Ercan,⁵⁹ Eryücel⁶⁰ ve Karşlı'nın⁶¹ araştırmalarında kadınların *İDY* puanları erkeklere göre anlamlı derecede yüksek bulunmuştur. Bunun nedeni kadınların dinin daha ziyade duygusal ve ilişkisel boyutuna önem vermeleri olabilir.⁶² Kadınların dini içselleştirme, dini daha samimi olarak yaşama eğilimleri ve öğrendikleri bilgileri uygulama çabalarının daha fazla olması da *İDY* ortalamasının daha yüksek olmasını açıklayabilir.⁶³ Yine kadınların vicdan, merhamet, duyarlılık gibi konularda daha güçlü olmaları da bir faktör olabilir.⁶⁴

PERMA ölçeği geneli ve alt boyutlarında puanlar incelendiğinde ise tüm ölçeklerde erkeklerin iyi oluş puanlarının kadınların puanlarından daha yüksek olduğu görülmüştür. Ancak bu sonuç istatistiksel olarak desteklenmemiştir ($p>0,05$). Bu da cinsiyet değişkenine göre

56 Erdoğan, "Tanrı Algısı, Dini Yönelim Biçimleri ve Öznel Dindarlığın Psikolojik Dayanıklılıkla İlişkisi", 235.

57 Eryücel, "Dini Yönelim ve Başa Çıkma", 400.

58 İkis - Kuşat, "Öz-Duyarlılık ve Dini Yönelim İlişkisi", 117.

59 Ercan, *The Predictors of Attitudes Toward Physical Wife Abuse*, 60.

60 Eryücel, "Dini Yönelim ve Başa Çıkma", 400.

61 Necmi Karşlı, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2021), 179.

62 Fatma Gül Cırhınlioğlu - Üzeyir Ok, "Kadınlar Mı Yoksa Erkekler Mi Daha Dindar?", *Zeitschrift für die Welt der Türken (Journal of World of Turks)* 3/1 (2011), 121-141.

63 Gencer, *İyi Oluş ve Din*, 191.

64 Nevzat Gencer vd., "Üniversite Öğrencilerinde Spiritüel İyi Oluş ve Toplumsal Cinsiyet Algısı", *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/2 (2021), 739.

grupların iyi oluşlarının birbirine benzer olduğunu göstermektedir (Tablo 2). Ayten ve Yıldız,⁶⁵ Balcı,⁶⁶ Gencer,⁶⁷ Göcen,⁶⁸ Pür⁶⁹ ve Satan⁷⁰ da araştırmalarında benzer sonuçlara ulaşmışlardır.

Gelir düzeyindeki farklılıkların dini yaşantı üzerinde bir etkisinin olup olmadığı konusu din psikologlarının ve din sosyologlarının dikkatini çekmiştir.⁷¹ Bu konuda yapılan araştırmalar farklı sonuçlar ortaya koymuştur. Örneğin Kurnaz araştırmasında gelir düzeyi arttıkça dini yönelimin de arttığını bulmuştur.⁷² Günay ise gelir düzeyi yükseldikçe dini yaşayışın şiddetinde bir azalma olduğunu saptamıştır. Karslı'nın araştırmasında sosyo-ekonomik durum ile içsel dini motivasyon arasında negatif yönlü bir ilişkinin olduğu görülmüştür.⁷³ Bununla birlikte bazı araştırma sonuçları bu iki değişken arasında anlamlı bir ilişki bulunmadığını göstermektedir.⁷⁴

Bizim araştırmamızda da örneklemin öznel gelir algısı değişkenine göre dini yönelimleri arasında anlamlı bir farklılık saptanmamıştır. Diğer bir deyişle gelirin düşük, orta ya da yüksek olması bireylerin dini yönelimlerini farklılaştırmamaktadır. Buna göre gelir ve dini yönelim arasında tek yönlü ve tek boyutlu bir ilişkinin bulunmadığı değerlendirilebilir.

Ancak gelir ve iyi oluş arasındaki ilişkiye yönelik araştırma sonuçları genellikle artan gelirin iyi oluş üzerinde olumlu, ancak azalan bir etkisi olduğunu göstermektedir.⁷⁵ Özellikle gelişmekte olan toplumlarda artan gelirin iyi oluş ve mutluluğu olumlu yönde etkilediği bildirilmektedir.⁷⁶ Buna paralel olarak araştırmada PERMA iyi oluş puanlarının gruplar arasında anlamlı bir şekilde farklılaştığı bulgulanmıştır. Sıralar ortalamasından PERMA ölçeği geneli ve tüm alt boyutlarında gelir düzeyi arttıkça örneklemin iyi oluş düzeyinin de arttığı bulunmuştur (Tablo 3). Yani bulgular gelir düzeyinin iyi oluş üzerinde etkili bir faktör olduğunu ortaya koymuştur.

Altıparmak tarafından yapılan araştırmada bulgumuza benzer sonuçlar elde edilmiştir. Araştırmacı PERMA ile algılanan gelir düzeyinin yüksek olması arasında anlamlı bir ilişki tespit etmiştir.⁷⁷ Aydemir'in araştırmasında da ekonomik durumu çok iyi olanların mutluluk puan ortalaması düşük olanlardan anlamlı derecede daha yüksek bulunmuştur.⁷⁸

Bununla birlikte Diener ve Biswas-Diener'a göre temel ihtiyaçları (barınma, yeme-içme vb.) karşılayacak düzeyde maddiyat, bireylerin iyi oluşunu olumlu yönde etkilemektedir. Ancak, maddi durumu yerinde olan bir kişi ile maddi refah düzeyi daha ileri olan bir kişinin iyi oluşları arasında bir farklılık bulunmamaktadır.⁷⁹ Hatta yüksek gelirli bireylerin mutluluklarını korumada daha dezavantajlı olduğu bildirilmektedir. Çünkü maddi refah düzeyi yüksek olan bireylerde beklentiler, istekler ve yaşam standartları da artmaktadır. İstenilen standartların her zaman karşılanamaması ya da daha üst bir standardın varlığı ancak bunun elde edilememesi iyi oluşu olumsuz yönde etkilemektedir.⁸⁰

Eğitim değişkenine göre örneklemin *SDY* dışındaki diğer dini yönelim biçimleri gruplar arasında anlamlı derecede farklılaşmaktadır. Bununla birlikte *SDY* sıralar ortalaması eğitim düzeyi arttıkça elde edilen *SDY* puanlarının da arttığını göstermektedir. Ancak bu sonuç istatistiksel olarak desteklenmemiştir ($p>.05$).

İDY düzeyi ilköğretim mezunu olan grup lehine çıkmıştır. *DDY* ölçeğinde farklılaşmanın yönü incelendiğinde sonucun her seferinde eğitim düzeyi düşük olan grup lehine olduğu görülmektedir. Yani eğitim düzeyi arttıkça *DDY* ortalamalarının düştüğü tespit edilmiştir. *KKDY* ölçeğinde gruplar arasında en yüksek ortalama ilköğretim mezunu olan grupta, en düşük ortalama ise lisansüstü grupta bulunmuştur. Eğitim düzeyi arttıkça elde edilen sıralar ortalamasının azalması eğitim düzeyinin *KKDY* üzerinde etkili bir faktör olduğunu göstermektedir.

Eğitim değişkeni ile dini yönelim arasındaki ilişkiye dair elde edilen bulgular başka araştırmaların bulgularıyla örtüşmektedir. Örneğin Koç, ilköğretim mezunu katılımcıların iç güdümlü dindarlık eğilimlerinin, lisansüstü mezunları başta olmak üzere yükseköğretim ve ortaöğretim mezunu katılımcılardan daha yüksek olduğunu bildirmiştir.⁸¹ Baynal, eğitim düzeyi ile dindarlık arasında negatif bir ilişki bulmuştur.⁸² Benzer sonuçlara Acar ve arkadaşları,⁸³ Aydemir,⁸⁴ Kurnaz⁸⁵ da ulaşmıştır. *SDY*'nin eğitim düzeyine paralel olarak artması ise öğrenim düzeyinin artmasıyla birlikte dini inançlarda rasyonelleşme ve bireyleşme eğilimlerinin güç kazanmasıyla açıklanabilir.⁸⁶

KKDY ile *SDY* birbirine ters olan iki yönelim biçimidir. Dolayısıyla eğitim düzeyi azaldıkça *KKDY*'in artması da anlaşılabilir bir sonuçtur. *DDY*'e ilişkin sonuçlar ise ilginç bulunmuştur. Eğitim düzeyi düştükçe dini motivasyonda dışsal nedenlere daha fazla yönelimin olduğu,

65 Ali Ayten – Refik Yıldız, "Dindarlık, Hayat Memnuniyeti İlişkisinde Dinî Başa Çıkmanın Rolü Nedir? Emekliler Üzerine Bir Araştırma", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1 (2019), 294-295.

66 Fatma Balcı, *Psikolojik ve Öznel İyi Olma Hali İle Dini İnançlar Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 133-134.

67 Gencer, *İyi Oluş ve Din*, 168.

68 Göcen, "Pozitif Psikoloji Düzleminde Psikolojik İyi Olma ve Dini Yönelim İlişkisi", 111.

69 İlyas Pür, "Üniversite Öğrencilerinde Dindarlık ve Psikolojik İyi Oluş Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 340.

70 Aysin Aydınay Satan, "Dini İnanç ve Bilişsel Esneklik Düzeylerinin Öznel İyi Oluş Düzeyine Olan Etkisi", 21. *Yüzyılda Eğitim ve Toplum Eğitim Bilimleri ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/7 (2014), 67.

71 Gencer, *İyi Oluş ve Din*, 196.

72 Mahmut Kurnaz, *İlk Yetişkinlerde Dini Yönelim - Mutluluk İlişkisi* (İsparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 94-95.

73 Karslı, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık", 180.

74 Faruk Karaca, *Ölüm Psikolojisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000), 347; Muhammed Kızılgöçer, *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2. Baskı, 2021), 247; Mustafa Koç, "Demografik Özellikler İle Dindarlık Arasındaki İlişki: Yetişkinler Üzerine Ampirik Bir Araştırma", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2010), 217-248.

75 Ed Diener - Katherine Ryan, "Öznel İyi Oluş: Genel Bir Bakış", çev. Nevzat Gencer, *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/3 (2018), 2630.

76 Richard A. Easterlin vd., "The Happiness-Income Paradox Revisited", *PNAS* 107/52 (2010), 22463.

77 Demet Altıparmak, *Öğretmenlerin Yaşam Amacı ve Anlamı Düzeyleri ve İyi Oluşları Arasındaki İlişkide Öz-Duyarlık Değişkeninin Aracı Rolü* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 64.

78 Rüyeyda Efdal Aydemir, *Dindarlık ve Mutluluk İlişkisi (İlk Yetişkinlik Dönemi)* (Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 58.

79 Ed Diener - Robert Biswas-Diener, "Will Money Increase Subjective Wellbeing?", *Social Indicators Research* 57/2 (2002), 139.

80 Seydi Ahmet Satıcı, *Üniversite Öğrencilerinin Affetme, İntikam, Sosyal Bağlılık ve Öznel İyi Oluşları: Farklı Yapısal Modellerin Denenmesi Üzerine Bir Araştırma* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 38; Gencer, *İyi Oluş ve Din*, 105.

81 Koç, "Demografik Özellikler İle Dindarlık Arasındaki İlişki", 230.

82 Fatma Baynal, "Yetişkinlerde Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2015), 216.

83 Nilüfer Voltan Acar vd., "Bireylerin Dindarlık Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 12 (1996), 50.

84 Aydemir, *Dindarlık ve Mutluluk İlişkisi*, 52.

85 Kurnaz, *İlk Yetişkinlerde Dini Yönelim - Mutluluk İlişkisi*, 93.

86 Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2012), 96.

yani; bireyin dini bir araç, kişisel çıkar ve fayda unsuru olarak görme eğiliminin arttığı anlaşılmaktadır. *İDY*'nin de genelde düşük eğitim seviyesine sahip bireylerde yüksek çıkması her iki dini yönelimin de aynı anda bireylerde bulunabileceğini göstermektedir.

Bu araştırmada PERMA alt boyutlarından *bağlanma* boyutu dışında diğer alt boyutlar ve PERMA ölçeği genelinde gruplar arasında anlamlı farklılıklar bulunmuştur. *Olumlu duygular* ve *anlam* alt boyutlarında farklılaşmanın yönü incelendiğinde eğitim düzeyi yüksek olan gruplar lehine ortalamaların farklılaştığı anlaşılmaktadır. Ayrıca *olumlu ilişkiler* ve *başarılar* alt boyutları ile PERMA ölçeği genelinde sıralar ortalaması sonuçlarından eğitim düzeyi arttıkça örneklemin iyi oluş düzeyinin de arttığı saptanmıştır (Tablo 4).

Genel olarak değerlendirildiğinde eğitim düzeyi yüksek olan bireylerin iyi oluş düzeyleri daha yüksektir. Literatürde eğitim düzeyi ile iyi oluş arasındaki ilişki hakkında farklı araştırma sonuçları bulunmaktadır. Bu iki değişken arasında doğrudan ilişkinin oldukça düşük olduğunu bildirenlerin yanı sıra⁸⁷ eğitimin iyi oluş üzerinde dolaylı bir etkisinden söz edenler de vardır. Eğitim sayesinde bireyler kariyerlerinde ilerleyebilir, üretkenliklerini ve gelirlerini artırabilirler. Böylece yaşamlarından daha fazla doyum almaya başlayabilir ve yaşamının iyiye gittiğine yönelik bir algı geliştirerek iyi oluş düzeylerini yükseltebilirler.⁸⁸

Bununla birlikte eğitilmiş bireylerin dünya görüşleri zenginleşmekte, bakış açıları değişmekte ve beklenti artmaktadır. İşsizlik ve dışsal etkenler nedeniyle beklentilerin karşılanmadığı durumlarda ise eğitilmiş bireylerin iyi oluşları düşmektedir. Eğitim düzeyi yüksek olan işsizlerin düşük olanlara göre daha stresli ve daha düşük düzeyde iyi oluşa sahip olduklarına ilişkin araştırmalar bu görüşü desteklemektedir.⁸⁹ Tüm bu sonuçlar iyi oluşun çeşitli faktörlerden etkilendiğini ve buna göre de bireylerin iyi oluşlarının değişiklik arz edebileceğini göstermektedir.

Araştırmanın son bulgusu ise dini yönelimler ile PERMA ölçekleri arasındaki ilişkiye yöneliktir. Yapılan analizler sonucunda; *İDY* ile PERMA alt boyutlarının tamamı arasında pozitif yönde bir ilişki saptanmıştır. Alt boyutlar içerisinde *İDY* ile en yüksek korelasyon ise *anlam* alt boyutunda tespit edilmiştir. Din birey için önemli bir anlam kaynağıdır ve onu pek çok olumsuzluğa karşı korumaktadır. Dinin bu işlevi çeşitli araştırmacılar tarafından dile getirilmektedir.⁹⁰ Örneğin Bahadır'a göre iç güdümlü bir dindarlık yüksek düzeyde anlamlılığa yol açabilen motivasyonel bir değere sahiptir.⁹¹ Aydın'a göre ise dini temelli anlam bireye güç vermekte ve yaşadığı boşluktan kurtulmasında ona yardımcı olmaktadır. Böylece birey, çevresinde ortaya çıkan olumsuz durumlarla mücadele edebilmekte ve kendi hayatını yönlendirebilecek güçlü bir motivasyonuna sahip olabilmektedir.⁹²

Bununla birlikte *İDY* ile PERMA ölçeği genelinde orta düzeyde ve pozitif yönde anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Hesaplanan varyansa göre iyi oluşun %9,48'inin *İDY*'den kaynaklanabileceği düşünülmektedir. *DDY* ve *KKDY* ile PERMA ve tüm alt boyutları arasında düşük düzeyde ve pozitif yönde anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. *SDY* ile PERMA ve alt boyutları arasında ise herhangi bir anlamlı ilişki bulunmamıştır (bk. Tablo 5). Bozgeyikli ve Çalışkan'ın lise öğrencileriyle gerçekleştirdiği araştırmada da bulgularımızla benzer sonuçlar elde edilmiştir. Araştırmacılar *İDY*, *KKDY* ve *DDY* ve psikolojik iyi oluş arasında pozitif yönlü anlamlı bir ilişki bulmuşlardır. Psikolojik iyi oluş ile *SDY* arasında ise anlamlı bir ilişki saptanmamıştır.⁹³ Sözer'in araştırmasında da *İDY*'nin psikolojik iyi oluşu pozitif yönde, *DDY*'nin ise psikolojik iyi oluşu negatif yönde yordadığı bulunmuştur.⁹⁴

Bu sonuçlar genel olarak bireylerin dini yönelimleri ile iyi oluşları arasında olumlu ilişkilerin varlığını göstermektedir. Ancak PERMA üzerinde en fazla *İDY* etkilidir. Bulgular hem dini yönelimler hem de özellikle *İDY* ile iyi oluş arasında pozitif ilişkileri ortaya koyan başka araştırmaların genel eğilimiyle uyumludur.⁹⁵

Genel olarak dindarlık iyi oluşu olumlu yönde etkilemektedir.⁹⁶ Cohen ve Koenig'e göre geçen yüzyılda dindarlık ve iyi oluş, umut ve iyimserlik üzerine yapılan 100 çalışmanın neredeyse % 80'i, dindar bireylerin daha çok olumlu duygular yaşadıklarını ortaya koymuştur.⁹⁷ Yine umut, iyimserlik, amaç ve anlam ile din ilişkisini inceleyen 14 araştırmadan 12'si dinin belirtilen değişkenlerle olumlu ilişkisini bildirmiştir.⁹⁸ Bu araştırma sonuçları dindarlığın sevinç, merak, mutluluk, memnuniyet, anlam, amaç ve umut gibi ruh sağlığının olumlu taraflarıyla ilişkili olduğunu göstermektedir.⁹⁹

Literatürde huzur ve mutluluk kavramları birlikte kullanılmaktadır.¹⁰⁰ Beit-Hallahmi ve Argyle'e göre dindarlık belirgin bir şekilde "ruh huzuru" sağlamaktadır. Özellikle iç güdümlü dindarlık yönelimi ruh sağlığı ve iyi oluş üzerinde en güçlü etkiye sahiptir.¹⁰¹ Araştırmalarda kullanılan çeşitli dindarlık ölçümleri arasında içsel dindarlığın, daha fazla iyi oluş ve uyum, olumlu benlik saygısı ve daha düşük sürekli kaygı ve düşük depresyon belirtileri ile en güçlü ilişkiye sahip olduğunun saptanması¹⁰² bu görüşü desteklemektedir.

87 Robert A. Witter vd., "Education and Subjective Well-Being: A Meta-Analysis", *Educational Evaluation and Policy Analysis* 6/2 (1984), 165.

88 Diener vd., "Subjective Well-Being", 293.

89 Andrew E. Clark - Andrew J. Oswald, "Unhappiness and Unemployment", *The Economic Journal* 104/424 (1994), 656.

90 Ali Rıza Aydın, "İnanma İhtiyacı ve Dini Ritüellerin Psikolojik Değeri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3 (2009), 91; Ardet, "Effects of Religion and Purpose in Life", 55; Hâbil Şentürk - Selahattin Yakut, "Hayatın Anlamı ve Din", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2014), 45-60; Saffet Kartopu, "Dini Yaşayışta Hayatı Sorgulama ve Anlam Arayışı", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2013), 67-90.

91 Abdülkerim Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Baskı, 2011), 176.

92 Cüneyd Aydın, "Üniversite Öğrencilerinin Dini Tutum İle Hayattaki Anlam Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/4 (2017), 103.

93 Bozgeyikli - Çalışkan, "Ortaöğretim Öğrencilerinin Psikolojik İyi Oluşlarının Yordayıcısı", 909.

94 Taha Sözer, *Üniversite Öğrencilerinde Kimlik Duygusu Dini Yönelim ve Psikolojik İyi Oluş* (Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 32.

95 Maltby vd., "Religious Orientation and Psychological Well-Being", 372-373; Patrick R. Steffen vd., "Religious Orientation and Life Aspirations", *Journal of Religion and Health* 54 (2015), 470-479; You - Lim, "Religious Orientation and Subjective Well-Being", 39-40; Kurnaz, *İlk Yetişkinlerde Dini Yönelim - Mutluluk İlişkisi*, 114.

96 Nevzat Gencer, "Dindarlık Öznel İyi Oluşu Etkiler Mi? Hemodiyaliz (HD) Hastaları Üzerinde Kesitsel Bir Çalışma", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/3 (2019), 1437-1439.

97 Adam B. Cohen - Harold G. Koenig, "Religion and Mental Health", *Encyclopedia of Applied Psychology*, Vol. 3, ed. C. Spielberger (Elsevier Academic Press, 2004), 256.

98 Harold G. Koenig - David B. Larson, "Religion and Mental Health: Evidence for an Association", *International Review of Psychiatry* 13/2 (2001), 71.

99 Nevzat Gencer, "Ruh Sağlığı ve Din: Genel Değerlendirme", *Ruh Sağlığı ve Din*, ed. Nevzat Gencer vd. (Ankara: Ertem Kafkas Yayıncılık, 2022), 30.

100 Eyyüp Kayacı - Muammer Cengil, "Sufilerde Ahlaki Olgunluk İle Huzur İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma", *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/1 (2022), 15.

101 Benjamin Beit-Hallahmi - Michael Argyle, "Dindarlığın Etkileri - II: "Bireysel Yüzey", çev. Adem Şahin, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2001), 187.

102 I. Reed Payne vd., "Review of Religion and Mental Health: Prevention and the Enhancement of Psychosocial Functioning", *Prevention in Human Services* 9/2 (1991), 11-40; Necmi Karlı, "Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık İlişkisi: Trabzon İlahiyat Örneği", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2019), 189-190.

Dine yönelik dışsal motivasyondan ziyade içsel motivasyonun yüksek düzeyde iyi oluş ile bağlantılı olduğu ileri sürülmektedir.¹⁰³ Aslında *İDY*'nin iyi oluşu olumlu yönde etkilemesi beklenen bir durumdur. Çünkü olgun dindarlığın içsel boyutu, yaşamın her alanında davranışa rehberlik edebilen içselleştirilmiş temel bir güdü olarak işlev görür.¹⁰⁴ 611 yetişkinle gerçekleştirilen bir araştırmada *İDY* arttıkça katılımcıların hayatın anlamı ve kendini kabul düzeylerinin arttığı saptanmıştır. Bu durum dinin, insanın hayatına anlam ve amaç kattığını ve öz farkındalığını arttırdığını göstermektedir. Araştırmada *İDY*'nin psiko-ruhsal sağlığın güçlü bir göstergesi olduğunun da altı çizilmiştir.¹⁰⁵

İDY, bireyin psikolojik dayanıklılığı üzerinde de olumlu etki yapmaktadır. Üniversite öğrencileri üzerinde yapılan bir araştırmanın sonuçları bunu teyit etmektedir. Ancak aynı araştırmada bulgularımıza benzer şekilde *SDY* ile psikolojik dayanıklılık arasında anlamlı ilişki saptanmamıştır.¹⁰⁶

Yine literatürde *İDY* arttıkça psikolojik iyi oluşun tüm alt boyutlarında (kişisel gelişim, çevresel hâkimiyet ve diğerleriyle olumlu ilişkiler) artışın olduğunu,¹⁰⁷ depresyon ve kaygının azaldığını,¹⁰⁸ psikolojik uyumun arttığını,¹⁰⁹ narsisizmin azaldığını,¹¹⁰ stresle daha etkin başa çıkılabildiğini,¹¹¹ ölümün daha kolay kabullenildiğini¹¹² ortaya koyan araştırmalar mevcuttur.

Bu araştırmanın sonuçları dini yönelimler ile iyi oluş arasındaki ilişkileri ortaya koymaktadır. Araştırmadan elde edilen bulgular literatürle uyumludur. Ancak araştırmanın kısıtlıkları da bulunmaktadır. Örneğin dört dini yönelim biçimi ile iyi oluşu çoklu modelde doğrudan ele alan bir çalışmaya rastlanmamıştır. Dolayısıyla yorumların daha çok *İDY*, *SDY* ve genel dindarlık ile iyi oluşun bileşenleri üzerinden yapılmış olması bu araştırmanın kısıtlıklarından birisidir. Ayrıca veriler normal dağılmadığından regresyon analizi yapılamamıştır. Bu nedenle de değişkenler arası ilişkiler tespit edilmiş olsa da dini yönelim biçimlerinin PERMA iyi oluş modelinde iyi oluşu ne düzeyde yordadığı ortaya konulamamıştır. Sonraki çalışmalar açısından söz konusu kısıtlıkların giderilmesi ve dini yönelim biçimlerinin PERMA iyi oluş modelinde ele alınması gerekmektedir. Ayrıca söz konusu değişkenler arasındaki ilişkilerin kapsamlı bir biçimde betimlenmesi ve dini yönelimlerin iyi oluş üzerindeki etkilerinin daha açık bir şekilde ortaya konulması için araştırmanın farklı örneklemelerle yinelenmesi yararlı olacaktır.

Etik Kurul Onayı: Bu çalışma için etik komite onayı Hitit Üniversitesi'nden (Tarih: 8 Nisan 2022, Sayı: 2022-07) alınmıştır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazarlar çıkar çatışması bildirmemişlerdir.

Finansal Destek: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmişlerdir.

Ethics Committee Approval: Ethics committee approval was received for this study from the ethics committee of Hitit University (Date: April 8, 2022, Number: 2022-07).

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Declaration of Interests: The author have no conflicts of interest to declare.

Funding: The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- Acar Çınar, Hatice. "Din Görevlilerinin Dini Yönelim Biçimleri ile Psikolojik İyi Oluş Durumları Arasındaki İlişki: Sivas Örneği". *Turkish Studies Social Sciences* 13/26, (2018), 1-18. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.13986>
- Acar, Nilüfer Voltan vd. "Bireylerin Dindarlık Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 12 (1996), 45-56.
- Allport, G. W. *The Individual and His Religion*. New York, NY: Macmillan, 1950.
- Allport, Gordon W. - Ross, J. M. "Personal Religious Orientation and Prejudice", *Journal of Personality and Social Psychology* 5 (1967), 432-433. <https://doi.org/10.1037/h0021212>
- Altıparmak, Demet. *Öğretmenlerin Yaşam Amacı ve Anlamı Düzeyleri ve İyi Oluşları Arasındaki İlişkide Öz-Duyarlık Değişkeninin Aracı Rolü*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Ardelt, Monica. "Effects of Religion and Purpose in Life On Elders' Subjective Well-Being and Attitudes Toward Death". *Journal of Religious Gerontology* 14/4 2003), 55-77. https://doi.org/10.1300/J078v14n04_04
- Aydemir, Rüveyda Efdal. *Dindarlık ve Mutluluk İlişkisi (İlk Yetişkinlik Dönemi)*. Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Aydın, Ali Rıza. "İnanma İhtiyacı ve Dinî Ritüellerin Psikolojik Değeri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3 (2009), 87-99.
- Aydın, Cüneyd. "Üniversite Öğrencilerinin Dini Tutum İle Hayattaki Anlam Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/4 (2017), 89-108.

103 Diener - Ryan, "Öznel İyi Oluş: Genel Bir Bakış", 2628.

104 Martin Dowson - Maureen Miner, "Interacting Religious Orientations and Personal Well-Being Among Australian Church Leaders", *Mental Health, Religion & Culture* 18/1 (2015), 78.

105 Göcen, "Pozitif Psikoloji Düzleminde Psikolojik İyi Olma ve Dini Yönelim İlişkisi", 118.

106 Emine Erdoğan, "Tanrı Algısı, Dini Yönelim Biçimleri ve Öznel Dindarlığın Psikolojik Dayanıklılıkla İlişkisi: Üniversite Örnekleme", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12/29 (2015), 226-237.

107 Acar Çınar, "Din Görevlilerinin Dini Yönelim Biçimleri ile Psikolojik İyi Oluş Durumları Arasındaki İlişki: Sivas Örneği", 11.

108 Maltby vd., "Religious Orientation and Psychological Well-Being", 363.

109 Milevsky - Levitt, "Intrinsic and Extrinsic Religiosity in Preadolescence and Adolescence", 307.

110 Mustafa Ulu - Esra Okumuş, "Genç Yetişkinlerde Narsisizm ve Dindarlık İlişkisi", *Birey, Toplum ve Din*, ed. Nevzat Gencer - Muammer Cengil (İstanbul: Çamlica Yayınları, 2021), 260-262.

111 Stephanie Graham vd., "Research and Theory Religion and Spirituality in Coping with Stress", *Counseling and Values* 46/1 (2001), 7.

112 Ardelt, "Effects of Religion and Purpose in Life", 55.

- Ayten, Ali –Yıldız, Refik. "Dindarlık, Hayat Memnuniyeti İlişkisinde Dinî Başa Çıkmanın Rolü Nedir? Emekliler Üzerine Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1 (2019), 281-308.
- Bahadır, Abdülkerim. *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Baskı, 2011.
- Balci, Fatma. *Psikolojik ve Öznel İyi Olma Hali İle Dini İnançlar Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Batson, C. Daniel. "Religion As Prosocial: Agent or Double Agent?". *Journal for the Scientific Study of Religion* 15/1 (1976), 29-45.
- Baynal, Fatma. "Yetişkinlerde Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2015), 206-231.
- Beit-Hallahmi, Benjamin - Argyle, Michael. "Dindarlığın Etkileri- II: "Bireysel Yüzey". çev. Adem Şahin. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2001), 177-190.
- Bergin, Allen E. "Religiosity and Mental Health: A Critical Reevaluation and Meta-Analysis". *Issues in Religion and Psychotherapy* 9/3 (1983), 5-13.
- Bozgeyikli, Hasan - Çalışkan, Mustafa. "Ortaöğretim Öğrencilerinin Psikolojik İyi Oluşlarının Yordayıcısı Olarak İyimserlik Kötümserlik Düzeyi ve Dini Yönelimler". *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 16/28 (2020), 909-928. <https://doi.org/10.26466/opus.734018>
- Butler, Julie - Kern, Margaret L. "The PERMA-Profler: A Brief Multidimensional Measure of Flourishing". *International Journal of Wellbeing* 6/3 (2016), 1-48.
- Butler, Julie - Kern, Margaret L. "The PERMA Profiler". *Peggy Kern's Website*. Erişim 16 Ocak 2023. The PERMA-Profler 101416. (peggykern.org)
- Cirhinlioğlu, Fatma Gül - Ok, Üzeyir. "Kadınlar Mı Yoksa Erkekler Mi Daha Dindar?". *Zeitschrift für die Welt der Türken (Journal of World of Turks)* 3/1 (2011), 121-141.
- Clark, Andrew E. - Oswald, Andrew J. "Unhappiness and Unemployment". *The Economic Journal* 104/424 (1994), 648-659. <https://doi.org/10.2307/2234639>
- Cohen, Adam B. - Koenig, Harold G. "Religion and Mental Health". *Encyclopedia of Applied Psychology*. Vol. 3. ed. C. Spielberger. Elsevier Academic Press, 2004.
- Demir, Ergül vd. "Uluslararası Dergilerde Yayımlanan Eğitim Araştırmalarının Normallik Varsayımları Açısından İncelenmesi". *Current Research in Education* 2/3 (Kasım 2016), 130-148.
- Demirci, İbrahim vd. "Beş Boyutlu İyi Oluş Modeli: PERMA Ölçeği Türkçe Formunun Geçerlik ve Güvenirliği". *The Journal of Happiness & Well-Being* 5/1 (2017), 60-77.
- Diener, Ed. "Subjective Well-Being". *Psychological Bulletin* 95/3 (1984), 542-575. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.95.3.542>
- Diener, Ed vd. "Subjective Well-Being: Three Decades of Progress". *Psychological Bulletin* 125/2 (1999), 276-302. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.125.2.276>
- Diener, Ed - Biswas-Diener, Robert. "Will Money Increase Subjective Wellbeing?". *Social Indicators Research* 57/2 (2002), 119-169. <https://doi.org/10.1023/A:1014411319119>
- Diener, Ed - Ryan, Katherine. "Öznel İyi Oluş: Genel Bir Bakış". çev. Nevzat Gencer, *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/3 (2018), 2621-2638. <https://doi.org/10.17218/hititsosbil.457382>
- Dowson, Martin - Miner, Maureen. "Interacting Religious Orientations and Personal Well-Being Among Australian Church Leaders". *Mental Health, Religion & Culture* 18/1 (2015), 72-84. <http://dx.doi.org/10.1080/13674676.2014.1003167>
- Easterlin, Richard A. vd. "The Happiness-Income Paradox Revisited". *PNAS* 107/52 (2010), 22463-22468. <https://doi.org/10.1073/pnas.10159621>
- Eger, Robert J. - Maridal, J. Haavard. "A Statistical Meta-Analysis of the Wellbeing Literature". *International Journal of Wellbeing* 5/2 (2015), 45-74.
- Ellis, Albert. "Psychotherapy and Atheistic Values: A Response to A. E. Bergin's Psychotherapy and Religious Values". *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 48 (1980), 635-639.
- Ercan, Nilüfer. *The Predictors of Attitudes Toward Physical Wife Abuse: Ambivalent Sexism, System Justification and Religious Orientation*. Ankara: Middle East Technical University, The Graduate School Of Social Sciences, Ph.D. Dissertation, 2009.
- Erdoğan, Emine. *Tanrı Algısı, Dini Yönelim Biçimleri ve Dindarlığın Psikolojik Dayanıklılıkla İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Erdoğan, Emine. "Tanrı Algısı, Dini Yönelim Biçimleri ve Öznel Dindarlığın Psikolojik Dayanıklılıkla İlişkisi: Üniversite Örnekleme". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12/29 (2015), 223-246.
- Eryücel, Sema. "Din Hizmetleri Çalışanlarında Dini Yönelim ve Psikolojik İyi Olma". *Turkish Studies* 12/10 (2017), 101-122. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.11827>
- Eryücel, Sema. "Dini Yönelim ve Başa Çıkma". *Turkish Studies* 13/2 (2018), 393-412. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.13143>
- García-Alandete, Joaquín Y. - Gloria, Bernabé Valero. Religious Orientation and Psychological Well-Being among Spanish Undergraduates. *Acción Psicológica* 10/1 (2013), 135-148. <http://dx.doi.org/10.5944/ap.10.1.7040>
- Gencer, Nevzat. "Dindarlık Öznel İyi Oluşu Etkiler Mi? Hemodiyaliz (HD) Hastaları Üzerinde Kesitsel Bir Çalışma". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/3 (2019), 1419-1444. <https://doi.org/10.18505/cuid.601055>
- Gencer, Nevzat. *İyi Oluş ve Din*. Ankara: Ertem Kafkars Yayınları, 2022.
- Gencer, Nevzat. "Ruh Sağlığı ve Din: Genel Değerlendirme". *Ruh Sağlığı ve Din*. ed. Nevzat Gencer vd. Ankara: Ertem Kafkars Yayıncılık, 2022.
- Gencer, Nevzat vd. "Üniversite Öğrencilerinde Spiritüel İyi Oluş ve Toplumsal Cinsiyet Algısı". *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/2 (2021), 717-750. <https://doi.org/10.14395/hid.951202>
- Göcen, Gülüşan. "Pozitif Psikoloji Düzleminde Psikolojik İyi Olma ve Dini Yönelim İlişkisi: Yetişkinler Üzerine Bir Araştırma". *Toplum Bilimleri Dergisi* 7/13 (2013), 97-130.
- Graham, Stephanie vd. "Research and Theory Religion and Spirituality in Coping with Stress". *Counseling and Values* 46/1 (2001), 2-13. <https://doi.org/10.1002/j.2161-007X.2001.tb00202.x>
- Harlak, Hacer vd. "The Development and the Psychometric Investigation of the Muslim Religious Orientation Scale (MROS)". XXIX. International Congress of Psychology. 20-25 July 2008, Berlin. *International Journal of Psychology* 43/3-4 (June-August 2008), 63-63.
- Harlak, Hacer - Eskin, Mehmet. "Dini Yönelim ve Dindarlık Ölçeklerinin Geliştirilmesi ve Psikometrik Özelliklerinin İncelenmesi". *Yeni Symposium* 56/2 (2018), 24-32. <https://doi.org/10.5455/NYS.20180730021249>
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2012.
- Huppert, Felicia A. "Psychological Well-Being: Evidence Regarding Its Causes and Consequences". *Applied Psychology: Health and Well-Being* 1/2 (2009), 137-164. <https://doi.org/10.1111/j.1758-0854.2009.01008.x>

