

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 21 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2021

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

sahibi ve yazı işleri miiidürü /

owner and responsible manager

Yediveren Kitap – Ercüment Okumuşlar

editörler / editors-in-chief

Prof. Dr. Muhiddin Okumuşlar (N. Erbakan Ü / Türkiye)

Doç. Dr. Osman Zahid Çifçi (Selçuk Ü / Türkiye)

Dr. İrfan Erdoğan (N. Erbakan Ü / Türkiye)

alan editörleri / field editors

Prof. Dr. Abdelaziz Berghout (IIU Malaysia / Malezya)

Prof. Dr. David J. Goa (University of Alberta / Kanada)

Prof. Dr. Enes Karic (University of Sarajevo / Bosna Hersek)

Prof. Dr. Yahya Michot (Hartford Seminary / ABD)

Prof. Dr. Zbigniew Kazmierczak (Uni of Bialystok / Polonya)

Prof. Dr. Mustafa Abu Sway (Al-Quds University / Filistin)

Doç. Dr. Necmeddin Güney (N. Erbakan Ü / Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Ali Dadan (N. Erbakan Ü / Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Gökalt (Selçuk Ü / Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Sarıms (Aksaray Ü / Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Taha Çelik (N. Erbakan Ü / Türkiye)

Dr. Cemal Kalkan (Selçuk Ü / Türkiye)

Dr. Mustafa Yüceer (Selçuk Ü / Türkiye)

Dr. Esat Sabırlı (Selçuk Ü / Türkiye)

Dr. Fatma Şeyma Boydak (N. Erbakan Ü / Türkiye)

Aç. Gör. Abdullah Esat Bağcı (N. Erbakan Ü / Türkiye)

Aç. Gör. Burhan Başarslan (Selçuk Ü/Türkiye)

Aç. Gör. Feyza Demir Çiçek (N. Erbakan Ü / Türkiye)

Aç. Gör. Furkan Çakır (Selçuk Ü / Türkiye)

Aç. Gör. Mahmut Toptaş (Aksaray Ü / Türkiye)

Aç. Gör. Mehmet Emin Demir (Selçuk Ü / Türkiye)

Aç. Gör. Mehmet Sefa Cevahir (N. Erbakan Ü / Türkiye)

Aç. Gör. Muhammed Ural (N. Erbakan Ü / Türkiye)

Aç. Gör. Müslime Örekli (N. Erbakan Ü / Türkiye)

Aç. Gör. Nuriman Ulu (Marmara Ü/Türkiye)

Aç. Gör. Ömer Faruk Demirci (N. Erbakan Ü / Türkiye)

Aç. Gör. Ruveyda Çınar (Selçuk Ü/Türkiye)

Aç. Gör. Sami Bayrakcı (Selçuk Ü / Türkiye)

Aç. Gör. Sümeyye Sayđın (N. Erbakan Ü / Türkiye)

Aç. Gör. Şeyma Çiçek (N. Erbakan Ü / Türkiye)

Aç. Gör. Yusuf Büyükyılmaz (Selçuk Ü / Türkiye)

web editörü / web editor

Dr. Öğr. Üyesi Fatih Turanalt

dizinleme editörü / indexing editor

Aç. Gör. Ayşe Gökmen (N. Erbakan Ü)

yayın kurulu / editorial board

Prof. Dr. Adem Şahin (N. Erbakan Ü)

Prof. Dr. Ahmet Çaycı (N. Erbakan Ü)

Prof. Dr. Ahmet Yaman (N. Erbakan Ü)

Prof. Dr. Cem Zorlu (N. Erbakan Ü)

Prof. Dr. F. Ahmet Polat (Muş Alparıslan Ü)

Prof. Dr. Fikret Karapınar (N. Erbakan Ü)

Prof. Dr. Hidayet Işık (Emekli / Ç. Onsekiz Mart Ü)

Prof. Dr. Kamil Güneş (N. Erbakan Ü)

Prof. Dr. Mehmet Akgül (K. Mehmetbey Ü)

Prof. Dr. Muhammed Tasa (N. Erbakan Ü)

Prof. Dr. Seyit Bahçıvan (Emekli / N. Erbakan Ü)

Doç. Dr. Ayşe Zışan Furat (İstanbul Ü)

Doç. Dr. İbrahim Turan (Ondokuz Mayıs Ü)

Doç. Dr. Hacı Yusuf Acuner (Recep Tayyip Erdoğan Ü)

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Murat Özel (İbn Haldun Ü)

yazışma adresi / contact address

Dr. İrfan Erdoğan

Necmettin Erbakan Üniversitesi A. Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Meram Yeni Yol Cd. 42090 Meram / Konya / Türkiye - Tel: +90 332 323 82 50 – 8189 (dahili)

kurumsal web adresi / official web address

www.marife.org | www.dergipark.gov.tr/marife

e-mail

editor@marife.org | editormarife@gmail.com

e-ISSN

2630-5550 (Eski ISSN / Former ISSN: 1303-0671)

• Bu dergi *Marife Bilimsel Birikim* adıyla 2001 yılında kurulmuş ve 2001-2011 yılları arasında (Cilt: 1 Sayı: 1 Bahar 2001 - Cilt: 11 Sayı: 3 Kiş 2011) bu isimle yayınlanmıştır. 2012 yılından itibaren (Cilt: 12 Sayı: 1 Bahar 2012) ise *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* adıyla yayınlanmaktadır.

• Founded in 2001 as *Marife Bilimsel Birikim*. Published with former title between the years 2001-2011 (Volume: 1 Issue: 1 Spring 2001 - Volume: 11 Issue: 3 Winter 2011) and published since 2012 (Volume: 12 Issue: 1 Spring 2012) with the name of *Marife Turkish Journal of Religious Studies*.

• *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, dini araştırmalar alanında hakemli bir dergidir. Haziran ve Aralık (Yaz ve Kış) aylarında olmak üzere yılda iki sayı yayımlanır. Dergi, Türkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların bilimsel makale ve araştırma notlarını içerir. Gönderilen tüm makaleler hakem, editörler ve yayın kurulunun onayından geçerek yayımlanır.

• *Marife Turkish Journal of Religious Studies* is a refereed periodical in the field of religious studies, published two times a year, in June and December (Summer and Winter). The journal contains a mixture of academic articles and reviews, from contributors both within and outside Turkey. All submitted articles are refereed.

kapak / cover

Muhiddin Okumuşlar

iç düzen / interior design

İrfan Erdoğan

kapak deseni / cover pattern

Selçuklu kapak içi

yönetim yeri / head office

Sebat Ofset Matbaacılık Matbaacılar sitesi. 6. Blok no: 2 Karatay / Konya / Türkiye - Tel: +90 332 342 01 53

yayın tarihi / publication date

30 Aralık 2021 • December 30, 2021

cilt / volume: 21 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2021

dizinlenme / indexing

ULAKBİM TR Dizin (Başlangıç / Starting: 2011)

TR DİZİN

Atla Religion Database (Başlangıç / Starting 2011)

Atla Religion Database
atla

DOAJ (Başlangıç / Starting: 2019)

DOAJ DIRECTORY OF OPEN ACCESS JOURNALS

Sobiad (Başlangıç / Starting: 15.08.2021)

SOBİAD

danışma kurulu / advisory board

Prof. Dr. Abdullah Kahraman (Marmara Ü)
Prof. Dr. Abdülkadir Dündar (Ankara Ü)
Prof. Dr. Adnan Demircan (İstanbul Ü)
Prof. Dr. Ahmet Ögke (Akdeniz Ü)
Prof. Dr. Ahmet Turan Yüksel (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Ali Akpınar (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Baki Adam (Ankara Ü)
Prof. Dr. Bayram Dalkılıç (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Bilal Kuşpınar (DİB)
Prof. Dr. Bilal Saklan (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Bünyamin Erul (Ankara Ü)
Prof. Dr. Bünyamin Solmaz (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Çağfer Karadağ (Uludağ Ü)
Prof. Dr. Galip Türcan (S. Demirel Ü)
Prof. Dr. Hacı Yunus Apaydın (Erciyes Ü)
Prof. Dr. Himmət Konur (Dokuz Eylül Ü)
Prof. Dr. Hüsametdin Erdem (KTO Karatay Ü)
Prof. Dr. İbrahim Coşkun (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu (İ. Medeniyet Ü)
Prof. Dr. İsmail Hakki Sezer (King Saud University)
Prof. Dr. İsmail Taş (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. İsmail Taşpınar (Marmara Ü)
Prof. Dr. İzzet Er (İstanbul Sabahattin Zaim Ü)
Prof. Dr. Kadir Özköse (Cumhuriyet Ü)
Prof. Dr. M. Ali Büyükkara (İstanbul Şehir Ü)
Prof. Dr. Mehmet Bayyigit (Balıkesir Ü)
Prof. Dr. Mehmet Eren (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Mehmet Mesut Ergin (Dicle Ü)
Prof. Dr. Mehmet Saffet Sarıkaya (S. Demirel Ü)
Prof. Dr. Mehmet Zeki Aydın (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Mehmet Zeki Işcan (Atatürk Ü)
Prof. Dr. Mevlüt Uyanık (Hitit Ü)
Prof. Dr. Musa Yıldız (Gazi Ü)
Prof. Dr. Mustafa Aşkar (Ankara Ü)
Prof. Dr. Mustafa Tavukçuoğlu (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Naim Şahin (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Ramazan Altıntaş (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Recai Doğan (Ankara Ü)
Prof. Dr. Reşat Öngören (Üsküdar Ü)
Prof. Dr. Sadık Kılıç (Ordu Ü)
Prof. Dr. Saffet Köse (İzmir Katip Çelebi Ü)
Prof. Dr. Salahattin Polat (Erciyes Ü)
Prof. Dr. Süleyman Toprak (N. Erbakan Ü)
Prof. Dr. Şinasi Gündüz (İstanbul Ü)
Prof. Dr. Tacittin Uzun (KTO Karatay Ü)
Prof. Dr. Tuncay İmamoglu (Atatürk Ü)
Prof. Dr. Yahya Michot (Hartford Seminary)
Prof. Dr. Yılmaz Can (Ondokuz Mayıs Ü)
Prof. Dr. Yusuf Ziya Keskin (Kocaeli Ü)
Prof. Dr. Zbigniew Kaźmierczak (Uni of Białystok)
Prof. Dr. Zekeriya Güler (İstanbul 29 Mayıs Ü)
Doç. Dr. Burhan Köroğlu (İbn Haldun Ü)
Doç. Dr. Saim Kayadibi (IIU Malaysia)
Doç. Dr. Sezai Küçük (Sakarya Ü)

cilt hakemleri / reviewers of the volume

Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR (Necmettin Erbakan Ü)
Prof. Dr. Adem ŞAHİN (Necmettin Erbakan Ü)
Prof. Dr. Ahmet ERKOL (Mardin Artuklu Ü)
Prof. Dr. Ahmet Turan YÜKSEL (Necmettin Erbakan Ü)
Prof. Dr. Ali BULUT (İstanbul Ü)
Prof. Dr. Asum YAPICI (Ankara Sosyal Bilimler Ü)
Prof. Dr. Doğan GÖÇMEN (Dokuz Eylül Ü)
Prof. Dr. Dursun HAZER (Eskişehir Osmangazi Ü)
Prof. Dr. Hakan GÜNDOĞDU (Ankara Hacı Bayram Veli Ü)

Prof. Dr. İbrahim HATİBOĞLU (Yalova Ü)
Prof. Dr. Kamil GÜNEŞ (Necmettin Erbakan Ü)
Prof. Dr. Muhammet Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU (Ankara Ü)
Prof. Dr. Muhammet TASA (Necmettin Erbakan Ü)
Prof. Dr. Muhammet Vehbi DERELİ (Necmettin Erbakan Ü)
Prof. Dr. Mustafa TEKİN (İstanbul Ü)
Prof. Dr. Osman KARA (Namık Kemal Ü)
Prof. Dr. Rahim ACAR (Marmara Ü)
Prof. Dr. Ramazan ADİBELİ (Erciyes Ü)
Prof. Dr. Recep TUZCU (Selçuk Ü)
Prof. Dr. Sedat ŞENSOY (Necmettin Erbakan Ü)
Prof. Dr. Yakup ÇOŞTU (Hitit Ü)
Prof. Dr. Zeynel Abidin KILINÇ (Sakarya Ü)
Doç. Dr. Ahmet EKŞİ (Kocaeli Ü)
Doç. Dr. Ahmet Emin SEYHAN (Afyon Kocatepe Ü)
Doç. Dr. Ali ÇİFTÇİ (Necmettin Erbakan Ü)
Doç. Dr. Aydın TAŞ (Dicle Ü)
Doç. Dr. Ayşe Zişan FURAT (İstanbul Ü)
Doç. Dr. Betül GÜRER (Necmettin Erbakan Ü)
Doç. Dr. Cahit KARAALP (Muş Alparslan Ü)
Doç. Dr. Hakan UĞUR (Necmettin Erbakan Ü)
Doç. Dr. Hasan UÇAR (Selçuk Ü)
Doç. Dr. Hikmet ATİK (Necmettin Erbakan Ü)
Doç. Dr. Hüseyin AKYÜZ (Hacı Bayram Veli Ü)
Doç. Dr. İbrahim KUNT (Selçuk Ü)
Doç. Dr. İbrahim TURAN (Ondokuz Mayıs Ü)
Doç. Dr. Keşver ÇELİK (Süleyman Demirel Ü)
Doç. Dr. Mehmet KAYA (Selçuk Ü)
Doç. Dr. Mehmet Taha BOYALIK (İstanbul 29 Mayıs Ü)
Doç. Dr. Menderes GÜRKAN (Erciyes Ü)
Doç. Dr. Mesut KAYA (Necmettin Erbakan Ü)
Doç. Dr. Muhammet ÖZDEMİR (Mersin Ü)
Doç. Dr. Murat AK (Necmettin Erbakan Ü)
Doç. Dr. Murat TALA (Necmettin Erbakan Ü)
Doç. Dr. Naif YAŞAR (Adıyaman Ü)
Doç. Dr. Neriman ERSOY HACISALİHOĞLU (İstanbul Ü)
Doç. Dr. Osman AYDINLI (Marmara Ü)
Doç. Dr. Ömer Ali YILDIRIM (Selçuk Ü)
Doç. Dr. Ömer Faruk ERDOĞAN (Kütahya Dumlupınar Ü)
Doç. Dr. Recep KOYUNCU (Necmettin Erbakan Ü)
Doç. Dr. Sabri YILMAZ (Akdeniz Ü)
Doç. Dr. Teceli KARASU (Muş Alparslan Ü)
Doç. Dr. Tuğrul YÜRÜK (Çukurova Ü)
Doç. Dr. Tuna TUNAGÖZ (Çukurova Ü)
Doç. Dr. Yakup BIYIKOĞLU (Tekirdağ Namık Kemal Ü)
Doç. Dr. Yakup YÜKSEL (Tekirdağ Namık Kemal Ü)
Doç. Dr. Zübeyir OVACIK (Aksaray Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ÇELİK (Abant İzzet Baysal Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÇAKMAK (Atatürk Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet KÜÇÜK (İnönü Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ŞEN (Erzincan Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet YILDIZ (Necmettin Erbakan Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Ali BALTACI (Mersin Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Ali EMİNOĞLU (Necmettin Erbakan Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Arzu TAŞCAN (Manisa Celal Bayar Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Ayşe GÜLTEKİN (Uşak Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Ayşe UZUN (Ankara Yıldırım Beyazıt Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Dr. Ahm Erşad UDDİN (Kocaeli Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Elif YAZICI (Pamukkale Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Ercan ŞEN (Afyon Kocatepe Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Hasan CANSIZ (Sırnak Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Hasan ÇETİNEL (Neveşehir Hacı Bektaş Veli Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Hatice BOYNUKALIN (İstanbul 29 Mayıs Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Hümeysra ÖZTURAN (Marmara Ü)
Dr. Öğr. Üyesi İlker KÖMBE (İstanbul Medeniyet Ü)
Dr. Öğr. Üyesi İrfan ÇAKICI (Karamanoğlu Mehmet Bey Ü)
Dr. Öğr. Üyesi İshak TEKİN (Eskişehir Osmangazi Ü)

Dr. Öğr. Üyesi Kahraman BULGURCU (Selçuk Ü)
Dr. Öğr. Üyesi M. Fatih TURANALP (Necmettin Erbakan Ü)
Dr. Öğr. Üyesi M. Raşit AKPINAR (Selçuk Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Mahmut Sami ÖZDİL (Necmettin Erbakan Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet EVREN (Aksaray Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Sami YILDIZ (Aksaray Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Mevlüt ÖZTÜRK (Necmettin Erbakan Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Fatih DUMAN (Akdeniz Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Murat AKKUŞ (G. İslam Bilim ve Teknoloji Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa DEMİR (Karamanoğlu Mehmet Bey Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Fatih AY (Akdeniz Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KILIÇ (Marmara Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa TUNÇER (Giresun Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Salih AYBEY (Bülent Ecevit Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Sezai ENGİN (Eskişehir Osmangazi Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Süleyman GÜR (Trabzon Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf Sami SAMANCI (Selçuk Ü)
Öğr. Gör. Dr. Elif TOKAY (İstanbul Ü)
Uzman Dr. Fatih Mehmet AYDIN (Diyaret İşleri Başkanlığı)
Arş. Gör. Dr. Yusuf Erdem GEZGİN (K. Mehmet Bey Ü)
Dr. Bahadır OPUS (Diyaret İşleri Başkanlığı)
Dr. Mustafa Celil ALTUNTAŞ (İstanbul Ü)
Dr. Orhan ENÇAKAR (TDV İslam Araştırmaları Merkezi)
Arş. Gör. Abdurrahman BULUT (Kocaeli Ü)

İçindekiler / contents

editörden

editorial

araştırma makaleleri / research articles

Gazâlî'nin Siyaset ve Yönetim Yaklaşımı

Al-Ghazali's Approach to Politics and Governance

Ejder Okumuş, 705-726

Ethnic Identity Construction of Young Turkish Muslims in Britain

İngiltere'deki Müslüman Türk Gençlerinin Etnik Kimlik İnşası

Muhammed Babacan, 727-747

İslâm Eğitim Geleneğinde Bilginin Üretim, Paylaşım ve Dolaşım Kültürü Üzerine Bazı Değerlendirmeler