- İkis, Mehmet – Kuşat, Ali. “Öz-Duyarlık ve Dini Yönelim İlişkisi”. *ASEAD* 8/1 (2021), 109-125.
- Karaca, Faruk. *Ölüm Psikolojisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015.
- Karslı, Necmi. “Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık İlişkisi: Trabzon İlahiyat Örneği”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2019), 173-205. <https://doi.org/10.32950/rteuifd.549409>
- Karslı, Necmi. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2021), 165-194. <https://doi.org/10.21054/deuifd.895059>
- Kartopu, Saffet. “Dini Yaşayışta Hayatı Sorgulama ve Anlam Arayışı”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2013), 67-90.
- Kayacı, Eyyüp - Cengil, Muammer. “Sufilerde Ahlaki Olgunluk ile Huzur İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma”. *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/1 (2022), 12-31. <https://doi.org/10.52637/kiid.1082864>
- Keyes, Corey Lee M. “The Mental Health Continuum: From Languishing to Flourishing in Life”. *Journal of Health and Social Research* 43/2 (2002), 207-222. <https://doi.org/10.2307/3090197>
- Keyes, Corey Lee M. “Mental Illness and/or Mental Health? Investigating Axioms of the Complete State Model of Health”. *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 73/3 (2005), 539-548. <https://doi.org/10.1037/0022-006X.73.3.539>
- Kılınç, Erhan - Sünbül, Fatih. “SPSS Uygulama Örnekleriyle Nicel Veri Analizi”. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. ed. Şebnem Aslan. 163-184. Konya: Eğitim Yayınevi, 2018.
- Kızılgöç, Muhammed. *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2. Baskı, 2021.
- Koç, Mustafa. “Demografik Özellikler İle Dindarlık Arasındaki İlişki: Yetişkinler Üzerine Ampirik Bir Araştırma”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2010), 217-248.
- Koç, Mustafa. “Dinsel Yönelim Kaygısı Nasıl Etkiler? Almanyalı Müslüman Türk Göçmenler Üzerine Bir Alan Araştırması”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/29 (2013), 39-72.
- Koenig, Harold G. -Larson, David B. “Religion and Mental Health: Evidence for an Association”. *International Review of Psychiatry* 13/2 (2001), 67-78. <https://doi.org/10.1080/09540260124661>
- Kurnaz, Mahmut. *İlk Yetişkinlerde Dini Yönelim - Mutluluk İlişkisi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Maltby, John vd. “Religious Orientation and Psychological Well-Being: The Role of the Frequency of Personal Prayer”. *British Journal of Health Psychology* 4 (1999), 363-378. <https://doi.org/10.1348/135910799168704>
- Milevsky, Avidan - Levitt, Mary J. “Intrinsic and Extrinsic Religiosity in Preadolescence and Adolescence: Effect on Psychological Adjustment”. *Mental Health, Religion & Culture* 7/4 (2004), 307-321. <https://doi.org/10.1080/13674670410001702380>
- Moneta, Giovanni B. “The Flow Experience Across Cultures”. *Journal of Happiness Studies* 5 (2004), 115-121. <https://doi.org/10.1023/B:JOHS.0000035913.65762.b5>
- Öztürk, Eyüp Ensar. “Üniversite Öğrencilerinde İyimsenlik, Dindarlık ve Dini Yönelim İlişkisi”. *İslâmî İlimler Dergisi* 12/3 (2017), 165-190.
- Payne, I. Reed vd., “Review of Religion and Mental Health: Prevention and the Enhancement of Psychosocial Functioning”. *Prevention in Human Services* 9/2 (1991), 11-40. https://doi.org/10.1300/J293v09n02_02
- Pür, İlyas. “Üniversite Öğrencilerinde Dindarlık ve Psikolojik İyi Oluş Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), 327-353. <https://doi.org/10.46353/k7auifd.1090203>
- Rusk, Reuben D. - Waters, Lea. “A Psycho-Social System Approach to Well-Being: Empirically Deriving The Five Domains of Positive Functioning”. *The Journal of Positive Psychology* 10/2 (2015), 141-152. <http://dx.doi.org/10.1080/17439760.2014.920409>
- Ryan, Richard M. - Deci, Edward L. “On Happiness and Human Potentials: A Review of Research on Hedonic and Eudaimonic Well-Being”. *Annual Review of Psychology* 52 (2001), 141-166. <http://dx.doi.org/10.1146/annurev.psych.52.1.141>
- Ryff, Carol D. “Happiness Is Everything or Is It? Explorations on The Meaning of Psychological Well-Being”. *Journal of Personality and Social Psychology* 57/6 (1989), 1069-1081. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.57.6.1069>
- Ryff, Carol D. - Keyes, Corey Lee M. “The Structure of Psychological Well-Being Revisited”. *Journal of Personality and Social Psychology* 69/4 (1995), 719-727. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.69.4.719>
- Salsman, John M. - Carlson, Charles R. “Dini Yönelim, Olgun İman ve Psikolojik Rahatsızlıklar: Negatif ve Pozitif İlişkiler”. çev. Ali Ayten, M.Ü. *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (2004), 119-131.
- Satan, Aşın Aydınay. “Dini İnanç ve Bilişsel Esneklik Düzeylerinin Öznel İyi Oluş Düzeyine Olan Etkisi”. *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Eğitim Bilimleri ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/7 (2014), 56-74.
- Satıcı, Seydi Ahmet. *Üniversite Öğrencilerinin Affetme, İntikam, Sosyal Bağlılık ve Öznel İyi Oluşları: Farklı Yapısal Modellerin Denenmesi Üzerine Bir Araştırma*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Seligman, Martin E. P. *Flourish: A Visionary New Understanding of Happiness and Well-Being*. New York, NY: Free Press, 2011.
- Sözer, Taha. *Üniversite Öğrencilerinde Kimlik Duygusu Dini Yönelim ve Psikolojik İyi Oluş*. Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Steffen, Patrick R. vd. “Religious Orientation and Life Aspirations”. *Journal of Religion and Health* 54 (2015), 470-479. <https://doi.org/10.1007/s10943-014-9825-3>
- Şentürk Habil – Yakut, Selahattin. “Hayatın Anlamı ve Din”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2014), 45-60.
- Tiliopoulos, Niko vd. “The Means and Ends of Religiosity: A Fresh Look at Gordon Allport’s Religious Orientation Dimensions”. *Personality and Individual Differences* 42 (2007), 1609-1620. <http://doi.org/10.1016/j.paid.2006.10.034>
- Ulu, Mustafa - Okumuş, Esra. “Genç Yetişkinlerde Narsisizm ve Dindarlık İlişkisi”. *Birey, Toplum ve Din*, ed. Nevzat Gencer - Muammer Cengil. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2021.
- Ural, Ayhan – Kılıç, İbrahim. *Bilimsel Araştırma Süreci ve SPSS ile Veri Analizi*. Ankara: Detay Yayıncılık, 2011.
- Witter, Robert A. vd. “Education and Subjective Well-Being: A Meta-Analysis”. *Educational Evaluation and Policy Analysis* 6/2 (1984), 165-173. <https://doi.org/10.2307/1163911>
- Yağlı Soykan, Nurdan. “Psikolojik İyi Oluş ve Din”. *Ruh Sağlığı ve Din*, ed. Nevzat Gencer vd. Ankara: Ertem Kafkars Yayıncılık, 2022.
- Yapıcı, Asım. “Dini Yaşayışın Farklı Görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık”. *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2002), 75-117.
- Yazıcıoğlu, Yaşlı - Erdoğan, Samiye. *SPSS Uygulamalı Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Detay Yayıncılık, 2. Baskı, 2007.
- You, Sukkyung - Lim, Sun Ah. “Religious Orientation and Subjective Well-Being: The Mediating Role of Meaning in Life”. *Journal of Psychology and Theology* 47/1 (2019), 34-47. <https://doi.org/10.1177/0091647118795180>

EXTENDED SUMMARY

Well-being is one of the basic concepts of positive psychology and there are many approaches in the literature to explain well-being and its components. One of them is Seligman's multidimensional model of well-being, "PERMA." The PERMA model consists of five components: positive emotions, engagement, positive relationships, meaning, and accomplishment.

Well-being is affected by various variables. One of these variables is religion. While some researchers state that religion has a positive effect on well-being, others claim that religion has a negative effect. One of the reasons for this difference of opinion may be related to the different forms of religious orientation of individuals. In the literature, there are studies on intrinsic and extrinsic religious orientation and well-being, but studies including quest and fundamentalist religious orientation are limited. In addition, there is no research dealing with the relationship between four religious orientation styles and the PERMA well-being model. Thus, we aim to examine the relationship between the individual's religious orientation and well-being more comprehensively. The study was carried out with 875 people from all regions of Turkey. The "Muslim Religious Orientation Scale - Revised" which includes four dimensions, and the "PERMA Scale," were used in this study.

Descriptive results showed that individuals had high levels of religious orientation and well-being according to the PERMA model. Participants obtained the highest religious orientation score from the intrinsic religious orientation scale and the highest well-being score from the engagement scale. While the PERMA scales did not differ according to the gender variable, intrinsic religious orientation scores differed significantly in favor of women.

In the study, no significant difference was found between the subjective income perception and religious orientation of the sample. In the general and all subdimensions of the PERMA scale, on the other hand, the level of well-being of the sample increased as the income level increased.

Significant relations were found between education level and religious orientations. Intrinsic religious orientation level was in favor of the primary school graduate group. The direction of differentiation in the external religious orientation scale is in favor of the group with low education level. Although it was not supported statistically, we found that as the education level increased, the quest religious orientation score average also increased. In the fundamentalist religious orientation scale, the primary school graduate group had the highest average, and the postgraduate group had the lowest average. This result also showed that education level is an effective factor on fundamentalist religious orientation. The results obtained from the PERMA scale in total show that as the education level increases, so does the well-being level of the sample. In other words, the well-being levels of individuals with higher education were found to be higher in general. Apart from the engagement subdimension of the PERMA, significant differences were found between the groups in other subdimensions as well. For example, the direction of differentiation in positive emotions and meaning subdimensions was in favor of groups with high education level. In addition, the results obtained from the positive relationships and accomplishment subdimensions also showed that the level of well-being of the sample increased as the education level increased.

Findings regarding the relationship between religious orientations and the PERMA scales show the existence of positive relationships between the sample's religious orientation styles and well-being. However, intrinsic religious orientation is the most effective on the PERMA. A positive correlation was found between intrinsic religious orientation and all the PERMA subdimensions (with the highest correlation in the meaning subdimension). There was a moderate and positive significant correlation between intrinsic religious orientation and across the PERMA scale. 9.48% of well-being is predicted to be caused by intrinsic religious orientation. Low-level and positive significant correlations were found between extrinsic and fundamentalist religious orientations and the PERMA and all its subdimensions. There was no significant relation between quest religious orientation and the PERMA and its subdimensions.

Arap Dilinde Muktezây-ı Hâl ve Önvarsayım İlişkisi

The Relationship Between Presupposition and Muqtada al-Hal in Arabic Language

Yusuf AKYÜZ 

Atatürk Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı
Anabilim Dalı, Erzurum, Türkiye



Geliş Tarihi/Received: 17.03.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 12.05.2023

Yayın Tarihi/Publication Date: 26.06.2023

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Yusuf AKYÜZ
E-mail: yusuf.akyuz@atauni.edu.tr

Atif: Akyüz, Yusuf. "Arap Dilinde Muktezây-ı Hâl ve Önvarsayım İlişkisi". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 59/1 (Haziran 2023), 98-109.

Cite this article as: Akyüz, Yusuf. "The Relationship Between Presupposition and Muqtada al-Hal in Arabic Language". *Journal of İlahiyat Researches*, 59/1 (June 2023), 98-109.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

ÖZ

Önvarsayım, modern dilbilim kavramlarından olup özellikle edimbilimin ilgi alanına girmektedir. Önvarsayım, varlık sahasında olan bir şey hakkında konuşmacı veya yazar ile muhatap veya okur arasında paylaşılan örtük ve kesin bilgi olarak tanımlanmaktadır. İletişim esnasında konuşmacı, önvarsayımı hesaba katarak söylemini düzenler, dinleyici ise önvarsayımı dikkate alarak o söylemi yorumlar. Bu bağlamda iletişim tarafları arasında önvarsayımın oluşmasına zemin hazırlayan önvarsayım tetikleyicileri vardır. Bu araştırmanın amacı, modern dilbilim kavramlarından olan önvarsayımın işlevi ve tetikleyicilerinin klasik Arap dili kaynaklarında muktezây-ı hâl bağlamında tezahürlerini tetkik etmektir. Çalışmada önvarsayımın anlamını yansıtmaya açısından klasik Arap dilbilim kaynaklarında yapılan söylem analizleri incelenecektir. Ayrıca ilk dönem Arap dil çalışmalarından başlamak üzere bağlamın gereği olarak söylem telifinde ve anlam tespitinde bu konunun ele alınış biçimi üzerinde durulacaktır. Çalışma neticesinde erken dönem Arap dili kaynaklarında yapılan söylem analizlerinde muktezây-ı hâlin önvarsayımına bağlı anlamları haiz olduğu tespit edilmiş ve dolayısıyla erken dönem Arap dil çalışmalarında önvarsayımın işlevinin farkında olduğu anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Önvarsayım, Önvarsayım Tetikleyicileri, Belâgat, Muktezây-ı Hâl.

ABSTRACT

Presupposition is one of the concepts of modern linguistics and is especially in the field of pragmatics. Presupposition is defined as implicit and definite information shared between the speaker or the author and the addressee or reader about something that exists. During communication, the speaker organizes his discourse using the presupposition, while the listener interprets the discourse using the presupposition. There are presupposition triggers that pave the way for the formation of presupposition between communication parties. The aim of this research is to investigate the manifestations of the function and triggers of presupposition, which is one of the modern linguistic concepts, in the context of muqtada al-hal in classical Arabic language sources. In this study, discourse analyses made in classical Arabic sciences sources will be examined in order to reflect the meaning of presupposition. Starting from the first period of Arabic language studies, the way this subject takes place in discourse and meaning determination will be emphasized as a requirement of the context. As a result of the study, in the discourse analyses made in the early Arabic language sources, it has been determined that the muqtada al-hal has meanings depending on the presupposition, and therefore, it has been understood that the function of the presupposition is aware.

Keywords: Arabic Language, Presupposition, Presupposition Triggers, Rhetoric, Muqtada al-Hal.

GİRİŞ

Modern dilbilim terimlerinden olan önvarsayım, analitik dil felsefesinde geliştirilmiş olup 1970'ten beri dilbilimde yoğun tartışmaların merkezinde bulunmuştur. Kavram, Strawson ve Austin'le beraber Searle'in söz edimleri kuramından etkilenecek mantıktan dilbilime aktarılmıştır.¹

Önvarsayım, iletişim esnasında muhataba iletilmek istenen mesajda açıkça gözükmeyip varlığı zımnen kabul edilen kesin bilgidir. Dolayısıyla önvarsayımlar çok düzeyli yapılardan oluşan söylemler ve

metinlerde söylenmemişi (en azından bir kısmını) temsil eder. Bir söylemde açıklık ilkesiyle beraber dil ekonomisi ilkesi sayesinde söylenmeden bırakılan veya kanıksanan pek çok şey önvaryım olarak kabul edilir.²

Önvaryımdaki paylaşılan bilgi, kaynağına göre örtük bilgi sınıfında değerlendirilebilir. Örtük bilgi, yetenek, tecrübe, birikim, tahmin, olasılık, ses ve koku veya bunların oluşturduğu çağrışımlar, sezgiler, inançlar ve anlayışlar ile bireylerin zihinlerinde dolaylı olarak oluşan bilgi türüdür.³

Çalışmanın amacı, önvaryım kavramının kullanımı ve anlam özelliklerini klasik Arap dili kaynaklarında muktezây-ı hâl çerçevesinde incelemektir. Ayrıca önvaryıma bağlı anlam özelliği yansıtan ifade türlerini belirlemeye çalışmaktır. Muktezây-ı hâl söylem oluşturmada önvaryım özelliği barındırdığı için ele alınan örnekler bu kapsamda değerlendirilecektir.

Araştırmada öncelikle önvaryım kavramının anlamı, kullanım koşulları, türleri ve tetikleyicileri modern dilbilim kaynaklarından araştırılmıştır. Yapılan araştırmalar sonucu oluşan önvaryım kanaatine dayanarak Arap dili kaynaklarında önvaryımın kullanımı, anlam boyutları ve söylem oluştururken özellikle muhatapın dikkate alındığı cümle tahlilleri incelenmiştir.

Konuyla ilgili Arap dünyasında çalışmalar yapılmıştır.⁴ Bunlardan bazıları önvaryımı, sezdirim kavramıyla açıklamış, bazıları ise edebi sanatlar çerçevesinde ele almıştır. Bu çalışmada, muhatapın söylem içeriğini önceden bildiği esas alınarak konuşmacı tarafından muktezây-ı hâl göre oluşturulan cümle tipleri tespit edilmiş ve o cümlelerin önvaryım ve önvaryım tetikleyicileri ile ilişkisi kurulmaya çalışılmıştır.

1. MODERN DİLBİLİMDE ÖNVARYIM

Önvaryım, söylemle veya söylemin anlamıyla ilişkili olup söylemde açıkça gözükmeyen, konuşmacı ve muhatap arasında önceden paylaşılan örtük ve kesin bilgidir. Önvaryım, iletişim esnasında dinleyiciye ulaştırılmak istenen bildirinin zahirinde gözükmeyip söylemde örtük olarak sunulmaktadır.⁵ Örneğin; "Ahmet Arapça sınavında başarılı oldu." tümcesinin içerdiği "Ahmet isminde bir kişinin varlığı, Ahmet'in Arapça bildiği, Arapça sınavına girdiği ve başarılı olduğu" önermelerinden ilk üçü önvaryım, dördüncüsü ise verilen bilgidir. Yani konuşmacı, "Ahmet Arapça sınavında başarılı oldu." cümlesini söylediğinde dinleyici, "Ahmet kim, Ahmet Arapça biliyor muydu, Arapça sınavı var mıydı?" gibi sorular sormadan "tebrik ediyorum" demekle yetinmektedir. Çünkü Ahmet, Ahmet'in Arapçayla ilgilendiği ve Arapça sınavına gireceği muhatap tarafından önceden bilinmektedir. Konuşmacı, bu bilme durumunu hesaba katarak söylemini oluşturmuştur. Zira konuşmacı ve muhatap arasında önceden bilinen bilgilerin varlığı ve iletişim eyleminde hesaba katılması önvaryımın temel özelliğidir.

Önvaryım kavramının semantik, edimbilimsel ve sözcüksel önvaryım gibi farklı türleri vardır. Ancak anlambilim ve edimbilim alanlarında daha çok araştırıldığı görülmektedir. Anlambilimsel önvaryım, önvaryılan önerme ve önvaryılan önerme olmak üzere iki önerme arasındaki bir ilişkidir. Önvaryılan önerme reddedilebilirken, önvaryılan önerme olumsuzlamadan muafıtır, yani her zaman doğrudur.⁶ Zira bir cümlemin önvaryımı, cümlemin hükmü reddedilse bile geçerliliğini koruyan şeydir. Örneğin; "Yağmur yağdığı için üzgünüm/üzgün değilim." cümlesindeki fiilin olumsuzlanıp olumsuzlanmadığına bakılmaksızın tümleyen cümlemin doğruluğu (yani yağmurun yağıyor olması) inkâr edilememektedir.⁷

Edimbilimsel önvaryım, konuşmacının ve muhatap(lar)ın karşılıklı bilgisi nedeniyle belirli bir bağlamda doğruluğu/olgusallığı direkt kabul edilen iki ifade arasındaki bir ilişkidir. Örneğin; bölümümdeki bir sekretere, "Profesör içeride mi?" sorusunu yönelttiğimde hem ben hem de sekreter kimin kast edildiğini biliyoruz.⁸ Konuşmacı ve muhatap profesör kelimesinin gönderimde bulunduğu kişiyi bildikleri için edimbilimsel bir önvaryım meydana gelmiştir.

Söylemin temelini teşkil eden önvaryım bütün dilsel iletişim için gerekli zihinsel bir etkinliktir.⁹ Bu yönüyle önvaryım, iletişimin olmazsa olmazlarından. İletişimin başarılı bir şekilde sürdürülmesi, iletişim tarafları arasındaki önvaryımların dikkate alınması ve söylemin ona göre oluşturulmasına bağlıdır. Çünkü konuşmacı, muhatapının konuyla ilgili bir takım şeyleri bildiğini varsayarak konuşmasını oluşturur. Örneğin konuşmacının "Hacettepe üniversitesinin şu anki rektörü nörologdur veya nörolog değildir." ifadesi, şu anda "Hacettepe adında bir üniversite ve bu üniversitenin bir rektörü var" önvaryımını içermektedir.¹⁰ Muhatap, Hacettepe adında bir üniversite ve bu üniversitenin bir rektörü olabileceğini bilmektedir.

Önvaryım, bazen belirli sözcüklerin semantiğine bazen de söylemin mantıksal çıkarımına inşa edilir. Örneğin; "başarmak" kelimesi semantik olarak öncesinde bir mücadeleyi barındırmaktadır. "Geri dönün!" söylemi ise mantıksal olarak muhatapların önceden dönüşecek yerde olduğu önvaryımını içermektedir. Bununla birlikte genellikle anlamsal veya mantıksal önvaryım bu örneklerdeki kadar net değildir. Çoğu zaman ne yalnızca tek başına cümlelerin doğruluğuna veya yanlışlığına dayanan tamamen mantıksal bir açıklama, ne de tek tek sözlük öğelerinin değerine dayanan yalnızca anlamsal bir açıklama tatmin edici olmayabilir. Bu gibi durumlarda belirli bir yönlendiricinin özel bağlamına dayanan edim bilimsel bir açıklamaya başvurulmalıdır. Zira önvaryımlar, anlambilimsel olmaktan çok edimbilimsel ve tamamen kullanıcı bağlamına dayanmaktadır. Edimbilimsel önvaryım, konuşmayla ilgili soyut koşulları ima etme ve

2 C. Caffi, "Pragmatic Presupposition", *Concise Encyclopedia of Pragmatics*, ed. Jacob L. Mey (Oxford: Elsevier, 2009), 759.

3 Esra Gökçen Kaygısız, *Örgütsel Bilgelik* (Konya: Eğitim Yayınevi, 2019), 37, 38.

4 'Asım Şehâde Ali - Osman Cemil Kasım, "el-İftirâdu'l-Müsbak Mefhûmen Tedavüliyyen fi'l-Fikri'l-Lugavî 'inde'l-Arabî'l-Kudâmâ", *Mukârabât fi'l-Lisâniyyât ve'l-Edebiyyât Beyne't-Taklîd ve't-Tecdîd*, ed. Muhammed Sabrî Şehirî vd. (Malezya: IUM Press, 2015), 1/41-58; 'Amr Hâtir Vehdân, *Zâhiratü'l-İftirâdâtü'l-Musbeke 'inde'n-Nuhhâtü'l-Arab* (Kuveyt: Câmî'atü'l-Kuveyt, 2018); Abdülkerim Ka'dî el-'Uteybî, "el-İftirâdu'l-Müsbak Beyne't-Turâsî'l-Arabî ve'l-Lisâniyyâtü'l-Hadîse", *Cusûr* 8 (Ocak 2021).

5 Berke Vardar vd., *Dilbilim ve Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1980), 117.

6 B. Kryk-Kastovsky, "Legal Pragmatics", *Concise Encyclopedia of Pragmatics*, ed. Jacob L. Mey (Oxford: Elsevier, 2009), 513-514.

7 Caffi, "Pragmatic Presupposition", 761.

8 Kryk-Kastovsky, "Legal Pragmatics"; 513-514.

9 Zeynel Kiran - Ayşe Eziler Kiran, *Dilbilime Giriş* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2001), 228.

10 Bussmann, *Routledge Dictionary of Language and Linguistics*, 937; David Crystal, *A Dictionary of Linguistics and Phonetics* (USA/UK: Blackwell Publishing, 2008), 384-385.

bunlardan sonuç çıkarma meselesinden daha fazlasıdır. Nitekim bu önvaryayım, konuşmacı ve muhatapın karşılıklı aktif iletişimi ve dilin gerçek kullanımıyla ilgilidir. Zira önvaryayım, dil kullanıcılarının aktif etkileşimiyle ortaya çıkan edimbilimsel bir olgudur.¹¹

1.1. Önvaryayımın Türleri

Önvaryayımın kaynaklık yapması bakımından önvaryayımın farklı türleri vardır. Aşağıda ele alınacak olan önvaryayım türleri George Yule tarafından şöyle açıklanmıştır.¹²

Varlıksal önvaryayım: Konuşmacı tarafından kullanılan herhangi bir isim veya isim tamlamaları ve belirtili isim öbekleri bir varlık veya kavramın mevcudiyetini gerekli kılar. Konuşmacı böyle bir isim kullandığı zaman kullandığı ismin gösterdiği varlığı muhatapının bildiğini varsaymaktadır. Örneğin: “Ahmet’i gördün mü?” ifadesi, Ahmet isminde bir kişinin var olduğu ve muhatapın Ahmet isminde bir kişiyi tanıdığı önvaryayımını barındırmaktadır.

Olgusal önvaryayım: Bilmek, fark etmek, pişman olmak, memnun olmak gibi fiillerin kullanılmasıyla ortaya çıkan önvaryayım türüdür. Örneğin; “Ahmet’in hasta olduğunu bilmiyordum.” ifadesi, Ahmet’in hasta olduğu önvaryayımını örtük olarak dile getirmiştir.

Sözlüksel önvaryayım: Bırakmak, başarmak, yine, başlamak gibi bir sözcük tarafından tetiklenen önvaryayım türüdür. Örneğin; “Ahmet yine birinci oldu.” cümlesinde Ahmet’in daha önce de birinci olduğu önvaryayımını bulunmaktadır.

Yapısal önvaryayım: Cümlelerin bir kısmının başka bir kısmını yapısal olarak önvaryaymasıdır. Bu türde önvaryayılan hükmün doğruluğu otomatik olarak kabul edilmiş olur. Kim, ne zaman, nerede ve nasıl soru edatları bağlı bulunduğu eylemin gerçekleştiği önvaryayımını barındırır. Örneğin; “Ahmet ne zaman ayrıldı?” Söylemi Ahmet’in ayrıldığı önvaryayımını doğrulamış bulunmaktadır.

Yapısal önvaryayım ile muhatapın, eylemin gerçekleştiğini zorunlu olarak kabul etmesi sonucu doğabilir. Örneğin; bir trafik kazasında olaya tanıklık eden kişiye, hâkimin “Araç kırmızı ışıkta geçtiğinde aracın hızı ne kadardı?” sorusu, aracın kırmızı ışıkta geçtiği önvaryayımını otomatik olarak doğru göstermektedir.

Olgusal olmayan önvaryayım: Hayal etmek ve zannetmek gibi fiillerin tetiklediği önvaryayım türüdür. Varsayılan şeyin doğruluğu yoktur. Örneğin; “Zengin olduğumu hayal ettim.” ifadesi, zengin olmadığım önvaryayımını içermektedir.

Karşı Olgusal Önvaryayım: Bu türde, önvaryayılan vakiya ters düşmektedir. Genellikle -saydı -seydi kipleriyle ifade edilir. Örneğin; “Eğer genç olsaydım bu ağırlığı kaldırayırdım.” ifadesinde artık genç değilim önvaryayımını vardır.¹³

1.2. Önvaryayım Tetikleyicileri

Önvaryayımın konuşmacı ve muhatap arasında oluşabilmesi için öncelikle her ikisinin de arka planda ortak dil ve aynı veya benzer sosyal ve kültürel bilgileri paylaşmaları gerekir. Bu durum sağlandıktan sonra önvaryayımın gerçekleşmesi yapısal, varoluşsal veya sözlüksel bazı tetikleyicilere ihtiyaç duymaktadır. Bu tetikleyicilerin bir kısmı dilin yapısal özellikleriyle bir kısmı sözcüklerin anlamıyla ilgilidir. Levinson’un bazı ana başlıklarda topladığı önvaryayım tetikleyicileri şöyledir:¹⁴

Kesin Tanımlamalar (Definite Descriptions): Özel isimler ve zamirler gibi gönderimi belli olan isimlerle tetiklenir. “Kırmızı şapkalı adamı gördüm.” Önvaryayım: Kırmızı şapkalı bir adam vardır.

Olgusal Eylemler (Factive Verbs): Fark etmek, pişman olmak, bırakmak, görmek vb. fiillerle tetiklenir. “Onun hasta olduğunu fark etmedim.” Önvaryayım: O şimdi hasta.

Sezdirimsel Eylemler (Implicative Verbs): Başarmak, unutmak gibi farklı anlamları sezdiren fiillerin kullanılmasıyla oluşmaktadır. “Ahmet, tıp fakültesine yerleşmeyi başardı.” Önvaryayım: Ahmet tıp fakültesine yerleşmek için çabalıyordu.

Durum Değiştirme Fiilleri (Change of State Verbs): Durum bildiren fiillerle tetiklenmektedir. “Kissinger, dünyayı yönetmeye devam etti/devam etmedi.” Önvaryayım: Kissinger dünyayı yönetiyordu.

Yinelemeler (Iteratives): Yine, bir daha, başka zaman ve geri gelmek gibi sözcüklerle tetiklenir. “Uçan daire yine geldi/gelmedi.” Önvaryayım: Uçan daire daha önce gelmişti.

Yargılama Fiilleri (Verbs of Judging): Suçlamak, kınamak, eleştirmek, takdir etmek, övmek, itiraf etmek ve affetmek gibi fiillerle tetiklenir. “Ahmet, konuşmasını kestiği için onu kınadı.” Önvaryayım: Ahmet konuşmanın kesilmesini kötü bir şey olarak düşünmektedir.

Zaman İfadeleri (Temporal Clauses): Zamanla ilgili kavramlar tarafından tetiklenir. “Stravson doğmadan önce Frege önvaryayımına değinmişti.” Önvaryayım: Stravson doğmuştur.

Ayrık Cümleler (Cleft Sentences): Ayrık cümleler, cümlede bir ögeyi daha fazla öne çıkarmak veya vurgulamak istendiğinde kullanılır. Orijinal cümlelerin öğeleri vurgulanmak veya öne çıkarılmak istenen ögeye göre birbirinden ayrılır.¹⁵ Orijinal cümle: “Ahmet sınavda başarılı oldu.” Ayrık cümle: “Sınavda başarılı olan Ahmet’ti/ Ahmet değildi.” Önvaryayım: Sınavda bir kişi başarılı olmuştur.

Vurgulu Bileşenleri Olan Örtük Ayrıklar (Implicit Clefts with Stressed Constituents): İki ayrık yapıdan ortaya çıkan belirli varsayımlar, aynı zamanda, bir bileşenin vurgulanmasıyla da tetiklenebilmektedir. Vurgulu bileşenler, kalın yazı tipleri, altı çizili yazı tipleri, italik, büyük

11 Jacob L. Mey, *Pragmatics - An Introduction-* (USA: Blackwell, 2001), 28.
 12 George Yule, *Pragmatics* (Hong Kong: Oxford University Press, 1996), 27-29.
 13 Yule, *Pragmatics*, 27-29.
 14 Stephen Levinson, *Pragmatics* (New York - USA: Cambridge University Press, 1983), 181-184.
 15 <https://www.renzihoca.com/ingilizcede-ayrik-tumceler-cleft-sentences> (Erişim 11.02.2023).

harfler vb. yöntemlerle daha net hale getirilerek önvaryayım tetiklenmektedir.¹⁶ "Dilbilim CHOMSKY tarafından icat edildi/edilmedi." Cümlede "CHOMSKY" kelimesi vurgulanmış ve bu sözcekteki "dilbilimi birisi icat etti" önvaryayımını tetiklemiştir. Chomsky dilbilimi icat etse de etmese de, önvaryayım değişmemektedir.

Karşılaştırmalar ve Karşıtlıklar (Comparisons and Contrasts): Söylemi oluşturan parçacıklardan muhatabın olumlu veya olumsuz tepki ve tutumuna sebep olan kelimelerle gerçekleşir. "Câhız, Cürcânî'den daha önce yaşamış bir dilcidir." Önvaryayım: Cürcani bir dilcidir. "Ahmet, adama ayı gibi güçlü diye söyledi. Adam da Ahmet'e kızdı." Önvaryayım: Adama göre ayı kötü bir şeydir.

Sınırlayıcı Olmayan Cümlecikler (Nonrestrictive Relative Clauses): "MÖ 2800-2650'de gelişen Proto-Harrappanlar büyük tapınak inşaatçılarıydı./değildiler." Önvaryayım: Proto-Harrappan medeniyeti MÖ 2800-2650'de gelişmiştir.

Karşı Olgusal Koşullar (Counterfactual Conditionals): "Hannibal'in yalnızca on iki fili daha olsaydı, Roman dilleri bugün var olurdu/olmazdı." Önvaryayım: Hannibal'in on iki fili daha yoktu.

Sorular (Questions): "Newcastle İngiltere'de mi yoksa Avustralya'da mı? Önvaryayım: Newcastle İngiltere'de veya Avustralya'dadır.

"Sempozyumdaki dilbilim profesörü kimdir?" Önvaryayım: Sempozyumdaki birisi dilbilim profesörüdür.

Olgusal Olmayan Eylemler (Non Factive Verbs): Sanmak, inanmak, zannetmek, farz etmek, hayal etmek, istemek vb. fiillerle tetiklenmektedir. "Fransızca bildiğimi farz ettim" Önvaryayım: Fransızca bilmiyorum.

Yazar veya konuşmacı önvaryayım tetikleyicilerini kullanarak, metin veya konuşma boyunca olumlu/olumsuz bir önyargı oluşturarak muhatabının konuyu farklı yorumlamasına yön verebilir.¹⁷ Zira önvaryayım sözlemlerin gömülü konumlarında indüklenebilmektedir.¹⁸

2. ARAP DİLİNDE ÖNVARYAYIM

Önvaryayım dilbilimsel bir kavram olmasından dolayı tüm dillerde işlevsel ve kavramsal karşılığı bulunması kaçınılmazdır. Arap dilinde önvaryayım, İngilizce "presupposition" kelimesinin birebir çevirisi olarak الافتراض المسبق veya الافتراض السابق kavramlarıyla karşılık bulmaktadır.¹⁹ Klasik Arap dili kaynaklarında, muktezây-ı hâle bağlı olarak cümle öğelerinin dizilişinde veya çeşitli değişikliklere uğramasında modern dilbilimsel bir kavram olan önvaryayımına bağlı hususların esas alındığı göze çarpmaktadır. اعتقاد المتكلم، علم المخاطب/السامع، معهود للمخاطب/للسامع، العهد الذهني، gibi kavramlar, araştırmada başvurulan kaynaklarda önvaryayımın işlevini yansıtmaları bakımından önem arz etmektedir.

Bu kelimelerin doğrudan önvaryayım teriminin karşılığı olmadığı söylenebilir. Gerçekten de bu kelimeler doğrudan önvaryayımın birebir karşılığı olmamakla beraber bu kavramlar aracılığıyla önvaryayımına dayalı anlamlar klasik kaynaklarda keşfedilmiştir. Zira zikredilen kavramlar, "muhatabın bilmesi, konuşmacının inancı ve konuşmacı ve muhatabın önceden bildikleri ortak şey" anlamlarında olup Klasik kaynaklarda önvaryayım kullanımının keşfi adına önem arz etmektedir.

Arap dilinde bazı kelime yapıları, cümle tipleri ve edatlar muktezây-ı hâle bağlı olarak önvaryayım tetikleyicisi olarak önvaryayımına bağlı anlam niteliği taşımaktadır.

2.1. Muktezây-ı Hâl

Muktezây-ı hâl, hal, bağlam ve muhatabı kapsayan belagat ilmi terimlerindedir. Belagat, sözün fesahat koşulları sağlanmasıyla beraber muktezây-ı hale uygun olmasıdır. Bağlam çeşitlilik gösterdiği gibi muhataplar da çeşitlilik göstermektedir.²⁰ Dolayısıyla söylemin de muhatabın hallerinin ve bağlamın değişmesine bağlı olarak ona uyum sağlanması gerekmektedir. Bu ise belagatin en önemli özelliğidir. Ayrıca hal, belli bir doğrultuda konuşmaya sebep olan şeydir.²¹ Örneğin; muhatap münkir ise tekide ihtiyacı var demektir. Böyle bir muhatapla konuşan kişinin söyleminde tekid edatı kullanması halin bir gereğidir.

Muktezây-ı hal kavramı, belagat ilminin temel kaynaklarında belagatin ve meani ilminin tanımıyla ilişkili olarak kullanıldığı görülmektedir. Konuşmacının muktezây-ı hale bağlı olarak ifadelerinde bazı tercihlerde bulunması onun belâğ olduğunu bir göstergesi olarak kabul edilmektedir. Önvaryayımın alakalı olması hasebiyle, kişi, söylem konusunu bilen bir kişiyle iletişimde bulunduğu sırada marife isimleri tercih etmek ve hazif yapmak gibi çeşitli kullanımlara başvurduğu görülmektedir.

Yapılan araştırmalar sonucunda; muktezây-ı hâle muvafık olarak konuşmacının söylemini oluştururken kullandığı ta'rif, hazif, istidrak, ihtisar, ittisa', te'kid ve kat'u'n-na't konularının önvaryayım barındırdığı tespit edilmiştir.

2.2. Ta'rif

Ta'rif, isimlerin marifeliğini ifade eden sözcüktür. Marife isimler, bir şeyin kendisine gönderimde bulunduğu kelimelerdir. Marife ile bilinen şey kastedilmektedir. Bilinme ise muhatapla ilgili bir durumdur. Zira "Marife, muhatabın bildiğidir."²² Marifenin zıddı ise nekredir. Nekre, muhatabın bilmediği bir şeyi konuşmacının söylemesidir. Örneğin; "في داري رجل" "Evimde bir adam vardır." ifadesinin anlam ihtimallerinden birisi de adamın konuşmacı tarafından bilindiği halde muhatap tarafından bilinmediği varsayımdır. Konuşmacı, muhatabının bilmediğini varsaydığı için muktezây-ı hale uygun olarak adam kelimesini nekre ifade etmiştir.²³

16 Erwin Oktoma - Styfanus Mardiyono, "The Analysis of Presupposition in The Short Stories of Silvester Goridus Sukur", *Journal of English Education* 2/1 (December 2013), 74.

17 Lutfiyyatun Thoyyibah, "Presupposition Triggers: A Comparative Analysis Between Oral News And Written Online News Discourse", *Journal of Applied Linguistics and Literary* 1/2 (September 2017), 14.

18 Bart Geurts, *Presuppositions And Pronouns* (Amsterdam - Lausanne - New York - Oxford - Shannon - Singapore - Tokyo: Elsevier, 1999), 20.

19 George Yule, *et-Tedâvuliyye Pragmatics*, çev. Kusay el-Attâbî (Lübnan: Arab Scientific Publishers, Inc. S.A.L. 2010), 51.

20 Behâuddin es-Subkî, *'Arûsu'l-Efrâh fi Şerhi Telhisi'l-Miftâh*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beirut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2003), 90, 91.

21 İbn Abdilhak el-Umeriyyî et-Tarâbulsî, *Dureru'l-Ferâidi'l-Müstahsene fi Şerhi-i Manzûmeti ibni-Şihne fi 'Ulûmi'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedi'*, thk. Süleyman Hüseyin el-Umeyrât (Beirut: Dâr İbn Hazm, 2018), 163,164.

22 Ebu'l-Hasen es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *el-Hâşiyetu 'ala'l-Keşşâf li'z-Zemaşerî*, thk. Raşid b. Ömer E'radî (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012), 181.

23 Muvaffaku'd-Dîn Ebi'l-Beka Ya'îş b. Ali İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, nşr. Emîl Bedî Yâkup (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 3/347.

Marifelik, sonradan meydana gelen bir durumdur. Çünkü ilk etapta isim nekredir ve gönderimde bulunduğu varlık açısından kapalıdır. Sonra belli bir varlığa gönderimde bulunacak şekilde nekre olan o kelime marifeye dönüşür. Örneğin "رجل" kelimesi bütün erkek cinslerini tanımlarken; marifelik diğer bir ifadeyle muhatabın bilmesiyle hasıl olan bilinirlik kelimeye oluştuğunda konuşmacı "الرجل" kelimesini kullanır. Çünkü "الرجل" kelimesi artık erkek cinsinden hem konuşmacının hem de muhatabın bildiği bir kişiye özgü olmuştur.²⁴

Arapça'da yaygın kullanımda mübteda marife, haber ise nekredir. Mübteda yani hakkında konuşulan varlık muhatap tarafından bilindiği için marifedir. Konuşmacı, muhatabın bildiğini varsaydığı için mübtedayı marife olarak ifade eder. Ancak haber muhatabın bilgisi dışında olup bildirim ifade edeceği için nekredir.²⁵

İsimlerde marifelik, varoluşsal önvaryım türü ve kesin tanımlamalar tetikleyicisi çerçevesinde değerlendirilmektedir. Zira isimlerin konulması müsemmaların varlığını gerektirir.²⁶ Marife isimler; lâm-ı ta'rîf alan isimler, özel isimler, zamirler, işaret isimleri, ismi mevsuller ve bu isimlere muzaf olan kelimelerdir. Önvaryım tetikleyicisi olarak marifeliğe şu örnekler verilebilir:

Marife kelimelerden olan *lam-ı ta'rîf'li isimler*, Arap dili ilimlerinde önvaryımla ilişkilendirilebilecek bazı özelliklere sahiptir.²⁷ Arap dilcileri, lâm-ı ta'rîfli isimleri muhatabın duyusal veya bilişsel bilmesine göre el-'ahdiye ve el-cinsiyeye olmak üzere ikiye ayırmışlardır.²⁸ Lâm-ı ta'rîf, konuşmacı ve muhatap arasında önceden paylaşılan örtük ve kesin bilgiye bağlı olarak kullanılmaktadır.²⁹

Önvaryımla doğrudan ilişkili bulunan lâm-ı ta'rîf el-'ahdiye'de bulunan 'ahd kelimesi, konuşmacı ve muhatap arasında konuşma eyleminden önce paylaşılan ve dolaysız anlaşılan kesin bilgidir.³⁰ Lâm-ı ta'rîf el-'ahdiye, zihinsel olarak önceden bilinen nesnelere gönderimde bulunmak için kullanılmaktadır.³¹ Lâm-ı ta'rîf, bir varlık türünün fertlerinden bilinen birisini gösteren kelimeye dâhil olur. Gönderici, bununla alıcının önceden bildiği bir varlığa gönderimde bulunur. Örneğin; ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمْ الدِّينَ﴾ "Allah sizin için (bu) dini seçti."³² Ayetteki din kelimesinin anlamını muhatapların önceden bilmesi ve bu bilme durumunun Allah tarafından bilinmesi ve tabiri caizse hesaba katılması 'ahd-i zihnin oluşmasına sebep olmuştur. Bu durumda muktezây-ı hâle uygun olması için din kelimesi ayette lâm-ı ta'rîfli olarak geçmiştir.³³ Zira ayette zikredilen dini daha önce Hz. İbrahim as. ve Hz. Yakub as. çocuklarına tavsiye edip anlattıkları için onlar o dini biliyorlardı.³⁴ Ayette kullanılan lâm-ı ta'rîf "Seçilen bir din vardır ve muhataplar o dini önceden biliyorlardı." önvaryımını barındırmaktadır. Görüldüğü üzere varoluşsal önvaryım tahakkuk etmiş ve lâm-ı ta'rîf önvaryım tetikleyicisi olmuştur.

Marife kelimelerden olan *zamirler* de kullanım gayeleri bakımından önvaryım tetikleyicisi olarak kabul edilebilir. Çünkü konuşmacı, muhatabın zamirle neyin veya kimin kast edildiğini bildiğini varsayarak zamirleri ismin yerine kullanır.³⁵ Bu sebeple zamirlerin gönderimde bulunduğu şeyi muhatap bildiği için muktezây-ı hâl konuşmacının ayrıca bir sıfat kullanmasına ihtiyaç bırakmamaktadır.³⁶ Zamirlerin kullanımı önvaryım tetikleyicilerinden kesin tanımlamalar sınıfında değerlendirilebilir. Zira bir söylemde zamir kullanılıyorsa önvaryım tahakkuk etmiş demektir. Aksi takdirde muhatap zamirle kimin veya neyin kast edildiğini anlamakta güçlük çekecektir. Örneğin; ﴿وَلَوْ يَخَافُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَىٰ ظَهْرِهِمَا مِنْ ذَنْبٍ﴾ "Eğer Allah, insanları kazandıkları yüzünden cezalandıracak olsaydı, onun üzerinde hiçbir canlı bırakmazdı!"³⁷ Ayetteki önvaryım, üzeri olan bir şeyin yani yeryüzünün varlığıdır. Zira *ظَهْرِهِمَا* ifadesindeki *مَا* zamiri, hem bağlam hem de muhatapların zamirin gönderimde bulunduğu varlığın yeryüzü olduğunu bilmelerinden dolayı³⁸ bir önvaryım barındırmaktadır. Zira zamirler ancak gönderimde bulunduğu varlığın muhatap tarafından bilinmesi durumunda kullanılabilir. Muhatabın anlamayacağı bir zamirin kullanımı, iletişimin amacına ulaşmasına ket vurmaktadır.³⁹

Arap dilinde özel isimler marifelikten dolayı önvaryım özelliği taşımaktadır. İletişimde özel ismin kullanımı, muhatabın bildiği varsayılan varlıkların onun zihninde canlanmasını ve belirmesini sağlamaktadır.⁴⁰ Muhatabın hakkında herhangi bir fikre sahip olmadığı özel ismi kullanmak, iletişimden beklenen faydayı temin edemeyecektir. Dolayısıyla özel isim kullanan konuşmacı, muhatabının o ismin gönderimde bulunduğu varlığı bildiğini varsaydığı için o ismi kullanmaktadır. Örneğin; ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ﴾ "Muhammed, ancak bir peygamberdir."⁴¹ Ayette kast edilen Muhammed'in kim olduğu tüm muhataplar tarafından bilindiği için muktezây-ı hâle uygun olarak özel isim kullanılmıştır. Aksi takdirde özel ismin kullanılması yersiz olurdu. Nitekim muhataplar "hangi Muhammed ya da Muhammed kim?" gibi sorularla bir araştırmaya girişmemişlerdir. Ayet, Muhammed isminde bir kişinin var olduğu ve muhataplar tarafından bilindiği önvaryımını barındırmaktadır.

24 Ebû Saîd es-Sîrâfî Hasan b. Abdullah b. el-Merzubânî, *Şerhu Kitâbi Sibeveyh*, nşr. Ahmed Hasan Mehdehî-Ali Seyyid Ali (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008), 1/162.

25 'Amr b. Osman b. Kamber Ebû Bişr Sibeveyh, *el-Kitâb*, nşr. Abdusselâm Muhammed b. Harun (Kâhire: Mektebetu'l-Hancî, 1988), 1/47; Burhanuddin İbrahim b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Kayyim el-Cevziyye, *İrşâdu's-Sâlik ilâ Halli Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Muhammed b. 'Avd b. Muhammed es-Suhelî (Riyad: Edvâ'u's-Selef 1954), 172; Yusuf Akçakoca, *Arap Dili Sözdiziminin Anlambilim Boyutu - Cümle Öğeleri, Kurgusu ve Anlam* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 146-177.

26 İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufassal*, 3/352.

27 Geniş bilgi için bkz. Yusuf Akyüz, *Arap Dilinde Edibilim* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 113-118.

28 Muhibbuddin Muhammed b. Yusuf b. Ahmed el-Ma'rûf bi Nâzirî'l-Ceyş, *Şerhu't-Teshîl el-Müsemâmâ Temhîdu'l-Kavâ'id bi Şerhi Teshîl'l-Fevâ'id*, nşr. Ali Muhammed Fâhir vd., (Kahire: Dâru's-Selâm, 2007), 825; Cemaluddin Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf b. Hişâm en-Nahvî, *Şerhu Şuzûri'z-Zeheb fi Ma'rifeti Kelâmi'l-'Arab*, nşr. Muhammed Ebû Fadl 'Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi-Turâsi'l-'Arabî, 2001), 84.

29 Celâluddîn Ebû 'Abdillah Muhammed b. Sadettîn b. Ömer Hatip el-Kazvîni, *el-İdâh fi 'Ulûmi'l-Belâğa*, nşr. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 47.

30 Muhammed 'İyd, *en-Nahvu'l-Musaffâ* (Kahire: 'Alemlü'l-Kütüb, 2009), 154.

31 Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Hem'u'l-Hevâmi' Şerhu Cem'il-Cevâmi'*, nşr. Ahmed Şemsuddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 1/63.

32 el-Bakara 2/132.

33 Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed el-Mulekkab bi Nuriddin, *Şerhu'l-Câmi 'Alâ Fusûsi'l-Hikem*, nşr. Âsim İbrahim el-Keyyâfî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 209.

34 Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi' u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuhsin et-Turkî (Kahire: Dâru Hecr, 2001), 2/584.

35 Sibeveyh, *el-Kitâb*, 2/6.

36 İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufassal*, 2/247.

37 Fatır 35/45.

38 Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs Ebû Bekr, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed es-Sâdik Kamhâvî (Beyrut: Dâr İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1992), 3/43; Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezid el-Muberrid, *el-Kâmil fi'l-Luğâ ve'l-Edeb*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kâhire Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1997), 2/209.

39 İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufassal*, 3/348.

40 el-Kazvîni, *el-İdâh fi 'Ulûmi'l-Belâğa*, 42.

41 Âl-i 'imrân 144.

Önvarsayım tetikleyicisi olan diğer bir marife isim ise *İsm-i mevsullerdir*. İsm-i mevsuller, bazen öncesinde geçen marife bir ismi açıklamak veya muhatap açısından tanımır hale getirmek bazen de sıla cümlesiyle beraber bir varlığı göstermek için kullanılır ve marifeliği sıla cümlesiyle kazanır. Açıklanan kelime yani mevsul ve sıla cümlesi aynı varlığı göstermektedir.⁴²

Sıla cümlesi, yüceltme ve korkutma bağlamı dışında söyleyene bakılmaksızın cümlenin anlamı muhatap tarafından bilinmeli ve doğrulanma ve yalanlanma ihtimali taşıyan bildirim cümlesi olmalıdır.⁴³ Zira konuşmacı, mevsulu söylemeden önce getireceği sıla cümlesinin hükmünün ve bu hükmün mevsule ait olduğunun muhatap tarafından bilindiğine inanması gerekir.⁴⁴ Muhatap, önceden bildikleri üzerine inşa edilen bir açıklama cümlesiyle söyleme konu olan müphem şeyi bileceği düşünüldüğünden sıla cümlesi kullanılarak dinleyicinin mevsuyu veya kişiye hatırlaması sağlanır. Böylece muhatabın bilmediği bir varlık, sıla cümlesiyle bilinin hale getirilerek o varlık hakkında muhataba bilgi verilmektedir. Örneğin; *الَّذِي كَانَ مَعَنَا أَنَسَ رَجُلًا عَلِيمًا*. “Dün bizimle beraber olan kişi, bilgini bir adamdır.”⁴⁵ Burada konuşmacı ve dinleyici arasındaki önvarsayım, söylemin “Dün bizimle beraber olan kişi” kısmıdır. Konuşmacı ve muhatap arasındaki bu önvarsayım sayesinde söylem, iletişimin tarafları için bir anlam kazanmıştır. Söylemin muktezây-ı hâle uygun olması yani muhatabın haline uygun olması ve muhatapta makes bulması için konuşmacı bu önvarsayımı kullanması gerekmektedir. Bu sayede muhatabına mesajını tam iletebilmektedir. Zira muhatap, paylaşılan örtük bilgi ile söylemi yorumlayabilmektedir. Sıla cümlesinin barındırdığı önvarsayım olmazsa muhatap açısından söylem anlamsız kalacaktır. İsm-i mevsuller hem kesin tanımlamalar hem de ayırık cümle tetikleyicisi olarak işlev görmektedir. Bu cümle “bizimle dün birlikte olan bir kişi vardı” önvarsayımını tetiklemektedir.

Arapçada *işaret isimleri* marife isimlerden olup hazırda görünen veya hazır konumunda olan belli bir varlığı göstermektedir.⁴⁶ Dolayısıyla bu isimleri kullanan kişi, yanında mevcut olan bir şeyi göstermek için kullanmaktadır.⁴⁷ Bu tanım, işaret isimlerinin kullanımının önvarsayımı gerekli kıldığını göstermektedir. Zira olmayan bir şey için işaret söz konusu değildir.

İşaret isimleri, muhatabın gözüyle veya duyularıyla bildiği bir varlığı gösterdiği için marife kabul edilmiştir.⁴⁸ Ayrıca bu isimler nekre olmadıkları için muzaf olmayı kabul etmezler.⁴⁹ Konuşmacı, işaret yoluyla bir şeyin muhatabının zihnine tam bir şekilde getirilmesini ve diğerlerinden ayrıştırılmasını sağlamaktadır.⁵⁰ Örneğin; *﴿وَعِذَّا كِتَابًا أُتْرُنَا﴾* “Bu, indirdiğimiz kitaptır.”⁵¹ Ve *﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾* “İşte bu, o Kitab'dır ki, onda şüphe yoktur.”⁵² Bu iki ayette kullanılan işaret isimleri hem Allah (cc) hem de muhatabı veya muhatapları açısından bilinen Kur'an'ın göstermektedir.⁵³ Ayetlerdeki işaret isimleri bilinen bir kitabın varlığı önvarsayımını tetiklemektedir. Zira muhataplar ayette kast edilen kitabın ellerindeki Kur'an olduğunu bilmektedirler. Ayetin taşıdığı mesajın amacına ulaşması için muhatapların halinin gözetilmesi Kur'an belagatının önemli bir özelliğidir. Ayette kullanılan işaret isimleri muktezây-ı hâle uygun olarak muhataplar açısından bilinmeyen bir varlığa değil doğrudan bildikleri Kur'an'a işaret etmektedir. Ayrıca ayette muktezây-ı hâlin bir gereği olarak kullanılan işaret isimlerinin önvarsayımına bağlı anlam özelliği de taşıdığı gözükmektedir.

Arap dilinde marifeliği ile önvarsayım özelliği taşıyan diğer isim türü *muzaf* isimlerdir. Muzaf olan mübhem bir isim, izafet yoluyla muhatap açısından bilinin hale getirilebilmektedir. İzafette asıl olan nekre bir ismin, konuşmacı ve muhatap arasında zahirde gözükmeyen ortak bir arka plana dayalı marife olan bir isme bağlanmasıdır.⁵⁴ Diğer bir ifade ile konuşmacı ve muhatap arasında önceden paylaşılan bilgiye yani önvarsayımına bağlı olarak konuşmacı, söylem konusunu muhatabın zihin dünyasında canlandırabilir ve onun için tanımır hale getirebilir.⁵⁵ Örneğin; *رَأَيْتُ غُلَامًا زَيْدِي فِي السُّوقِ*. “Zeyd'in kölesini çarşıda gördüm.” Konuşmacı bu ifadeyi söylediğinde muhatap direkt olarak hangi köle olduğunu bilmektedir. Çünkü konuşmacı muktezây-ı hâle riayet ederek genel bir kavramı muhatabın bildiği bir varlığa izafe ederek özelleştirmektedir.⁵⁶ Bu cümle “Zeyd'in kölesinin var olduğu ve muhatabın Zeydi ve Zeyd'in bir kölesinin olduğunu bildiği” önvarsayımını barındırmaktadır.

Marife isimlerin kullanım gayeleri ve anlam boyutuyla ilgili klasik kaynaklarda yapılan açıklamalara istinaden şu sonuca varılabilir. Bu isimler bir yönüyle muktezây-ı hâlin bir neticesi olarak kullanılmaktadır. Bir yönüyle de önvarsayım niteliğini hazir. Dolayısıyla marife isimlerin söylemde tercih edilmesi muktezây-ı hâlin önvarsayımına bağlı anlam özelliği taşıdığı göstermektedir. Bu başlıkta marife isimlerin, varoluşsal önvarsayım türünde ve kesin tanımlamalar tetikleyicisi kısmında değerlendirilebileceği kanaatine varılmıştır.

2.3. Hazif

Hazif, sözlük anlamı olarak bir şeyin bir tarafını kesip ayırmak anlamındadır.⁵⁷ Terim olarak, anlamı bozmayacak şekilde cümleden fazlalıkları çıkarmaktır.⁵⁸ Söylemde örfe dâhil olan ve muhatap tarafından bilinen şeyler hazfedilebilir.⁵⁹ Bu kurala binaen muhatap amaçlanan

42 Ebu'l-Feth Osman İbn Cinnî, *Sırru Sinâ'ati'l-İrâb*, thk. Hasan Hindâvî (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1993), 353; Ebu'l-Hasen Nûruddîn Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Bâkûlî el-İsfahânî, *Şerhu'l-Lume' il'İl-Esfehânî*, thk. İbrâhîm b. Muhammed Ebû 'Abbâh (es-Su'ûdiyye: İdaratu's-Sekâfe ve'n-Neşr, 1990), 748-750.

43 Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Mufasssal fî San'ati'l-İrâb*, thk. Alî bû Mulhem (Beirut: Meketbetu'l-Hilâl, 1993), 183; Abdullah b. Ahmed el-Fâkihî, *Şerhu Kitâbi'l-Hudûd fî'n-Nahv*, nşr. el-Mutevellâ Ramazan Ahmed ed-Demîrî (Kâhire: Meketbetu Vehbe, 1988), 154.

44 Radiyyuddîn Muhammed b. Hasan el-Esterâbâdî, *Şerhu Kâfiyet-i İbni'l-Hâcib*, nşr. Emîl Bedî Yakub (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971), 3/91.

45 el-Kazvîni, *el-İdâh fî 'Ulûmi'l-Belâğa*, 43; Hâlid b. Abdullâh el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrîh 'ala't-Tavdîh*, nşr. Muhammed Bâsîl 'Uyûni's-Sûr (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971), 1/168.

46 İbnu'n-Nâzım Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. el-İmam Cemaluddîn Muhammed b. Mâlik, *Şerhu İbni'n-Nâzım 'ale Elfiyyeti İbni Mâlik*, nşr. Muhammed Bâsîl 'Uyûni's-Sûd (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 51; Ebû Hayyân el-Endelûsî, *et-Tezyîl ve't-Tekmil fî Şerhi Kitâbi't-Teshîl*, nşr. Hasan Hindâvî (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1998) 3/181.

47 İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 2/352.

48 Ebû Bekr Muhammed b. Sehl İbn Serrâc el-Bağdâdî, *el-Usûl fî'n-Nahv*, nşr. Abdülhüseyn el-Fetelî (Beirut: Muessetu'r-Risâle, 1996), 1/26; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 2/248.

49 İbnu'n-Nâzım, *Şerhu İbni'n-Nâzım 'ale Elfiyyeti İbni Mâlik*, 52.

50 el-Kazvîni, *el-İdâh fî 'Ulûmi'l-Belâğa*, 44.

51 el-En'âm 6/155.

52 el-Bakara 2/1.

53 Ebû Hayyân el-Endelûsî, *et-Tezyîl ve't-Tekmil fî Şerhi Kitâbi't-Teshîl*, 3/208.

54 Cemaluddîn b. Osman b. Ömer b. Ebû Bekr el-Mısırî İbn Hâcib, *el-Emâlî*, nşr. Fahr Salih Süleyman Kadâre (Beirut: Dâru'l-Cil, 1989), 1/388.

55 el-Kazvîni, *el-İdâh fî 'Ulûmi'l-Belâğa*, 49.

56 Bân el-Hafâcî, *Murâ'atu'l-Muhâtab fî'n-Nahvi'l-Arabî* (Beirut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2008), 138.

57 el-Hafâcî b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 1/297; Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr el-İfrîkî el-Mısırî, *Lisânu'l-'Arab*, thk. 'Abdullâh 'Alîyû'l-Kebîr vd. (Kahire: Dâru'l-Me'arif, t.y.), 2/812; Ahmet Keşç, *en-Nahv ve's-Siyâku's-Savtî* (Kahire: Dâr Garîb, 2006), 96, 97.

58 Râcî el-Esmer, *el-Mu'cemu'l-Mufasssal fî 'İlmi's-Sarf* (Beirut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1993), 215.

59 Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezid el-Muberrid, *el-Muktadâb*, nşr. Muhammed 'Abdulhalik 'Azîme (Kahire: el-Lectetu İhyâ'i't-Turâsî'l-İslâmî, 1994), 3/254.

anlamı biliyorsa Arapların ifadelerinde muktezây-ı hâle uygun olarak kısaltma ve îcâz yapıp az sözle yetindikleri bilinmektedir.⁶⁰ Diğer bir ifade ile hazfedilen kelimeyi muhatap bildiğinde hazif yapılmaktadır. Aksi takdirde cümle eksik kalmaktadır.⁶¹ Hazfin diğer bir boyutu da konuşmacının önvarsaydığı art alan bilgisini muhatabın kullanarak akıyla söylemi yorumlamasıdır. Çünkü hazif akli gönderimi gerektirir.⁶² Hazif bazen cümle yapısıyla ilgili olabilir. Zira konuşmacı, söylemin yapısından amaçlanan anlamı muhatabının anlayacağını varsaydığı için cümleyi oluşturan kelimelerden birini veya bir kaçını hazfedebilir.⁶³

Özet olarak muktezây-ı hâlin bir sonucu olarak yapılan hazif, birbirinden ayrılmaz iki temel üzerine inşa edilmiştir. İlki, hazfin kaynaklandığı sebebin muhatap tarafından bilinmesi; ikincisi, konuşmacının hazif yapmadan önce muhatabının hazfedilecek ögeyi bildiğine inancı gerekir.⁶⁴ Bu da ancak önvarsayım ile meydana gelmektedir. Konuşmacı, söyleminde örtük olan anlamların muhatabı tarafından bilindiği kanaatine vardığı anda hazif yapmaktadır. Böyle bir durumda hazif yapmamak muktezây-ı hâle ters düşmekte ve iletişimin sağlıklı bir şekilde sürdürülmesine ket vurmaktadır. Önvarsayım, dilin açık ve anlaşılır olmasıyla beraber iletişim esnasında dil ekonomisini de önemsemektedir. Bu ise Arap dilinde hazfin tanımını göstermektedir.

Konuşmacı ve muhatap arasında oluşan önvarsayımlardan dolayı cümle içinde bazı hazifler yapılmaktadır.⁶⁵ Konu, birkaç örnekle şöyle açıklanabilir:

Klasik Arap dilbiliminde hazfin önvarsayımıyla ilişkili örneklerinden birisi cevap cümlesinin hazfidir. Şart cümlesinin cevabı, muhatabın cevap cümlesi hakkındaki önbilgisinden dolayı hazfedilebilir. Bu ise cevap cümlesinin bir karine veya bağlam çerçevesinde hazfedilmesiyle mümkündür. Yani cevap cümlesi hazfedildikten sonra onun anlamının anlaşılabilmesi için muhatap bir karine veya bağlama ihtiyaç duymaktadır.⁶⁶ Bu karine veya bağlam modern dilbilimdeki önvarsayımın gerçekleşmesine bağlıdır. Örneğin; ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ﴾ "Ve eğer üzerinizde Allah'ın ihsânı ve rahmeti olmasaydı ve şübhesiz ki Allah, Raûf, Rahîm olmasaydı."⁶⁷ Ayette لولا şartının cevabı olarak "sizi hemen azâba uğrattırdı" ifadesi gibi bir ifade takdir edilmiştir. Cümle yapısından takdir edilen bu kısmı dinleyici anladığı veya dinleyicinin anlayacağı bilindiği için o kısım hazfedilmiştir.⁶⁸ Ayette görülen cümle hazfi iletişimdeki dil ekonomisi ilkesine ve muktezây-ı hâle uygun olarak muhatabın anlayışına havale edilmiştir. Arapçanın yapısal özelliğiyle ilgili olan bu durum, önvarsayımın oluşmasına bağlı olarak ayette gözükmiştir.

Konuyla ilgili olarak kelimenin hazfi de Arap dilinde dikkat çeken bir husustur. Kelimenin hazfiyle ilgili olarak mübtedanın hazfi başta olmak üzere bir kaç örnek incelemek uygun olacaktır. Müsnedün ileyh olması sebebiyle mübtedanın hazfi müsnedün ileyh'in hazfinin gayeleri kapsamında ele alınacaktır.⁶⁹

Müsnedün ileyh'in hazfedilmesinin amaçlarından bazıları önvarsayımıyla ilgilidir. Zira konuşmacı ve muhatap arasında paylaşılan, örtük ve kesin bilgiye dayanmaktadır. Bu amaçlar şu şekilde sıralanabilir: Bağlamın uygun olduğu koşullarda muktezây-ı hâl gözetilerek konuşmacı; müsnedün ileyh, belli ve bilinen bir varlık olduğunda, müsnedün ileyhi muhatabın dışındakilerden saklayıp başkalarının konuyu anlamasını engellemek istediğinde, yaygın kullanım sebebiyle bilinirlik kazanan müsnedün ileyhi tekrar zikretmek abes olduğunda, müsnedün ileyh, ahdiyet sebebiyle belirginleştirmede hazfedilebilir.⁷⁰

Bu şartlar, modern dilbilim terimlerinden olan önvarsayımın kavramsal temelini oluşturmaktadır. Zira iletişimde önvarsayım konuşmacı ve muhatabı gereksiz pek çok detaydan koruyan zihinsel bir etkiliktir. Bu etkinlik sayesinde konuşmacı bazı şeyleri söylemez ve az sözle yetinir, muhatap da önceden bildiği şeyleri tekrar dinlemek gibi bir zahmette bulunmayıp söylemi kolayca anlar.

Mübtedanın hazfi veya zamirle ifade edilmesi, dinleyicinin mübteda hakkında önceden bilgi sahibi olmasıyla ilişkilidir. Konuşmacı, dinleyicinin önceden bilme durumunu hesaba katarak dinleyicinin, mübtedanın zikrine gerek duymayacağı kanaatine vardığı zaman mübtedayı hazf edebilir. Zira muhatabın haline binaen mübtedanın hazfi daha uygun görülür. Örneğin; Ramazan hilalini bekleyen bir topluluğa hilali gören kişinin "هذا الهلال والله "Yemin ederim ki hilal" ifadesini kullanarak "bu" işaret ismini hazfetmesi gibi. Cümlelerin dilbilgisi bakımından doğru formu هذا الهلال "Bu hilaldir." şeklindedir.⁷¹ Bu örnekte konuşmacı muhatapların hilali beklediklerini bildiği için bu hali dikkate alarak muktezây-ı hâle uygun bir şekilde doğrudan beklenti içinde oldukları şeyi zikretmiştir.

Arap dilinde mübtedanın hazfi gibi haberin hazfi de muhatabın mahzufun gönderimde bulunduğu şeyi bilmesine dayanılarak yapılmaktadır.⁷² Yani muhatabın hazfedilen ögeyi anlayabileceği varsayıldığında hazif yapılabilir.⁷³ Arap dilinde bazen bir cümlede bulunan iki yüklemden birincisi terk edilmektedir. Bu durum önvarsayımına bağlı olarak gerçekleşmektedir. Çünkü muhatap ikinci haberden birincinin anlamını çıkarabilmektedir. Konuşmacı, muhatabının hazf edilen birinci haberi zikredilen ikinci haberden çıkarabileceğini varsaydığı için birinci haberi zikretmez.⁷⁴ Konuyla alakalı klasik Arap dilbiliminde pek çok örnek önvarsayımıyla ilişkili olarak açıklanmıştır. Örneğin; Amr b. İmru'ul-Kays el-Ensâf

60 Ebu'l-Kâsim el-Hasen b. Bişr b. Yahyâ el-Âmidî, *el-Muvâzene Beyne Şi'r-i Ebî Temmâm ve'l-Buhtûri*, nşr. es-Seyyid Ahmet Sakr (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 1994), 194; Ebu'l-Hüseyn İshâk b. İbrahim b. Süleyman B. Vehb el-Kâtib, *el-Burhân fî Vücûhî'l-Beyân*, nşr. Hafî Muhammed Şeref (Kahire: Mektebetu's-Şebâb, 1969), 121.

61 Ahmed b. Abdurrahmân b. Muhammed b. Medâ el-Kurtubî, *Kitâbü'r-Red' ale'n-Nuhât*, nşr. Muhammed İbrahim el-Bennâ (Mısır: Dâru'l-İtisâm, 1979), 71.

62 Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer et-Teftâzânî, *Muhtasaru'l-Me'âni*, nşr. el-Hind Mahmud Hasan (Pakistan Karaçi: Mektebetu'l-Buşra, 2010), 133.

63 İbn Serrâc, *el-Usûl fî'n-Nahv*, 1/69.

64 Ebû İshâk İsmâ'üddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Arabşâh el-İsferâyîni, *el-Etval Şerhu Telhîs-i Miftâhî'l-'Ulûm*, nşr. Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 1/186.

65 Muhammed Ali et-Tehânevî, *Mevsû'atu Keşşâfi İstîlâhâtî'l-Fünûn ve'l-'Ulûm*, nşr. Rafîku'l-'Acem (Beyrut: Mektebetu Lübnân Nâşirûn, 1996), 1/632-636.

66 Yahya b. Ali b. Muhammed eş-Şeybânî et-Tebrîzî Ebû Zekerîyya, *Şerhu'l-Kasâidî'l-'Aşr* (Mısır: İdâratu-Tibâ'atî'l-Müniriyye 1352/1933), 263; Abdullah b. Sâlih el-Fevzân, *Deilfu's-Sâlik ilâ Efliyeti İbn Mâlik* (Mektebeti's-Su'ûdiyye: Dâru'l-Müslim, 1998) 3/62; Yakup Kızılkaya, *Arapçada Şart Üslubu Yapısal ve Anlamsal Analiz* (Ankara: İlahiyât, 2020), 134-137.

67 Nur, 24/20.

68 Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *Kitâbu's-Sinâ'ateyn -el-Kitâbetu ve's-Şi'r-*, nşr. Ali Muhammed el-Becâvî - Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Beyrût: Mektebetu'l-Asriyye, 1986), 182.

69 Ahmed b. İbrahim b. Mustafa el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa fî'l-Me'âni ve'l-Beyân ve'l-Bedi'*, nşr. Yûsuf es-Sumeylî (Beyrût: Mektebetu'l-Asriyye, 2008), 99.

70 el-Kazvîni, *el-İdâh fî 'Ulûmî'l-Belâğa*, 39; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa fî'l-Me'âni ve'l-Beyân ve'l-Bedi'*, 103, 104.

71 el-Muberrid, *el-Muktadâb*, 4/129.

72 el-Muberrid, *el-Muktadâb*, 2/79.

73 İbn Serrâc, *el-Usûl fî'n-Nahv*, 1/67.

74 Ebî Zeyd Muhammed b. Ebî-Hattâb el-Kureşî, *Cemheratu Eş'ârî'l-Arab fî'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Kahire: Nehdatu Mısır, 1981), 13.

تُحْنُ بِمَا عِنْدَنَا وَأَنْتَ بِمَا عِنْدَكَ رَاضٍ وَالرَّأْيُ مُخْتَلِفٌ

Düşünce farklı olsa da biz elimizdekinden sen de elindekinden memnunsun.

Cümlesinin aslı “biz elimizdekinden memnunuz sen de elindekinden memnunsun.” şeklindedir. Konuşmacı, önvaryıma dayanarak muhatabının birinci haberi ikinci haberden anlayacağını düşündüğü için hâlin bir gereği olarak onu hafzetmiştir.

Arap toplumunda cümle öğelerinden bazılarının hafzedilmesi yaygın kullanım haline geldiği için⁷⁵ iletişim esnasında konuşmacı ve muhatap arasında önvaryım gerçekleşmiş olmaktadır. Örneğin; البُرِّ بَسْتَيْنَ “Buğday altmışıdır.” Bu cümlede konuşmacı, sosyal hayatta varlığını sürdüren bazı örtük bilgilere dayanarak muhatabının söylemi eksiksiz anlayacağına inandığı için “الْكُرِّ” ve “دَرْجَمًا” kelimelerini bağlamanın bir gereği olarak hafzetmiştir.⁷⁶ Muhatap, البُرِّ بَسْتَيْنَ “Buğday altmışıdır.” cümlesinden “Buğdayın bir ölçüğü altmış dirhemdir.” anlamını çıkarabilmektedir.

Bu örnekte olduğu gibi iletişimde önvaryımın kullanılabilmesi için konuşmacı ve muhatapın aynı toplumda yaşamaları veya birbirlerinin toplumsal kültür yapılarını ve kullanılan sosyal dil özelliklerini bilmeleri gerekir. Zira kelimelerin toplumsal ve kültürel etkenlerle kazandığı anlamlar bulunmaktadır.⁷⁷

Arap dilinde önvaryıma bağlı olarak fiilin de hafzedildiği cümleler görülmektedir. Bununla ilgili olarak Halil b. Ahmed mansup isimler bahsinde bir ayetle şöyle bir örnek vermektedir: ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ﴾ “Allah’ın boyası (dini)” ifadesinde mecaz olarak din kastedilen boya anlamındaki “صِبْغَةَ” kelimesi, benimseyin anlamındaki “الزُّمُّو” veya uyun anlamındaki (الزُّمُّو) gibi hafzedilmiş bir fiilin mef’ulüdür. Ayette siyak sibakin da dikkate alınmasıyla muhatabın anlayacağına itimat edilerek fiil hafzedilmiştir.⁷⁸

Önvaryıma bağlı kelime hafzini mef’ûllerde de görmek mümkündür. Sibeveyh’e göre mef’ûl, muhatabın bilgisinden dolayı hafzedilebilir.⁷⁹ Örneğin; ﴿وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ﴾ “İrizarını koruyan erkekler ve koruyan kadınlar”⁸⁰ Bu ayette erkeklerle ilgili olan korumak eyleminin nesnesi (mef’ûlü) zikredilmişken kadınlarla ilgili korumak eyleminin nesnesi hafzedilmiştir. Ancak ayet, muhataplar tarafından anlaşılmaktadır. Bu gibi durumlarda yaygın kanaate göre, konuşmacı kastının muhatap tarafından anlaşılacağını bildiğinde muhatabın bilgisine dayanarak ikinci mefulü birinciye dâhil ederek hafzedebilir.⁸¹

Arap dilinde hazif ve varoluşsal önvaryım ve Arap dilinin yapısıyla ilgili olduğu için yapısal önvaryım türleri meydana gelmektedir. Arap dilinde hazif hem muktezây-ı hâlin bir tezahürü olarak gerçekleşmekte hemde önvaryımla ilişkili anlam niteliklerini barındırmaktadır. Muktezây-ı hâl muhatapla ilgili bir durum olmasından dolayı önvaryımla doğrudan kesişmektedir.

2.4. İstidrâk

Klasik Arap dili çalışmalarında önvaryımla ilgili göze çarpan diğer bir cümle yapısı da istidrak üslubudur. İstidrak, herhangi bir sebepten dolayı muhatapta önceden hasıl olan yanlış bir düşünceyi kaldırmaktır.⁸² Konuşmacı istidrak üslubuyla muhatabının yanlış bir düşüncesini gidermeyi amaçlamaktadır. Cürçânî, atıf harfiyle oluşan istidrak üslubuna şöyle bir örnek verir: “جاءني زيدٌ لا عمرو” “Amr değil Zeyd geldi.” Bu cümlede konuşmacı dinleyicinin yanlış bir düşüncesini gidermeyi amaçlamaktadır. Zira dinleyici gelen kişinin Amr olduğunu düşünmektedir. Muhatabın bu halinin bir gereği olarak konuşmacı istidrak üslubunu kullanmaya yönelmiştir. Konuşmacı muhatabının ne düşündüğünü bildiği için “Amr değil Zeyd geldi.” formunda bir ifade ile muhatabının yanlış düşüncesini düzeltmeyi amaçlamıştır.⁸³ Bu cümle aynı zamanda bir kişinin geldiği önvaryımını bulundurmaktadır. İstidrak, varoluşsal önvaryım türüne örneklik teşkil etmektedir.