Some Assessments on the Culture of the Production, Sharing and Circulation of Knowledge in Islamic Educational Tradition

Fatih İpek, 749-775

Vicdan ve Vicdanın Ahlâkî Değeri Üzerine Bir İnceleme

An Inquiry on Conscience and the Moral Value of Conscience

Ömer Faruk Erdem, 777-802

Bir Meta-Sentez Çalışması: Öğreticilerin Gözünden 4-6 Yaş Kur'an Kursları

A Meta-Synthesis Study: Qur'an Courses For 4-6 Years From The Eyes of Teachers

Münir Ecer - Ahmet Çakmak , 803-831

Hadis ve Sünnetin Halka Arzı Sorunu ve Bazı Öneriler

The Problem Presenting Hadith and Sunnah to Public and Some Suggestions

Yusuf Acar, 833-869

Otorite ile Özgürlük Arasındaki Diyalektiği Aşmak: Hürriyetin İmkânı Açısından Nurettin Topçu'da Birey - Devlet İlişkisi

Overcome the Dialectic Between Authority and Freedom: The Relationship of the Individual State in Nurettin Topçu in Terms of the Opportunity of Liberty

Zübeyir Ovacık, 871-890

Farklı Meslek Üyelerinin Dogmatik Dindarlık, Ahlaki Yargı Düzeylerinin Hayatın Anlamı ve Amacına Etkisi

The Effect of Different Professional Members' Levels of Dogmatic Religious and Moral Jurisdiction on The Meaning and Purpose of Life

Mehtap Kızılkaya, 891-908

Mekke Evlerinin Satışı ve Kiralanmasına Dair Rivayetler ve Değerleri

Rumors of the Sale and Rental of Mecca Houses and Their Value

Hasan Eryılmaz, 909-934

Hicrî VI.-VII. Asırlarda Hanbelîlerin Dımaşk'taki Fıkıh Telifâtı

Literary Enterprise of Hanbalis on Fiqh in Damascus in the VI.-VII. Centuries AH.

Muhammed Usame Onuş, 935-962

John Locke'da Politik Liberalizmin İnşası Üzerine Bir Değerlendirme

An Evaluation of the Formation of Political Liberalism of John Locke

Mehmet Evren, 963-988

İslam Öncesi Arap Toplumunda Putperest Paradigmanın Evreleri: Sosyal Aktörler Olarak Atalar, Kahin ve Şair

Social Actors Effective in the Formation of the Pagan Paradigm in Pre-Islamic Arab Society: Ancestors, Oracle and Poet

Metin Doğan, 989-1015

Kur'an Yolu Tefsiri'nde Ayetlere Bilimselci Yaklaşım

Scientific Approach to Verses in Kur'an Yolu Interpretation

Mehmet Kaya, 1017-1044

Bulgaristan Lofça Müftülüğü (1834-1934)

Bulgaria Lofca Mufti (1834-1934)

Hasan Telli, 1045-1079

Nahiv Yöntembiliminde Birincil Delillerin Tearuzu Olgusu ve Tercih Yöntemine Bir Bakış

A Look at The Conflict Case of Primary Evidence and The Method of Preference in Nahiv Methodics

Mehmet Zahid Çokyürür, 1081-1107

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dini Hitabet Öz Yeterlik Algılarına Yönelik Bir Araştırma

A Research on the Self-Efficiency Perceptions of the Students of the Faculty of Theology about Religious Oratory

Recep Uçar - Mustafa Bozkurt, 1109-1121

Hız. Peygamber'in (s.a.s.) Çocuklarla İlgili Anlatımlarının Dilbilimsel Açıdan Değerlendirilmesi

The Linguistic Evaluation of The Prophet (p.b.u.h.) in His Expressions About Children
Duran Ekizer, 1123-1148

Yeni Halilcilik Kuramının Temel Kavramları Üzerine Bir İnceleme

A Study on the Basic Concepts of Neo-Khalilian Theory
Bünyamin Aydın, 1149-1174

Kemâlüddîn Mes'ûd Şirvânî'nin Şerhu'r-Risâleti'l-Vaz'ıyye'si ve İlk Dönem er-Risâletü'l-Vaz'ıyye Şerhleri Bağlamında Delaleti Külli Olan Lafızların Vaz'ı

Kemâlüdîn Mes'ûd Shirvânî's Şerhu'r-Risâleti'l-Wad'ıyye and the Vaz of the Words with Overview in the Context of the First Period Er-Risâletü'l-Wad'ıyye Commentaries
Zahit Kaplangöz, 1175-1196

Kur'an-ı Kerim Dersi Öğrenme Alanları (Örgün Öğretim Bağlamında)

Learning Domains of the Holy Qur'an Courses (Within the Scope of Formal Education)
Halil İbrahim Önder, 1197-1225

Taha Hüseyin'e Göre Lebid B. Rebî'a'nın Muallakasında Birlik ve Ona Yöneltilen Karşı Görüşler

Unity in Rebi'a's Muallakat According to Taha Hussein and Opposing Views Directed at Him

Mostafa Abdelhady Abdelsatar Mohamed - Merve Özçetin, 1227-1245

Butrus b. Bülûs el-Bustânî'nin Son Dönem Osmanlı Dönemi Reform Öncülüğü ve Türk Edebiyatına Etkisi

Butrus b. Bolus al-Bustani's Last Ottoman Period Reform Leading and Its Influence on Turkish Literature

Emin Uz - Muhammed Efil, 1247-1265

Cezayir Öykücülüğü ve Abdulhamid b. Hadduka'nın "el-Muğterib" İsimli Öyküsü

Algeria Storytelling and The Story of Abdelhamid b. Hadouga Named "el-Muqterib"
Eyüp Bozkurt, 1267-1289

çeviri makaleler / translated articles

Çocuklar 'Sezgisel Tanrıacı'mıdır? Doğada Amaç ve Tasarım Hakkında Akıl Yürütme

Are Children "Intuitive Theists"? Reasoning About Purpose and Design in Nature

Deborah Kelemen - Çev. Osman Zahid Çifçi, 1291-1309

Yayın ve Yazım İlkeleri / Publishing and Writing Principles

| editörden

Değerli Araştırmacılar,

Marife Dini Araştırmalar Dergisi olarak, 21. cilt 2. sayımızı tam zamanında sizlerle paylaşmanın mutluluğunu yaşıyoruz.

Dergimizin bu sayısında *Arap Dili ve Belagatı* alanında yedi, *Din Eğitimi* alanında üç, *Din Felsefesi* alanında bir, *Din Psikolojisi* alanında bir, *Din Sosyolojisi* alanında üç, *Felsefe Tarihi* alanında bir, *Hadis* alanında iki, *İslam Hukuku* alanında bir, *İslam Tarihi* alanında bir, *Kur'an Okuma ve Kıraat* alanında bir, *Tefsir* alanında bir, *Türk İslam Düşüncesi* alanında bir tane olmak üzere toplam 23 tane araştırma makalesi ve 1 tane çeviri makale yayımlıyoruz.

Marife Dini Araştırmalar Dergisi editöryal ekibi olarak, dergimizin [Atla Religion Database](#) ve [SOBİAD Atf Dizini](#) tarafından taranmaya başladığı haberini sizlerle paylaşmaktan mutluluk duymaktayız. ATLA Religion Database, din ve ilahiyat alanında taradığı dergilere ait makale bilgilerini EBSCO aracılığı ile binlerce kütüphane aboneliği üzerinden kullanıcılara ulaştırmaktadır. Bu vesileyle dergimizde yayınlanan makaleler tam metin olarak dünya çapında araştırmacıların erişimine sunulmuş olacaktır. Gelecek sayılarda, diğer uluslar arası indekslerde de taranmaya başladığımızın haberlerini sizlerle paylaşmayı ümit ediyoruz.

Haziran 2022 sayımız için 15 Nisan 2022 tarihine kadar makale gönderimi yapabilirsiniz. Editöryal ekibimiz başta olmak üzere hakemlerimize ve yayın sürecinde işbirliği içerisinde olan tüm yazarlarımıza teşekkürlerimi arz eder iyi çalışmalar dilerim.

İrfan Erdoğan
Editör

| editorial

Dear Researchers,

We are very happy to have published the 21st volume 2nd issue on time as planned. This issue includes 23 research article (seven *Arabic Language and Rhetoric*, three *Religious Education*, one *Philosophy of Religion*, one *Psychology of Religion*, three *Sociology of Religion*, one *History of Philosophy*, two *Hadith*, one *Islamic Law*, one *Islamic History*, one *Quranic Recitation*, one *Tafseer*, one *Turkish Islamic Thought*), and one translated article.