2.5. İhtisâr

İhtisâr, anlamı bozmadan fazlalıkları çıkararak söylemi oluşturmak, amaçlanan anlamı öz bir şekilde muhataba aktarmaktır. Arap dilinde ihtisâr, muhatabın söylemde zikredilmeyen unsurları bildiği düşünülürken ve anlamı eksiksiz anlayacağı varsayıldığında yapılmaktadır.⁸⁴ Örneğin; ﴿وَمَنْ أَلَدَيْنَ كَفَرُوا كَمَلَّ الَّذِي يَبْعُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءَ وَبِدَاءَ﴾ “İnkâr edenlerin hali, çağırma ve bağırmadan başka bir şey duymayanlara haykırmanın hâli gibidir.”⁸⁵ Ayetin zahirinde kâfirler koyun sürülerine seslenen kişiye benzetilmiş gibi görünürken aslında kâfirler sözden anlamayan varlıklara benzetilmiştir. Zira Allah’a ve ahiret gününe davet eden müminler koyunlara seslenen kişilere ve kâfirler ise söylenenleri duydukları halde hiçbir şey anlamayan koyun sürülerine benzetilmiştir.⁸⁶ Arap dilinin yapısıyla ilgili olan bu durum yapısal önvaryım türünü barındırmaktadır. Bağlamdan çıkarılan bu anlam muhatapların bilgisine güvenilerek ihtisâr yapısıyla ifade edilmiştir. Dolayısıyla bağlam ve önvaryım arasında sebep sonuç ilişkisi gibi bir sonucun olduğu gözlemlenmiştir.

2.6. İttisâ

İttisâ, hazif türlerindedir. İttisâ’da muzâf hafzedilip muzâfun ileyh muzâfın yerine; isim hafzedilip zarf ismin yerine ikame edilir ve mahzufların irabı onlara geçer. Örneğin; “وَأَسْأَلُ النَّوِيَّةَ” “Köye sor.”⁸⁷ yani “Köy halkına sor.” demektir. Ayette muzâfun ileyh muzâfın yerine geçiş onun irabını almıştır. İttisâ’da muhatabın hafzedilen öğeyi belli karinelerle bilme zorunluluğu vardır.⁸⁸ Diğer bir ifade ile konuşmacı

75 İbn Ya’îş, Şerhu’l-Mufassal, 2/15.

76 Sibeveyh, el-Kitâb, 1/393; İbn Ya’îş, Şerhu’l-Mufassal, 2/15.

77 Muhammet Mücahit Asutay, Arap Anlambilimi ve Arap Anlambiliminin el-Hasâ’is’teki Temelleri (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 68, 128.

78 Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, Kitâbu’l-Cumel fi’n-Nahv, nşr. Fahreddin Kabâve (Beyrut: Muessesetu’l-Risâle, 1985), 69; et-Taberî, Câmi’ u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyî’l-Kur’ân, 2/603.

79 Sibeveyh, el-Kitâb, 1/74.

80 el-Ahzab 33/35.

81 ‘Abdurrahmân b. Muhammed b. ‘Ubeydullah el-Ensârî, Ebu’l-Berakât Kemâlûd-Dîn İbnu’l-Enbârî, el-İnsâf fi Mesâilî’l-Hilâf Beyne’n-Nahviyyîn “el-Basriyyîn ve’l-Kûfiyyîn”, nşr. Cevdet Mebrûk Muhammed Mebrûk (Kahire: Mektebetu’l-Hancı, 2002), 84.

82 et-Tehânevî, Mevsû’atu Keşşâfi İstîlâhâtî’l-Fünûn ve’l-‘Ulûm, 1/150.

83 Ebû Bekr Abdulkâhîr b. Abdîrrahmân b. Muhammed el-Cürçânî, Delâilü’l-İcâz, nşr. Mahmûd Muhammed Şakîr (Kahire: Mektebetu’l-Hancı, 1984), 335-336.

84 Ebû Munzir Seleme b. Müslim el-Avtebî es-Suhârî, el-İbâne fi’l-Lugati’l-Arabiyye, nşr. Abdulhakîm Halife vd. (Ammân: Vizâretu’t-Turâsî’l-Kavmî ve’s-Sekâfe 1999), 169.

85 el-Bakara 2/171.

86 Ebû ‘Ubeyd Abdullâh b. Abdülazîz b. Muhammed el-Bekrî el-Endelüsî, Semtu’l-Leâli fi Şerh-i Emâli’l-Kâli, nşr. Abdülazîz el-Mimânî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 402.

87 Yusuf 12/82.

88 Sibeveyh, el-Kitâb, 1/112.

muhatabının hazfedilen ögeyi bildiğine inanması gerekir. Bu ise iletişim tarafları arasındaki önvarsayımın açıklanabilir. İttisâ' hem varoluşsal hem de yapısal önvarsayım türlerini barındırmaktadır. Zira köyde birilerinin varlığı hem konuşmacı hem de muhatap tarafından bilinmektedir. Ayet, muktezây-ı hâle uygun olarak fazla söze ihtiyaç bırakmamış ve cümle ile ne kast ettiğini muhataba iletebilmiştir.

2.7. Tekid

Tekidin önvarsayım tetikleyicisi olabilmesi için şu durumun gerçekleşmesi lazımdır: Tekid üç vb. sayılarla yapılırsa muhatap, pekiştirilen ismin toplam sayısı hakkında önceden bilgi sahibi olması gerekir. Aksi takdirde bu sayılar tekid olmaz.⁸⁹ Örneğin; جاءني القوم ثلاثتهم "Topluluğun üçü de geldi". Cümlesinde muhatap, topluluğun üç kişiden oluştuğunu bilmesi ve konuşmacının da bu bilme durumunu hesaba katarak söylemini oluşturması gerçekleşmiştir. Dolayısıyla bu cümledeki tekid ifadesi "toplum üç kişiden ibarettir." önvarsayımını barındırmaktadır. Konuşmacı muhatabının bildiğini varsayarak muktezây-ı hâle uygun olarak ثلاثتهم kelimesini tekid olarak kullanmıştır.

2.8. Kat'u'n-Na't

Kat'u'n-na't, kısaca sıfatın mevsufa hareke bakımından uymaması demektir.⁹⁰ Kat' bazen matuf ve matufun aleyh arasında da görülebilir.⁹¹ Kat'u'n-na't, mevsufun muhatap tarafından bilinip bilinmemesine bağlı olarak uygulanır. Eğer mevsuf hakkında muhatap bilgi sahibi değilse itbâ' gerekir. İsim, muhatap tarafından biliniyorsa kat'u'n-na't, yapılabilir. Bu durumda sıfat, ismi tamamlayıp belirgin hale getirmek için değil övgü veya yergi gibi farklı amaçlar için kullanıldığı için muktezây-ı hâle uygun olarak kat'u'n-na't tercih edilir, aksi takdirde kat' mümkün değildir.⁹² Örneğin; مَرَّتُ مُحَمَّدٍ الْكَرِيمِ cümlesinde sıfat mevsufa uymamış, kat' meydana gelmiştir. Konuşmacı, "Cömert olarak bilinen meşhur Muhammed'e uğradım." demek istemiştir.⁹³

Konuşmacı ve muhatap arasında önvarsayım gerçekleştiği için sıfatın mevsufa uyması zorunluluğu kalmamıştır. Kat'ın, yapılabilmesi için önvarsayımın tahakkuk etmiş olması gerekir. Yani muhatap, söylemin konusu hakkında önceden bilgi sahibi olması gerekir. Yukarıdaki örnekte konuşmacı muhatap tarafından bilinen Muhammed'in cömertliğini ön plana çıkararak övgüde bulunmak istemiştir. Muhammed'i tanıtmak için cömertlik sıfatını getirmemiştir. Her iki taraf arasındaki bu bilinme durumu önvarsayımın tahakkuk etmesine sebep olmuştur.

SONUÇ

Araştırmanın sonucunda ilk dönemden itibaren Arap dilbiliminde önvarsayımın anlamsal özelliklerinin muktezây-ı hâlin bazen sebebi bazen sonucu olarak ele alındığı anlaşılmıştır. Önvarsayımın çıkış noktası, konuşmacı ve muhatap arasında paylaşılan örtük bilgiye dayanmaktadır. Bu tanımın Arap dilinde lâm-ı ta'rif konusundaki ahd-i zihni ile birebir örtüştüğü görülmüştür. Ayrıca konuşmacının muhatabıyla geçmişe dayalı bilgileri kullanarak söylemi oluşturması önvarsayımın temel özelliğidir. Arap dilbilim kaynaklarında "muhatabın bilgisinden dolayı" anlamında يعلم المخاطب ifadesi konuşmacının muktezây-ı hâle uygun konuşmasına teşvik eden önemli bir kural olduğu tespit edilmiştir. Önvarsayımın tahakkuk etmesine sebep olan bu kuralı konuşmacının söylemini oluştururken hesaba katması gerektiği kaynaklarda dikkat çekilen önemli bir husustur. Önvarsayımın diğer bir özelliği açıklık ve dil ekonomisidir. Bu özellik Arap dilinde muhatabın bilgisine güvenilerek icra edilen hafifli cümle tiplerinde görülmüştür. Varoluşsal önvarsayım ve önvarsayım tetikleyicilerinden olan kesin tanımlamalar, Arap dili ilimlerinde ele alınan marife isimlerin kullanım gayeleriyle örtüşmektedir. Önvarsayım tetikleyicilerinden ayrı cümleler, ism-i mevsul ve sıla cümlesinin oluşturduğu yapıdan meydana geldiği görülmüştür. Ele alınan diğer cümle tiplerinde de muktezây-ı hâle bağlı olarak önvarsayım niteliği taşıyan anlamlar tespit edilmiştir. Klasik kaynaklarda muktezây-ı hâlin bir sonucu olarak oluşan cümle yapıları ve o cümlelerin anlam özellikleri hakkında yapılan açıklamalar modern dilbilimin önvarsayım ile ilgili yaklaşımlarını yansıttığı ortaya konulmuştur.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Declaration of Interests: The author declare that they have no competing interest.

Funding: The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed el-Mulekkab bi Nuriddin. *Şerhu'l-Câmî 'Alâ Fusûs'il-Hikem*. nşr. 'Âsim İbrahim el-Keyyâfî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Akçakoca, Yusuf. *Arap Dili Sözdiziminin Anlambilim Boyutu – Cümle Ögeleri, Kurgusu ve Anlam*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Akyüz, Yusuf. *Arap Dilinde Edimbilim*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Ali, 'Âsim Şehâde - Kasım, Osman Cemil. "el-İftirâdu'l-Müsbak Mefhûmen Tedavuliyen fi'l-Fikri'l-Lugavî 'inde'l-Arabi'l-Kudâmâ". *Mukârabât fi'l-Lisâniyyât ve'l-Edebiyyât Beyne't-Taklîd ve't-Tecdîd*. ed. Muhammed Sabrî Şehrîr ve ark. 1/41-58. Malezya: IIUM Press, 2. Basım, 2015.

89 Radyüddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdi, *Şerhu'r-Radi' ale'l-Kâfiye*, nşr. Yusuf Hasan Ömer (Libya: Câmi'atu Kâr Yunus, 1996), 2/362.

90 Abbas Hasan, *en-Nahvu'l-Vâfi* (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1974), 1/320.

91 Tahsin Yurttaş, *Arap Dilinde İ'rab-Anlam İlişkisi* (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 127.

92 Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed es-Süheyli, *Netâ'icu'l-Fikri'n-Nahv*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavvez (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992), 185; el-Esterâbâdi, *Şerhu'r-Radi' ale'l-Kâfiye*, 2/322; Nâziru'l-Ceyş, *Şerhu't-Teshîl el-Müsemâmâ Temhîdu'l-Kavâ'id bi Şerhi Teshîli'l-Fevâ'id*, 7/3348,3355.

93 Es'ad Hilfu'l-Avâdi, *Siyâku'l-Hal fi Kitâbi Sibeveyh Dirâse fi'n-Nahv ve'd-Delâle* (Ürdün: Dâru'l-Hâmid, 2011), 200.

- Âmidî, Ebû'l-Kâsım el-Hasen b. Bişr b. Yahyâ. *el-Muvâzene Beyne Şi'r-i Ebî Temmâm ve'l-Buhturî*. nşr. es-Seyyid Ahmet Sakr. 3 Cilt. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 4. Basım, 1994.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *Kitâbu's-Sinâ'ateyn -el-Kitâbetu ve's-Şi'r-*. nşr. Ali Muhammed el-Becâvî - Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Beyrût: Mektebetu'l-Asriyye, 1986.
- Asutay, Muhammed Mücahit. *Arap Anlambilimi ve Arap Anlambiliminin el-Hasâ'is'teki Temelleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Bâkûlî, Ebu'l-Hasen Nûruddîn Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-İsfahânî. *Şerhu'l-Lume' li'l-Esfehâni*. thk. İbrâhîm b. Muhammed Ebû 'Abbâh. Suudi Arabistan: İdaratu's-Sekâfe ve'n-Neşr, 1990.
- Bublitz, Wolfram and Norrick, Neal R. "Introduction: the Burgeoning field of pragmatics". *Foundations of Pragmatics*. ed. Wolfram Bublitz ve ark. 1-20. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2011.
- Bussmann, Hadumod. *Routledge Dictionary of Language and Linguistics*. London and Newyork: Routledge, 2006.
- Caffi, C. "Pragmatic Presupposition". *Concise Encyclopedia of Pragmatics*. ed. Jacob L. Mey. 759-767. Oxford: Elsevier, 2. Basım, 2009.
- Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî Ebû Bekr. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâr İhyâit-Turâsî'l-Arabî, 1992.
- Crystal, David. *A Dictionary of Linguistics and Phonetics*. USA/UK: Blackwell Publishing, 2008.
- Cürçânî, Ebu'l-Hasen es-Seyyid eş-Şerîf. *el-Hâşiyetu 'Ala'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî*. thk. Raşid b. Ömer E'radî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012.
- Cürçânî, Ebû Bekr Abdulkâhîr b. Abdîrahmân b. Muhammed. *Delâilu'l-İcâz*. nşr. Mahmûd Muhammed Şakir. Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 1984.
- Ebû Hayyân el-Endelûsî. *et-Tezylî ve't-Tekmilî fi Şerhi Kitâbi't-Teshîl*. nşr. Hasan Hindâvî. 14 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1998.
- Ebû Münzir, Seleme b. Müslim el-Avtebî es-Suhârî. *el-İbâne fi'l-Lugati'l-Arabiyye*. nşr. Abdulkâim Halife ve ark. Ammân: Vizâretu't-Turâsî'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1999.
- Ebû 'Ubeyd el-Bekrî, Abdullah b. Abdulaziz b. Muhammed el-Endelûsî. *Semtu'l-Leâlî fi Şerh-i Emâli'l-Kâfî*. nşr. Abdulaziz el-Mîmanî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Ebû Zekerîyya, Yahya b. Ali b. Muhammed eş-Şeybânî et-Tebrîzî. *Şerhu'l-Kasâidi'l-Aşr*. Mısır: İdaratu't-Tibâ'ati'l-Münîriyye, 1352/1933.
- Esmer, Râcî. *el-Mu'cemu'l-Mufasssal fi 'İlmi's-Sarf*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Ezherî, Hâlid b. Abdullah. *Şerhu't-Tasrîh 'ala't-Tavdîh*. nşr. Muhammed Bâsîl 'Uyuni's-Sûr. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971.
- Fâkihî, Abdullah b. Ahmed. *Şerhu Kitâbi'l-Hudûd fi'n-Nahv*. nşr. el-Mutevellâ Ramazan Ahmed ed-Demîrî. Kâhire: Mektebetu Vehbe, 1988.
- Hafîl b. Ahmed el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l-Cumel fi'n-Nahv*. nşr. Fahreddîn Kabâve. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1985.
- Hafîl b. Ahmed el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l-'Ayn*. thk. 'Abdulhamîd Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Fevzân, Abdullah b. Sâlih. *Delîlu's-Sâlik ilâ Elfiyeti İbn Mâlik*. 3 Cilt. Memleketi's-Su'ûdiyye: Dâru'l-Müslim, 1998.
- Geurts, Bart. *Presuppositions And Pronouns*. Amsterdam - Lausanne - New York - Oxford - Shannon - Singapore - Tokyo: Elsevier, 1999.
- Hafâcî, Bân. *Murââtü'l-Muhâtab fi'n-Nahvi'l-Arabî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008.
- Hasan, Abbas, *en-Nahvu'l-Vâfî*. 4 Cilt. Mısır: Dâru'l-Meârif, 3. Basım, 1974.
- Hâşimî, Ahmed b. İbrahim b. Mustafa. *Cevâhiru'l-Belâğa fi'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedi'*. nşr. Yûsuf es-Sumeylî. Beyrût: Mektebetu'l-Asriyye, 2008.
- Hatîp el-Kazvînî, Celâluddîn Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Sadettîn b. Ömer. *el-İdâh fi 'Ulûmi'l-Belâğa*. nşr. İbrahim Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Hıfıf'l-Avâdî, Es'ad. *Siyâku'l-Hal fi Kitâbi Sîbeveyh Dirâse fi'n-Nahv ve'd-Delâle*. Ürdün: Dâru'l-Hâmid, 2011.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. *Sırru Sinâ'ati'l-İrâb*. thk. Hasan Hindâvî. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2. Basım, 1993.
- İbnü'l-Enbârî, 'Abdurrahmân b. Muhammed b. 'Ubeydullah el-Ensârî Ebu'l-Berakât Kemâlud-Dîn. *el-İnsâf fi Mesâilî'l-Hilâf Beyne'n-Nahviyyîn "el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn"*. nşr. Cevdet Mebrûk Muhammed Mebrûk. Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 2002.
- İbn Hâcîp, Cemâluddîn b. Osman b. Ömer b. Ebû Bekr el-Mısırî. *el-Emâli*. nşr. Fahr Salih Süleyman Kadâre. 2 Cilt. Amman: Dâr 'Ammâr - Beyrût: Dâru'l-Cil, 1989.
- İbn Hişâm, Cemaluddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf en-Nahvî. *Şerhu Şuzûri'z-Zehab fi Ma'rifeti Kelâmi'l-'Arab*. nşr. Muhammed Ebû Fadl 'Âşûr. Beyrut: Dâru İhyâi-Turâsî'l-Arabî, 2001.
- İbn Kayyım El-Cevziyye, Burhanuddin İbrahim b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb. *İrşâdu's-Sâlik ilâ Halli Elfiyeti İbn Mâlik*. thk. Muhammed b. 'Avd b. Muhammed es-Suhelî. Riyad: Edvâu's-Selef 1954.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mûkerrem el-İfrîkî el-Mısırî. *Lisânu'l-'Arab*. nşr. 'Abdullâh 'Aliyyu'l-Kebîr ve ark. Kahire: Dâru'l-Me'arif, 6 Cilt. t.y
- İbn Medâ, Ahmed b. Abdurrahmân b. Muhammed el-Kurtubî. *Kitâbü'r-Red 'ale'n-Nuhât*. nşr. Muhammed İbrahim el-Bennâ. Mısır: Dâru'l-'İtisâm, 1979.
- İbnü'n-Nâzım, Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. el-İmam Cemaluddîn Muhammed b. Mâlik. *Şerhu İbni'n-Nâzım 'ale Elfiyeti İbni Mâlik*. nşr. Muhammed Bâsîl 'Uyûnu's-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. Sehl el-Bağdâdî. *el-Usûl fi'n-Nahv*. nşr. Abdülhüseyn el-Fetelî. 3 Cilt. Beyrût: Muessetu'r-Risâle, 3. Basım, 1996.
- İbn Vehb el-Kâtib, Ebu'l-Hüseyn İshâk b. İbrahim b. Süleyman. *el-Burhân fi Vücûhi'l-Beyân*. nşr. Hafnî Muhammed Şeref. Kahire: Mektebetu's-Şebâb, 1969.
- İbn Ya'îş, Muvaffaku'd-Dîn Ebî'l-Beka Ya'îş b. Ali. *Şerhu'l-Mufasssal*. nşr. Emîl Bedî' Yâkup. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- İsferâyînî, Ebû İshâk 'İsâmüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Arabşâh. *el-Etval Şerhu Telhîs-i Miftâhi'l-'Ulûm*. nşr. Abdülhamîd Hindâvî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- İyâd, Muhammed. *en-Nahvu'l-Musaffâ*. Kahire: 'Alemlü'l-Kütüb, 2009.
- Kaygısız, Esra Gökçen. *Örgütsel Bilgelik*. Konya: Eğitim Yayınevi, 2019.
- Keşk, Ahmet. *en-Nahv ve's-Siyâku's-Savtî*. Kahire: Dâr Garîb, 2006.
- Kıran, Zeynel - Eziler Kıran, Ayşe. *Dilbilime Giriş*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2001.
- Kızılkaça, Yakup. *Arapçada Şart Üslubu Yapısal ve Anlamsal Analiz*. Ankara: İlahiyât, 2020.
- Kryk-Kastovskiy, B. "Legal Pragmatics". *Concise Encyclopedia of Pragmatics*. ed. Jacob L. Mey. 513-519. Oxford: Elsevier, 2. Basım, 2009.
- Kureşî, Ebî Zeyd Muhammed b. Ebî'l-Hattâb. *Cemheratu Eş'ârî'l-Arab fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Kahire: Nehdatu Mısır, 1981.
- Levinson, Stephen. *Pragmatics*. New York - USA: Cambridge University Press, 1983.
- Mey, Jacob L. *Pragmatics -An Introduction-*. USA: Blackwell, 2001.
- Muberrid, Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezid. *el-Muktadâb*. nşr. Muhammed 'Abdulhâlik 'Azîme. 4 Cilt. Kahire: el-Lecnetu İhyâit-Turâsî'l-İslâmî, 1994.
- Muberrid, Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezid. *el-Kâmil fi'l-Luğâ ve'l-Edeb*. nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Fikrî'l-Arabî, 1997.
- Nâzîru'l-Ceyş, Muhibbuddîn Muhammed b. Yusuf b. Ahmed. *Şerhu't-Teshîl el-Müsemmâ Temhîdu'l-Kavâ'id bi Şerhi Teshîli'l-Fevâid*. nşr. Ali Muhammed Fâhîr ve ark. Kahire: Dâru's-Selâm, 2007.

- Oktoma, Erwin - Mardiyono, Styfanus. "The Analysis of Presupposition in The Short Stories of Silvester Goridus Sukur". *Journal of English Education* 2/1 (December 2013), 73-83.
- Radî el-Esterâbâdî, Radiyyüddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî. *Şerhu'r-Radî'ale'l-Kâfiye*. nşr. Yusuf Hasan Ömer. 4 Cilt. Libya: Câmi'atu Kâr Yunus, 3. Basım, 1996.
- Radî el-Esterâbâdî, Radiyyüddîn Muhammed b. Hasan. *Şerhu Kâfiyet-i İbni'l-Hâcib*. nşr. Emîl Bedî' Yakub. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971.
- Sîbeveyh, 'Amr b. Osman b. Kamber Ebû Bişr. *el-Kitâb*. nşr. Abdusselâm Muhammed b. Harun. 4 Cilt. Kâhire: Mektebetu'l-Hancı, 3. Basım, 1988.
- Sîrâfî, Ebû Saîd Hasan b. Abdullah b. el-Merzubânî. *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*. nşr. Ahmed Hasan Mehdelî - Ali Seyyid Ali. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008.
- Subkî, Behâuddîn. *'Arûsu'l-Efrâh fi Şerhi Telhîsi'l-Miftâh*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2003.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Hem'u'l-Hevâmi' Şerhu Cem'il-Cevâmi'*. nşr. Ahmed Şemsuddîn. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Sühaylî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed. *Netâ'icu'l-Fikr fi'n-Nahv*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavvez. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hecr, 2001.
- et-Tarâbulûsî, İbn Abdilhak el-'Umeriyyî, *Dureru'l-Ferâidi'l-Müstahsene fi Şerh-i Manzûmeti ibni's-Şihne (fi 'Ulûmi'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî')*. thk. Süleyman Hüseyin el-'Umeyrât. Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2018.
- Teftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer. *Muhtasarul-Me'ânî*. nşr. el-Hind Mahmud Hasan. 2 Cilt. Pakistan Karaçi: Mektebetu'l-Buşra, 2010.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Mevsû'atu Keşşâfi İstılâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*. nşr. Rafîku'l-Acem. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu Lübnân Nâşirûn, 1996.
- Thoyyibah, Luthfiyatun. "Presupposition Triggers: A Comparative Analysis Between Oral News And Written Online News Discourse". *Journal of Applied Linguistics and Literary* 1/2 (September 2017), 10-23.
- Uteybî, Abdulkерim Ka'îd. "el-İftirâdu'l-Müsbak Beyne't-Turâsi'l-Arabî ve'-Lisâniyyâti'l-Hadîse". *Cusûr* 8 (Ocak 2021), 231-260.
- Vardar, Berke ve ark. *Dilbilim ve Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1980.
- Vehdân, 'Amr Hâtîr. *Zâhiratu'l-İftirâdâtü'l-Musbeka 'Inde'n-Nuhâtî'l-'Arab*. Kuveyt: Câmi'atu'l-Kuveyt, 2018.
- Yule, George. *Pragmatics*. Hong Kong: Oxford University Press, 1996.
- Yule, George. *et-Tedâvuliyye Pragmatics*. çev. Kusay el-Attâbî. Lübnan: Arab Scientific Publishers, İnc. S.A.L. 2010.
- Yurttaş, Tahsin. *Arap Dilinde İ'râb-Anlam İlişkisi*. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer. *el-Mufasssal fi San'ati'l-İ'râb*. thk. Ali bû Mulhem. Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1993.
- <https://www.remzihoca.com/ingilizcede-ayrik-tumceler-cleft-sentences> Erişim 11.02.2023.

EXTENDED SUMMARY

Presupposition is the hidden and certain information related to the discourse or the meaning of the discourse not openly seen in the discourse and is previously shared between the speaker and the listener. For instance, in the sentence "Ahmet was successful in the Arabic exam," from the clauses that "There is a person named Ahmet, Ahmet knows Arabic, Ahmet took the Arabic exam and he was successful," the first, second, and third ones are presupposition, and the fourth one is the given information. This is because, that there is a person named Ahmet, he is interested in Arabic and that he was going to take the Arabic exam were previously known by the interlocutor. The speaker forms his discourse by taking this into consideration.

As one of the modern linguistics terms, presupposition was developed as part of the analytic philosophy of language and has been at the centre of debate in linguistics since 1970. The concept was transferred from logic to linguistics being influenced by both the Strawson's, and Austin and Searle's speech-act theories. It was studied more within semantics and pragmatics among linguistic fields. Presupposition is based on the semantics of certain words sometimes and on the logical inference of the discourse at others. To produce a presupposition, the parties of communication must share the same or similar socio-cultural information. There are 6 types of presupposition: existential, factive, lexical, structural, non-factive, and counterfactual. There are some structural, existential, or lexical triggers of presupposition. Some of these triggers are related with the structural characteristics of language and some are with semantics.

The aim of the study is to examine the use of the concept of presupposition and its semantic features in the classical Arabic language sources within the framework of (muqtada al-hal) what the situation requires. Within this context, it aims to identify the expression types reflecting the semantic features depending on presuppositions.

"Presupposition" in Arabic is exactly translated as الافتراض المسبق or الافتراض السابق. In the classical Arabic language sources, it is striking that the pre-suppositional issues, which is a modern linguistic concept, are taken as basis in the arrangement of sentence elements or in various changes depending on the muqtada al-hal. Concepts such as اعتقاد المتكلم، علم المخاطب/السامع، معهود للمخاطب/للسامع، العهد الذهني، shed light on researchers for reflecting the function of presupposition in classical sources.

In Arabic language, certain word forms and sentence types can be considered as presupposition triggers. In this study, existential and structural presupposition triggers are analyzed. As a result of the research, it was determined that ta'rif, hazf, istidrāk, ihtisar and ittisa', ta'kid, kat' al-na't examples include presupposition.

Ta'rif means the familiarity of the words, and ma'rifah means the known thing. Knowing is about the interlocutor because "Ma'rifah is what the interlocutor knows." Ma'rifah in nouns can be evaluated within existential presupposition and absolute definite descriptions triggers, since named things need to exist to be named. In a way, these names are used as a result of muqtada al-hal. In a way, it already has the quality of presupposition. Therefore, the preference of marife nouns in discourse shows that muqtada al-hal has a meaning dependent on presupposition. Ma'rifah names are the nouns with laam al- ta'rif, proper nouns, pronouns, demonstrative nouns, ism mawsul and words functioning as mudaf to these.

Lexical meaning of hazf is to detach a part of something. As a term, it means to omit unnecessary things without changing the meaning. In discourse, as a result of muqtada al-hal, what is common knowledge and known by the interlocutor can be omitted. It is also known that Arabs suffice with fewer words if the interlocutor knows the intended meaning. In other words, hazf is used when the interlocutor is presupposed to know the omitted word. Otherwise, the sentence would be lacking. Ihtisar and ittisa' are also types of hazf.

In classical Arabic studies, another remarkable sentence form about presupposition is istidrāk style. Istidrāk means removing a previous misconception of the interlocutor. If the ta'kid, another concept of presupposition trigger, is made with numbers such as three etc., the interlocutor must already know the total number of the mentioned noun. Another concept with presupposition feature is kat'al-na't. Being the case when the adjective does not fit the mawsuf in terms of 'i'rab, kat'al-na't is used when the described is known by the interlocutor. If the interlocutor does not know about the mawsuf, the adjective must fit it. The usages of istidrāk, tekid, and kat'u'n-na't are preferred in accordance with the muqtada al-hal. since these sentences are related to presupposition as they depend on the interlocutor's knowledge and the speaker's consideration of this.

As a result of the research, it has been understood that the semantic features of the presupposition in Arabic linguistics have been handled sometimes as the cause and sometimes as the result of the muqtada al-hal from the first period.

Tasavvufî Sembolizm Açısından Mevlevî Semâ Âyini

Mawlawî Samâ Ritual from the Perspective of Sufi Symbolism

Betül GÜRER¹ 
Hamide ULUPINAR² 

¹Necmettin Erbakan Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim
Dalı, Konya, Türkiye

²İzmir Katip Çelebi Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim
Dalı, İzmir, Türkiye



Geliş Tarihi/Received: 17.03.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 12.05.2023

Yayın Tarihi/Publication Date: 26.06.2023

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:
Betül GÜRER
E-mail: btlguclu@yahoo.com

Atif: Gürer, Betül - Ulupinar, Hamide.
"Tasavvufî Sembolizm Açısından
Mevlevî Semâ Âyini". *İlahiyat Tetkikleri
Dergisi* 59/1 (Haziran 2023), 110-119.

Cite this article as: Gürer, Betül -
Ulupinar, Hamide. "Mawlawî Samâ
Ritual from the Perspective of Sufi
Symbolism". *Journal of İlahiyat
Researches* 59/1 (June 2023), 110-119.



Content of this journal is licensed under
a Creative Commons Attribution-
NonCommercial-NoDerivatives 4.0
International License.

ÖZ

Semâ, daha çok Mevlânâ ve Mevlevîlik ile tanınmış olsa da Mevlânâ'dan asırlar önce hatta tasavvuf tarihinin en eski zamanlarından itibaren uygulanagelen bir sûfi geleneğidir. Mevlevîliğin kurum-sallaşmasıyla birlikte semâ, bir âyin formuna ulaşmış ve zaman içinde yoğun bir metaforik anlam muhtevası kazanmıştır. Allah'a iyi kul olarak yakınlaşmayı hedefleyen manevî yolların her biri insanın çeşitli aşamalardan geçerek kendini eğitmesini tavsiye etmektedir. Semâ âyini ise bu eğitimin hem ana hedefini hem de sürecini, fiilî ve maddî birtakım sembollerle dile getirmektedir. Makale, Mevlevî semâ âyindeki fiilî ve maddî unsurların sembolik anlamlarını konu edinmektedir. Çalışmanın amacı, bahsi geçen sembollere ait anlamların Türk tasavvuf geleneğindeki arka planını, kökenini tespit etmek ve bu suretle semâdaki sembollerin arkeolojisini tasavvuf kültürü ışığında ortaya koymaktır. Semânın taşıdığı sembolik anlamların, Mevlevîlik usûllerinin yanı sıra geleneksel tasavvuf kültürünün ve bilhassa Anadolu manevî geleneklerinin etkisiyle şekillendiği görülmüştür. Bu çerçevede makaleye esas alınan kaynaklar, tasavvuf tarihinin klasik eserleri ile semâyı tarih boyunca şekillendiren Mevlevî büyüklerinin yazdıkları âdap kitapları ve modern çalışmalardır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Mevlânâ, Semâ Âyini, Tasavvufî Sembolizm, Manevî Eğitim.

ABSTRACT

Although it is mostly known for Mawlawî and Mawlawiyya, Sama is a sufi tradition that has been practiced centuries before Rumi and even from the earliest times of the history of sufism. With the institutionalization of Mawlawî order, sama has reached a ritual form and gained an intense metaphorical meaning over time. As a matter of fact, each of the spiritual ways that aim to get closer to Allah as a good servant recommends that people train themselves by going through various stages. The sama ritual, on the other hand, expresses both the main goal and the process of this education with some actual and material symbols. The article deals with the symbolic meanings of the actual and material elements in the Mawlawî sama ritual. The aim of the study is to determine the background and origin of the meanings of the aforementioned symbols in the Turkish sufi tradition and thus to reveal the archeology of the symbols in sama in the light of sufi culture. It has been seen that the symbolic meanings of the sama are shaped by the influence of the traditional sufi culture and especially the Anatolian spiritual traditions, as well as the Mawlawî methods. In this context, the sources based on the study are the classical works of the history of sufism, the etiquette books and modern studies written by the Mawlawî sheiks who have shaped the sama throughout history.

Keywords: Tasavvuf, Mawlawî, Sama Ritual, Mystical Symbolism, Spiritual Training.

GİRİŞ

"İşitmek, dinlemek, duymak ve güzel ses"¹ anlamlarına gelen semâ kelimesi, tasavvufî gelenekte, "sûfi-nin kendisine gelen ilâhî ilhamı işitmesi ve kalbine aktarması" olarak tanımlanmıştır.² Tasavvufun ilk kaleme alınan klasik kaynaklarında müelliflerin semâyı özel başlıklar açması³ ve onu kalpleri Allah'a sevk

1 Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 8/168.

2 Zafer Erginli vd. *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kalem Yayınları, 2006), 892.

3 Klasik tasavvuf kaynaklarının birçoğunda semâyı müstakil bâblar açılmış, ilgili bâblarda sûfilerin semâyı bakışı ve semâyı sevk eden haller üzerinde durulmuştur. Mesela bk. Muhammed b. İshak el-Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 178; Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma' fi't-Tasavvuf*, thk. Reynold Nicholson (Leiden: Brill Press, 1914), 267-279; Ebu'l-Kasım Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyrî*

eden bir manevî hal olarak ifade etmeleri,⁴ hatta bazı sûflerinin kendi coşkun tabiatlarının bir gereği olarak ona yoğun şekilde rağbet etmeleri, semânın tasavvuf tarihinin ilk asırlarından itibaren yapıldığını göstermektedir. Bu asırlarda yaşayan, kalbi uyanık sûfler, gündelik hayatta duydukları herhangi bir sesteki Allah'ın zikrini duyabilmekte ve onu semâ olarak kabul etmektedirler.⁵ Üstelik ilk sûflerinin semâ yapılan yerleri, rahmetin indiği meclisler olarak telakki etmesi semânın onlar nezdinde bir ihtiyaç olduğuna da işaret etmektedir.⁶ Semâ, insanoğlunun Allah'ın ruhlar âleminde, bütün ruhlarla "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?"⁷ şeklindeki hitabını iştimesinden mühlhem olarak bu isimle adlandırılmıştır.⁸ Çünkü sûflere göre, Allah'ın hitabının lezzeti ve tatlılığı, ruhların kulağında kalmış ve onlara güzel, ahenkli bir ses ya da nağme işittiklerinde bu çağırışı hatırlatmış ve aşk nehrinin sularıyla dönen değirmenler gibi semâya sevk etmiştir.⁹

Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin (öl. 672/1273) semâsının, kimi zaman ilk sûflerinkine benzer şekilde herhangi bir tabii sesin veya güzel bir musikinin verdiği vecd duygusuyla ya da Allah aşkının sembolü olan gönlü çağırıştıran bir söz iştimesiyle doğaçlama tarzda başladığı ve söz konusu vecde bağlı olarak devam ettiği, kimi zaman ise bulunduğu dîni toplantılarda duyduğu coşkunluk ile gerçekleştiği anlaşılmaktadır.¹⁰ Mevlevîlik tarihi kaynaklarından Sipehsâlâr'a göre, Mevlânâ semâya Şems-i Tebrizî (öl. 645/1247 [?]) ile karşılaştıktan sonra başlamış ve bunu ölümüne kadar büyük bir bağlılıkla sürdürmüştür.¹¹ Oğlu Sultan Veled (öl. 712/1312), Mevlânâ'nın Şems ile tanıştıktan sonra gece gündüz semâ ettiğini sâzenelere altın ve gümüş paralar verdiğini, bazı semâ meclislerinin uzun zaman sürmesi sebebiyle çalıp söylemekten mutriblerde takat kalmadığını ifade etmektedir.¹² Mevlânâ'nın yaşadığı dönemde çeşitli vesilelerle semâ meclisleri düzenlenmiş ve bunlara Mevlânâ'nın çevresindekilerle birlikte devrin aristokratları ve Selçuklu yöneticileri de katılmıştır.¹³ Böylece semâ, Mevlânâ ile birlikte tasavvufî çevrelerde daha da yaygınlık kazanmış 13. Yüzyıl Konya'sında Hz. Hüdâvendigâr'ın Allah aşkı eksenli din ve tasavvuf anlayışının en önemli uygulamalarından biri haline gelmiştir. Nitekim Mevlânâ'ya göre semâ, Allah erlerini varlık âlemlerinden çıkarıp Hakk'a kavuşturmaktadır. Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*'de *Semâ nedir? Gönüldeki gizli erlerden bir selamdır. Garip gönül onların haberleri gelince dinlenir, rahata kavuşur*¹⁴ diyerek semânın Allah sevgisi ile bu dünyada kendini gurbette hissedenlere Yüce Mahbûb'dan adeta bir esinti getirerek ferahlattığını anlatmaktadır. Merkezinde insanı Yaraticı'sına ulaştırma gayesi olan Mevlevîlik, yedi asrı aşkın süredir başta Anadolu insanı olmak üzere, tüm insanlığa ahlâkı, Allah'a en güzel şekilde kulluk etmeyi, ona ve yaratılmış her şey muhabbet duymayı öğretmiştir. Mevlânâ'nın dîni ve tasavvufî anlayışındaki estetik derinlik ve kendisinden sonra sistemleşmiş olan Mevlevîlik'in muhabbet eksenli edebî ve sanatsal niteliği, Mevlevî semâ âyinlerine de yansımıştır.