We are happy as *Marife Turkish Journal of Religious Studies* editorial board to share with you the news that our journal has started to be indexed by [Atla Religion Database](#) and [SOBIAD Citation Index](#). ATLA Religion Database provides the article information of the journals in the field of religion and theology to thousands of library subscriptions through EBSCO. Hereby, the articles published in our journal will be made available to researchers around the world in full text. We hope to share the happy news that our journal begin to be indexed by other significant indexes with you in the upcoming issues.

You can submit articles for June 2022 issue until April 15, 2022. I would like to thank our referees, especially our editorial team, and all our authors who cooperated in the publication process.

İrfan Erdoğan

Editor

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 21 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2021

Gazâlî'nin Siyaset ve Yönetim Yaklaşımı

Al-Ghazali's Approach to Politics and Governance

Ejder Okumuş



*Prof. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı
Professor, Social Sciences University of Ankara, Faculty of Islamic Sciences, Department of Sociology of
Religion*

Ankara / Turkey

ejder.okumus@gmail.com | <http://orcid.org/0000-0003-1337-3255>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 31.07.2021

Accepted / Kabul Tarihi: 11.09.2021

Published / Yayın Tarihi: 30.12.2021

DOI: [10.33420/marife.976810](https://doi.org/10.33420/marife.976810)

Cite as / Atıf: Okumuş, Ejder. "Gazâlî'nin Siyaset ve Yönetim Yaklaşımı". *Marife* 21/2 (2021); 705-726. <https://doi.org/10.33420/marife.976810>

Plagiarism / İntihal: *This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.*



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslar arası Lisansı altında lisanslanmıştır."

e-ISSN: 2630-5550



www.marife.org

Gazâlî'nin Siyaset ve Yönetim Yaklaşımı

Özet

Gazâlî, şüphecilîği, felsefi görüşü, kelamcılığı, fıkhi yaklaşımı, tasavvuf düşüncesi ve siyaset birikimiyle dikkatleri çeken bir İslam bilginidir. Fıkıh, dil, mantık, ahlâk, kelam, tasavvuf, felsefe, hadis, siyaset, eğitim gibi alanlarda otorite olan ve birçok eser kaleme almış olan Gazâlî, bazı açılardan siyasal, fikrî ve toplumsal açıdan bir buhran dönemi insanıdır. Gazâlî siyaset ve yönetim çerçevesinde siyasetin temel boyutları, yöneticilerde olması gereken özellikler, adaletin siyasal ve yönetsel boyutları, siyaset ve yönetimde akıl ve ilmin önemi, devlet başkanına itaat gibi temel konuları ele alır. Nitekim bu çalışma da Gazâlî'nin bu konulara yaklaşımını kendisine konu edinir. Çalışmanın amacı, Gazâlî'nin siyaset ve yönetim düşüncesinin anlaşılmasına katkıda bulunmaktır. Çalışma metodolojik olarak anlamacı yönetime dayanmakta ve dökümantasyon tekniği ile Gazâlî'nin özelliklerle et-Tibrü'l-mesbûk fî nasihatü'l-mülûk adlı eseri ve siyasete dair diğer eserleri başta olmak üzere konu hakkındaki ilgili kaynaklara istinat etmektedir. Makalede yazar, kaynaklardan elde edilen verileri analiz ederek yorumlamaya çalışmaktadır. Gazâlî, siyaset ve yönetim alanındaki düşünceleriyle 12. yüzyıldan bugünün dünyasına hitap edebilmektedir.

Hüccetülislam Gazâlî, fikrî dinamizmle tezahür eden bir çağda yaşamıştır. Bu dinamizm çağında Yunan felsefesine dair birçok kitap tercüme edilmiş, ichtihad yaygınlık kazanmış ve çeşitli İslam mezhepleri doğmuştur. Gazâlî de tabiatıyla bu canlılıktan nasibine düşeni almıştır. Şüphesiz bu dinamizm içinde Gazâlî'nin zamanı, İslam toplumunda önemli başarılar olsa da bazı ciddi problemlerin ortaya çıktığı bir devirdir. Gazâlî için bu dönem çöküşün işaretlerini verdiği bir dönemdir. Böyle bir zaman diliminde siyaset boyutunda bir karışıklık, gerilim ve dağılımlık durumunun etkisini gösterdiği; küçük küçük İslam devletlerinin (mülûku't-tavâif), dilde veya resmîyette halifeye bağlı olmalarına rağmen üzerlerinde bu bağlılığa dair işaretlerin görülmediği söylenebilir. Bu yönetimler arasında çatışmalar da söz konusudur. Bu, Müslümanların çok hayati bir dâhili meselesiydi; fakat bundan daha hayati bir diğer dâhili mesele, toplumda zihni, itikadi, toplumsal, siyasi vd. alanlarda fitnelere yol açan Bâtînî hareketin mevcudiyetiydi. Müslümanların boğuştuğu en can alıcı sorunlardan biri de Haçlılar idi; uluslararası bir mesele olarak addedilebilecek olan bu mesele Müslümanlar için büyük bir tehlike arz ediyordu. Haçlılar, Müslümanlara durmadan saldırıyorlardı. Antakya (1098) ve Kudüs (1099) Haçlılar tarafından işgale maruz kalmıştı. Bu durum Müslümanlar arasında siyasi, toplumsal, iktisadi ve dinî anlamda ağır şartlar doğurmuştu. Bütün bu durumlar, çeşitli düzeylerde Gazâlî'nin de gördüğü, hissettiği ve yaşadığı durumlardı. Ayrıca dâhili ve harici boyutlarıyla mühim bir sorun daha vardı; o da yabancı kültür, medeniyet, itikad, fikir ve felsefe öğelerinin Müslümanlar arasında dolaşıma girmesiydi. Elbette bu öge veya unsurların bazılarının İslam ve Müslümanlar için çok büyük tehlikeli durumlar zuhur ettirdiğine dair endişeler ortaya çıktı. Bunların yanında Gazâlî'nin kendisi de dâhil bazı düşünür, âlim ve araştırmacılara göre Müslümanların, özellikle de ulemanın vazife ve mesuliyetlerini olması gerektiği şekilde ifa etmemeleri, İslam toplumunun negatif durumunu aktetmiyordu. Gazâlî siyaset noktasında genelde din ile siyaset, özelde ise din ile devlet ilişkileri, adaletin siyasal ve yönetsel boyutları, devlet başkanının hususiyetleri, devletin ve devlet başkanının görev ve fonksiyonları, siyaset ve yönetimde akıl ve ilmin önemi, devlet başkanına itaat gibi temel konuları ele alır.

Gazâlî genel olarak din-siyaset ilişkileri, özelde din-devlet ilişkileri, adaletin siyasal ve idari boyutları, devlet başkanının özellikleri, devlet ve devlet başkanının görev ve işlevleri, siyaset ve yönetimde akıl ve bilimin önemi ve devlet başkanına itaat gibi temel konuları ele almaktadır. İmam Gazâlî, siyaset ilmini kendi ilimler tasnifi içinde ele almakta ve siyasete hem bir ilim hem de sosyal bir olgu olarak büyük önem vermektedir. Siyaseti fıkıh ile işbirliği içinde toplumsal düzenin kurulması ve devamı için gerekli bir kurum olarak görmesi Gazâlî'nin özgün siyaset görüşünün bir göstergesidir. Siyaset sosyolojisi açısından dikkat çekici yaklaşımlar ortaya koyan Gazâlî'ye göre siyaset kurumu ve ona bağlı devlet, toplum düzeni için vazgeçilmezdir. Devlet ve devlet başkanı olmadan insanların kanun ve tüzükler çerçevesinde birbirleriyle anlaşmaları ve düzen içinde yaşamaları mümkün değildir. Devlet başkanı toplumda düzeni sağlamakla görevini yerine getirirken, fıkıh ilminden ve hukukçuların (fukaha) kanun yapma çabalarından yardım alır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Gazâlî, Siyaset, Devlet, Din.

al-Ghazali's Approach to Politics and Governance

Summary

*Al-Ghazali (1058-1111) is an Islamic scholar who draws attention with his skepticism, philosophical view, theological approach, fiqh approach, sufi thought and political background. Al-Ghazali, who is the authority many works in fields such as fiqh, language, logic, ethics, theology, mysticism, philosophy, hadith, politics, and education and who has written many works, is politically, intellectually and socially a man of the time of crisis in some ways. Al-Ghazali deals with main issues such as the basic dimensions of politics, the features that should be in rulers, the political and administrative or dimensions of justice, the importance of reason and science in politics and governance, and obedience to the president within the framework of politics and administration. As a matter of fact, this study also focuses on al-Ghazali's approach to these issues. The aim of the study is to contribute to the understanding of al-Ghazali's thought of politics and governance. The study is methodologically based on the method of understanding and the relevant sources on the subject, especially al-Ghazali's approach on politics with the documentation technique, with his own works, especially his *et-Tibr al-masbûk fî nasihat al-mulûk* and related sources on the subject. In the article, the author tries to analyze and interpret the data obtained from the sources. Al-Ghazali can address today's world from the 12th century with his thoughts in the field of politics, administration, and governance.*

*Hujjat al-Islam al-Ghazali lived in an age manifested by intellectual dynamism. In this age of dynamism, many books on Greek philosophy were translated, ijthad became widespread, and various Islamic madhabs were born. Al-Ghazali naturally got his share of this vitality. Undoubtedly, in this dynamism, al-Ghazali's time was a period in which some serious problems emerged even though there were important achievements in Islamic society. For al-Ghazali, this period is a period when collapse gave its signs. In such a period of time, it can be said that a state of disorder, tension and disorganization on the political dimension showed its effect, and that small Islamic states (*mulûk at-tawaif*) did not feel the influence of the caliph, although they were dependent on the caliph in language or formally. There are also conflicts between these governments. This was a vital internal issue of Muslims; but there is another internal issue that is more vital than that: it was the presence of the Batini movement that led to disorders in the mental, religious, social, political areas, etc. in society. One of the most crucial problems Muslims grappled with was the Crusaders; This issue, which could be regarded as an international issue, posed a great danger to Muslims. The Crusaders were constantly attacking the Muslims. Antakya (1098) and Jerusalem (1099) were occupied by the Crusaders. This situation created difficult political, social, economic and religious conditions among Muslims. All these situations were situations that al-Ghazali saw, felt, and experienced at various levels. There was also another important problem with its internal and external dimensions; it was the circulation of foreign culture, civilization, creed, idea and philosophy among Muslims. Of course, concerns have arisen that some of these elements were creating very dangerous situations for Islam and Muslims. In addition, according to some thinkers, scholars and researchers, including al-Ghazali himself, the fact that Muslims, especially the ulama, did not fulfill their duties and responsibilities as they should, reflected the negative situation of the Islamic society.*

Al-Ghazali deals with basic issues such as religion-politics relations in general, religion-state relations in particular, the political and administrative dimensions of justice, the characteristics of the head of state, the duties and functions of the state and the head of state, the importance of reason and science in politics and governance, and obedience to the head of state. Imam al-Ghazali considers the science of politics in his own classification of sciences and attaches great importance to politics both as a science and as a social phenomenon. The fact that he sees politics as a necessary institution for the establishment and continuation of social order in cooperation with fiqh is an indicator of al-Ghazali's unique view of politics.

*According to Ghazali, who put forward remarkable approaches in terms of political sociology, institution of politics and state depending on it are indispensable for society and social order. It is not possible for people to agree with each other in accordance with laws and rules and live together in order without the state and the head of state, a governor, a leader. While the head of state does his duty to maintain order in the society, he gets help from the science of fiqh and the law-making efforts of the jurists (*fukaha*).*

Keywords: *Sociology of Religion, al-Ghazali, Politics, State, Religion.*

Giriş

Hicrî beşinci asır insanı Gazâlî (öl. 505/1111), İslam ilim ve düşünce tarihinde verdiği eserleriyle ortaya koyduğu görüşleri kendi zamanından bugüne kadar büyük etkiler bırakmış nadir âlimlerdendir. Fıkıh, dil, mantık, ahlâk, kelam, tasavvuf, felsefe, hadis, siyaset, eğitim gibi alanlarda otorite olan Gazâlî, siyaset alanında da dikkate değer görüşler serdetmiştir.

Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî et-Tûsî, İran'da Meşhed'e 25 kilometre uzaklıktaki antik Tus şehrinde dünyaya geldi. Hüccetülislâm, Zeynüddin gibi lakapları da olan Gazâlî, Ebû Hâmid el-Gazâlî adıyla tanınmıştır. Tus, Cürcan ve Nişabur'da farklı hocalardan dersler aldı. Nizamiye Mederesesi'nde öğrenci oldu, Cüveynî gibi İslam âlimlerinin öğrencisi oldu. Öğrenci olup yetiştiği Nizâmiye Medresesi'nde müderrislik yaptı. Ayrıca birçok eserini bu medresede yazdı. 1111 yılında vefat etti. Mezarı Tus'ta bulunmaktadır.

Şüpheliği, felsefî görüşü, kelamî yaklaşımı ve tasavvuf düşüncesiyle dikkatleri çeken Gazâlî, birçok eser kaleme almıştır. Bu eserler içinde *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, *el-Munkız mine'd-dalâl*, *Makâsıdu'l-felâsife*, *Tehâfütü'l-felâsife*, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, *et-Tibrü'l-mesbûk fi nasîhati'l-mülûk*, *Bidâyetü'l-hidâye*, *er-risâletü'l-ledünniyye*, *el-Maksadü'l-esnâ fi şerhi esmâ'illâhi'l-hüsnâ*, *el-Erba'în fi usûli'd-dîn*, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, *el-Madnûn bih 'alâ ehlih*, *el-Madnûn bih 'alâ gayri ehlih* (*el-Madnûnü'l-kebîr*), *Faysalü't-efrika*, *el-Kânûnü'l-küllî fi't-te'vîl*, *el-Vecîz*, *Kimyâ-yı sa'âdet*, *Gâyetü'l-ğavr*, *el-İmlâ' 'alâ işkâlâti'l-ihyâ'*, *Eyyühe'l-veled*, *İlcâmü'l-'avâm 'an 'ilmi'l-Kelâm*, *Minhâcü'l-'âbidîn*, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, *Mizânü'l-'amel*, *ed-Dürretü'l-fâhire*, *Mişkâtü'l-envâr*, *el-Kıstâsü'l-müstakîm*, *Mi'yârü'l-'İlm*, *Mihakkü'n-nazar*, *el-Ma'ârifü'l-'akliyye*, *el-Müstazhirî*, *Bidâyetü'l-hidâye*, *Fedâilu'l-enâm*, *Fâtihatü'l-'ulûm* gibi önemli eserler¹ zikredilebilir.

Hüccetülislam Gazâlî, fikrî dinamizmle tezahür eden bir çağda yaşamıştır. Bu dinamizm çağında Yunan felsefesine dair birçok kitap tercüme edilmiş ve çeşitli İslam mezhepleri doğmuştur.² Şüphesiz bu dinamizm içinde Gazâlî'nin zamanı, İslam toplumunda önemli başarılar olsa da bazı ciddi problemlerin de olduğu bir devirdir. Gazâlî için bu dönem çöküşün işaretlerini verdiği bir dönemdir. Böyle bir zaman diliminde siyaset boyutunda bir karışıklık, gerilim ve dağılımlık durumunun etkisini gösterdiği, yönetimde boşluk olduğu söylenebilir. Diğer önemli bir problem, toplumda zihni, itikadî, toplumsal, siyasi vd. alanlarda karışıklıklara yol açan Bâtınî hareketin mevcudiyetiydi. En can alıcı sorunlardan biri de uluslararası bir mesele olarak Haçlılar idi. Bütün bu durumlar, çeşitli düzeylerde Gazâlî'nin de gördüğü, hissettiği ve yaşadığı durumlardı. Ayrıca dâhili ve hârici boyutlarıyla mühim bir sorun daha vardı; o da yabancı kültür, medeniyet, itikat, fikir ve felsefe öğelerinin Müslümanlar arasında dolaşıma girmesiydi. Elbette bu öğe veya unsurların bazılarının İslam ve Müslümanlar için çok büyük tehlikeli durumlar zuhur ettirdi-

¹ Mustafa Çağrı, "Gazzâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1996); Fahrettin Korkmaz, *Gazâlî'de Devlet* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1995).

² Huriye Tevfik Mücahid, *Fârâbî'den Abduh'a Siyasî Düşünce*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: İz Yayınları, 1995).

ğine dair endişeler ortaya çıktı. Bunların yanında Gazâlî'nin kendisi de dâhil bazı düşünür, âlim ve araştırmacılara göre Müslümanların, özellikle de ulemanın vazife ve mesuliyetlerini olması gerektiği şekilde ifa etmemeleri, İslam toplumunun negatif durumunu aksettiriyordu.³

Son tahlilde Gazâlî'nin yaşadığı çağa, genel olarak Müslümanların zihnî, fikrî, siyasi, ahlaki, kelami, dinî, felsefi ve itikadî problemlerle giriftar oldukları sıra dışı zamanlar denilebilir. Özel olarak ise Gazâlî'nin hayatını sürdürdüğü Horasan'da toplumsal ahval, Gazâlî'nin bizzat kendisinin gözüyle iyi olmaktan uzaktır; Müslümanlar çöküşe sürüklenmektedirler. Bu bağlamda Gazâlî'ye göre, Kur'an'a göre toplumun temel dinamiklerinden biri olup toplum için hayat memmat meselesi olan emr bi'l-ma'rûf ve nehy ani'l-münker ilkesi hayata geçirilmezse, toplumda her şey alt üst olur, çöküş süreci başlar. Gazâlî, kendi zamanında söz konusu ilkenin gereklerinin yerine getirilmediğini ve dolayısıyla çöküşle karşı karşıya kalındığını söyleyerek innâ lillâhi ve innâ ileyhi râciûn "*Şüphesiz biz Allah içiniz ve kuşkusuz O'na dönücüyüz*"⁴ ayetini zikretmek suretiyle bu durumun vahametini anlatmaya çalışır. Zira İmam Gazâlî'nin gözünde mezkûr ilke ile bu ilkeyle ilgili ilim behava olmuş, Müslümanlar bu ilkeyi ifa etme pratiğinin dışına çıkmışlardır. Özellikle ulema ve entelektüellerde halka dalkavukluk kalpleri kuşatmış, Yaraticının mülhaza ve murakabesi gönüllerden gitmiş; insanlar nefsin heva, arzu ve şehvetlerine akıldan yoksun bir şekilde kapılmışlardır. Dünyada Allah'ın rızası uğruna hiçbir kınayıcının kınamasından korkmayan hakiki bir mümin oldukça az bulunur hale gelmiştir.⁵

Tehâfütü'l-felâsife adlı eseri kaleme alıp İslam filozoflarını eleştirmesiyle de bilinen İmam Gazâlî, daha 25-30 yaşlarında büyük devlet adamı, siyasetçi Selçuklu veziri Nizâmülmülk (öl. 485/1092) ile tanışır ve onunla yakın ilişkiler kurar. Ayrıca Selçuklu sultanları ve diğer bazı devlet adamları ile bazı ilişkilerde bulunur. Böylece Gazâlî siyaseti ve siyasetçiyi yakından gözlemeleme imkânı elde eder.