Mevlânâ devrinde belli bir zaman ve icrâ planına bağlı olmayan semânın onun ölümünden sonra da devam ettiği görülmektedir.¹⁵ Mevlânâ'nın oğlu Sultan Veled'in ve torunu Ulu Ârif Çelebi'nin (öl. 719/1320) belli bir düzen olmadan, yaşadıkları manevî coşkunluk sebebiyle semâ ettikleri bilinmektedir. Yani Mevlânâ'nın ölümünden sonra da onun fikrî ve tasavvufî mirasını taşıyan, aynı zamanda Mevlevîlik'i sistemleştirerek bir tasavvufî ekol haline getiren Sultan Veled ve Ulu Ârif Çelebi semâyı Mevlevîlik'e ait bir gelenek haline getirmişlerdir. Bu yaklaşımın bir neticesi olarak mevlvihâneler, tarih boyunca birer konservatuar, edebiyat okulu ve güzel sanatlar akademisi olarak işlev görmüşlerdir.¹⁶ Ancak şu var ki günümüzde icrâ edilen ve bu makalenin de ana konusunu teşkil eden Mevlevî semâ âyinleri, bugünkü icrâ şeklini Mevlânâ'nın hayatta olduğu dönemde kazanmamıştır. Hatta Mevlânâ, oğlu Sultan Veled, torunu Ulu Ârif Çelebi ve ondan sonraki ilk Çelebiler zamanında bugün anlaşıldığı tarzda semâ âyinleri bulunmamaktadır. Gölpınarlı, günümüzdeki semânın son şeklini 1460 yılında vefat etmiş olan Pir Âdil Çelebi zamanında aldığını, dolayısıyla günümüzdeki icrâsına 15. Yüzyılda ulaştığını tespit etmiştir.¹⁷ Semânın bu yüzyıldan önce tekkelerde nasıl uygulandığına dair detaylı bilgi veren herhangi bir tarihi kayıt bulunmamaktadır.¹⁸

Semâ âyindeki tasavvufî sembollerin izahını konu edinen bu çalışmada, her bir aşaması, hareketi ve mekânı çok yoğun semboller içeren semâdaki remizlerin tasavvufî anlamları tespit edilmeye çalışılmıştır. Esasen semâ çok çeşitli çalışmalara konu olmuştur. Ancak bu araştırmalar çoğunlukla semânın İslâm hukuku açısından meşruiyetine,¹⁹ müzikal yönüne,²⁰ Mevlânâ'nın semâya bakışına,²¹ semânın tarihine odaklanmış,²² âyindeki metaforik anlamların özellikle tasavvufî literatürdeki karşılıklarını ele alan ve bunların hangi tasavvufî anlayıştan kaynaklandığını ortaya koyan çalışmalar ise neredeyse hiç yapılmamıştır. Makale, bahsi geçen boşluğu doldurmayı hedeflemektedir.

1. SEMÂNIN İCRÂSINI VE KISIMLARI

Tarih boyunca İslam coğrafyasında faaliyet göstermiş olan tarikatlar, kuruluşlarını tamamlayıp yaygınlık göstererek teşkilatlandıktan sonra her bir ekol kendi meşrebince bir zikir türü tespit etmiştir. Mesela, Kâdirîlik'te devran, Yesevîlik'te zikir-erre, Nakşbendîlik'te hatm-i

iyye, thk. Abdülhalim Mahmûd (Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 1995), 466-484; Ebu'l-Hasan Ali el-Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, çev. Mahmûd Ahmed el-Mazî (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2007), 448-466.

4 el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 466.

5 es-Serrâc, *el-Lüma' fi't-Tasavvuf*, 183.

6 el-Kelâbâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, 179.

7 el-A'râf, 7/172.

8 el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 471.

9 İsmail Ankaravî, *Nisâbü'l-Mevlevî* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2007), 54.

10 Ahmed Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, çev. Tahsin Yazıcı (İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1973), 2/68.

11 Mecdüddin Feridun Sipehsâlâr, *Risâle-i Sipehsâlâr*, çev. Ahmed Avni Konuk (İstanbul: Rumi Yayınları, 2005), 96. Mevlânâ'nın Şems'in tamamen ortadan kayboluşunun verdiği acıyla gece gündüz semâ ettiğini oğlu Sultan Veled şöyle anlatır: "Şeyh onun ayrılığından adeta deli oldu, aşktan elini ayağını kaybetti. Fetva veren şeyh, aşka şair kesildi. Zâhiddi, meyhaneci oldu. Fakat üzünden yapılan şarabı içip satan meyhaneci değil; nûrânî can nur şarabından başka bir şey içmez." Bahâüddin Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı (Ankara: Güven Matbaası, 1976), 65.

12 Sultan Veled, *İbtidâ-nâme*, 69-70.

13 Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, 2/67.

14 Celâleddin Rûmî Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr-i Şems*, thk. Bedüzzamân Firûzanfer. (Tahran: İntişârât-ı Tayâle, 2005), 654.

15 Hüseyin Azmî Dede, *Nuhbetü'l-âdâb* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2004), 169.

16 Sezaî Küçük, "Tarihten Günümüze Genel Hatlarıyla Mevlevîlik", *Mevlânâ Ocağı* (Konya: Kombassan Vakfı Yayınları, 2007), 81.

17 Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik* (Ankara: İnkılap ve Aka, 1983), 383.

18 Abdülbaki Gölpınarlı, Mevlânâ zamanında bugünkü şekliyle semânın yapıldığını iddia eden Sâkib Mustafa Dede (öl. 1148/1735) ve Sahih Ahmed Dede'nin (öl. 1229/1813) görüşlerine şiddetle karşı çıkar. Ona göre adı geçen zâtlar Mevlânâ'dan yaklaşık 4-5 asır sonra yaşamışlardır ve iddialarını herhangi bir vesikaya dayandırmaksızın ileri sürmüşlerdir. Semânın bugünkü şekliyle icrâsına ait kayıtlar 15. yüzyılda tutulmuştur. Daha fazla bilgi için bk. Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlevî Âdab ve Erkânı* (İstanbul: İnkılap Yayınevi, 2017), 87-88.

19 Safi Arpağuş, "Hüccetü's-Semâ XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Müzik, Semâ ve Devran Hakkındaki Dîni Tartışmalar ve İsmâil Ankaravî'nin Semâ Müdâfaası", *Marife Dergisi* 7/3 (2007), 369-399.

20 Mustafa Macit, "Türk Müsiki Tarihinde Mevlevî Müsikisinin Yeri, Önemi ve Etki Alanı Hakkında Genel Bir Değerlendirme", *Balkan Müzik ve Sanat Dergisi* 3/1 (2021), 37-54.

21 Celâleddin Bakır Çelebi, "Mevlânâ'nın Sözlere İle Semâ", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi* 52 (1988), 29-31.

22 Fulya Soylu Bağçeci, *Günümüz Anlayışında Mevlevîlik ve Mevlevî Âyinleri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017), 35 vd.; Muattar Demet Doğruöz, "Mevlevî Âyinlerinin Yüzyıllara Göre Dağılımı", *İnönü Üniversitesi Sanat ve Tasarım Dergisi* 6/14 (2016), 1-13.

hâcegân adı verilen zikir şekilleri uygulanmıştır. Kısaca semâ olarak bilinen Mevlevî âyini ise Mevlevîlik'e ait bir zikir şeklidir. Çünkü semâ sırasında semâzen, her dönüştü (çark) lafza-i celâli söylemektedir. Haddizatında Mevlevî zikrinin semâ âyini olarak adlandırılması da onun bir toplu zikir merasimi olduğuna işaret etmektedir. Nitekim tasavvufi terminolojide âyin, "Allah'ı zikretmek" demektir. Tarikatlarda dervişlerin topluca yaptıkları zikirler bu şekilde adlandırılmıştır.²³

Bu makalede aşamaları ve icrâ edilmiş metodu açısından söz edilecek olan semâ, 15. yüzyılda bugün icrâ edildiği usûle ulaşmış olan semâ âyini'dir. Semânın icrâsı genel olarak yedi kısımdan oluşmaktadır. Bunlar: 1. Na't-ı Muhammedî'nin okunması 2. Kudüme ilk vuruş 3. Ney taksimi 4. İlk peşrev ve devr-i veledî, 5. Dört Selam, 6. Son ney taksimi ve aşr-ı şerif okunması 7. Dua ve Gülbanktır.²⁴

Âyinin icrâsı öncelikle semâya katılacak olan mutrip heyeti ve semâ kıyafetlerini giymiş olan semâzenlerin semâhaneye girmeleri, akabinde de görevleri ve kıdemlerine göre semâ meydanındaki yerlerini almalarıyla başlar. Semâzenler ayakları mühürlü şekilde, sağ elleriyle sol omuzu, sol elleriyle de sağ omuzu tutup niyaz vaziyetinde şeyhin semâ meydanına girmesini beklerler. Şeyhin postta yerini almasıyla birlikte âyin başlar. Bu esnada semâzenler semâhanenin çevresinde yerlere serilmiş olan postların üzerinde oturarak beklemektedirler. Semâda ilk olarak Na't-ı Muhammedî bir diğer adıyla Na't-ı şerif okunur.²⁵ Na'tın akabinde kudümzenbaşının kudüme vurmasının ardından icrâ edilecek âyin hangi makamda ise o makamda ney taksimi yapılır. Post taksimi veya baş taksim olarak da adlandırılan ney taksiminin bitmesiyle kudümzenbaşının kudüme tekrar birkaç kere vurmasıyla birlikte oturmakta olan semâzenler ellerini kuvvetli bir şekilde yere vurup hafif bir sesle "Allah" diyerek ayağa kalkarlar. Bu esnada mutrip heyeti ilk peşrevi çalmaya başlar, semâzenler de yan yana dizilerek, devr-i veledîyi icrâ etmek üzere peşrevin ritmine göre, sağ ayağını ileri atmak, sol ayağını da onun yanına çekmek suretiyle yürürler. Her bir semâzen postta ayağa kalkmış olan şeyhin önünden geçerken ayak mühürleyip baş keser ve hatt-ı istiva denilen çizgiye basmadan, sağ ayağıyla atladıktan sonra posta sırtını dönmeden diğer tarafa geçer.²⁶ Bu durumda iken arkasındaki semâzenle karşı karşıya gelmiş olur ve her ikisi de ayak mühürleyerek birbirlerine bakıp ellerini hırkalarının içinden kalplerine götürmek suretiyle selamlanır. Semâzenlerin birbirleriyle karşılaşıp mukabelede bulunmaları sebebiyle semâ ayinine "Mukâbele-i şerif" veya "Mevlevî mukâbelesi" denmiştir.²⁷

Devr-i veledîye katılan semâzenlerin üç tur olacak şekilde dairesel yürüyüşlerini yapmalarıyla devr-i veledî tamamlanır. Akabinde âyin çalınmaya ve âyinhanlar âyini okumaya başlar. Bunun üzerine şeyh postun üzerinde, semâzenlerin de şeyhin solunda saf tutmuş şekilde baş kesmelerinden sonra semâzenbaşının dışındaki diğer semâzenler omuzlarındaki hırkalarını çıkarıp öperek yere bırakır ve niyaz vaziyeti alırlar. Şeyhin postun önünde üç adım atıp ileri çıkarak baş kesmesi üzerine herkes baş keser. Bunun akabinde semâzenbaşı gelip eğilerek şeyhin sağ elini, şeyh de onun sikkesini öper. Bu, semâya izin (ruhsat) alma niyazıdır. Semâzenbaşı, yüzü şeyhe dönük vaziyette iki adım geriye çekilip tekrar şeyhi selâmlarken semâzenler de baş keserler.²⁸ Diğer semâzenler de aynı şekilde semâ için izin alarak semâya başlar. Şeyh bu sırada postta semâyı izlerken, semâzenbaşı da semâzenlerin arasında dolaşarak, onların birbirine çarpmadan ve her bir semâzenin semâ meydanının her yerinde semâ etmesini sağlayacak şekilde semâyı yönetir.²⁹

Âyinin semâzenlerin meydana semâ ettikleri kısmına selam denir ve bu aşama dört bölümden oluşur. Birinci selam başladığında her bir semâzen semâ etmek üzere semâ meydanına girer. İlk selamın bittiği usûlün değişmesinden anlaşılır ve semâzenler buldukları yerden ayrılıp, semâ meydanının çevresinde sıralanırlar. Bu esnada meydanın merkezine dönük şekilde ve niyaz vaziyeti almış olarak dururlar. Daha sonra diğer selamlar da icrâ edilir. Dördüncü selamda en son semâzen de semâya başlayınca semâzenler artık sadece buldukları yerde semâ ederler. Semâzenbaşı şeyhe niyaz edip şeyhin solundaki yere geçer ve artık dolaşmaz. Bu esnada şeyh sol eliyle hırkasının yakasını açarak kollarını kaldırmadan ve hırkasını çıkarmadan semâ etmeye başlar. Buna post semâsı denir. Bu sırada âyinin güfteli kısmı tamamlanır ve sâzendeler son yürük semâyı çalar. Şeyhin yavaş yavaş postta yerini almasıyla taksim sona erer ve âyinhanlardan biri aşr-ı şerif okur. Aşr-ı şerifin akabinde şeyhin veya semâzenbaşının gülbank adı verilen özel duayı okumasıyla âyin tamamlanır. Şeyhin semâhaneden ayrılmasının akabinde semâzenler ve mutrip heyeti de semâhaneden ayrılır ve âyin sona erer.³⁰ Semânın uygulanışına dair aşama ve kısımlar hakkında en bütüncül malumat Gölpinarlı'nın eserlerinde yer almaktadır. Zira klasik Mevlevî kaynaklarında her ne kadar semânın icrâsına dair bilgiler mevcut ise de bunlar semânın tüm aşamalarını içerecek kadar kapsamlı değildir. Buna bağlı olarak semânın icrâsı konusunda araştırmacılar yaygın olarak Gölpinarlı'nın eserlerine müracaat etmektedir.³¹

2. MEVLEVÎ SEMÂ ÂYİNİNDEKİ SEMBOLLER

Fizikî dünyada yapılan ritüeller, insanî değerler, sosyal-kültürel algılar ve gelenekler insanın akıl ve anlayışının ötesinde olan manevî anlamlar taşımakta olup genellikle onlara işaret eden semboller aracılığıyla çok boyutlu bir biçimde ifadeye dökülmüş, bu temsiller sayesinde asırlar boyunca korunabilmiştir. Çeşitli manevî uygulamalarda, kimi zaman anlatılmak istenen mânâ o kadar yoğundur ki remizlere başvurmak bir bakıma zorunlu hale gelmektedir. Çünkü söz konusu remizlerle mutlak gerçeklik, ortalama beşer idrakine sunulmaktadır. Mevlevî semâsı, icrâ edilen alanın şeklinden, semâ edenlerin kıyafetlerine ve her bir harekete varana kadar, tüm fiilî ve maddî unsurlarıyla birlikte yoğun semboller içeren bir zikir şeklidir. Esasen tarih sahnesinde bir şekilde faaliyet göstermiş tüm tarikatların kendilerine has zikir şekilleri olmuştur, ancak semâ kadar anlam içeriği yüksek bir başka zikir neredeyse yoktur. Bunda semânın Mevlevîlik'in esasî haline gelmesinde en büyük ilham kaynağı olan Mevlânâ'nın eserlerinde metaforik dili ağırlıklı olarak tercih etmesi kadar, onun coşkun ve ilâhî

23 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2001), 56.

24 Cınuçen Tanrıkorur, "Âyin (Müsiki)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/251.

25 Ömer Tuğrul İnancı, *Dinle Neyden* (İstanbul: Sufi Yayınları, 2009), 166.

26 Hüseyin Top, *Mevlevî Usûl ve Âdâbı* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2001), 105.

27 Gölpinarlı, *Mevlevî Âdab ve Erkânı*, 92.

28 Gölpinarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 376.

29 İnancı, *Dinle Neyden*, 168.

30 Ahmed Mithat Bahari Beytun, *Mevlevîler* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2017), 76-79.

31 Gölpinarlı, *Mevlevî Âdab ve Erkânı*, 91-124.

aşk eksenli tasavvuf anlayışının da etkisi bulunmaktadır. Semânın bugün icrâ edilen şekline ait sembolizm Mevlânâ'nın ve Mevlevîlik'in estetik etkisinin Anadolu tasavvuf anlayışıyla bütünleşmesi neticesinde teşekkül etmiştir. Nitekim Mevlevî öğreti, Mevlânâ'nın fikirlerinin yanı sıra İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240), Hacı Bektaş Velî, (öl. 669/1271[?]) ve Yunus Emre, (öl. 720/1320 [?]) gibi Anadolu irfanını şekillendiren bilge sûflerinin anlayışıyla teşekkül ettiği için semâdaki tasavvufî remizlerin onların bu etkilerini de dikkate alarak değerlendirilmesi gerekir. Anadolu mayası olarak ifade edilmesi mümkün olan bu etki, buradaki din anlayışını şekillendirdiği gibi aynı zamanda eğitim, sanat, edebiyat, siyaset gibi hayatın tüm alanlarını estetik bir bilgelikle dönüştürmüştür.³²

Semâda hem Mevlevîlik'in hem de tüm tasavvufî ekollerin temel maksadı olan insanın manevî yolculuğu, bu yolculukta tüm kâinatı keşfedip, ondaki geçici unsurlardan kendini temizlemesi ve akabinde kul olarak Allah'ı tanınması anlatılmaktadır. Semâ, Mevlânâ'nın çizgisinde şekillenmiş Mevlevîlik'in ana doktrini olan seyr u sülûkü temsil ettiği gibi içindeki maddî ve fiilî unsurlara ait semboller; tasavvuf geleneğinin tevhid/birlik, Allah-peygamber sevgisi, güzel ahlâk, sıdk/doğruluk gibi temel değerlerini de anlatmaktadır.

Semânın içerdiği sembollerini iki ana kategoride toplamak mümkündür. Bunlardan birincisi semâzen kıyafetleri, semâ meydanının şekli, kırmızı post, âyinde kullanılan sazlardan oluşan maddî unsurlardır. İkincisi ise Naat-ı Peygamberî'nin okunması, devr-i veledî, hırka gibi semâda kullanılan araçların ve semâhanenin öpülmesi, dairesel hareket, şeyhin adımlarını takip etmek ve dört selamdan oluşan fiilî unsurlardır.

2.1. Semâdaki Maddî Unsurlara Ait Semboller

Semâzenin hırkası mezarını, başındaki sikkesi (külâhı) mezar taşını ve aynı zamanda tevâhid, sırtındaki tennûresi (beyaz elbise) kefenini temsil etmektedir. Semâzen dünyadan soyutlanmış, mânâ âlemine doğmuş bir hakikat arayışçısıdır.³³ Daire şeklindeki semâhane, ahirette ruhların mezarlarından kalkıp dirildiği mahşer meydanının sembolize eder. Mevlevîler semâ meydanının ortasından geçtiği düşünülür, onu ikiye bölen bir çizginin varlığını kabul etmektedirler. Kırmızı post ile semâ meydanının girişi arasında uzanan bu çizgiye hatt-ı istivâ/şeytlik çizgisi adı verilir ve ona şeyh dışında hiç kimse basamaz. Hatt-ı istivâ Mevlevî anlayışa göre, tevâhide, yani hakikate giden en kısa yolu ifade eder.³⁴ Sadece şeyhin bu çizgiye basabilmesi, onun hakikat ve kemal arayışındaki ruhlara, bu yolu bilen bir kılavuz olarak rehberlik etmeye yetkili bulunduğu anlamındadır.

Daire şeklindeki semâ meydanının iki yarım daireye bölündüğünde, kavisin biri iniş kavsi, diğeri ise çıkış kavsi olarak adlandırılmaktadır.³⁵ Tasavvufî düşüncede kâmil bir insanın varoluşu, insanın Mutlak Varlık'ın yani Hakk'ın mertebesinden sıradan bir beşer düzeyine inmesi ve henüz olgunlaşmamış insanın nefisini terbiye ederek, güzel ahlâk sahibi, hakîkî insan seviyesine yükselmesi dairesel bir formda ifade edilmiştir. Bu olgunlaşma sürecinin Tanrı katından, bir başka ifadeyle ruhlar âleminden, sıradan insan düzeyine inmesi iniş kavsinin; insanın nefis mertebelerini aşarak olgunlaşması/kemâle ermesi ve nihayet Hak katındaki o saf ve Hakk'a yakın haline ulaşması da çıkış/yükseliş kavsinin oluşturmaktadır.³⁶ Semâzenin semâ ederken meydanın sadece bir bölgesinde değil tamamında semâ etmesi de bahsi geçen iniş ve çıkış gerçekleştirilmesi yani, Hakk'ın katından dünyaya gelmesi ve ham iken kâmil bir kul olgunluğuna erişmesi anlamına gelmektedir.³⁷ Bu süreç bir anlamda Allah katındaki haline tekrar dönmesi, yani aslına rucû etmesi demektir. Bu sebeple dairevî olarak sembolize edilmiştir. Diğer taraftan dairesel bir alan olan semâ meydanı kâinatı temsil eder. Semâzen bu alanın tamamında semâ ederken tüm âlemi gezmekte ve onda Allah'ın tecellîlerini görmektedir. Bunları idrak ediyor olması, Allah'ı tanıyıp ona layık şekilde kulluk yapmasını ve ona olan sevgi ve özleminin artmasını temin etmektedir.

Semâ meydanında yer alan kırmızı post, şeyhin âyin esnasındaki yerini belirlemekle birlikte makamını ve onun nezdinde Hz. Mevlânâ'yı temsil etmektedir. Post, tasavvuf kültüründe genel olarak şeyhlik makamını ifade etmektedir. Postun bu anlamına bağlı olarak pek çok tasavvufî deyim ortaya çıkmıştır. Örneğin "postnîşîn (posta oturan)" şeyhlik yapan kimse anlamında, "posta geçmek" bir tekkeye şeyh olmak şeklinde kullanılmaktadır. Post tabirinin gelenekte yer alması, Hz. İbrahim'e oğlu İsmail yerine kurban etmesi için gönderilen koçun postundan mülhem olduğu kabul edilmektedir.³⁸ Mevlevîlikte Mevlânâ'yı temsil eden postun renginin kırmızı olması, kırmızının vuslat (kavuşma), zuhûr ve tecellî (ortaya çıkma, belirme) rengi olarak kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır. Hz. Mevlânâ, 17 Aralık 1273 Pazar günü akşamüstü Güneş batarken, yani ufuklar kızıl rengi almışken vefat ettiği için kırmızı, Allah'a kavuşmayı yani vuslatı simgelemektedir.³⁹ Mevlânâ ve birçok velî için vuslat kabul edilen ölüm, ahirete doğma ve ahiret şartlarının zuhur etmesi, yani ortaya çıkması demektir. Bu açıdan kızıl renk bir zuhûr ve tecellî rengi olarak kabul edilmiştir.⁴⁰ Tasavvufî gelenekte nefsin yedi mertebesinden biri olan "mülheme" mertebesinin rengi kırmızı ile bütünleştirilmiştir. Bu mertebe aynı zamanda sâlikin ilham ve keşfe mazhar olmaya başladığı rütbedir.⁴¹ Buradan hareketle kırmızı renk, hakikatlerin zuhûr etmesi ve buna bağlı olarak sâlikin ilâhî ilhamı almasıyla ilişkilendirilebilir. Semâ ile sembolik ifadesini bulan nihai hedef, Hakk'a vuslat, yani "ölmeden önce ölmek"⁴² henüz dünyada iken Allah'a kavuşmaktır. Dolayısıyla Mevlevî çizginin de dahil olduğu tasavvufî ekollerde sûfinin tüm çabası nefisini terbiye edip, ruhunu olgunlaştırmak suretiyle dünyaya gelmezden önceki saf haline ulaşmaktır.

32 Anadolu coğrafyasındaki Türk-İslam medeniyetine etki eden değer, unsur ve şahsiyetler hakkında daha fazla bilgi için bk. Mahmut Erol Kılıç, "Bu Toprakları Büyük Bilgelerin Nefesi Mayalamıştır", *Anadolu'yu Mayalayanlar* (İstanbul: H Yayınları, 2010), 142-155.

33 Gölpınarlı, *Mevlevî Âdab ve Erkânı*, 121.

34 Nuri Özcan, "Mevlevî Âyini", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/465.

35 Beytur, *Mevlevîler*, 77; Resûhî Baykara, "Mevlevî Mukabelesi Nasıl Yapıldı?", *Tasavvuf Kitabı* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003), 281.

36 Mahmut Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş* (İstanbul: Sufî Kitap, 2010), 237.

37 Mevlânâya göre, sâlikin semâ etmesindeki ana gaye ondaki gönül hastalığının giderilmesi, benliğe ait engellerin ortadan kaldırılmasıdır. "Orada raket ki benliğini kırasın, pamuğu şehvet yarasının üstünden çekip koparasın." Celâleddin Rûmî Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî* (Tahran: İntişârât-ı Rûzne, ts.), 3/308, byt. no: 95. Her ne kadar semâ âyini Mevlânâ'dan üç asır sonra kendine mahsur sembolizm ile birlikte bugünkü icrâ şekline ulaşmış olsa da anlam muhtevâsı beyitten de anlaşılacağı üzere Mevlânâ'nın mirasına dayanmaktadır.

38 Safî Arpaguş, "Post", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/332.

39 Gölpınarlı, *Mevlevî Âdab ve Erkânı*, 49.

40 Top, *Mevlevî Usûl ve Âdâbı*, 97.

41 Süleyman Uludağ, "Nefis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/528; Hasan Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Târikatlar* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2004), 239.

42 Ali b. Muhammed Aliyyü'l-Kârî, *Esrârü'l-merfûa* (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985), 246; İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlül-ilbâs* (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 2/291.

Mevlevî mukabelesinde ney, kudüm, bendir, halile gibi pek çok saz semâya eşlik etmektedir. Ancak bunlardan ney ve kudüm, diğer sazlardan farklı olarak hem semâyı yönetme fonksiyonuna sahip hem de sembolik anlamlar taşıyan iki enstrümandır. Bilindiği gibi semânın müzikal kısmı ney taksimiyle başlamaktadır. Ayrıca ney taksiminde karar kılınan makam âyinin makamını tayin etmektedir. Neyzenin neye üflemesi, Allah'ın insanoğlunu yarattığında "Ona ruhumdan üfledim"⁴³ âyetinde zikrettiği üzere onlara ruh vermesini ifade eder. Tasavvuf düşüncesine göre, var olacakları Allah tarafından bilinen, başka bir ifadeyle Allah'ın ilminde sabit olan özler (a'yân-ı sâbite), nefes-i rahmânî ile varlık kazanmaktadır. Bir anlamda yegâne varlık kaynağı olan Allah, kendindeki varlıktan insana beşerî çerçevede bir pay vermektedir ve bu hususu "üfleme" tabiri ile anlatmaktadır. Dinî kültürde de nefes vermenin (üfleme) sahip olunan bir şeyi karşılıkta aktarma maksadıyla uygulandığı görülmektedir. Bunun örneğini insanların, su veya yiyeceklerin (tekkelerde kaynatılan çorba, aşure gibi) bereket ve şifa beklentisiyle dua okunduktan sonra bu duadaki metafizik enerjinin ve hakikatin diğer kişi ve nesnelere aktarılması maksadıyla onlara üflenmesinde görmekteyiz.⁴⁴ Nefesin tasavvufî kültürdeki yerine örnek olması bakımından Yunus Emre ile Hacı Bektaş Velî arasında geçen diyalogda nefes kelimesi manevî hakikati temsil etmek üzere kullanılmıştır. Hikâyeye göre Yunus Emre Hacı Bektaş Velî'nin dergahına buğday istemek için gittiğinde Hacı Bektaş Velî ona "Sana nefes verelim" demiştir.⁴⁵ Hacı Bektaş Velî'nin Yunus Emre'ye vermeyi teklif ettiği nefes manevî bilgi, yani marifet ve hikmettir. Bu aynı zamanda Yunus'un manevî kemâline de işaret etmektedir. Çünkü tasavvuf kültüründe vakit, hal, nefes sıralamasında vakit sahibi mübtedî, hâl sahibi mutavassıt, nefes sahibi ise müntehî sayılmıştır.⁴⁶

Nefes/nefha ve üfleme tabirlerine tasavvuf geleneğinde verilen sembolik anlam, ney ile ifadesini bulmuştur. Bu noktada üfleli bir saz olan ney, öteden beri Türk mûsikîsinin ve özellikle tekke mûsikîsinin vazgeçilmez enstrümanı olmuştur. Neyde bulunan yedi adet delik, tasavvuf düşüncesinde "yedi nefis mertebesi" olarak yorumlanmıştır. Bu mertebeler insanın beşerî zaafalarını ve geçici dünyevî heveslere düşkünlüğünü terk etme aşamalarını ve manevî yolculuğunu ifade etmektedir. Ayrıca, Mevlevî kültüründe ney, insân-ı kâmil temsil etmekte ve *Mesnevî*'nin ilk on sekiz beytinde neyin geçirdiği serüvenden yola çıkılarak insanın manevî olgunlaşması anlatılmaktadır. Neye bahsi geçen özelliklerinden dolayı Mevlevîlik'te farklı bir konum atfedilmiş, bu sebeple ney, "nây-ı şerîf" diye anılmıştır.⁴⁷

Semâ âyininin ilk aşamalarından biri olan ney taksiminin tamamlanmasının ardından kudümzenbaşı kudüme birkaç defa vurur. Bu vuruş, Allah'ın yaratmayı dilediği şeye "ol emri" vermesini temsil etmektedir ve aynı zamanda devr-i veledî denilen kısma geçildiğinin işaretidir. Kudüme ilk vurulduğu anda şeyh efendi ve semâ meydanının kenar kısmında oturan semâzenler ellerini şiddetli bir şekilde yere vurup ayağa kalkarlar. Darb-ı celâl (yücelik darbesi) denilen bu hareket, kabirde yatan bedenlerin mahşerde yeniden haşrolmak üzere dirilmesi olarak kabul edilmektedir.⁴⁸ Esasen darb-ı celâl, semâzenin giydiği kıyafetleriyle de uyumludur. Semâzenin beyaz tennûresi, kolsuz ve yakasız, üst kısmı dar alt kısmı ise üstüyle kıyaslanamayacak ölçüde geniş olan bir elbisedir. Semâ sırasında tennûrenin eteklerinin açılmasıyla ortaya çıkan görüntü Arap alfabesindeki lâm-elif harfinin ters dönmüş şekline benzemektedir. Arapça olumsuzluk anlamındaki bu harf, Allah'tan başka ilah olmadığının yani tevhidin sembolik ifadesidir. Tasavvufî literatürde ise lâm-elif harfi ile temsil edilen manâ nefy ü isbat zikridir. Kelime-i tevhiddeki "lâ" nefy/yok etmek; "illâ" ise isbat anlamındadır. Buna göre lâ/yok ile mâsivânın yokluğu, illâ/var-dır ile de Hakk'ın varlığı kastedilir. Anadolu tasavvuf geleneğine mensup bazı melâmîlerin mezar taşlarındaki lâm elif harfi ve illâ ibaresi de bu manayı simgelemektedir.⁴⁹

2.2. Semâdaki Fiili Unsurlara Ait Semboller

Tarih boyunca faaliyet göstermiş olan bütün tarikatlarda toplu zikir merasimlerine Hz. Peygamber'i anmak üzere söylenen salavât-ı şerîfe okunarak başlanmıştır. Semâda ise bu gelenek na't-ı Peygamberî veya na't-ı şerîf adı verilen ve Hz. Peygamber'i öven şiirler okunmasıyla uygulanmıştır. Bahsi geçen şiirler, Mevlânâ'ya ait olduğu gibi Mevlânâ'nın yakınlarının ve Mevlevîlik mirasını taşıyan şairlerin şiirlerinden de oluşmaktadır. Hz. Muhammed, peygamberlik vasfının yanı sıra bütün tarikatlarda olduğu gibi Mevlevîlik'te de insan-ı kâmilin en estetik ve mükemmel örneğidir.⁵⁰ Beşerin iyi kul ve iyi insan mertebesine ulaşmasındaki en güzel model, Hz. Peygamber'dir. Diğer taraftan, tasavvufî düşüncede Allah'ın yarattığı bütün varlıklara varlık nurunu ulaştırmadaki araç "Hakikat-i Muhammedî"dir ve bu metafizik hakikat, Hz. Peygamber'in şahsında sembol haline gelmiştir.⁵¹ Dolayısıyla semânın başlangıcında Hz. Peygamber'e salât ve selam göndermek, bir bakıma onun örneğinde kemâle ulaşma hedefinin tezahürüdür.

Semâ esnasında semâzenlerin gerek devr-i veledîyi icrâ etmek üzere ayağa kalkarken yeri öptüğü gerekse selamları icrâ etmek için semâyı başladığı sırada hırkasını öperek yere bıraktığı görülür. Esasen bu, yalnızca semâda yapılan bir hareket değil, Mevlevî dervişinin günlük yaşantısında da uyguladığı bir davranıştır. Mevlevî sâliklerinin, eşyalarını ve kıyafetlerini kullanmadan önce veya sonra öptükleri bilinmektedir. Buna "görüşme" adı verilir. Mevlevîlerin eşyalarını öpmelerinin sebebi, vahdet-i vücûd düşüncesinde canlı ve cansız olmak üzere bütün varlıkların Allah Teâlâ'nın isim ve sıfatlarını yansıtan birer ayna olması, buna bağlı olarak da her şeyde aslında Hakk'ın zuhûr ettiğinin kabul edilmesidir.⁵² Yani tüm varlıklar, tek ve Mutlak Varlık'ın tezahüründen ibarettir. Mevlevî dervîşi herhangi bir eşyaya hürmet gösterirken esasen onun Yaratıcısına saygı göstermektedir. Bu anlayış Yunus Emre'nin şahsında temsil edilen "yaratılanı Yaratıcıdan dolayı hoş görme"⁵³ ve her şeye sevgi-saygı duyma tavrı ile Anadolu irfanının insan sevgisinde kendini göstermektedir.

43 el-Hicr, 15/29.

44 Anadolu tasavvuf geleneğinde velilerin söz ses ve soluklarıyla muhatapları üzerinde meydana getirdikleri tesir nefes olarak adlandırılmıştır. Ayrıca İsmail Hakkî Bursevî'nin *Sûr-i İsrâfil'e benzer evliyanın nağmesi/Bir nefeste nice yüz bin mürde diller can bulur*. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 270 şiiri, tasavvuf ehlinin bu nefesin manevî hayat bahşetmesi yönündeki kanaatini göstermektedir.

45 Hikâyenin tamamı için bk. Mustafa Tatcı, *Yunus Emre Dîvân ve Risâletü'n-Nushîyye* (İstanbul: Sahhafar Kitap, 2006), 32.

46 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 270.

47 M. Nuri Uygun, "Ney", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/69.

48 Top, *Mevlevî Usûl ve Âdâbi*, 104.

49 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 224.

50 Abdullâh Kartal, *Abdülkerîm Cîfî* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 199.

51 Mehmet Demirci, "Hakikat-i Muhammediyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/180.

52 Ahmed Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi* (İstanbul: Kitabevi, 2008), 8/247.

53 Yunus Emre'ye atfedilen ve Elif okuduk ötürü/Pazar eyledik götürü, Yaratılanı hoş gör/Yaradan'dan ötürü şeklinde bilinen dörtlük Yunus Emre *Dîvân*'ında ve *er-Risâletü'n-Nushîyye*'de geçmemektedir. Kanaatimizce, bu dörtlük kaynaklara geçmeden, sözlük kültür aracılığıyla günümüze ulaşmıştır ya da Yunus isminde bir başka halk şairine aittir.