Gazâlî siyaset noktasında genelde din ile siyaset, özelde ise din ile devlet ilişkileri, adaletin siyasal ve yönetsel boyutları, devlet başkanının hususiyetleri, devletin ve devlet başkanının görev ve fonksiyonları, siyaset ve yönetimde akıl ve ilmin önemi, devlet başkanına itaat gibi temel konuları ele alır. Nitekim bu çalışma da Gazâlî'nin söz konusu mevzulara yaklaşımını kendisine konu edinir. Çalışmanın amacı, Gazâlî'nin siyaset ve yönetim düşüncesinin anlaşılmasına katkıda bulunmaktır. Bu amaç kapsamında makalenin yazarı, siyaset bilimine ve ilahiyat bilimlerine katkı yapmayı da hedeflemektedir. Çalışma metodolojik olarak anlamacı yöneme dayanmakta ve dökümantasyon tekniği ile Gazâlî'nin siyasete yaklaşımını ele alırken *et-Tibru'l-mesbûk fî nasihati'l-mülûk*⁶ adlı çalışması başta olmak üzere kendi eserleri ile konu hakkındaki ilgili kaynaklara istinat etmektedir. Makalede yazar,

³ Sabri Orman, *Gazâlî* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986); Sabri Orman, *Gazâlî'nin İktisat Felsefesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002); Ejder Okumuş, "Bir Yeniden Diriliş Projesi Olarak İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn", *Diyanet İlmî Dergi* 46/4 (2011), 63-94.

⁴ el-Bakara 2/156.

⁵ Ebû Hâmid Gazâlî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005); Okumuş, "Bir Yeniden Diriliş Projesi Olarak İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn".

⁶ Ebû Hâmid Gazâlî, *et-Tibru'l-Mesbûk fî Nasihati'l-Mülûk* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988).

kaynaklardan elde edilen verileri analiz ederek yorumlamaya çalışmaktadır. Şüphesiz Gazâlî'nin siyaset görüşü hakkında daha önce yapılmış bazı bilimsel çalışmalar vardır. Bu çalışmaların daha çok kelam ve felsefe alanında yapılmış çalışmalar olduğu gözlenmektedir. Bu bağlamda Laoust'un *La politique de Gazâlî* (Gazzâlî'nin Siyaset Anlayışı) başlıklı kitabı önemlidir.⁷ Laoust, kitabında Gazâlî'nin siyaset felsefesini birçok yönüyle ve farklı siyaset anlayışlarıyla da karşılaştırmalar yaparak geniş bir şekilde ortaya koyma çabası içindedir. Rosenthal'ın *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi* adlı eserindeki Gazâlî bölümü zikre değerlidir.⁸ Yazar bu çalışmasında Gazâlî'nin siyaset yaklaşımına fikri ve felsefi temelde bakar. Mücahid'in *Fârâbî'den Abduh'a Siyasi Düşünce* başlıklı kitabının "Gazâlî" bölümü⁹ de siyaset bilimi ve tarihi çerçevesinde Gazâlî'nin siyaset düşüncesine yer ayırır. Çubukçu'nun "Gazzalî ve Siyaset" yazısı da Gazâlî'nin siyaset anlayışına kısmen ve kısaca yer veren bir çalışmadır.¹⁰ Yine siyaset bilimi alanında yapılmış "*Berresi-yi tatbîki-yi endîşeverzî-yi siyasî-yi ğazâlî ve Makyavelî*" başlıklı Farsça bir çalışmada Gazâlî'nin siyaset yaklaşımı Makyavel'in siyaset yaklaşımıyla karşılaştırmalı olarak ele alınır.¹¹

Türkiye'de üniversitelerde yapılan tezlere bakıldığında, birkaç yüksek lisans tezi ve doktora tezinde Gazâlî'nin siyaset ve yönetim anlayışı ele alınmaktadır. Bu tezlerden mesela bir doktora tezi "Gazâlî'de Devlet Felsefesi" başlığıyla 1991 yılında yapılmış¹² ve 1995'te *Gazâlî'de Devlet* başlığıyla yayımlanmıştır.¹³ Bu çalışma, din felsefesi alanında yapılmış bir çalışmadır. Yine yüksek lisans tezlerinden biri siyaset bilimi ve kamu yönetimi,¹⁴ biri kelam,¹⁵ dördü felsefe,¹⁶ biri din sosyolojisi¹⁷ kapsamında yer almaktadır. Bu tez ve yayınların her biri bilime katkıları bakımından değerlidir. Bu makalenin söz konusu çalışmalardan farkı, Gazâlî'nin siyaset ve yönetim düşüncesine bir bütün halinde odaklanması ve söz konusu düşüncesine sosyolojik boyutta yaklaşımlar getirmesidir.

1. Siyasette Temel Noktalar

Siyaset ve yönetim düşüncesini bir bütün halinde *et-Tibrü'l-mesbûk fi*

⁷ Henri Laoust, *La politique de Gazâlî* (Paris: Librairie Orientaliste Geuthner, 1970). Eserin Türkçesi için bk. Henri Laoust, *Gazzâlî'nin Siyaset Anlayışı*, çev. Rıza Katı (İstanbul: Pınar Yayınları, 2016).

⁸ Erwin I.J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu (İstanbul: İz Yayınları, 1996).

⁹ Mücahid, *Fârâbî'den Abduh'a Siyasi Düşünce*, 141-165.

¹⁰ İbrahim Ağah Çubukçu, "Gazzâlî ve Siyaset", *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1962), 121-130.

¹¹ Sohrab Ali Efrûğ - Saîd İslâmî, "Berresi-yi Tatbîki-yi Endîşeverzî-yi Siyasî-yi Ğazâlî ve Makyavelî", *Faslname-i İlmî - Pejûheşî-yi Siyâset-i Moteâliye* 8/31 (1399), 140-156.

¹² Fahrettin Korkmaz, *Gazâlî'de Devlet Felsefesi* (Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 1991).

¹³ Korkmaz, *Gazâlî'de Devlet*.

¹⁴ Esma Arslan, *Gazâlî'nin Devlet ve Yönetim Anlayışının Günümüz Yönetim Süreçlerine Yansımaları* (Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

¹⁵ Kenan Şeker, *Gazâlî'de Siyaset Düşüncesi* (Fırat Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008).

¹⁶ İslam Özkan, *Gazzalî'de Siyaset Felsefesi* (Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010); Huriye Hümeyra İdrız, *İslam Düşüncesinde Nasihatü'l-Mülûk Geleneği ve Gazâlî'nin Nasihatü'l-Mülûk'ü* (Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020); Muhammet İkbâl Şenol, *İslam Siyaset Felsefesinde Riyaset-İmamet Düşüncesi (Fârâbî-Gazâlî)* (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018); Ferhat Ağırman, *Gazzalî'nin Teorik ve Pratik Siyaset Anlayışı* (Pamukkale, Yüksek Lisans Tezi, 1999).

¹⁷ Nurullah Karakaş, *Gazâlî'de Din ve Devlet İlişkisi* (Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007).

*nasîhati'l-mülûk*¹⁸ adlı eserinde dile getiren Gazâlî, başta devlet başkanları olmak üzere siyaset yapan insanlara nasihatlerde bulunur. Esasen *İhyâu ulûmi'd-dîn*¹⁹ kitabını da doğrudan olmasa bile amacı, başlığı ve bazı konularına bakarak siyaseti içeren bir eser olarak düşünmek mümkündür. Ayrıca *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*,²⁰ *Fedâihu'l-Bâtiniyye*,²¹ *Mîzânü'l-'amel*,²² *Fezâilu'l-enâm*,²³ *Fâtihatu'l-'ulûm*²⁴ ve *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*²⁵ adlı çalışmaları da siyasete dair mühim bazı hususları ihtiva etmektedir.

Toplum hayatı tabiatı gereği siyaset ve yönetimle birlikte varlığını sürdürür. Siyaset (siyasi sistem, siyasi organizasyon ve yapılanma, siyasi ilişkiler, siyasi düzen ve yönetim) doğası gereği toplum denilen gerçekliğin bir parçasıdır.²⁶ İnsanlık tarihinde siyasetin ve siyasi ilişkilerin olmadığı bir toplum düzeninden bahsetmek mümkün değildir. Siyasetin söz konusu olduğu bir yerde de hiç şüphesiz yönetim tabiatıyla kendine yer bulur. Gazâlî de siyaset ve yönetim olgularını toplum ve toplumsal sistemle birlikte ele alır.

Öncelikle belirtmek gerekirse, Gazâlî'ye göre ilimler maksatlarına göre altı kısımdır: Matematik, mantık, ilahiyat, tabiat, siyaset ve ahlak ilimleri. Bunlardan matematik ilimleri ne olumlu ne de olumsuz yönden din ile ilgili olmayan işlere taalluk eder. Mantık ilmi de öyledir.²⁷ Gazâlî'ye göre ilimler din ile ilgili (uhrevi) ilimler ve din ile ilgili olmayan (dünyevi) ilimler olmak üzere iki ana tipe taksim edilebilir. Bir başka tipolojiyle ilimler şerî ilimler ve gayri şerî ilimler şeklinde iki tipe taksim edilir. Aynı şekilde ilimler farz-ı ayn ve farz-ı kifaye diye ikiye ayrılırlar. Gazâlî'nin ilimler yaklaşımında fıkıh ilmi de dünyevi bir ilimdir.²⁸

Gazâlî, siyaset ilmini ilimler tasnifinde önemli bir konuma yerleştirir. İnsanların hayatlarının kanunlar ve devletle düzene girmesinde siyasetin büyük bir rolü vardır. Gazâlî'ye göre tıp, matematik, çiftçilik gibi siyaset de farz-ı kifaye olan ilimler arasındadır.

Siyaseti bu dünya işlerinin düzenlenmesinde önemli bir kurum ve ilim olarak gören Gazâlî, ilim öğretmenin en faziletli bir nimet olduğunu delillendirirken halkın istediğinin din ve dünyadan ibaret olduğunu, dinin ise ancak bu dünyada tatbik edildiğinde ayakta kalacağını; zira bu dünyanın ahiretin tarlası ve Allah'a giden yolun bir vasıtası olduğunu ifade eder. Bu bağlamda bu dünyanın insanların yapıp etmeleriyle düzene kavuşacağını, siyasetin de insanların bu yapıp etmeleri, sanat ve meslekleri arasında önemli bir yerinin olduğunu; zira siyasetin toplumsal

¹⁸ Gazâlî, *et-Tibru'l-Mesbûk fi Nasîhati'l-Mülûk* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988).

¹⁹ Gazâlî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005).

²⁰ Ebû Hâmid Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-'İtikâd* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983).

²¹ Ebû Hâmid Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtiniyye* (Sayda-Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2001).

²² Ebû Hâmid Gazâlî, *Mîzânü'l-'Amel*, ed. Süleyman Dünya (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1964).

²³ Ebû Hâmid Gazâlî, *Fedâilu'l-'En'âm* (Tunus: Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1972).

²⁴ Ebû Hâmid Gazâlî, *Fâtihatu'l-'Ulûm* (Mısır: el-Matbaatu'l-Huseyniyetu'l-Mısriyye, 1322).

²⁵ Ebû Hâmid Gazâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-Usûl*. Beyrut, 1324 (Beyrut, 1324).

²⁶ Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 1990), 7; Christian Ruby, *Siyaset Felsefesine Giriş*, çev. A. Ufuk Kılıç (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 7; Nurullah Genç, *Yönetim ve Organizasyon* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2007), 35.

²⁷ Ebû Hâmid Gazâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl* (Beyrut: Dâru'l-İnsan, 1967), 79-91.

²⁸ Gazâlî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*, 24-25; Gazâlî, *Mîzânü'l-'Amel*, 339-340.

hayatta birleştirmek, bütünleştirmek, yardımlaşmak ve geçim vasıtalarını kontrol altına almak gibi önemli boyutlarının olduğunu zikreder.²⁹

Siyaset düşüncesinde realizm ile idealizm arasında bir uzlaşma sağlayıcı olarak nitelenebilecek olan Gazâlî,³⁰ siyasete insanlar ve toplumsal düzen için büyük bir değer atfeder. Gazâlî'ye göre sanatların en üstünü, esas olanlardır. Esasların en üstünü ise insanları birleştiren, barış içinde bir arada tutan, ekonomik, toplumsal, dini ve dünyevi durumlarını düzenleyip düzelten siyasettir. Bu hikmetten dolayı düzeni sağlamakla görevli siyaset ehlinde hiçbir meslekte aranmayan nitelikler aranır. Çünkü siyaset sanatını icra edenler, diğer bütün sanat erbabını yöneten kişilerdir.³¹

Gazâlî, siyasetle ilgili görüşünü dile getirirken Aristoteles ve Fârâbî'nin siyaset yaklaşımında öne çıkan hususlarla ortak noktalar taşıyan boyutları devreye sokar. Siyasetin insan ve toplumsal düzen için çok önemli olduğunu söylerken Aristoteles'in insanın siyasal ve toplumsal bir varlık oluşuyla ilgili bakışına³² yaklaşır. Aynı şekilde genelde siyaset özelde de lider ve liderlik hakkında Fârâbî'nin yaklaşımlarına³³ benzer görüşler serdedir.

Gazâlî'ye göre insanlara, Allah'ın kullarına yönetici olmak, hâkim olmak, onların işlerini yapmak büyük bir iştir. Bu büyük ve zor işi yerine getirmeye çalışan ve başarılı olan, en büyük mutluluğa erişir. Tersine işinin hakkını vermezse, hiç kimsenin maruz kalmadığı felakete düşer olur. Yönetici toplum için o kadar hayattır ki yönetici, adil ve dürüst olursa, Allah'ın halifesi; adil, şefkatli ve dürüst olmazsa şeytanın halifesi olur. Çünkü yönetici iyi olursa toplum da iyi olur; kötü olursa toplum da kötü olur.³⁴ Gazâlî de Fârâbî ve İbn Haldun gibi halkın sultanın dini üzere olduğu görüşündedir.³⁵

Esasen toplum ve toplumsal kelimelerinin anlamsal muhtevasında siyaset ve devlet kavramı içerilmektedir.³⁶ Siyaset ve devlet, bu bağlamda daha çok toplumsal düzenin teminiyle ilgili olarak görülür.³⁷ Gazâlî'nin siyaset ve lider yaklaşımında da toplumu ve devleti böyle okuma göze çarpmaktadır. Gazâlî'nin siyasete

²⁹ Gazâlî, *İhyâ'u 'Ulûmî'd-Dîn*, 20-21.

³⁰ Laoust, *La politique de Gazâlî*, 229; İman Mehri Bigdelou vd., "Policy from the Perspective of Imam Mohammad Ghazali", *International Journal of Humanities and Cultural Studies*, Special May (2016), 2497-2507.

³¹ Gazâlî, *İhyâ'u 'Ulûmî'd-Dîn*, 20-21.

³² Aristoteles, *Politika*, 7 vd.

³³ Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, ed. Muhsin Mehdî (Beirut: Dâru'l-Meşrik, 1991), 54-56; Fârâbî, *Arâu Ehlî'l-Medîneti'l-Fâdila*, ed. Ali Bû Melham (Beirut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, 1995); Fârâbî, *es-Siyâsetu'l-Medeniyye*, ed. Ali Bû Melham (Beirut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, 1995); Fârâbî, *İhsâ'u'l-'Ulâm*, ed. Ali Bû Melham (Beirut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, 1996), 79-85.

³⁴ Ebû Hâmid Gazâlî, *Kimyâ-i Saâdet*, çev. A. Faruk Meyan (İstanbul: Bedir Yayınevi, ts.), I: 367-370 vd.

³⁵ Gazâlî, *et-Tibrû'l-Mesbûk fî Nasihati'l-Mülûk*, 50-52; Fârâbî, *Arâu Ehlî'l-Medîneti'l-Fâdila*; İbn Haldun, *Mukaddime*, ed. Derviş el-Cüveydî (Beirut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1996), 35,137 vd.

³⁶ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994), 41. Ayrıca bk. Walter Garrison Runciman, *Toplumsal Bilim ve Siyaset Kuramı*, çev. Erol Mutlu (Ankara: Teori Yayınları, 1986), 21-27 vd.