Devr-i veledî, semâ âyininin na't-ı şerîfin okunmasının ardından icrâ edilen ilk kısımdır. Semâzenlerin postnîşîni takip ederek ağır, ritmik ve zarif adımlarla çalınan peşrevin ritmine uyum sağlayarak üç turda yaptıkları devr-i veledî, aynı zamanda semânın ilk dairesel hareketidir. Daire, formu itibarıyla köşeli olmadığı için çokluk içermeyen birliğe işaret eder. Aynı zamanda daimi olarak süren bir devri çağrıştırdığı için sonsuzluğun da sembolü olarak kabul edilmekte, dînî geleneklerde bilhassa mistik ritüellerde dairesel tarza, ibadet mekânlarında ve ibadet şekillerinde rastlanmaktadır. Kabe'nin çevresinde dönülerek tavaf edilmesi bunun bir örneğidir. Çünkü daire hem İslâm'ın temel inanç boyutu olan tevhidin hem de Allah'ın gerek isim ve sıfatları gerek ulûhiyeti gerekse de tezahürleri/yansımaları bakımından sonsuzluğunu sembolize etmektedir. Mevlevîlik dışındaki Nakşbendîlik, Rifâîlik gibi diğer tarikatların zikir âyinleri de genellikle "halka/halaka" adı verilen dairesel düzen içinde yapılmaktadır.⁵⁴ Semâhanelerin daire şeklinde inşâ edilmesi ve genel olarak semânın hem devr-i veledîde hem de semâ esnasında dönme hareketinin yapılmasıyla icrâ edilmesi, dairenin metaforik olarak döngüsel bir ruhânî yolculuğu ifade etmesinden kaynaklanmaktadır. İnsanın Allah katından gelip tekrar ona dönmesi, manevî yolculuğu sırasında beşerî ve nefsanî varlığından sıyrılıp ulvî mertebeye yükselmesinin akabinde kulluk mertebesine geri dönmesi, daire ile ilgili bahsi geçen döngüsel süreçlere örnektir. Devr-i veledîdeki üç dönüş, insanın sırasıyla ilme'l-yakîn/akla dayalı biliş, ayne'l-yakîn/duyulara dayalı biliş, hakka'l-yakîn/vasıta sız olarak gönül ile biliş mertebelerine erişmesini ifade etmektedir.⁵⁵ Tasavvufî gelenekte en doğru bilgi akıl veya duyular aracılığı ile değil, bunların da ötesine geçerek Tanrı'nın kişinin arınmış gönlüne ilham etmesiyle elde edilen bilgidir ki buna, hakka'l-yakîn mertebesinde ulaşılr.

Semâ âyininin kısımlarından biri olan devr-i veledîde semâzenlerin postnîşîni olan mürşidin adımlarını takip etmek suretiyle hareket ettiği görülür. Esasen bu davranış, onun rehberliğinde manevî terbiyeyi gerçekleştirdiklerinin bir ifadesidir. Çünkü tasavvufî eğitimde mürşit, İslâm'ın ilk öğreticisi olan Hz. Peygamber'i temsil eder ve bütün eğitimler Hz. Muhammed'in örnek ahlâkına ulaşmak için yapılır.⁵⁶

Semâzenlerin semâ meydanında semâ ettikleri dört selamdan oluşan kısım da dairesel hareketin bir başka örneğidir. Selamlardan ilki insanın Allah'ı ve ona kulluğunu idrak etmesi, ikincisi Allah'ın kudret ve yüceliği karşısında hayran olması, üçüncü selam hayranlık duygularının aşka dönüşerek tam manasıyla Hakk'a teslim olması ve kendi benliğini yok etmesidir. Dördüncü selam ise manevî yolculuğunu tamamlayan insanın en kıymetli makam olan kulluğa geri dönüşüdür.⁵⁷ Selamların dört aşamadan oluşması, tasavvufî kültürde dört kapı kırk makam şeklinde ifade edilen şeriat, tarikat, hakikat, marifet tasnifiyle de örtüşmektedir.⁵⁸

Semâzen semâ esnasında hem kendi etrafında dönmekte hem de meydanı devretmektedir. "Çark atma" da denilen bu hareket, gezegenlerin kendileri ve Güneş etrafındaki dönüşlerine benzetilmektedir. Buradan hareketle semânın sembolik olarak âlemlerin hakikî güneşi olan Allah'ın huzurunda yapılan bir devr-i âlem olduğu sonucuna ulaşılabilir. Modern fizik prensiplerine göre dönme başka bir deyişle dairesel hareket varoluşun temel şartıdır. Aslında dönmeyen, hareket etmeyen hiçbir varlık yoktur. Bütün varlıkların ortak özelliği kendisini oluşturan atomlara ait parçacıkların dönmesidir. Söz konusu dönüş hareketinden dolayı varlık, daimi bir değişmeye ve dönüşüme konu olmaktadır.⁵⁹ Tasavvuf nazariyatında varlığın daima değişen ve yenilenen yönü teceddüd-i emsâl/misâllerin yenilenmesi prensibiyle ifade edilir. Buna göre Hakk'ın tecellileri varlıklar üzerinde daimi olarak bulunmakta ve her anda yenilenmektedir. Yani bir varlık üzerinde aynı tecellî sürekli olarak tekrar etmez, daima yenilenir.⁶⁰ Semâzenin dönme hareketi de aynı devri sürekli tekrarlamaktan ibaret değil, âdeta her bir dönüşte bir menzil kat edercesine yeni bir yükseliş sağlamayı sembolize etmektedir.

Semâzenin semâ edişi, değirmenin buğdayı öğütürerek un haline getirmesi gibi, kendi nefsanî ve beşerî varlığını, yok ederek saflaştırmasına işaret eder. Bu açıdan semâ âyini, Mevlevî sâlikinin fizikî ölümden önce kötü huylarını ve dünyaya düşkünlüğünü öldürmesi anlamına gelir ki bu da Hz. Peygamber'in hadisinden geçen ve tasavvufî geleneğin de ana ilkelerinden biri olan "ölmeden önce ölmeyi" vurgular. Semâzenin semâyâ kalktığında önce ellerini omuzlarından bağlı tutarak semâ meydanına doğru ilerler. Onun bu görünüşü bir rakamını temsil eder. Tevhîd/birlik, İslâm'ın üzerine kurulduğu ana ilkedir. İslâm tasavvufunun topyekûn öğretisi tevhide kalben inanmanın yanı sıra onu fiilî olarak da yaşamak üzere kurulmuştur. Çünkü tasavvufî pratiklerin temelinde "mâsivâ" olarak adlandırılan dünyevî ve geçici şeylere düşkünlüğü gidermek yer almaktadır. Ahlâken olgunlaşmaya çalışan kimse mâsivâdan uzaklaştığı ölçüde tevhîde yaklaşır.⁶¹

2.3. Semâ ve Mûsikî

Tasavvuf tarihinde Mevlevîlik'i diğer tarikatlardan ayıran en dikkat çekici özellik Mevlânâ'nın kendi yolunu semâ, mûsikî ve şiire dayandırmış olmasıdır.⁶² Mevlânâ bu üç unsuru kendi din, tasavvuf ve tarikat anlayışına şeriat-tarikat-hakikat-marifet boyutlarını kuşatacak zenginlikte ve estetik bir biçimde uyarlamıştır. Mevlânâ'ya göre mûsikî, en yüksek sanat olduğu gibi harfe, kelimeye ve söze hatta vezne ve kafiyyeye sığmayan hakikatleri ifade aracıdır.⁶³ Buna bağlı olarak da mûsikî diğer tarikatlara nispetle Mevlevîlik'te daha merkezî bir konumda bulunmuştur.⁶⁴ Bu sonucun ortaya çıkmasında en etkili hususlardan biri de şüphesiz Mevlevî semâ âyinleridir.

Semânın en önemli unsurlarından biri olan ve evrensel bir dile sahip olan mûsikî, semânın taşıdığı anlam dünyasının mezhep, ırk gibi parçalayıcı bakış açılarını devreden çıkararak tüm beşeriyete aktarılmasında en etkili değer olmuştur. Semâ âyinlerinin mûsikî-tasavvuf irtibatı bakımından hem Mevlevî geleneğini hem de Anadolu tasavvuf öğretisini bünyesinde birleştirdiği görülmektedir. Zira âyin güftelerinin Mevlânâ'nın şiirlerinden, Sultan Veled, Ulu Ârif Çelebi, Ahmed Eflâkî, Şeyh Gâlib gibi Mevlevî büyüklerinin şiirlerinden ve

54 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 155.

55 İsmail Ankaravî, *Minhâcü'l-fukarâ* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 67; Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 385.

56 Şihâbüddîn Ebu Hafs es-Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif* (Kahire: Mekettebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2006), 2/465.

57 İnâncer, *Dinle Neyden*, 174.

58 Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 386.

59 Jennifer Trusted, *Fizik ve Metafizik - Uzay ve Zaman Teorileri-*, çev. Seval Yılmaz (İstanbul: İnsan Yayınları, 2021), 147.

60 Muhyiddin Muhammed b. Ali İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem* (Kahire: Dâru İhyâ'l-kütübî'l-Arabî, 1946), 155.

61 Dilaver Güner, *Abdülkadir Geylani* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006), 282.

62 Sezal Küçük, "Mevlevîyye", *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 493.

63 Mevlânâ, *Rebâbin feryadı Türk olsun, Rum olsun, Arap olsun* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 159.

64 Mevlânâ, *Mevlevîlik ve semâ hakkında genel bir değerlendirme* (İstanbul: İSAM Yayınları, 1999), 357-362.

Yunus Emre gibi Türkçe şiir söyleyen halk şairlerinin eserlerinden oluştuğu dikkati çekmektedir.⁶⁵ Dolayısıyla Anadolu'da tasavvuf anlayışı şekillendiren şairlerin âyinlerin güftelerinde bir araya geldiği söylenebilir. Her ne kadar modern çalışmalarda güfte tabiri kullanılsa da Mevlevî kültüründe, âyinlerin sözlerine içlerinde Allah, Peygamber ve tasavvuf büyüklerinin adları geçtiği için güfte yerine "nutk-ı şerîf" adı verilmiştir.⁶⁶

Pisagor tarafından "kozmostaki düzen ve uyumun bir yansıması"⁶⁷ şeklinde tanımlanan müziğin, insan-âlem paralellliğini fiilî olarak ortaya koyan semânın ana unsurlarından biri olması dikkat çekicidir. Nitekim semâda küçük kâinatı (mikrokozmos) temsil eden insanın aslına, kaybettığı vatanına yani yüce âleme (makrokozmos) dönüşü vurgulanmaktadır.⁶⁸ Gökcisimlerinin belli bir düzen içindeki hareketi ve bunların birbirlerine uyumunun gerek matematiksel gerekse fizikî düzeni, mûsikîdeki notaların birbiriyle ahenkli ilişkisine benzetilmiştir. Bundan dolayı semâ âyini gökteki düzenin beşerî âleme uyarlanmış bir örneği şeklinde değerlendirilmiştir. Semâ meydanına 18 veya 9 sayısının katları kadar semâzenin çıkması, semâzen kıyafetlerini oluşturan kumaşların ve dikişlerin bu sayıya riayet edilerek hazırlanması ve buna benzer hassasiyetler bahsi geçen uyarılmanın tezahürleridir. Mevlânâ *Mesnevî*'de bu ilişkiye; *Hakîmler "Biz bu mûsikî nağmelerini, göklerin dönüşünden aldık" demişlerdir. Halkın tamburla çalıp ağızıyla söylediği bütün bu nağmeler feleğin dönüşünün sesleridir.*⁶⁹ beytiyle işaret etmiştir.

Semâ âyinleri, Türk müziğinde içeriği bakımından -mirâciye dışında- en büyük beste formudur. Tarihte bilinen ilk Mevlevî âyinleri, peçgâh, düğâh ve hüseyinî makamlarında bestelenmiştir ve bestekârları bilinmemektedir.⁷⁰ Beste-i Kadîm olarak anılan bu ilk Mevlevî âyinleri 16. yüzyılda bestelenmiş ve o günden bu yana Mevlevî âyini formu bestekârlarca ilgi görmeye devam etmiştir. Semânın Mevlevî mukabelesi niteliği kazandığı süreçten günümüze kadar âyinlerin kısmî kesintilerle birlikte sürekli icrâ edilmesi, zaman içinde yeni âyin bestelerinin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Âyinlerin gerek bestelenmeleri gerekse icrâları Türk müziğinin gelişmesine ve yaygınlaşmasına katkıda bulunmuştur. Tarih boyunca kurulmuş olan mevlevîhaneler birer güzel sanatlar akademisi olarak işlev görmüş, buralarda klasik Türk müziğinin en önemli temsilcisi sayılabilecek kişiler yetişmiştir.⁷¹ Türk müziğinin önemli müzisyenlerinin ve bestecilerinin büyük bir kısmının Mevlevî olduğu ya da Mevlevîlik'le bir şekilde alakası bulunduğu dikkati çekmektedir. Bunlara Nâyî Osman Dede, Abdülbâkî Dede, İsmail Dede Efendi, Buhûrîzâde Mustafa İtrî Efendi, Zekâî Dede gibi besteci ve kuramcılar örnek olarak verilebilir.⁷² Meselâ, İtrî'nin segâh makamındaki âyin bestesi Türk müziğinin şaheserlerinden biri kabul edilmektedir. Ayrıca bu bestenin, Mevlevîlik'in ve semâ âyinlerinin sistemleşmesinden hemen sonra yapılan ve bestekârları bilinmeyen âyin-i şerîfler ile daha sonraki dönemlerde yapılan âyin besteleri arasında, beste geleneğinin aktarılması noktasında bir köprü olduğu düşünülmektedir.⁷³

Bütün tekkelerde mûsikî icrâ edilmesine rağmen mevlvîhânelerde besteli âyin icrâ edilmesi zorunluluğundan dolayı Mevlevî Mûsikîsi, diğer tasavvuf mûsikîsi dallarından daha disiplinli olmuştur. Âyin bestelemek bestekârlar arasında bir hüner gösterme aracı olduğu için çok rağbet görmüş, başka tarikatlara müntesip mûsikîşinaslar da Mevlevî âyini bestelemişlerdir.⁷⁴ Diğer taraftan, âyin-i şerîflerin her ne kadar müzikal bir beste olsalar da zikir amacı ile yapılan semâ esnâsında icrâ edildikleri için icrâcılarının, semâzenlerin ve izleyenlerin gönüllerine sürûr ve huzur verecek bir şekilde sanatlı, kalplerindeki ilâhî aşkı canlandırıp çoşturacak nitelikte tasavvufî bir lirizm ve neşeye hâkim olmalarına dikkat edilmiştir.

SONUÇ

Semâ, tasavvuf tarihi boyunca, sûflilerin tecrübe ettikleri coşkunluğun ve çeşitli manevî duyguların bir ifadesi olarak uygulanmıştır. 13. yüzyıl sûflilerinden Mevlânâ Celâleddin Rûmî ise bilhassa Şems-i Tebrîzî'den ayrıldıktan sonra semâya önceki zamanlara göre daha fazla rağbet etmiştir. Mevlânâ'nın semâya düşkünlüğü ve Mevlânâ'dan sonra gelen, onun fikrî ve tasavvufî mirasını taşıyan Mevlevî şeyhlerinin semâya verdikleri önem, semâ âyininin Mevlevî çizginin asıllarından biri haline gelmesine sebep olmuştur. Bu suretle semâ, daha ziyade Mevlevîlik'le birlikte anılmıştır. Semâ, bugün icra edildiği düzene ulaşana kadar gerek şekil gerekse taşıdığı sembolik anlamlar yönünden sürekli gelişmiştir. Her ne kadar 15. yüzyılda bugünkü icrasına kavuşsa da semâ âyininin taşıdığı metaforik anlamların yüzyıllar içinde çok sayıda tasavvuf geleneğinin anlayış ve değerlerini taşıyacak zenginliğe ulaştığı görülmektedir. Nitekim semâda semâzenin kıyafetlerinden, semâ meydanının şekline, meydandaki semâzen sayısından, yapılan her bir harekete, o hareketlerdeki şekillerden semâya eşlik eden mûsikîye kadar her bir unsurun derin sembolik anlamlar içerdiği anlaşılmaktadır. Tarih sahnesinde bir şekilde faaliyet göstermiş tüm tarikatların kendilerine has zikir şekilleri olmuştur, ancak semâ kadar mânâ içeriği yüksek bir başka zikir neredeyse bulunmamaktadır.

Mevlevî semâ âyini çok sayıda manevî sembol taşımakla birlikte hem İslâm'ın hem de tasavvufun ana öğretilerini adeta fiilî bir şekilde sunmaktadır. Bunların başında İslâm inancının birincil esası olan tevhidle birlikte âlemin ve insanın varlığının her zerresinde ifadesini bulan vahdet telakkisi gelmektedir. Nitekim semânın tamamında geçici varlıktan kurtulup Mutlak Varlık'a ulaşmak; nefsanîyeti silip güzel ahlâkî fâil kılmak; daha genel ifadeyle, kesreti vahdette yok etmek anlatılmaktadır. Semâda temsil edilen ikinci temel öğreti ise insanın hayat yolculuğu süresince dünyevî zevkleri amaç haline getirmemesi ve ahlâkî olgunluğa ulaşmış insan niteliği kazanma sürecidir. Bir başka ifadeyle olgun/kâmil insan mertebesine yükselmektir. Bu iki ana hedefle birlikte semâ tüm yönleriyle tasavvufî terbiyenin sistemleştiği eşyâda Hakk'ın tecellilerini görmek, âleme Hakk'ın tecelligâhı olması bakımından hürmet göstermek gibi çok sayıda ilke ve

65 Mehmet Gönül, "Mevlevîlik ve Mûsikî", *İstem Dergisi* 10 (2007), 81.

66 Gönül, "Mevlevîlik ve Mûsikî", 80.

67 Yalçın Çetinkaya, "Gezegenlerin hareketinden Mûsikî Nağmelerine", *Rast Müzikoloji Dergisi* 6/1 (2018), 1789. Müziği kozmostaki uyumun bir tezahürü şeklinde tarif eden Pisagor'un Geometri, Fizik ve teoloji tahsil ettiği ve müziği de keşfettiği sayısal oran üzerinden açıkladığı bilinmektedir. Onun bu bilgileri bütüncül olarak peygamberlik nurunun yansıması şeklinde telakkî etmesi, mûsikî ve âlemin hakikat ilimleriyle irtibatına işaret etmektedir. Başta Mevlevî semâsı olmak üzere tüm tarikat âyinlerinde belli çerçevede mûsikînin yer almasının, bahsi geçen irtibatı aksettirmekten kaynaklandığını düşünmekteyiz.

68 Eva De Vitray Meyerovitch, *Konya Hz. Mevlânâ ve Semâ*, çev. Abdullah Öztürk-Melek Öztürk (Konya: Konya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2003), 119.

69 Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 4/516, byt no: 732.

70 Doğruöz, "Mevlevî Âyinlerinin Yüzyıllara Göre Dağılımı", 12.

71 Semâ âyinlerinin Türk müziğine yetiştirdiği sanatkârlar vasıtasıyla yaptığı etki hakkında bilgi için bk. Küçük, "Tarihten Günümüze Genel Hatlarıyla Mevlevîlik", 81.

72 Bağçeci, *Günümüz Anlayışında Mevlevîlik ve Mevlevî Âyinleri*, 41.

73 Gönül, "Mevlevîlik ve Mûsikî", 83.

74 İnançer, *Dinle Neyden*, 174.

âdâbı sembolik olarak ifade etmektedir. Diğer taraftan semânın iç anlamlarının Mevlânâ'nın tasavvuf anlayışı ışığında şekillendiği kadar Anadolu irfanının etkisiyle de kendi mânâ muhtevasına ulaştığı görülmektedir.

Semâdaki maddî ve fiilî unsurlara ait sembolizmi tamamlayan diğer bir esasın ise mûsikî olduğu ve müziğin birleştirici fonksiyonu ile semâdaki tevhide ulaşma idealinin bütünleştiği anlaşılmaktadır. Ayrıca semâ âyini bestelerinin, özelde tekke mûsikisine genelde ise Türk müziğine büyük katkılar sunduğunu söylemek gerekmektedir. Semâ; icrâsı, mûsikî zenginliği ve ondan kaynaklanan değerleriyle sadece bu çalışmada ortaya konulduğu ölçüde tasavvufî anlamlar taşıyan bir âyin değildir. Üzerinde düşünüldüğü takdirde semânın âdab ve erkânında tasavvufî terbiyenin ruhuyla şekillenmiş, bu makalenin hacmine sığmayan başka pek çok sembolik amaç, duygu ve öğretinin bulunduğunu tespit etmek mümkündür. Dolayısıyla Mevlvî semâ âyini hakkında, bu çerçevede yapılacak başka çalışmalara da ihtiyaç bulunmaktadır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Yazar Katkıları: Fikir – B.G., H.U.; Tasarım – B.G.; Denetim – B.G., H.U.; Kaynaklar – B.G., H.U.; Malzemeler – B.G., H.U.; Veri Toplama ve/veya İşleme – B.G.; Analiz ve/veya Yorum – B.G., H.U.; Literatür Taraması – B.G., H.U.; Yazıyı Yazan – B.G.; Eleştirel İnceleme – B.G., H.U.

Çıkar Çatışması: Yazarlar çıkar çatışması bildirmemişlerdir.

Finansal Destek: Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmişlerdir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Author Contributions: Concept – B.G., H.U.; Design – B.G.; Supervision – B.G., H.U.; Resources – B.G., H.U.; Materials – B.G., H.U.; Data Collection and/or Processing – B.G.; Analysis and/or Interpretation – B.G., H.U.; Literature Search – B.G., H.U.; Writing Manuscript – B.G.; Critical Review – B.G., H.U.

Declaration of Interests: The authors declare that they have no competing interest.

Funding: The authors declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- Aclûnî, İsmâîl b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzlülü'l-İlbâs*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Aliyyü'l-Kârî, Ali b. Muhammed. *Esrâru'l-merfûa*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Ankaravî, İsmail. *Minhâcû'l-fukarâ*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Ankaravî, İsmail. *Nisâbü'l-Mevlevî*. haz. Bekir Şahin. İstanbul: Damla Yayınevi, 2007.
- Arpaguş, Safi. "Hüccetü's-Semâ XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Mûsikî, Semâ' ve Devran Hakkındaki Dini Tartışmalar ve İsmâîl Ankaravî'nin Semâ' Müdâfaası". *Marife Dergisi* 7/3 (2007), 369-399.
- Arpaguş, Safi. "Post". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/332-333. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Azmi Dede, Hüseyin. *Nuhbetü'l-âdâb*. haz. Safi Arpaguş. İstanbul: İFAV Yayınları, 2004.
- Baykara, Resûhi. "Mevlevî Mukabelesi Nasıl Yapılırdı?" *Tasavvuf Kitabı*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003.
- Beytur, Ahmed Mithat Bahari. *Mevlevîler*. haz. Hikmet Atik. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2017.
- Çelebi, Celâleddin Bakır. "Mevlânâ'nın Sözlere İle Semâ". *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi* 52 (1988), 29-31.
- Çetinkaya, Yalçın. "Gezegenlerin Hareketinden Mûsikî Nağmelerine". *Rast Müzikoloji Dergisi* 6/1 (2018), 1788-1804.
- Demirci, Mehmet. "Hakikat-i Muhammediyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/179-180. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Doğruöz, Muattar Demet. "Mevlevî Âyinlerinin Yüzyıllara Göre Dağılımı". *İnönü Üniversitesi Sanat ve Tasarım Dergisi* 6/14 (2016), 1-13.
- Eflâkî, Ahmed. *Âriflerin Menkıbeleri*. çev. Tahsin Yazıcı. İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1973.
- Erginli, Zafer ve ark. *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kalem Yayınları, 2006.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*. Ankara: İnkılap ve Aka, 1983.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mevlevî Âdab ve Erkânı*. İstanbul: İnkılap Yayınevi, 2017.
- Gönül, Mehmet. "Mevlevîlik ve Mûsikî". *İstem Dergisi* 10 (2007), 75-89.
- Gürer, Dilaver. *Abdülkadir Geylani*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2006.
- Hücvirî, Ebu'l-Hasan Ali. *Keşfü'l-mahcûb*. çev. Mahmûd Ahmed el-Mazî. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2007.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dârü Sâdir, ts.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin Muhammed b. Ali. *Fusûsu'l-hikem*. Kahire: Dârü İhyâi'l-kütübi'l-Arabî, 1946.
- İnançer, Ömer Tuğrul. *Dinle Neyden*. İstanbul: Sufi Yayınları, 2009.
- Kartal, Abdullah. *Abdülkerîm Cîlî*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İshak. *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Kılıç, Mahmud Erol. *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*. İstanbul: Sufi Kitap, 2. Baskı., 2010.
- Kılıç, Mahmud Erol. "Bu Toprakları Büyük Bilgelerin Nefesi Mayalamıştır". *Anadolu'yu Mayalayanlar*. İstanbul: H Yayınları, 2010.
- Konuk, Ahmed Avni. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*. 13 Cilt. İstanbul: Kitabevi, 2008.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdülkerîm. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Abdülhalim Mahmûd. Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 1995.
- Küçük, Sezai. "Tarihten Günümüze Genel Hatlarıyla Mevlevîlik". *Mevlânâ Ocağı*. Konya: Kombassan Vakfı Yayınları, 2007.
- Küçük, Sezai. "Mevleviyye". *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*. ed. Semih Ceyhan. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Macit, Mustafa. "Türk Mûsikî Tarihinde Mevlvî Mûsikîsinin Yeri, Önemi ve Etki Alanı Hakkında Genel Bir Değerlendirme". *Balkan Müzik ve Sanat Dergisi* 3/1 (2021), 37-54.
- Mevlânâ, Celâleddin Rûmî. *Dîvân-ı Kebîr-i Şems*. thk. Bedüzzaman Firûzanfer. Tahran: İntişârât-ı Tayale, 2005.
- Mevlânâ, Celâleddin Rûmî. *Mesnevî-i Ma'nevî*. haz. Tevfik Sübhânî. Tahran: İntişârât-ı Rûzne, ts.

- Meyerovitch, Eva De Vitray. *Konya Hz. Mevlânâ ve Semâ*. çev. Abdullah Öztürk - Melek Öztürk. Konya: Konya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2003.
- Özcan, Nuri. "Mevlevî Âyini". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/464-466. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Serrâc, Ebû Nasr. *el-Lüma' fi't-Tasavvuf*. thk. Reynold Nicholson. Leiden: Brill Press, 1914.
- Sipehsâlâr, Mecdüddin Feridun. *Risâle-i Sipehsâlâr*. çev. Ahmed Avni Konuk. İstanbul: Rumi Yayınları, 2005.
- Soylu Bağçeci, Fulya. *Günümüz Anlayışında Mevlevîlik ve Mevlevî Ayinleri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017.
- Sultan Veled, Bahâüddin. *İbtidâ-nâme*. çev. Abdülbaki Gölpınarlı. Ankara: Güven Matbaası, 1976.
- Sühreverdî, Şihâbüddin Ebu Hafs. *Avârifü'l-Maârif. Kahire: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Dîniyye*, 2006.
- Tanrıkorur, Cinuçen. "Âyin (Musiki)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/251-252. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Top, Hüseyin. *Mevlevî Usûl ve Âdâbı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2001.
- Trusted, Jennifer. *Fizik ve Metafizik -Uzay ve Zaman Teorileri-*. çev. Seval Yılmaz. İstanbul: İnsan Yayınları, 2021.
- Uludağ, Süleyman. *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1999.
- Uludağ, Süleyman. "Nefs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/526-529. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2001.
- Uygun, M. Nuri. "Ney". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/68-69. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2004.
- Yunus Emre. *Yunus Emre Divân ve Risâletü'n-Nushiyye*. İstanbul: Sahhaflar Kitap, 2006.

EXTENDED SUMMARY

Samā, a sūfī tradition, is defined in classical sūfī sources as the sūfī hearing the divine inspiration that came to him and transferring it to his heart. It is known that sūfīs performed samā as a result of their feelings of ecstasy/wajd and enthusiasm since the first periods of history of sufism. Although it is an old sūfī tradition, samā, in its ritual format, is identified with Mawlānā and Mawlawī order, which was shaped by his understanding of sūfism. While Mawlānā was alive, he improvised the samā with the feeling of ecstasy given by any natural sound or music. His fondness for the samā increased especially after he was separated from Shams-i Tabrizī. Samā has gained the format of the ritual that it is practiced today, two centuries after the death of Mawlānā. This article explains the symbols of the samā performed today, especially in the light of Anatolian sūfī teaching. In the article, first of all, the stages of the performance of the samā were briefly explained, and then the material and actual symbols in the samā were analyzed in terms of sūfī culture. In spiritual practices such as various dhikr rites or the Mawlawī samā, the meaning that is sometimes meant to be conveyed is so intense that it becomes necessary to refer to rhymes. Mawlawī samā is a form of dhikr that includes intense symbols with all its physical and material elements, from the shape of the area where the samā ritual is performed, to the clothes of those who perform the samā, and to every movement. In fact, all sects that have somehow operated in the historical scene have had their own dhikr forms, but there is almost no other dhikr with a high content of meaning as samā. The symbolism of the form of the samā performed today was formed as a result of the integration of the aesthetic influence of Mawlānā and Mawlawī order with the understanding of Anatolian mysticism. As a matter of fact, the Mawlawī teaching was shaped by the understanding of wise sūfīs who revealed Anatolian wisdom such as Haji Baktash Walī, Yunus Emre, and Ibn al-Arabī, as well as the ideas of Mawlānā. In the article, the mystical symbols in the samā were evaluated in the light of these effects. In the samā, the spiritual journey of man, which is the main purpose of both Mawlawī and all sūfī schools, is described in this journey to discover the entire universe, to cleanse himself from the temporary elements in it, and then to know Allah as a servant. Samā, as it represents the main doctrine of Mawlawī order, which is the main doctrine of Mawlānā, represents the spiritual purification, as well as the symbols belonging to the material and actual elements in it; It also tells about the basic values of the sūfī tradition such as tawhid/unity, love of God-prophet, good morals, sidq/righteousness. It is possible to collect the symbols contained in the samā in two main categories. The first of these is the material elements consisting of whirling dervish clothes, the shape of the samā square, the red scarled rug/post, and the instruments used in the ritual. The second one is the actual elements consisting of reciting the Na't/ praise poem of Prophet, davr-e waladī, kissing the samāhane and instruments used in the samā, circular motion, following the steps of the sheikh and four salam/salutations. Considering that the samā square in the shape of a circle is divided into two semi-circles, one of the curves is called the descending arc and the other is called the ascending arc. In Sufi thought, the existence of a perfect human being, the descent of man from the level of the al-Wujud al-Mutlaq/Absolute Being, that is, to the level of a mundane and ordinary human being, and the rise of an immature human to the level of a true human with good morals, are expressed in a circular form. The descent of this improvement process from God, in other words, from the realm of spirits to the level of ordinary people; Man's improvement by surpassing his nafs and finally reaching that pure state in the sight of God and close to God constitutes the ascension curve. The construction of the samāhanas in the form of a circle, and the performance of the samā in general by performing the rotational movement both in the davr-i waladī and during the samā ceremony, is based on the circle's metaphorically expressing the cyclical mystical journey. Man's coming back from Allah and returning to him, getting rid of his human and spiritual existence during his spiritual journey and ascending to the lofty level, returning to the level of servitude are examples of the cyclical processes mentioned above. Music, which is one of the most important elements of samā, is another principle that reflects the human-world parallelism, which is the main idea of samā. Music is generally accepted as a reflection of order and harmony in the cosmos. It is emphasized that the return of man, who represents the small universe (microcosm) in the sky, to his original, lost homeland, that is, to the supreme realm (macrocosm). As a result, samā, together with all its elements, is the unity doctrine of the sūfī teaching and a mystical practice that metaphorically explains that man will come from God and meet him again.

1894'te Vatikan'da Yapılan Birlik Temalı Konferansın Roma Katolik Kilisesi ile Doğu Katolik Kiliseleri Üzerindeki Etkisi ve Osmanlı Devleti'ne Yansımaları

The Effect of the Union Themed Conference Held in the Vatican in 1894 on the Roman Catholic Church and the Eastern Catholic Churches and its Reflections on the Ottoman State

Ahmet TÜRKAN 

Necmettin Erbakan Üniversitesi,
Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi,
Dinler Tarihi Anabilim Dalı, Konya,
Türkiye



Geliş Tarihi/Received: 01.04.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 16.05.2023

Yayın Tarihi/Publication Date: 26.06.2023

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:

Ahmet TÜRKAN

E-mail: ahmet.turkan@erbakan.edu.tr

Atf: Türkan, Ahmet. "1894'te Vatikan'da Yapılan Birlik Temalı Konferansın Roma Katolik Kilisesi ile Doğu Katolik Kiliseleri Üzerindeki Etkisi ve Osmanlı Devleti'ne Yansımaları". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 59/1 (Haziran 2023), 120-130.

Cite this article as: Türkan, Ahmet. "The Effect of the Union Themed Conference Held in the Vatican in 1894 on the Roman Catholic Church and the Eastern Catholic Churches and its Reflections on the Ottoman State". *Journal of İlahiyat Researches* 59/1 (June 2023), 120-130.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

ÖZ

Bu çalışmanın amacı 1894 yılında Vatikan'da gerçekleşen birleşim temalı konferansın Doğu ve Batı Kiliseleri açısından önemini farklı boyutlarıyla ortaya koymaktır. Papa XIII. Leo'nun Haziran 1894'teki davet mektubuyla başlayan bu süreç hem Batı kamuoyunda hem de Osmanlı'da önemli yankı uyandırmıştır. Konferansa katılacak olan dini liderlerin Osmanlı topraklarında yaşayan Doğu Katolik Kilisesi/Uniat mensuplarından olmaları Osmanlı Hükümetinin de konuya hassasiyet göstermesine neden olmuştur. Osmanlı Arşiv Belgelerinde "Şark Kiliseleri Meselesi," "Şark ve Roma Kiliselerinin Birleştirilmesi" başlıklarıyla ele alınan konferans gündemi, dönemin Batı kaynaklı gazetelerinde ise daha çok "Kiliseler Birliği," "Papa ve Doğu Kiliseleri" başlıklarıyla gündeme konu olmuştur. Konferansa ve onun amaçladığı hedeflere her bir kesim kendi zaviyesinden bakarak ona göre bir pozisyon almıştır. Bazı çevreler, kiliselerin birleşimine yönelik çabaları dini liturji bağlamında yorumlarken, diğer başkaları ise girişimlerin Papalığın merkezi gücünü kuvvetlendirmeye yönelik olarak değerlendirmiştir. Osmanlı Arşiv Belgeleri ve dönemin gazeteleri ışığında yapılan bu çalışmada, 1894 yılının kasım ayında Vatikan'da gerçekleşen konferans, öncesi ve sonrası ile birlikte ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Vatikan, Osmanlı, Uniat Kiliseler, Orientalium Dignitas, Praeclara Gratulations.

ABSTRACT

The aim of this study is to reveal the importance of the conference themed unity, which was held in the Vatican in 1894, in terms of Eastern and Western Churches, with different dimensions. This process, which started with Pope Leo's invitation letter in June 1894, had a great impact both in the Western public opinion and in the Ottoman Empire. The fact that the religious leaders who will attend the meeting were members of the Eastern Catholics living in the Ottoman lands caused the Ottoman Government to pay attention to the issue. In the Ottoman Archive Documents, the conference agenda was handled with the titles of "The Issue of the Eastern Churches" and "Unification of the Eastern and Roman Churches," while it was the subject of the agenda with the titles of "The Union of Churches," "Pope and the Eastern Churches" in the Western newspapers of the period. Each group looked at the conference and its aims within the framework of their own view and took a position accordingly. This study, which was prepared in the light of Ottoman Archive Documents and newspapers of the period, was discussed together with the conference that took place in the Vatican in November 1894.

Keywords: History of Religions, Vatican, Ottoman, Uniat Churches, Orientalium Dignitas, Praeclara Gratulations.

GİRİŞ

XIX. yüzyılda Avrupa devletlerinin özellikle de İtalya'nın Papalık üzerindeki baskısı Vatikan'ı farklı arayışlar içerisine itmiştir. Bunlardan biri de Roma Katolik Kilisesinin Doğu Kilisesi ile birleşerek merkezi gücünü artırma çabasıdır. Papa IX. Pius (1846-1878) bu anlamda Doğu Kiliseleri ile ilgili önemli adımlar atmıştır. Onun temel felsefesi Doğu Kiliselerinin Roma'yı bir çocuğun babayı gördüğü gibi algılamasıydı ki ancak böyle bir düşünce doğrultusunda Doğu-Batı Kiliseleri arasında sağlıklı ilişkiler kurulabilirdi. Papa IX. Pius bu amaçla 1862 yılında Propaganda Fide'nin¹ içerisinde Doğu Kiliselerine bakan özel bir komisyon kurmuş ve ilgili komisyondan Doğu'da Hıristiyan birliğini gerçekleştirecek adımlar atmasını istemiştir.² Ancak Papa IX. Pius'un sonraki süreçte attığı adımlar Doğu Kiliseleri arasında birlik kurulması bir yana Doğu Katolik Kiliseleri/Uniat³ içerisinde papa yanlısı ve karşıtı olmak üzere cemaat kavgalarını körüklemiştir.⁴ Onun Doğu Katolik Kiliselerinin idari ve hukuki işlerine doğrudan müdahil tavırları Vatikan'ı Doğu'daki üç yüz elli bin Katolik'i kaybetme riskiyle karşı karşıya getirmiştir.⁵

Papalığın Doğu Kiliseleri ile ilgili atmış olduğu adımlar Osmanlı ile olan ilişkileri direkt etkilemiştir. Papa XIII. Leo, selefi IX. Pius'un Doğu Kiliseleri ile ilgili attığı adımların Osmanlı ile gerginlik meydana getirdiğinin⁶ farkında olduğu için Sultan Abdülhamid'le ilişkilerini hep olumlu düzeyde tutmaya çabalamıştır.⁷ Çünkü Doğu Kiliseleri ile oluşturulacak iş birliklerinde Osmanlı ile kurulacak güzel ilişkiler Papalığın işlerini kolaylaştırabilirdi. Bu anlamda 1893'ün Mayıs'ında Kudüs'te yapılan evharistik kongreye Osmanlı'nın izin vermesi ve kongre sırasında yerel yetkililerin almış olduğu önlemler Papalığı sevindirdi.⁸ Kudüs'te yapılmış olan bu kongrenin sonuçlarına bakıldığında Doğu Kiliseleri ile iş birliklerinin daha da geliştirilmesinin gerekliliği ortaya çıkmış; bu doğrultuda bir yıl sonra Vatikan'da Doğu Katolik kiliselerin bir araya geldiği bir konferans düzenlenmiş ve yapılan toplantı sonunda Papa XIII. Leo'nun apostolik mektubu yayınlanmıştır.⁹

Papanın "Orientalium Dignitas/Doğunun Onuru" başlıklı apostolik mektubunun 30 Kasım 1894 tarihinde yayınlanmasından önce Roma'da önemli süreçler yaşanmıştır. Papa XII. Leo, öncelikle 20 Haziran 1894 tarihinde tüm Hıristiyan cemaatlerine hitaben Latincenin yanında Rumca, Ermenice ve Arapça dillerine tercüme edilen "Praeclara Gratulationis"¹⁰ isimli apostolik mektubunu yayınlamış ve Doğu Hıristiyan patriklerinin ihtiyaçları ile ilgili düşüncelerini öğrenmek için onları Vatikan'a davet etmiştir. Ancak davet mektubunun yayınlandığı haziran ayından birlik temalı konferansın yapıldığı kasım ayına kadarki beş aylık süreç hem Batı başkentlerinde hem de Osmanlı'da önemli değerlendirmeleri ve tartışmaları beraberinde getirmiştir.¹¹

Bu çalışmada, Papa XIII. Leo'nun 1894'ün Haziran'ında davet mektubunu yayınlanmasıyla birlikte Doğu Katolik Hıristiyanlarının bu mektuba verdiği tepki, Osmanlı ve Batı başkentlerinde bu davet mektubunun uyandırdığı yankı ve Hıristiyan birliği söylemine Katolik, Ortodoks devletlerin yanı sıra Osmanlı tarafından verilen tepkiler irdelenmiştir. Roma'da Doğulu patriklerin ve Vatikan'da görevli kardinallerin katılımıyla Kasım 1894'te gerçekleşen konferansın içeriği, süreci, sonuçları, kazanımları ve konferansa farklı kesimler tarafından yapılan değerlendirmeler ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Osmanlı Arşiv Belgelerinin yanında dönemin yabancı gazetelerinden oluşan birincil kaynakların kullanıldığı çalışmada karşılaştırmalı metottan yararlanılmıştır.

1. PAPA XIII. LEO'NUN KONFERANSA YAKLAŞIMI

1893'ün Mayıs'ında Kudüs'te gerçekleşen evharistik kongrenin sonuçları Vatikan'da düzenlenecek olan konferansın en önemli sebeplerinden biridir. Kardinal Langenieux öncülüğünde gerçekleştirilen ve Batılı piskoposların yanında pek çok üst düzey Doğulu Katolik din adamlarının da yer aldığı toplantıda ele alınan konular Vatikan'da daha ayrıntılı bir toplantının düzenlenmesinin önünü açmıştır. Konferansın gündeme gelmesinden sonra Papa XIII. Leo farklı mahfillerde yapmış olduğu konuşmalarda Doğu Kiliselerine ve onların tarihi süreçteki fonksiyonlarına odaklanmaya başlamıştır. Bu doğrultuda Papa, Doğu Kiliselerine dair yeni politikasını Avrupa'nın Latin Katolik Hıristiyanlarına anlatarak bir anlamda onları da sürece katmak istemiştir. Örneğin, Papa XIII. Leo 1894'ün Mayıs'ındaki konuşmasında Doğu Kiliselerinin Roma Kilisesi ile olan işleyişinden bahsederken Antakya Kilisesi'ne odaklanmıştır. Papa bu konuşmasında zamanında Doğu'nun metropol bir kenti olan Antakya'nın kilise tarihinde büyük öneme sahip olduğundan, ilk Hıristiyan isminin burada kullanıldığından, Petrus'un bir süre burada rahiplik yaptığından ve Roma'da şehit olan İgnatius'un orada büyük bir piskoposluk kurduğundan bahsetmiştir.¹²

Papa XIII. Leo Vatikan'da farklı içerikte düzenlenen tören ve ayinlerde Doğu Kiliseleri ile ilgili yaptığı konuşmalarla birlikte bir alt yapı oluşturduktan sonra Hıristiyanların yeniden birleşmesine yönelik "Praeclara Gratulationis" isimli davet mektubunu 20 Haziran 1894 tarihinde yayınlamıştır. Papa mektubunda İncil'in ışığını alamamış olan milletlerin durumundan veya bu ışığı alıp da onu koruyamamış olanlardan

1 Propaganda Fide, 22 Haziran 1622 tarihinde Papa XV. Gregory tarafından Halkların Hıristiyanlaştırılması için kurulmuş olan bir kuruldur. Katolik Kilisesinin misyonerlik faaliyetlerini koordine etme sorumluluğu bu kurula verilmiş olup, kurulun yapısında ve isimlendirilmesinde zaman içerisinde değişiklikler olmuşsa da temel misyonu ilk kurulduğu günden beri devam etmiştir. Papa VI. Paul'dan (1963-1978) sonra Propaganda Fide'nin ismi Halkları Hıristiyanlaştırma Kurulu olarak değiştirilmiştir. Papa VI. Paul Halkları Hıristiyanlaştırma kurulunun dünyadaki misyonerlik işlerini tek elden kontrol eden bir ofis olması gerektiğini belirtmiş, ancak Doğu Kiliselerinin kanunlarına dokunulmamasının gerekliliğini vurgulamıştır. 1894 yılında Vatikan'da Doğu Kiliseleri ile ilgili yapılan toplantıda Propaganda Fide'nin başında Polonya kökenli Kardinal Mieczyslaw Ledóchowski bulunmaktadır. The Holy See: "The Congregation For The Evangelization of Peoples" (vatican.va) (Erişim 13 Ocak 2023); Peter Guilday, "The Sacred Congregation de Propaganda Fide (1622-1922)", *The Catholic Historical Review* 6/4 (1921), 484. Bekir Zakir Çoban, *Geçmişten Günümüze Papalık* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), 236.

2 Charles A. Frazee, *Katolikler ve Sultanlar Kilise ve Osmanlı İmparatorluğu 1453-1923*, çev. Cemile Erdek (İstanbul: Küre Yayınları, 2009), 284.

3 Uniat Kiliseler, Papanın üstünlüğünü tanıyarak Roma Katolik Kilisesi'yle birlik içerisinde gözükmeyle birlikte Latinlerden farklı olarak kendi geleneklerini de devam ettiren Doğu Katolik Kiliseleridir. Adrian Fortescue, *The Uniate Eastern Churches* (London: Burns Oates & Washbourne, 1923), 1-12.

4 Osmanlı Arşivi (BOA), *Hariciye Nezareti Siyasî Kısmı Belgeleri [HR.SYS]*, No. 1786, Gömlek No. 38.

5 Engelhardt, *Tanzimat ve Türkiye*, çev. Ali Reşat (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999), 285.

6 BOA, *Hariciye Nezareti Tercüme Odası Evrakı [HR.TO]*, No. 88, Gömlek No. 49.

7 BOA, *Yıldız Perakende Evrakı Hariciye Nezareti Maruzatı [Y.PRK.HR]*, No. 5, Gömlek No. 51.

8 BOA, *Babıali Evrak Odası Evrakı [BEO]*, No. 219, Gömlek No. 16358.

9 BOA, *HR.SYS*, No. 1768, Gömlek No. 51; The Holy See, "Lettera Apostolica Orientalium Dignitas Del Sommo Pontefice Leone XIII" (vatican.va) (Erişim 21 Ocak 2023).

10 The Holy See, "Leone XIII Lettera Apostolica Praeclara Gratulationis" (vatican.va) (Erişim 18 Ocak 2023).

11 BOA, *HR.SYS*, No. 1785, Gömlek No. 16.

12 BOA, *HR.SYS*, No. 1768, Gömlek No. 48.

bahsederek Katolik Kilisesinin sorumluluğundan bahsetmiştir. Bununla birlikte yine de Katolik Kilisesi'nin yüzyıllar boyunca İncil'in yayılması için büyük gayret gösterdiğini ve hala da göstermekte olduğunu belirtmiştir.¹³

Papa, ilgili mektupta Katolik Kilisesinin dünya çapındaki misyonundan bahsettikten sonra konuyu Hıristiyanlar içerisindeki bölünmeye ve Roma Kilisesinin bağrından kopan kiliselerin oluşturduğu zaafa getirmiş ve bu konuda bir çalışma yapılmasının zorunluluğuna değinmiştir. “Her şeyden önce, insanlığın kurtuluşunun beşiği olan Doğu'ya sevgiyle bakıyoruz.” diyerek Roma Katolik Kilisesi ile Doğu Kiliseleri arasında birkaç nokta dışında çok kesin çizgilerle belirlenmiş farklılıkların olmadığını, ayin, doktrin ve geleneksel açıdan bazı farklılıkların bulunduğunu belirtmiştir. Ancak Papa XIII. Leo, Doğu Kiliselerinden gelen muhalefetin can alıcı noktasının Roma papasının önceliği meselesinin olduğunu söyleyerek İsa'nın “Sen Petrus'sun ve ben kilisemi bu kayanın üzerine kuracağım”¹⁴ sözünü hatırlatarak papaların Petrus'un meşru halefi olduğunu vurgulamıştır. O, ayrıca II. Lyon ve Floransa Konsili'ne de atıf yaparak Latin ve Yunanlıların ortak bir kararlar Romalı papanın üstünlüğünü bir dogma olarak kabul ettiklerini belirtmiş¹⁵ ve bir anlamda Roma'nın şemsiyesi altında bir birleşmeye davet etmiştir.

2. BATIDA KONFERANSA DAİR DEĞERLENDİRMELER

1894 yılının başlarından itibaren kiliseler arasında birlik temalı haberlerin Batı menşeli gazete sütunlarında yer aldığı görülür. İlk haberler bir yıl önce Kudüs'teki evharistik kongreyi düzenleyen Kardinal Langenieux ile ilgilidir. Bu doğrultuda onun 1894'ün Şubat'ında “Şark Kilisesi'ne müteallik mesâili tetkik için”¹⁶ İstanbul'a geleceğine dair dedikodular ortaya çıkmıştır.¹⁷ Osmanlı Devleti'nin kulak kabarttığı bu konunun birkaç hafta sonra gerçekliği yansıtmadığı anlaşılmış ve Roma elçiliğinden gönderilen yazıda Langenieux'un Paris'ten Vatikan'a geldiği ve tekrar geri döndüğü belirtilmiştir.¹⁸

Batı kamuoyunda konferansa ilgili olarak hakkında yorum yapılan diğer bir kişi Katolik Ermeni Patriği Azaryan'dır. 1893'ün Mayıs'ında Kudüs'te gerçekleşen evharistik kongreye Katolik Ermeni Patriği Azaryan'ın katılımı Osmanlı tarafından engellenmişti. Batı basınının yakından takip ettiği bu engellemenin nedeni Azaryan'ın Batı başkentlerinde yapmış olduğu konuşmalardan Osmanlı'nın hoşnut olmamasıydı.¹⁹ Uniat kiliseleri içerisinde önemli derecede saygınlığı olan ve pek çok kilise probleminde arabuluculuk yapan Azaryan'ın²⁰ kiliselerin birleşimine yönelik böyle bir konferansa katılımı Vatikan çevrelerinin büyük arzusu olmuştur. Ancak Osmanlı Devleti'nin Kudüs'te olduğu gibi Vatikan'daki bu konferansa da Azaryan'ı gönderme konusunda çekinceleri vardır.²¹ Endişenin temel nedeni, medyaya kiliselerin birleşimi diye yansıyan konferans hakkında sürecin nereye varacağına Osmanlı devlet adamları tarafından kestirilememesi ve Ortodoks kökenli devletlerin nasıl tepki vereceğinin bilinmemesidir.²²

Bir önceki yıl Kudüs'te gerçekleşen evharistik kongre ile karşılaştırıldığında, Vatikan'daki bu yeni konferansa Batı basınının ilgisi de farklılaşmıştır. Kudüs'teki evharistik kongreye daha çok Roma, Viyana ve Paris'teki farklı medya grupları ilgi duymaktayken, Vatikan'da yeni düzenlenecek olan konferansa Roma ve Paris'in yanı sıra Petersburg²³ ve Münih basını dikkat kesilmiştir.²⁴ Almanya'da yayınlanan *Berliner Tageblatt und Handels-Zeitung* gazetesinin 17 Ekim 1894 tarihli haberinde, Doğu ve Batı kiliselerinin birleşimi için düzenlenen kararları kongreye Azaryan'ın katılımının Fransa tarafından engellendiği ve bunun da “hile ve desiseyle”²⁵ gerçekleştiğinden bahsedilmektedir. Engel olunmasının nedeni Papalık makamının Osmanlı Hükümeti ile olan ilişkisini kesmeye yöneliktir. Fransa kendi aracılığı ile bu işin gerçekleşmesini istediğinden süreci elinde tutmaya çalışmakta ve patriğe hoş görünmekle birlikte onun seyahatini tehir etmektedir.²⁶

Berliner Tageblatt gazetesi Azaryan'ın Roma'ya gönderilmemesinin sebepleri üzerinde durduktan sonra konuyu Papalığın Doğu Kiliseleri üzerindeki politikasına getirmiştir. Buna göre, Papa XIII. Leo'un başlıca düşüncesi, “şarkı şarkıllara iade etmek”tir.²⁷ Ancak papanın bu düşüncesi Vatikan'daki tüm kesim tarafından destek görmemektedir. Özellikle Propaganda Fide tarafından himaye edilen Fransız kökenli misyonerler Doğu Kiliseleri üzerindeki nüfuz ve iktidarlarını kaybetme korkusu yaşamaktadırlar. Dolayısıyla Fransa bunu kendi menfaati açısından uygun bulmamakta ve Kardinal Langenieux vasıtasıyla kongreyi engellemeye çalışmaktadır. Alman gazetesi konunun Osmanlı tarafını da irdeleyerek kongreyi padişahın da tasvip ettiğini, zira Osmanlı'daki sadece Doğu Katoliklerinin değil, Latin Katoliklerinin de devletin en sadık vatandaşları olduğunu belirtmektedir.²⁸

Dönemin arşiv belgeleri incelendiğinde *Berliner Tageblatt* gazetesinin Azaryan'la ilgili haberinde tashih edilmesi gereken pek çok yerin olduğu görülmektedir. Nitekim bunun farkında olan Osmanlı Hükümeti de büyükelçileri vasıtasıyla Batı başkentlerinde yapmış olduğu çalışmalarla haberin tekdizi için büyük çaba harcamıştır. Gazetede zikredilen Azaryan'la ilgili bilgilerin yanında Doğu-Batı kiliselerine dair işleyişle ilgili de yanlış değerlendirmeler vardır. Kudüs'teki evharistik kongreyi düzenleyen Kardinal Langenieux'un Fransız kökenli olduğu doğrudur, ancak ilgili kardinal Doğu Hıristiyanları ile ilgili Papa XIII. Leo'nun “Doğu, Doğulular ile din değiştirecektir.”²⁹ politikasını savunan

13 The Holy See. “Leone XIII Lettera Apostolica Praeclara Gratulationis”.

14 *Kitabı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003), Matta. 16: 17-23.

15 The Holy See. “Lettera Apostolica Orientalium Dignitas Del Sommo Pontefice Leone XIII”.

16 BOA, BEQ, No. 357, Gömlek No. 6762.

17 BOA, BEQ, No. 357, Gömlek No. 6762; BOA, HR.SYS, No. 1782, Gömlek No. 53.

18 BOA, Yıldız Sadaret Hususi Maruzat Evrakı [Y.A.HUS], No. 291, Gömlek No. 2; Y.A.HUS, No. 291, Gömlek No. 95; Hariciye Nezareti İdare [HR.İD], No. 2041, Gömlek No. 2.

19 *The Times*, “The Eucharistic Congress At Jerusalem” (12 Haziran 1893), 5; BOA, İrade Hususi [İ.HUS], No. 9, Gömlek No. 34; *The Times*, “The Eastern Churches” (26 Ekim 1894), 5.

20 BOA, Sadaret Mektubi Mühimme Kalemi Evrakı [A.MKT.MHM], No. 491, Gömlek No. 65; *Meclis-i Vükela Mazbataları* [MV], No. 11, Gömlek No. 76.

21 BOA, Hariciye Nezareti Petersburg Sefareti [HR.SFR.1], No. 97, Gömlek No. 69.

22 BOA, HR.SYS, No. 1318, Gömlek No. 39; HR.SFR.1, No. 98, Gömlek No. 46; BEQ, No. 520, Gömlek No. 38993.

23 BOA, HR.SYS, No. 1318, Gömlek No. 39.

24 BOA, HR.SYS, No. 28, Gömlek No. 95.

25 BOA, Y.A.HUS, No. 312, Gömlek No. 8.

26 BOA, Y.A.HUS, No. 312, Gömlek No. 8; HR.SYS, No. 28, Gömlek No. 86.

27 BOA, Y.A.HUS, No. 312, Gömlek No. 8; HR.SYS, No. 28, Gömlek No. 86.

28 BOA, Y.A.HUS, No. 312, Gömlek No. 8; HR.SYS, No. 28, Gömlek No. 86.

29 Catherine Nicault, *Kudüs (1850-1948)*, trc. Estreya Seval Vali (İstanbul: İletişim Yayınları, 2001), 179.

bir kişidir. Hatta papaya kongreden önce vermiş olduğu raporda Doğu'daki Katoliklerin rahatsızlıklarından bahsetmiş ve Vatikan'ın onların kilise geleneklerini korumaya yönelik düzenlemeler yapması gerektiğini savunmuştur. Propaganda Fide yanlıları ise, Papa XIII. Leo döneminde biraz daha esneklik sağlasalar bile daha çok Katolikleşme ile latinleşmeyi aynı çizgide gören bir düşünce yapısına sahip olup Kardinal Langenieux ise bu grubun düşüncesinin tam zıttı bir konumda yer almaktadır.³⁰

3. DOĞU KATOLİKLERİNİN DURUMU

Vatikan'daki konferans öncesi davetlilere bakıldığında Doğu Katolik Kilisesine mensup beş patriğin davet edildiği görülür. Bunlar Süryani Katolik, Melkit, Keldani, Katolik Ermeni ve Maruni patrikleridir. Patrik seviyesinde sadece Süryani ve Melkit patrikleri toplantıda hazır bulunmuş; Keldani Patriklik makamı boş olduğundan, Maruni patriği hasta olduğundan ve İstanbul'daki Katolik Ermeni patriği Sultan Abdülhamid tarafından gidişine izin verilmediğinden diğer üç patrik toplantıya katılamamışlar, onların yerine vekilleri iştirak etmiştir.³¹

Beş patriğin 1894 yılı itibarıyla teşkilatlanmasına bakıldığında Keldani Katolik Kilisesi'ne bağlı beş başpiskopos ve dört piskoposluk makamı olup nüfusun çoğunluğu Osmanlı topraklarındadır. Bunun yanında Hindistan Malabar'da da önemli miktarda Keldani bulunmaktadır. Maruni Kilisesi Halep, Beyrut, Şam, Sis, Baalbek, Trablusgarp, Cebâil ve Kıbrıs'tan oluşan sekiz başpiskoposluğu vardır. Süryani Katolik Kilisesine bağlı Halep, Bağdat, Babil ve Musul şehirlerinde dört başpiskoposluk vardır. Bunun yanında aynı kiliseye bağlı sekiz piskoposluk merkezi bulunmaktadır. Melkit Katoliklerin altı başpiskoposluk ve sekiz piskoposluğu, Katolik Ermenilerin ise beş başpiskoposluğu ile on dört piskoposluk merkezi bulunmaktadır.³²

Doğu Kiliselerinin bu dönemde birbirinden farklı sorunları da bulunmaktadır. Katolik Ermeni Patriği Azaryan kendi cemaati içerisinde reform yapmış ve sefeli Hasun zamanında zirveye çıkmış olan ihtilaf ve bölünmeleri azaltmış ancak bu defa cemaatin alafrağa takvimine geçme kararı dolayısıyla başka tartışmaların içerisine girmiştir. Dolayısıyla konferansın olduğu zaman diliminde Katolik Ermeni Patrikliği içerisinde önceki dönemlere göre daha sükunetli bir durum gözükse de liturji anlamındaki birtakım reformlar huzursuzluğa neden olmuştur.³³ Katolik Melkitler Roma'nın latinleştirme politikasına en çok karşı çıkanlardan biri olup, Roma'nın takvim meselesindeki dayatmalarına büyük mücadeleler vermiştir.³⁴ Diğer yandan Ortadoğu'da kendileri için potansiyel olan Grek Ortodokslarını latin mezhebine çeviren Papalık misyonları da onları rahatsız etmiş ve bu durum Papalık yetkililerine bizzat iletilmiştir.³⁵ Doğu Katoliklerinden Kudüs'teki kongreye patriklik seviyesinde tek katılan kişi olan Patrik Gregorios Yusuf burada yaşadıkları sıkıntıları tekrar Kudüs'teki Latin liderlere aktarmıştır. Kudüs'teki evharistik kongreden bir yıl sonra Vatikan'daki konferans sürecinde ise Gregorios Yusuf, tüm dünyadaki Katolik Melkitler üzerinde söz sahibi olmayı papadan istemişse de Papa XIII. Leo onu sadece 135 bin kişiden oluşan Osmanlı'daki Katolik Melkitler üzerinde yetkili kılarak isteğini geri çevirmiştir.³⁶

Doğu Katolikleri içerisinde Marunilerin diğer Uniat kiliselere göre ayrı bir yeri vardır. Hem diğer kiliselerden önce Katolik mezhebine geçmiş, hem de bir Doğu Kilisesi mensubu olsa da ayın olarak Roma Kilisesine yakın olmuştur.³⁷28/71-72; Donald Attwater, *The Catholic Eastern Churches* (London: The Bruce Publishing, 1935), 188. Diğer yandan 1891 yılında Roma'da Papalık tarafından Maruniler için bir okul açılmış, yapımına Papalığın öncülük ettiği bu okula Sultan Abdülhamid de on bin frank para göndermiştir.³⁸ Vatikan'daki konferansın gerçekleştiği zaman diliminde ise Maruni patrikliğinde bir boşluk bulunmaktadır. Mevcut patrik ağır hasta olduğu için toplantıya katılamamıştır. Dönemin arşiv belgelerine bakıldığında Osmanlı Devleti yeni patrik seçiminde Fransa'nın ve Papalığın müdahalesini azaltmaya çalışmakta ve patriğin yabancı devletlerin çıkarını gözetmeyen bir kişi olması için hassasiyet göstermektedir.³⁹

Doğu Katoliklerinden Keldaniler de latinleşme ile ilgili sorun yaşayan bir diğer gruptur. I. Vatikan Konsili'nde papanın yanılmazlığına karşı çıkan Keldani Patriği Yusuf Audo, Papa IX. Pius'tan büyük azar işitmişti. Keldani Kilisesi'nin özerk yapısına ve Osmanlı'nın hukukuna zarar verecek hiçbir kararı kabul etmeyeceğini söyleyen Patrik Yusuf İstanbul'a gelerek Sultan Abdülaziz ile de görüşmüş,⁴⁰ ancak daha sonra Vatikan'daki konseyin kararını kabul ettiğini belirtmişti.⁴¹ Keldani papazlarının dikkat çekici bir şekilde Batı başkentlerinde cemaatleri için yardım amaçlı para topladıkları gözükmektedir.⁴² Keldani Kilisesi mensupları 1893 yılında İstanbul'da bir kilise inşası yapmak istediklerinde papanın İstanbul temsilcisi buna karşı çıkarak Latin kiliselerinde ibadetlerini yapabileceklerini, aksi takdirde kendilerinden bir yardım beklememeleri gerektiğini belirtmiştir.⁴³

4. HİRİSTİYANLARIN BİRLİĞİ VE OSMANLI'YA TEHDİT ALGISI

Vatikan'daki konferansla ilgili Osmanlı'nın ilk algısı bu toplantıda Roma Kilisesi'yle Doğu Kiliselerinin birleşeceğine yöneliktir. Bu algıyı besleyen en önemli unsur Batı basınındaki haberlerdir.⁴⁴ Örneğin Belçika'da Katolik ruhbanlarına ait olan *Patriot* gazetesi, Doğu ve Batı kiliselerinin birleşimi için harcanan çabanın daha ileri bir noktaya taşınması için Osmanlı Hükümeti tarafından Papa XIII. Leo'ya teklif

30 *The Times*, "The Roman And Eastern Churches Conference" (25 Ekim 1894), 5.

31 BOA, BEO, No. 520, Gömlek No. 38993.

32 BOA, BEO, No. 520, Gömlek No. 38993; BOA, HR.SYS, No. 1785, Gömlek No. 13.

33 BOA, Dahiliye Nezareti Mektubi Kalemi [DH.MKT], No. 1802, Gömlek No. 49; *Sabah Gazetesi* (17 Receb 1308).

34 BOA, İrade Meclis-i Mahsus [I.MMS], No. 9, Gömlek No. 370.

35 Paolo Maggolini, "Changes and Developments of the Latin Patriarchate and the Melkite Catholic Church in the Post-Great War Lands of Palestine and Transjordan", *Social Sciences and Missions* 32 (2019), 250.

36 Frazee, *Katolikler ve Sultanlar Kilise ve Osmanlı İmparatorluğu 1453-1923*, 356.

37 İsmail Taşpınar, "Maruniler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003).

38 BOA, MV, No. 66, Gömlek No.35.

39 BOA, Sadaret Eyalet-i Mümtaze Cebel-i Lübnan Evrakı [A.MTZ.CL], No. 1, Gömlek No. 39.

40 BOA, Hariciye Nezareti Mektubi Kalemi Evrakı [HR.MKT], No. 696, Gömlek No. 40.

41 Frazee, *Katolikler ve Sultanlar Kilise ve Osmanlı İmparatorluğu 1453-1923*, 366-369.

42 BOA, HR.SYS, No. 1769, Gömlek No. 56; HR.TO, No. 346, Gömlek No. 25.

43 BOA, Yıldız Perakende Evrakı Adliye ve Mezahib Nezareti Maruzatı [Y.PRK.AZN], No. 6, Gömlek No. 78.

44 BOA, YA.HUS, No. 312, Gömlek No. 8; BEO, No. 520, Gömlek No. 38993; HR.SYS, No. 1785, Gömlek No. 14.

gittiğini yazmış, bu doğrultuda Brüksel'deki Osmanlı elçisi de 1 Kasım 1894 tarihli yazısında gazetede ki haberi İstanbul'a ileterek bilginin gerçekliğini sorgulamıştır.⁴⁵

Almanya'da yayın yapan *Berliner Tageblatt und Handels-Zeitung* gazetesine göre, Katolikler devletin en sadık tebaası olduğu için kiliselerin birleşimine dair Vatikan'ın politikası Osmanlı tarafından desteklenmekte, buna karşılık Osmanlı ile Papalığın uzlaştığı bu konu Kardinal Langenieux vasıtasıyla Fransa tarafından engellenmek istenmektedir.⁴⁶ İspanya Madrid'de yayın yapan *La Época* gazetesinde ise 21 Kasım 1894 tarihli nüshasında Roma'daki konferansın Sultan Abdülhamid tarafından uygun bulunduğu, Patrik Azaryan'ın da Vatikan'a gidişine izin verildiği belirtilmektedir.⁴⁷ Ancak dönemin diğer gazete ve belgelerine bakıldığında Sultan Abdülhamid tarafından Azaryan'a izin verildiğine dair tam zıt yönde haberler yer aldığından *La Época* gazetesindeki haberin yanlış olduğu anlaşılmaktadır.

Batı kamuoyunda kiliselerin birleşimine dair birbirine benzer veya farklı içerikli haberler bazı kesimleri heyecanlandırırken diğer bir kesimi ise endişeye sevk etmiştir. Örneğin, Fransa'nın Ermenileri ve Doğu Hıristiyanlarını himaye etmesine yönelik teşebbüsler Rusya ve Almanya'yı oldukça fazla rahatsız etmiştir. Çünkü uzun zamandır Doğu Hıristiyanları üzerinde söz sahibi olan Fransa bu konferans ile daha da avantajlı hale gelebilecektir.⁴⁸

Dönemin Rus basını, Papalığın Doğu-Batı Kiliselerini birleştireceğine yönelik bilgiler zikrederek bunun Rusya için oluşturacağı riske değinmiştir.⁴⁹ Almanya'da yayın yapan *Allgemeine Zeitung* gazetesi "Papa ve Şark Kiliseleri" başlıklı haberinde Vatikan'daki konferansın Ermenilere bakan tarafını ele almıştır. Gazeteye göre, Doğu Kiliselerinin saygınlığını kazanmış ve Şark Katolikleri Birliğinin vekili olan Katolik Ermeni Patriği Azaryan'ın konferansa gitmesine Osmanlı'dan izin çıkmayışı bir zorunluluk olup, bu durum normal karşılanmalıdır. Çünkü Papa XIII. Leo, Doğu Kiliselerini bir araya getirmekten ziyade Osmanlı Ermenilerine özerk bir yönetim oluşturma çabası içerisindedir. Bu konuda Osmanlı ile Rusya'nın politikası çakışmaktadır. Çünkü Rus topraklarında da Ermeni nüfus hayli fazla olduğu için Rusya bu birleşmeden zarar görecektir. Diğer yandan birleşme Rum Ortodokslar açısından da Rus politikalarına terstir. Fransa ise Rusya'yı gücendirmemek için Katolik Ermenilerin hürriyetlerini elde etme konusundaki çabalarına destek vermemektedir.⁵⁰

Konferansla ilgili Batıda ortalıkta dolaşan dedikodular karşısında Osmanlı Devleti de Roma elçisi vasıtasıyla süreci yakından takip etmekte, hatta ilgili elçilik tarafından görevlendirilen Roma şebkenderi konuya dair sürekli haber aktarmaktadır.⁵¹

Dönemin gazeteleri ve arşiv belgelerine bakıldığında Osmanlı'nın Vatikan'daki konferans hakkında endişeli bir tutum içerisinde olduğu dikkati çeker. Bunun nedeni büyük ihtimalle geçmişte Doğu Katolikleri ile ilgili yaşanmış olumsuz tecrübelerdir. Papalığın Doğu Kiliselerinin iç işlerine karışması Sultan Abdülaziz döneminde Osmanlı'nın idari yapısına ve hukuk sistemine bir müdahale olarak algılanmış ve bu süreçte Osmanlı ile Papalık arasında problemler yaşanmıştır.⁵² Vatikan'daki konferansta da böyle bir problem yaşanabileceği kaygısıyla Osmanlı'nın konuya hassas yaklaşmış olması muhtemeldir. Çünkü Roma Büyükelçisi Mahmut Nedim Paşa da Roma'daki din görevlilerinden konferansın Osmanlı'nın idari yapısına zarar verip vermediğini sorgulamaktadır. Roma elçisinin patriklerden aldığı bilgi doğrultusunda Osmanlı'nın hukukuna zarar verecek bir durumun olmadığı, böyle bir durum ortaya çıkması halinde Doğulu patriklerin konferanstan çekileceği anlaşılmıştır.⁵³ Diğer yandan Melkit ve Süryani patrikleri de kiliselerin birleşmesine dair gösterilen çabanın beyhude olduğunu söylemesinin yanında, konferansın amacının daha çok ecnebilerin zaman zaman Doğu Kiliselerine yapılan müdahaleleri engellemeye yönelik olduğunu belirtmiştir.⁵⁴

Papalık görüşüne yakın olan *L'itali* gazetesinin 29 Kasım 1894 tarihli ve "Kiliseler Birliği (L'union des Eglises)" başlıklı haberine bakıldığında da konferansla birlikte Katolik Ermenilere ayrı bir siyasi yapı oluşturmaktan ziyade dağınık halde bir yapı arz eden Doğu Katoliklerinin bir araya getirmeye yönelik bir çaba söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Gazete, Patrik Azaryan'ın gönderilmeme sebebini ise daha farklı bir şekilde değerlendirmiştir. Buna göre, Sultan II. Abdülhamid Katolik Ermenilere lütfkar olmasının yanında Patrik Azaryan'ı da özel yetkilendirilmiş bir memur (memuriyet-i mahsûsâ) olarak Roma'ya pek çok kez göndermiştir. Dolayısıyla sorun Azaryan'ın şahsına olan güvensizlikten ziyade Hıristiyan birliği konusunda onun oynayabileceği role yöneliktir. Padişah konferansa karşı tamamen bir güvensizlik duymamakla birlikte Hıristiyanların birliği konusunda endişelidir. Çünkü Osmanlı'da oturan Hıristiyanlar çok büyük bir nüfusu teşkil ediyor olsalar da dağınık halde olduklarından zayıf bir konumdadırlar. Eğer onlar tek bir kilise altında toplanırlarsa Müslümanlara karşı şimdi olduğundan daha fazla bir mevki elde edeceklerdir.⁵⁵

Osmanlı Arşiv Belgelerine bakıldığında Katolik Ermenilerden bahseden bilgiler onların Osmanlı'ya karşı olan tutumlarından daha çok kendi cemaat içerisinde yaşadığı problemlerdir. Katolik Ermenilerin cemaat içi problemi uzun zaman boyunca Osmanlı için sorun teşkil etmiştir. Osmanlı Devleti'nde yaşayan Ayrılmış Doğu Kilisesi mensuplarının Osmanlı ile olan idari işleri genellikle Ermeni Kilisesi'nin aracılığıyla yürütülmekte iken,⁵⁶ 1830 yılında Katolik Ermeni Patrikliğinin kurulması ile Doğu Katolik (Uniat) kiliselerin işleyişi de bu patrikliğin yönetimine verilmiştir. Zamanla diğer Uniat Kiliseler kendi işlerini patriklikleri vasıtasıyla yürüttüklerinden ve ilerleyen süreçte eski cemaatleri arasında problemler çıktığından,⁵⁷ sonrasında da bu tür problemlere yabancı devletler müdahil olduklarından Osmanlı,

45 BOA, Y.A.HUS, No. 314, Gömlek No. 35; BOA, HR.SYS, No. 1785, Gömlek No. 15.

46 BOA, Y.A.HUS, No. 312, Gömlek No. 8.

47 BOA, Yıldız Perakende Evrakı Tahrirat-ı Ecnebiye ve Mabeyn Mütercimliği [Y.PRK.TKM], No. 33, Gömlek No. 55.

48 BOA, Yıldız Perakende Evrakı Arzuhal Jurnal [Y.PRK.AZJ], No. 28, Gömlek No. 23.

49 BOA, HR.SYS, No. 1318, Gömlek No. 39; HR.SFR1, No. 98, Gömlek No. 46.

50 BOA, HR.SYS, No. 1785, Gömlek No. 12; HR.SYS, No. 1785, Gömlek No. 13.

51 BOA, HR.SYS, No. 1785, Gömlek No. 16.

52 *Levant Herald*, "Encore La Question Armenienne Catholique" (04 Haziran 1870); *Levant Herald*, "La Question Armeno-Catholique" (26 Mayıs 1870); *Levant Herald*, "Les Armeniens Catholiques" (14 Ocak 1871); BOA, İ.MMS, No. 41, Gömlek No. 1665.

53 BOA, BEQ, No. 520, Gömlek No. 38993.

54 BOA, HR.SYS, No. 1785, Gömlek No. 11; HR.SYS, No. 1785, Gömlek No. 16.

55 BOA, BEQ, No. 520, Gömlek No. 38993.

56 BOA, Cevdet Adliye [C.ADL], No. 25, Gömlek No. 1502.

57 BOA, C.ADL, No. 91, Gömlek No. 5483.

genellikle dış müdahalelere açık ve kamu düzenini tehdit eden bu gibi durumlardan rahatsız olmuş, müdahale etmek zorunda kalmıştır.⁵⁸ İslahat Fermanı'nın ilanı sonrası (1856) Fuat Paşa bu soruna bir nebze olsun katkısı olur düşüncesiyle Osmanlı'daki Katolik tebaanın bir millet reisi altında toplanmasına ve Müslüman çocuklarla birlikte aynı çatı altında eğitim almasına yönelik birtakım düzenlemeler yapmak istediğine dair Kardinal Barnabo'ya bir yazı gönderse de buna olumlu bir cevap alamamıştır.⁵⁹ Dolayısıyla koşullar değiştiğinden 1894 yılında Vatikan'da yapılan konferans sırasında Doğu Katoliklerinin Vatikan'la birliğine dair Sultan II. Abdülhamid'in kaygısı olmuş olabilir, ancak buna dair Osmanlı Arşiv Belgelerinde açıkça bir bilgi geçmemekte, daha çok konu yabancı elçileri de etkileyerek uluslararası bir soruna dönüşme riski merkezinde ele alınmaktadır. Çünkü Osmanlı Devleti özellikle Hıristiyanlar üzerindeki yabancı müdahaleden rahatsızlık duymaktadır. Hatta Fransa'nın Katolikler üzerindeki etkisini azaltmak için Vatikan'da orta elçilik seviyesinde Müslüman bir kişinin görevlendirilmesi ve onun aracılığıyla Katolik Hıristiyanların meselelerinin çözümüne dair Osmanlı tarafından girişimde bulunulmuşsa da Vatikan'dan buna olumlu bir karşılık alınamamıştır. Dikkat çeken diğer bir taraf ise Fransa'nın Katolikler üzerindeki hakimiyetinden rahatsız olan Alman İmparatorunun da Sultan Abdülhamid'e bu yönde tavsiyede bulunmuş olmasıdır.⁶⁰

5. KİLİSE LİTURJİSİ VEYA İDARESİ SORUNU

Doğu Kiliselerin birleşimi hakkında Osmanlı Devleti'nin tavrına dair dönemin gazetelerinde çok farklı yorumlar yapılmıştır. Hıristiyanların sayısının Osmanlı'ya oluşturacağı tehdit, yabancı konsolosların tepkisinden çekinme, Azaryan'ın Avrupa mahfillerinde farklı konuları gündeme getirmesi gibi pek çok konu bu tavrın içeriğine dahil edilebilir.⁶¹ Ancak bunlardan en ilginç yorum Papalığın arka kapı diplomasisinin de sözcüsü olan *L'itali* gazetesinde geçen bilgilerdir. Gazete, Papalığın konuya kilise liturjisinden daha farklı bir boyutta yaklaştığını belirtir. Buna göre, Doğu Kiliseleriyle Roma Kilisesi arasındaki fark cüzi olup daha çok teferruata yönelik konulardır. Örneğin, Doğu'daki kiliselerde yapılan ayinlerde Latince yerine yerel dillerin kullanımı, rahiplerin evlenmesine izin verilmesi gibi konular olup, bunlar da küçük bazı farklılıklardır. Papanın konferansta esas çözüme kavuşturmak istediği konu ise Doğu Kiliselerin papanın üstünlüğünü kabul etmelerini sağlamak ve bu doğrultuda onların bir kilise yönetimi şekillendirmelerini sağlamaktır.⁶²

L'itali gazetesi, Protestan mezhebinin din-devlet ilişkisi örneğinden hareketle Doğu Katoliklerinin mevcut yapılanmasının Vatikan için oluşturduğu risklere değinmiştir. Buna göre, Doğu Katolikleri Protestan kiliseleri gibi milli bir kilise şekline bürünmüş olup, idari ve ruhani yapılanmaları tabi oldukları devlete bağlıdır. Kiliseler devletin bir organı gibi gözüktüğünden mezhep tartışmaları da bu minvalde çözülmeye çalışılmakta; dolayısıyla bu durum Hükümetler için faydalı olsa da Katolik Kilisesinin aleyhine işlemektedir. Bu sorunların üstesinden gelmek için Doğu Kiliselerinin Roma Kilisesi ile bir araya gelmesi, sürecin gözden geçirilip gerekli iyileştirmelerin yapılması gereklidir. Mesele çözüme kavuşturulduğu takdirde artık kilisenin başı devletler değil, papa olacak ve Doğu Kiliseleri de Hükümetlerin vesayetinden kurtularak bir güç ve nüfuz elde edeceklerdir.⁶³

L'itali gazetesinde geçen bilgiler değerlendirildiğinde, Roma Katolik Kilisesi'nin Doğu Katolikleri ile ilgili ile bütünleşik yeni bir yapılanma önerisinin devlet içinde hesap verilebilirlikten uzak, bağımsız bir yapılanmaya yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu düşünce Osmanlı'nın millet sistemi çerçevesindeki idari yapılanmasına ters bir durumdur. Çünkü Fatih Sultan Mehmet'ten itibaren patriklere kendi cemaatinin istatistiklerini tutma,⁶⁴ vergi toplama⁶⁵ ve nikah kıyma⁶⁶ gibi birtakım yetkiler verilmişse de merkezi yönetimin gücünün dini liderlerle paylaşılması gibi bir durum söz konusu olmamıştır.⁶⁷

L'itali gazetesindeki yapılan diğer bir değerlendirme ise Ortodoks mezhebi ile alakalıdır. Buna göre, Ortodoks devletler bu konferansı engellemek için büyük çaba içerisine girmişlerdir. "Papanın yönetimi altına tabi olmaktan ziyade kendi nüfuzlarına tabi bir kiliseye almış olan Ortodoks devletler kiliselerin birleşmesinden korkup, bunu engellemeye çalışmaktadır." ifadesiyle bir anlamda Vatikan'da düzenlenen konferansın neticesinde birleşmenin Ortodoksların işine gelmeyeceği ve bunun kötü bir örnek olduğu gazete tarafından dile getirilmektedir.⁶⁸

6. KONFERANS'TA ALINAN KARARLAR

Katolik Ermeni Patriği Azaryan Roma'daki konferansa katılamamış olsa da onun hazırlamış olduğu taslak rapor çerçevesinde görüşmeler yapılmıştır. Onun raporuna göre, Doğu Katolikleri arasında mezhepsel bir uzlaşının oluşabilmesi için Doğu usulünü bilen misyonerlerin görevlendirilmesi gerekmektedir. Doğuda görev yapan misyonerler uzun zamandan beri bu düşüncüyü Papalık makamına telkin etmekte iseler de Vatikan tarafından olumlu karşılık alınamamıştır.⁶⁹

Osmanlı Arşiv Belgelerinde ve yabancı gazetelerde Patrik Azaryan'ın taslak metninden sıkça bahsedilmesine ve bunun Roma'da nasıl bir heyecan uyandırdığına dair bilgiler geçmesine rağmen⁷⁰ bu taslak metnin tümünü içeren bir belgeye rastlanmamıştır. Ancak o, konferansın bitiminden beş gün sonra (5 Aralık 1894) Sadarete göndermiş olduğu yazısında, Vatikan'daki gelişmelerin Osmanlı'yı ilgilendiren iki temel kısıma dikkat çekmiştir. Bunlardan ilki, konferansta alınan kararların dış müdahaleleri azaltacağından Doğu Katolik Kiliselerinin lehine olması; ikincisi ise alınan kararların Osmanlı Hükümetinin menfaatine herhangi bir zarar vermemesidir. Azaryan bu temel gerekçeleri zikrettikten sonra kongrede alınmış olan aşağıdaki on iki maddeye değinmiştir.

58 BOA, Bab-ı Asafi Vakanüvislik Kalemî [A.VKN], No. 1, Gömlek No. 12; Bab-ı Asafi Divan-ı Hümayun Name-i Hümayun Kalemî [A.DVN.NMH], No. 4, Gömlek No. 12.

59 BOA, HR.70, No. 427, Gömlek No. 47.

60 BOA, Yıldız Perakende Evrakı Elçilik Şehbenderlik ve Ateşemiliterlik [Y.PRK.EŞA], No. 29, Gömlek No. 43.

61 The Times, "The Eastern Churches", 5.

62 *L'itali*, "L'Union des Eglises".

63 *L'itali*, "L'Union des Eglises".

64 BOA, Cevdet Dahiliye [C.DH], No. 138, Gömlek No. 6898; BOA, HR.MKT, No. 218, Gömlek No. 87.

65 BOA, İbnülemin Maliye [İE.ML], No. 12, Gömlek No. 1040.

66 BOA, Yabancı Arşiv Bulgaristan [YB.04], No. 2, Gömlek No. 93; Bab-ı Asafi Divan-ı Hümayun Kalemî [A.DVN], No. 23, Gömlek No. 99.

67 BOA, Ali Emiri Selim III [AE.SSLM.III], No. 205, Gömlek No. 12185; Bab-ı Asafi Divan-ı Hümayun Sicilleri Mühimme Defterleri [A.DVNSMHM.d], No. 115, Gömlek No. 1433.

68 *L'itali*, "L'Union des Eglises".

69 *L'itali*, "L'Union des Eglises".

70 BOA, BEQ, No. 520, Gömlek No. 38993; *L'itali*, "L'Union des Eglises"; HR.SYS, No. 1785, Gömlek No. 16.

1. Osmanlı Devleti'ne gelen yabancı (ecnebi) din adamları yalnızca yabancıların dini işleriyle uğraşacak, Doğu Katolik cemaatinin dini işlerine kesinlikle müdahalede etmeyecektir. Katolik patriklerinin hukuklarını ve onların kendilerine ait geleneklerini ihlal edecek bir davranış içerisinde olmayacaklardır. Osmanlı Devleti vatandaşı olan Katolikleri, Latin (Frenk) ayinine teşvik eden yabancı papazlar ağır bir dini cezaya çarptırılacak ve buldukları görevden de el çektirilecektir.
2. Osmanlı vatandaşı olan Katoliklerin dini işlerini yürütmede kendi ayinini uygulayan bir rahip yoksa, yabancı din adamları herhangi bir müdahalede bulunamayacaktır.
3. Yabancı ruhban okullarında eğitim gören hayli miktarda Osmanlı vatandaşı Katolik öğrenci vardır. Bu öğrencilerin eğitim ve dini işleri şimdiye kadar Latin (Frenk) rahipleri vasıtasıyla yapılmaktaysa da bundan sonra bu görevler kendi millettaşları ve patrikleri tarafından gönderilen rahipler aracılığıyla yapılacaktır.
4. Erkek öğrencilerle ilgili alınan önlem Latin (Frenk) rahipleri tarafından idare edilen kız okulları için de geçerlidir.
5. Bundan böyle papanın bilgisi ve izni olmaksızın Latin rahipleri Osmanlı'da erkek-kız mektep ve manastırları ihdas edemeyecektir.
6. Osmanlı Devleti'nde meskûn Katolik patrik ve piskoposlarının ortaya koyduğu bazı ruhani işlere Latin rahipleri de riayet edecek ve bunun hilafında bir hak ve salahiyetleri olmayacaktır.
7. Osmanlı Katoliklerinden olup bundan önce Latin ayinine geçmiş olanlar Latinliklerini terk edecek ve patriklerinin ruhani dairesine döneceklerdir.
8. Latin ve Doğu Katolikleri arasında meydana gelecek izdivaç durumunda şimdiye kadar olduğu gibi Latin ayininden olan tarafın Doğu Katolik ayinine mensup taraf üzerine hiçbir üstünlük hakkı olamayacaktır.
9. Doğu Katolik patrikliğine mensup olup yabancı bir ülkede oturan kişiler, ecnebi ülke vatandaşlığına sahip olsalar bile kendi patriklerinin ruhani egemenliği içerisinde sayılacaklardır.
10. Yabancı Latin rahip veya rahibeler Doğu Katolik patriklerinin izni olmaksızın hiçbir Doğulu Hıristiyan'ı kendi tarikatlarına dahil edemeyecektir.
11. Ermeni, Yakubi veya Rumlardan biri Katolik mezhebine geçmek istediğinde ve kendi mensup olduğu Patrikliğe ait bir din adamı bulunmadığında buldukları mahaldeki Latin din adamına müracaat etseler bile kendi patriği tarafından oraya bir rahip gönderildiği takdirde Latin rahibin idareye bir hakkı olmayacak, görevi bırakarak dini işler o kişinin kendi rahipleri tarafından gerçekleştirilecektir.
12. Patrikler ve dini liderler ruhani işleri yerine getirmek için Roma'ya gittiklerinde, Şarkta bulunan papa vekilleri onlara kesinlikle müdahalede etmeyecektir.⁷¹

Katolik Ermeni Patriği Azaryan, Papalığın aldığı kararlar diye aktardığı yukarıdaki maddeleri sıraladıktan sonra Osmanlı'daki yabancı okulların faaliyetlerine değinmiştir. Ona göre Papa XIII. Leo, Osmanlı'daki Gayrimüslim vatandaşların çocuklarının ecnebi rahiplerden ziyade yerli Hıristiyanlar tarafından eğitilmesi taraftardır. Bunun için de yabancılar ihtiyacı duyulmayacak şekilde yerli Hıristiyan rahiplerinin gözetiminde okullar açılmalıdır. Latin rahiplerinin daha önce elde ettikleri imtiyazları ortadan kaldıracak bir eğitim ortamının oluşturulması gerekmektedir. Bu durum Osmanlı'nın da menfaatine olacaktır.⁷²

7. ORIENTALIUM DIGNITAS (DOĞUNUN ONURU) İSİMLİ APOSTOLİK MEKTUP

"Doğunun Onuru" başlığıyla yayınlanan apostolik mektubun oluşum sürecine bakıldığında, Haziran 1894'ten itibaren Papa XIII. Leo'nun farklı yerlerde yapmış olduğu konuşmalarla mektubun zemininin hazırlandığı ve Vatikan'da düzenlenen birlik konferansı ile genel çerçevesinin şekillendiği anlaşılmaktadır. Apostolik mektupta Papa XII. Leo, "Her zaman büyük saygı duyduğumuz Doğuluların disiplinin korunmasına büyük özen gösteriyoruz." diyerek Doğu Kiliseleri ile ilgili politikasını ortaya koymuş ve bunu Hıristiyanlığın ilk döneminde Doğu Kiliselerinin üstlendiği görevlerle ve Roma Katolik Kilisesi ile Doğu Kiliseleri arasındaki ilişkilerle örneklemiştir.⁷³ Buna göre, tüm kiliselerin başı olan Roma Kilisesi Hıristiyanlığın ilk dönemlerinden itibaren Doğu Kilisesine karşı sevgi ve saygıda kusur etmemiştir. XIX. yüzyılda da Roma Katolik Kilisesi Doğulu Hıristiyanlar için bir çaba içerisinde olmuş ve bu amaçla Papa IX. Pius onların ihtiyaçlarını gidermek için bir takım kurumsal yapılar oluşturmuştur. Papa XIII. Leo'nun kendisi de ilk makamına oturduğu andan itibaren hızlı bir çaba içerisinde girişmiş ve bu amaçla Katolik Ermeni, Maruni, Katolik Bulgar ve Melkitler için farklı yerlerde okullar açarak Doğu-Batı kiliseleri arasında bir yakınlaşma oluşturmuştur.⁷⁴

Papa XIII. Leo apostolik mektubunda, 24 Aralık 1743 tarihinde Papa VIX. Benedikt tarafından Katolik Melkit Patrikliğine verilen haklardan da bahsetmiştir. Ona göre Papa Benedikt tarafından Doğulu Katoliklere verilmiş olan hakların ortaya çıkan yeni ihtiyaçlar doğrultusunda genişletilmesi gerekmektedir. Çünkü uzun zamandır Doğu Katolikleri tarafından Papa XIII. Leo'ya bu yönde çağrılar yapıldığı için ihtiyaç hasıl olmuş ve dolayısıyla durumun bir bütün olarak görülebilmesi ve daha iyi anlaşılabilmesi için Doğulu Katolikler Roma'ya çağırılmıştır.⁷⁵

Papa XIII. Leo bir anlamda Papa Benedikt'in vermiş olduğu haklar çerçevesinde, hatta onun da ilerisinde yeni bir şeyler söylemek istediğini belirtse de Osmanlı Arşiv Belgelerine yansıyan Melkit Katoliklerin şikayetlerine bakıldığında sorunun kök nedeninin Papa XIV. Benedikt tarafından verilen hakların zamanla uygulanmamasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Yaşanan sorunlar nedeniyle Katolik Melkitler Şam Valisi Mehmet İzzet Paşa'ya başvurmuşlar ve kendilerine Papa XIV. Benedikt tarafından verilmiş olan hakların suretini dilekçelerine ekleyerek Papalığın Doğu'daki misyonerleri tarafından latinleştirilmelerine karşı çıkmışlardır.⁷⁶

Roma'daki konferansla ilgili Patrik Azaryan'ın Hükümete sunmuş olduğu yazıyla Papa XIII. Leo'nun apostolik mektubu karşılaştırıldığında genel kurgu açısından benzerlik varsa da bazı noktalarda farklılıklar göze çarpar. Örneğin evlilik konusu Azaryan'ın yazısında dikkat

71 BOA, Sadaret Mektubi Mühimme Kalemi Evrakı [A.MKT.MHM], No. 748, Gömlek No. 14.

72 BOA, A.MKT.MHM, No. 748, Gömlek No. 14.

73 The Holy See. "Lettera Apostolica Orientalium Dignitas Del Sommo Pontefice Leone XIII"; BOA, HR.SYS, No. 1768, Gömlek No. 51.

74 The Holy See. "Lettera Apostolica Orientalium Dignitas Del Sommo Pontefice Leone XIII".

75 The Holy See. "Lettera Apostolica Orientalium Dignitas Del Sommo Pontefice Leone XIII".

76 BOA, İ.MMS, No. 9, Gömlek No. 370.

çekmekteyse de bu tür davaların herhangi bir düzenleme yoksa Papalığa bağlı delegelere bırakılmaması ancak Vatikan'daki Propaganda Fide aracılığıyla görülmesi istenmesi konusu⁷⁷ onun yazısında geçmemektedir. Osmanlı Hükümeti tarafından böyle bir maddenin hoş karşılanmayacağı kaygısıyla Azaryan'ın yazısında Propaganda Fide konusu zikredilmemiş olabilir. Diğer yandan Doğu patriğinin, ruhani yönetimini emanet edeceği kendi ayinini uygulayan bir rahibin olmadığı yerde ekmeğin mayalı veya mayasız kullanımı gibi ayini etkileyen durumların yanında idari yapılanmaya dair de bazı kararlar Azaryan'ın yazısında yoktur. Azaryan'ın yazısında 12 karar maddesi zikredilirken, apostolik mektubun orijinalinde 13 madde vardır. İlave olan madde ise Katolik Melkit Patrikliğinin yargısal yetkisinin Osmanlı sınırları içerisindeki Melkitler için geçerli olduğudur.⁷⁸

8. KATOLİK KİLİSESİ AÇISINDAN KAZANIMLAR VE RİSKLER

Vatikan'daki konferansın Katolik Kilisesi açısından önemli kazanımları olmuştur. Öncelikle Papa IX. Pius döneminin tersine Papa XIII. Leo'nun uzlaşım temelli yaklaşımı Roma Katolik Kilisesinin Doğu Kiliseleri içerisindeki sempatisini arttırmıştır. Papa XIII. Leo, yayınladığı apostolik mektubuyla Doğu Kiliselerine haziran ayında göndermiş olduğu davet mektubundaki vaatlerin de ötesinde işler yapmıştır. Doğu'daki Latin tarikatların işleyişine dair temel kurallar koyması ve onların yerel dini hiyerarşilerle iş birliğine dair tanımlamalar getirmesi Roma Katolik Kilisesi ile Doğu Kiliselerinin iş ve işleyişi açısından önemli bir kazanımdır. Diğer yandan Vatikan'ın bu tavrı Trent Konsili'nden (1545-1563) beri devam eden dışlayıcı anlayıştan geri adım atıldığını ve Doğu Katolikleri ile ilgili daha özenli bir dil kullanılmaya çalışıldığını göstermektedir.⁷⁹

Konferansta ortak bir anlayış çerçevesinde Doğu Katolikleri ile ilgili önemli kararlar alınmışsa da bu kararların sahaya yansımada veya teoriden pratiğe geçilmesinde problemler yaşanmış, dolayısıyla Latin misyonerlerin eski alışkanlıklarından vazgeçmemeleri Doğu'daki Hıristiyanlar için bir risk olarak kalmıştır. Doğuda görev yapan pek çok misyoner Katolik olmanın latinleşmekten geçtiğini savunmuş ve Papa XIII. Leo'nun apostolik mektubunu ciddiye almamıştır. Ancak tuhaftır ki Doğu'da Katolikler kiliselerin haklarına herhangi bir tecavüz olduğunda yine kendilerini XIII. Leo'nun apostolik mektubu ile savunmak zorunda kalmış ve yaşanan gelgitler beraberinde Roma Katolik Kilisesine karşı güven kaybına sebebiyet vermiştir.⁸⁰

Papanın Doğu Katolik Kiliseleri ile ilgili müspet söylemine rağmen misyonerlerin menfi tavırları ve uygulamadaki çelişkiler Roma Katolik Kilisesinin Latin misyonerlerle ciddi mücadele etmek istemediği ya da onlarla baş edemediği yönünde bir kanaate yol açmıştır. Örneğin Papa XIII. Leo, Doğu Katolik Kiliselerinin ayinlerine ve geleneklerine saygı göstermeyen Latinlerin görevden alınmasına kadar varan ciddi cezalar öngörmesine rağmen, yaşanan suistimallere karşılık gereken cezaların Papalık tarafından verilmemesi Roma Kilisesine karşı kuşku- kuları daha da arttırmıştır. Papanın resmi beyanı ne olursa olsun aslında Roma tarafından Doğuların latinleştirilmesi için gizli talimatlar verildiği ve papalık direktiflerinin sadece göstermelik olduğuna yönelik söylentiler yayılmıştır. Hatta Roma papasının Doğulu Katolikler için "Latinleştirin, latinleştirin. Doğular Latin olmadıkları sürece, bölünmenin kökleri kalacaktır." dediğine dair ortalıkta dolaşan dedikodular güvensizliği daha da artırmıştır.⁸¹

SONUÇ

1894'ün Kasım'ında Vatikan'da Doğu Katolik Kilisesi mensupları ile birlikte yapılan konferans ve sonunda alınan kararlar Roma Katolik Kilisesi ve Doğu Katolik Kiliseleri açısından bir dönüm noktasıdır. Böyle bir sonucun elde edilmesinde İtalya tarafından baskı altında tutulan Papalığın kendine bir alan açma gayretinin yanında Papa XIII. Leo'nun kilise yönetimini daha şeffaf hale getirme anlayışı da etkili olmuştur. Papa XIV. Benedikt zamanında Doğu Kiliselerine birtakım haklar verilmiş olsa da sahada bunun karşılığı tam olarak görülmemiştir. Kilise tarihinde en uzun dönem Papalık yapmasıyla meşhur olan Papa IX. Pius da Doğu Katolik Kiliseleri ile ilgili açılım yapmak isterken tam tersi istikamette uyguladığı politikalarla Doğu Katolik Kiliselerini kaybetme riskiyle karşı karşıya gelmiştir. Bunda da en önemli etken, Papa IX. Pius'un Doğu Katolik Kiliselerinin geleneklerini göz ardı eden bir yaklaşımla onları Roma Katolik Kilisesi'ne bağlama çabasından kaynaklanmaktadır. Süreci iyi okuyan Papa XIII. Leo, Doğu Katolik Kiliseleri ile ilgili hazırlanan raporlar doğrultusunda selefinin yaptığı hataların farkında olduğundan Papalık makamına geldiği ilk dönemden itibaren yumuşak bir politika takip etmiştir. 1894'ün Kasım'ında Vatikan'da yapılan birlik temalı konferans ve ardından yayınlanan apostolik mektup, bunun en zirve göstergesi olduğu söylenebilir.

Papa XIII. Leo Vatikan'daki toplantıya katılan Doğu Katolik liderlerinin Osmanlı vatandaşları olduğunu bildiği için Osmanlı'nın resmi yetkilileri ile ilişkilerini sıcak tutmaya dikkat etmiştir. Osmanlı Arşiv Belgelerine ve dönemin gazetelerine karşılaştırmalı olarak bakıldığında Osmanlı yetkilileri kilise ile ilgili toplantıya mesafeli yaklaşırsa, hatta Patrik Azaryan'ı Roma'ya göndermese de zamanla elçiler vasıtasıyla gelen bilgiler doğrultusunda süreci daha soğukkanlı bir şekilde yönetmiştir.

Bu çalışmadan çıkarılabilecek sonuçlardan biri de "şark sorunu" kavramı ile ilgilidir. Kaynaklarda genellikle Batılı devletlerin Osmanlı üzerindeki stratejik ve politik rekabetleri bağlamında ele alınan bu konunun dini tarafı eksik bırakılmaktadır. Dolayısıyla siyasi ve askeri değerlendirmeler yapılırken meselelerin dini boyutunun göz ardı edilmesi çalışmaların bütünlüğü açısından eksik olacaktır. Osmanlı Devleti'nde Şark Kilisesi Sorunu daha çok Uniat Kiliselerin Papalıkla olan ilişkilerinde ortaya çıkmıştır. Ancak bu konunun sadece Vatikan'da değil, Avrupa'nın farklı başkentlerinde atölye çalışmalarlarıyla pişirildiği dönemin arşiv belgelerinden ve gazetelerinden anlaşılmaktadır.

Sonuçta 1894 yılında Papa XIII. Leo'nun Doğu Katolik Kiliseleri ile ilgili birlik çalışmaları ve düzenlenen toplantılarda yapılan karşılıklı görüşmeler sonucunda ortak mutabakata varılması Doğu-Batı Kiliseleri açısından önemli bir kazanımdır. Ancak iki kilise açısından bu

77 The Holy See. "Lettera Apostolica Orientalium Dignitas Del Sommo Pontefice Leone XIII".

78 The Holy See. "Lettera Apostolica Orientalium Dignitas Del Sommo Pontefice Leone XIII".

79 John Whooley, "The Armenian Catholic Church: A study in History and Ecclesiology", *HeyJ XLV* (2004), 423-424.

80 Maximos IV Sayegh, *The Eastern Churches and Catholic Unity* (New York: Herder and Herder, 1963), 115, 120.

81 Sayegh, *The Eastern Churches and Catholic Unity*, 182-185.

sürecin istenilen seviyede olumlu karşılığı kısa zamanda tam olarak görülememiştir. Çünkü Tarihçi Frazee'nin ifadesiyle "Ne Roma mahkemesi ne de Propaganda Fide'nin yöneticileri papanın çabasına ortak olmuştur."⁸² Bununla birlikte toplantıda alınan kararlar, Papa XIII. Leo'dan sonra gelen papaların Doğu Katolik Kiliseleri ile ilgili yapacağı çalışmaların da temelini oluşturmuştur.

Hakem Değerlendirmesi: Dış Bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Declaration of Interest: The author have no conflict of interest to declare.

Funding: The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- Attwater, Donald. *The Catholic Eastern Churches*. London: The Bruce Publishing, 1935.
- BOA (Osmanlı Arşivi), *Ali Emiri Selim III [AE.SSLM.III]*: No. 205, Gömlek No. 12185.
- BOA. *Bab-ı Asaflı Divan-ı Hümayun Kalemî [A.DVN]*: No. 23, Gömlek No. 99.
- BOA. *Bab-ı Asaflı Divan-ı Hümayun Name-i Hümayun Kalemî [A.DVN.NMH]*: No. 4, Gömlek No. 12.
- BOA. *Bab-ı Asaflı Divan-ı Hümayun Sicilleri Mühimme Defterleri [A.DVNSMHH.d]*: No. 115, Gömlek No. 1433.
- BOA. *Bab-ı Asaflı Vakanüvislik Kalemî [A.VKN]*: No. 1, Gömlek No. 12.
- BOA. *Babıali Evrak Odası Evrakı [BEO]*, No. 219, Gömlek No. 16358; No. 357, Gömlek No. 6762; No. 520, Gömlek No. 38993.
- BOA. *Cevdet Adliye [C.ADL]*: No. 25, Gömlek No. 1502; No. 91, Gömlek No. 5483.
- BOA. *Cevdet Dahiliye [C.DH]*: No. 138, Gömlek No. 6898.
- BOA. *Dahiliye Nezareti Mektubi Kalemî [DH.MKT]*: No. 1802, Gömlek No. 49.
- BOA. *Hariciye Nezareti İdare [HR.İD]*: No. 2041, Gömlek No. 2.
- BOA. *Hariciye Nezareti Mektubi Kalemî Evrakı [HR.MKT]*, No. 218, Gömlek No. 87; No. 696, Gömlek No. 40.
- BOA. *Hariciye Nezareti Petersburg Sefareti [HR.SFR.1]*: No. 97, Gömlek No. 69; No. 98, Gömlek No. 46.
- BOA. *Hariciye Nezareti Siyasî Kısmı Belgeleri [HR.SYS]*: 28, Gömlek No. 86; No. 28, Gömlek No. 95; No. 1318, Gömlek No. 39; No. 1768, Gömlek No. 48; No. 1768, Gömlek No. 51; No. 1769, Gömlek No. 56; No. 1782, Gömlek No. 53; No. 1785, Gömlek No. 11; No. 1785, Gömlek No. 12; No. 1785, Gömlek No. 13; No. 1785, Gömlek No. 14; No. 1785, Gömlek No. 15; No. 1785, Gömlek No. 16; No. 1786, Gömlek No. 38.
- BOA. *Hariciye Nezareti Tercüme Odası Evrakı [HR.TO]*: HR.TO. 88, Gömlek No. 49; HR.TO. No. 346, Gömlek No. 25; No. 427, Gömlek No. 47.
- BOA. *İbnülemin Maliye [İE.ML]*: No. 12, Gömlek No. 1040.
- BOA. *İrade Hususi [İ.HUS]*: No. 9, Gömlek No.34.
- BOA. *İrade Meclis-i Mahsus [İ.MMS]*: No. 9, Gömlek No. 370; No. 41, Gömlek No. 1665.
- BOA. *Meclis-i Vükela Mazbataları [MV]*: No. 66, Gömlek No.35; No. 11, Gömlek No. 76.
- BOA. *Sadaret Eyalet-i Mümtaze Cebel-i Lübnan Evrakı [A.MTZ.CL]*: No. 1, Gömlek No. 39.
- BOA. *Sadaret Mektubi Mühimme Kalemî Evrakı [A.]MKT.MHM]*: No. 748, Gömlek No. 14.
- BOA. *Sadaret Mektubi Mühimme Kalemî Evrakı [A.MKT.MHM]*: No. 491, Gömlek No. 65.
- BOA. *Yabancı Arşiv Bulgaristan [YB.O4]*: No. 2, Gömlek No. 93.
- BOA. *Yıldız Perakende Evrakı Adliye ve Mezahib Nezareti Maruzatı [Y.PRK.AZN]*: No. 6, Gömlek No. 78.
- BOA. *Yıldız Perakende Evrakı Arzuhal Jurnal [Y.PRK.AZJ]*: No. 28, Gömlek No. 23.
- BOA. *Yıldız Perakende Evrakı Elçilik Şehbenderlik ve Ateşemiliterlik [Y.PRK.EŞA]*: No. 29, Gömlek No. 43.
- BOA. *Yıldız Perakende Evrakı Hariciye Nezareti Maruzatı [Y.PRK.HR]*: No. 5, Gömlek No. 51.
- BOA. *Yıldız Perakende Evrakı Tahrirat-ı Ecnebiye ve Mabeyn Mütercimliği [Y.PRK.TKM]*: No. 33, Gömlek No. 55.
- BOA. *Yıldız Sadaret Hususi Maruzat Evrakı [Y.A.HUS]*: No. 291, Gömlek No. 2; No. 291, Gömlek No. 95; No. 312, Gömlek No. 8; No. 314, Gömlek No. 35.
- Çoban, Bekir Zakir. *Geçmişten Günümüze Papalık*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.
- Engelhardt. *Tanzimat ve Türkiye*. çev. Ali Reşat. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.
- Fortescue, Adrian. *The Uniate Eastern Churches*. London: Burns Oates & Washbourne, 1923.
- Frazee, Charles A. *Katolikler ve Sultanlar Kilise ve Osmanlı İmparatorluğu 1453-1923*. çev. Cemile Erdek. İstanbul: Küre Yayınları, 2009.
- Guilday, Peter. "The Sacred Congregation de Propaganda Fide (1622-1922)". *The Catholic Historical Review* 6/4 (1921), 478-494.
- Kitabı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2. Basım, 2003.
- L'itali*. "L'union des Eglises" (29 Kasım 1894).
- Levant Herald. "Encore La Question Armenienne Catholique" (04 Haziran 1870).
- Levant Herald. "La Question Armeno-Catholique" (26 Mayıs 1870).
- Levant Herald. "Les Armeniens Catholiques" (14 Ocak 1871).
- Maggiolini, Paolo. "Changes and Developments of the Latin Patriarchate and the Melkite Catholic Church in the Post-Great War Lands of Palestine and Transjordan". *Social Sciences and Missions* 32 (2019), 239-280.
- Nicault, Catherine. *Kudüs (1850-1948)*, trc. Estreya Seval Vali. İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.
- Sabah Gazetesi* (07 Şubat 1308).
- Sayegh, Maximos IV. *The Eastern Churches and Catholic Unity*. New York: Herder and Herder, 1963.
- Taşpınar, İsmail. "Maruniler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 28/71-72. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

- Taşpınar, İsmail. "Maruniler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2003, 28/71-72.
- The Holy See. "Leone XIII Lettera Apostolica Praeclara Gratulationis". vatican.va. Erişim 18 Ocak 2023. https://www.vatican.va/content/leo-xiii/it/apost_letters/documents/hf_l-xiii_apl_18940620_praeclara-gratulationis.html
- The Holy See. "Lettera Apostolica Orientalium Dignitas Del Sommo Pontefice Leone XIII". vatican.va. Erişim 21 Ocak 2023. https://www.vatican.va/content/leo-xiii/it/apost_letters/documents/hf_l-xiii_apl_18941130_orientalium-dignitas.html
- The Holy See. "The Congregation For The Evangelization of Peoples". vatican.va. Erişim 13 Ocak 2023. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cevang/documents/rc_con_cevang_20100524_profile_en.html
- The Times*. "The Eastern Churches" (26 Ekim 1894), 5.
- The Times*. "The Eucharistic Congress At Jerusalem" (12 Haziran 1893), 5.
- The Times*. "The Roman And Eastern Churches Conference" (25 Ekim 1894), 5.
- Whooley, John. "The Armenian Catholic Church: A study In History and Ecclesiology". *HeyJ* XLV (2004).

EXTENDED SUMMARY

The aim of this study is to reveal the importance of the conference themed unification held in the Vatican in 1894 for the Eastern and Western Churches with different dimensions.

This process, which started with Pope Leo XIII's invitation letter in June 1894, had a great impact both in the Western public opinion and in the Ottoman State. Before the publication of the Pope's apostolic letter titled "Orientalium Dignitas" on 30 November 1894, important processes took place in Rome. First of all, on 20 June 1894, the Pope published the apostolic letter "Praeclara Gratulations," which was translated into Greek, Armenian, and Arabic, as well as Latin, addressed to all Christian communities and invited them to the Vatican to understand their thoughts on the needs of the Eastern Christian Patriarchates. However, the 5-month period from June, when the invitation letter was published, to November, when the union meeting was held, brought along important evaluations and discussions both in the Western capitals and in the Ottoman State.

Looking at the guests before the meeting in the Vatican, it is seen that five patriarchs belonging to the Eastern Catholic Church were invited. These are Syriac Catholic, Melkite, Chaldean, Catholic Armenian, and Maronite patriarchs. At the patriarch level, only Syriac and Melkit patriarchs were present at the meeting. The other three patriarchs could not attend the meeting, as the Chaldean Patriarchate office was vacant, the Maronite patriarch was ill, and the Catholic Armenian patriarch was not allowed by Sultan Abdulhamid, but their deputies attended instead.

Looking at the newspapers and archive documents of the period, it is noteworthy that the Ottomans had a worried attitude about the conference in the Vatican. The reason for this is probably the negative experiences of the Ottoman Empire with the Papacy during the reign of Sultan Abdulaziz regarding the Eastern Catholics in the past.

In this process, the Roman Ambassador Mahmut Nedim Pasha asked the leaders of the Eastern Church in Rome whether the conference harmed the administrative structure of the Ottoman State and constantly reported the developments to Istanbul. In line with the information that the Roman ambassador received from the patriarchs, it was understood that there was no situation that would harm the law of the Ottoman Empire and that the Eastern patriarchs would withdraw from the conference in case such a situation arises.

Because the definition of mutual duties, rights and responsibilities between the Eastern Catholic Church and the Roman Catholic Church is important in terms of taking concrete steps. In fact, these processes set an example for the policies that other Popes, who are the successors of Pope Leo XIII, would follow regarding the Eastern Churches. However, although important decisions regarding Eastern Catholics were taken at the conference within the framework of a common understanding during the Pope Leo XIII period, these decisions were not immediately put into practice. The most important factor in this is that the missionaries did not want to give up their habit of Latinizing the Eastern Christians.

In this study, with the publication of Pope Leo XIII's invitation letter in June, the reaction of Eastern Catholic Christians to this letter, the repercussions of this invitation letter in the Ottoman and Western capitals, and the reactions of the Catholic and Orthodox states as well as the Ottomans to the Christian unity discourse were examined. The content, process, results, gains, risks, and evaluations of different segments of the conference, which was held in Rome in November 1894 with the participation of Eastern patriarchs and cardinals, were discussed in detail. The study, in which primary sources such as Ottoman Archive Documents and foreign newspapers of the period were used, was examined within the framework of the comparative method.

ERRATUM

In the original version of these 4 articles, revision dates were inadvertently published as submission dates.

- Comparing the Approach of Ibn Hajar al-Asqalānī and Badr ad-Din al-Aynī in the Interpretation of Mukhtalaf al-Hadith: An Applied Study Through Fath al-Bārī and Umda al-Qārī
- A Review on the Reasons for Legal Compliance Under the “Legality Prevents Compensation” Rule
- The Main Principles of Living Together in alFārābī’s Virtuous State
- Counter Attack of Sufi-Oriented Traditional Movements Against the Salafi Movement in England

Corrected versions are published on the journal’s website.

DOI: <https://doi.org/10.5152/ilted.2022.220719>

DOI: <https://doi.org/10.5152/ilted.2022.222875>

DOI: <https://doi.org/10.5152/ilted.2022.222958>

DOI: <https://doi.org/10.5152/ilted.2022.223386>