³⁷ Bk. Maurice Duverger, *Siyaset Sosyolojisi*, çev. Şirin Tekeli (İstanbul: Varlık Yayınları, ts.); Bülent Daver, *Siyaset Bilimine Giriş* (Ankara: Ankara: Siyasal Kitabevi, 1993).

yaklaşımında sosyolojik boyut ve dolayısıyla siyaset sosyolojisi³⁸ dikkati çekmektedir. Gazâlî siyasete siyaset-toplum etkileşimi ekseninde bakar. Siyaseti toplumsal sistemin gereği olarak izah etmesi; insanları birleştiren, bir arada tutan, onların ekonomik, toplumsal, dini ve dünyevi durumlarını düzenleyen bir kurum olarak ele alması bunu göstermektedir.³⁹

Devlet başkanının önemini filozofların yaklaşımıyla da izah etmeye çalışan Gazâlî'nin siyaset perspektifinde liderin varlığı, yani bir insanın halkının başına geçip toplumsal bir düzen kurması, Allah'ın en büyük nimeti ve lütfudur. Başkan-sızlığı, denizlerde büyükleri küçüklerini yiyen ve dolayısıyla karışıklık içinde kalan balıklara benzeten Gazâlî, halkın birbirlerine karşı girişecekleri zulüm, zorbalık ve haksızlıkların olmaması veya engellenmesi için başkana ihtiyaç olduğu görüşündedir. Yalnızca başkan bu olumsuzlukları kaldırır. Bu olumsuzluklar kalkmadan halkın işlerinin düzgün ve düzenli olması düşünülemez. O halde toplumun bir düzene kavuşması için kural ve kanunlar koyan veya var olan kural ve kanunları uygulayan bir başkanın varlığı zorunludur. Başkansız bir toplumda dünyalık maişetler iyi olmaz, hatta hayatlar da yok olur.⁴⁰

Gazâlî, siyasetin ve riyaşetin büyük bir iş olduğunu, toplum ve toplumun mutluluğu için çok hayati bir kurum olduğunu ve bu bağlamda da siyasi liderliğin, başkanlığın büyük bir nimet olduğunu, bu nimetin üstünde başka bir nimetin tercih edilmeyeceğini savunur. Bu sebeple başkanın bu büyük nimetin ve bu nimetin gereği olan büyük sorumluluğun farkında olması gerektiğini belirtir. Başkanlık büyük bir görev olduğu için başkan olan kişinin öncelikle bu büyük göreve layık olup olmadığını ve bu işin sevap ve günahının da ona göre olacağını hatırlıktan çıkarmaması gerektiğini söyler. Gazâlî'nin siyaset anlayışında söz konusu büyük bir nimet oluşu ve sorumluluk getiren büyük bir iş olması itibarıyla başkanlık görevini hakkıyla üstlenip yerine getiren kimse sonsuz bir mutluluğa erişir. Fakat görevi üstlenip de layıkıyla yerine getirmeyen, mesela zulüm ve zorbalıkla bu büyük emaneti kirleten başkan en büyük mutsuzluğa, bedbahtlığa maruz kalır.⁴¹

Gazâlî'nin siyaset yaklaşımında halkı ıslah edip düzelterek siyasetin mertebeleri dört kategoride tipleştirilir. İlki Peygamberlerin siyaseti, ikincisi sultan veya halifelerin siyaseti, üçüncüsü âlimlerin siyaseti ve dördüncüsü vaizlerin siyasetidir. Gazâlî'ye göre bu dört grup siyaset içinde Peygamberlerin siyasetinden sonra en şerefli siyaset âlimlerin siyasetidir; zira âlimler, eğitim öğretim çalışmalarıyla toplumu helak veya çöküşten kurtarırlar.⁴²

Siyasi görüşlerini ahlâkla ilişkili olarak ortaya koyan Gazâlî'nin⁴³ siyaset düşüncesinde önemli bir parametre de başkanın dünyaya ve dünyevileşmeye kapılmamasıdır. Dünya geçicidir. Ahiret için çalışmak esastır. Bundan dolayı Allah'ın

³⁸ Bk. Mustafa Aydın, *Siyasetin Sosyolojisi* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2002).

³⁹ Korkmaz, *Gazâlî'de Devlet*, 36-38.

⁴⁰ Ebû Hâmid Gazâlî, *Devlet Başkanlarına "Nasihati'l-Mülûk"*, çev. Osman Şekerci (İstanbul: Sinan Yayınevi, 1969), 59-60.

⁴¹ Gazâlî, *et-Tibru'l-Mesbûk fî Nasihati'l-Mülûk*, 14-15.

⁴² Gazâlî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*, 21.

⁴³ *et-Tibru'l-Mesbûk fî Nasihati'l-Mülûk*, 14, 21-22; bk.Korkmaz, *Gazâlî'de Devlet*, 59-66.

rızasını gözetmek ve insanlara ona göre davranmak gerekir. İnsanlardan bir grup dünyayı, diğer grup ise ölümü ve ahireti tercih eder. İkinci grup akıllı insanlardan oluşur. Onlar sağlam imana sahip olup davranışlarına dikkat eder. Akıllı siyaset yapan kişi de imanı sağlam olan, davranışlarına dikkat eden, ölüm ve ahireti düşünen ve halka adaletle yaklaşan kimsedir.⁴⁴

Gazâlî'nin siyaset anlayışında zikre değer bir husus da organizmacı bir yaklaşımın olmasıdır. Bu yaklaşım çerçevesinde Gazâlî, toplumu insan bedenine; başkanı insan vücudunda en önemli konumda bulunan ve diğer organlara amir olan kalbe, şehrin sanat erbabını, insan bedenindeki el, ayak ve diğer azalara, maliye sorumlusunu şehvete, emniyet amirini gazaba, başkanın vezirini akla benzetir. Devlet başkanının bunların hepsine ihtiyaç duyduğunu ve devleti bunlarla yönetebileceğini söyler. Maliye sorumlusu, şehvetle halkın mallarını almada zulme yönelebildiği gibi emniyet amiri de gazapla halka şiddet ve sertlikle muamelede bulunabilir. Bu yüzden başkanın bunları dizginlemesi, denetlemesi, kontrol altında tutması ve bunların yanlışlarını önlemek için veziri ile istişarelerde bulunması, onları akılla hareket etmelerini sağlaması toplum ve devlet için hayati derecede önemlidir. Bunu yaparsa, özellikle akli devlet ve yönetimde hâkim kılsa devlet ve ülke ayakta kalır, yoksa helak kaçınılmazdır.⁴⁵

Anlaşılabileceği üzere siyasetin boyutlarını genişçe ele alan Gazâlî, siyaset kurumunu ve yöneticilerin varlığını toplumsal düzenin sağlanmasıyla bağlantılı olarak izah etmektedir. Devlet başkanı ve diğer yöneticiler, toplumda düzeni sağlamak ve korumak, fitne, fesat, anarşi ve her türlü düzensizliği önlemekle mükelleftirler.

2. Din, Devlet, Siyaset, Yönetim ve Fıkıh

Erken ve klasik dönem devlet kavramının anlamı ile modern dönemdeki devlet kavramının anlamı bazı önemli farklılıklara sahip bulursa da siyasal bir güç ve örgütlenmeye işaret etme anlamında devlet, tarihte ve günümüzde İslami siyaset çerçevesinde önemli bir kavramdır. İslam düşünürleri ve âlimleri tarihte devlete dair önemli yaklaşımlar ortaya koymuşlardır.⁴⁶ Bu bağlamda İslam siyaset ve yönetim düşüncesinde devlet ve siyaset ile dinin ikiz oldukları görüşü yaygındır. Müslüman âlim ve düşünürlerin siyasetle ilgili yaklaşımlarında din ile devleti ikiz olarak telakki etme geleneği olduğu söylenebilir.⁴⁷

Gazâlî'nin siyaset teorisinde din ile mülk veya devlet ikiz kardeşdir.⁴⁸ Din asıl, iktidar da onun muhafızı veya bekçisidir. Bu bakış açısıyla Gazâlî esasen tevhid inancına göre bir siyaset ve devlet yaklaşımı ortaya koyar. Tarihte Müslümanlar

⁴⁴ Gazâlî, *et-Tibru'l-Mesbûk fî Nasihati'l-Mülûk*, 36-37.

⁴⁵ Gazâlî, *Kimyâ-i Saâdet*, 1:21-22.

⁴⁶ Ma'ruf Devalibi, *İslam'da Devlet ve İktidar*, çev. Mehmet S. Hatipoğlu (İstanbul: Dergah Yayınları, 1995).

⁴⁷ Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usul* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1985), 147; İlber Ortaylı, *Türkiye İdare Tarihine Giriş* (Ankara: Turhan Kitabevi, 1996), 15.; Ejder Okumuş, *Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 147.

⁴⁸ Gazâlî, *et-Tibru'l-Mesbûk fî Nasihati'l-Mülûk*, 40.

devlete hep bu gözle bakmışlardır. Bu bakış, düalistik bir bakış açısıyla din ile devleti birbirinden ayrı gören ve ona göre devleti tesis edenlerin yaklaşımından farklıdır. İslam, dini ve dünyevi, maddi ve manevi faaliyetler arasında ayırım tanımaz.⁴⁹ Gazâlî'nin devleti din ile ikiz olarak görmesi, Müslümanların tevhid inancı ekseninde hayatı bütün boyutlarıyla bir bütün olarak anlamalarıyla doğrudan ilgilidir.

Gazâlî, din ile devleti ikiz olarak görmesine uygun olarak siyaset ve yönetimde dinde belirtilen emir ve yasaklara, helal ve haramlara uymanın hayati derecede önemli olduğu görüşünü ortaya koyar. Dinin toplumsal ve siyasal hayat için çok önemli olduğunu, başta imam olmak üzere takva üzere hareket etmesi gerektiğini savunur. Devlet başkanının en önemli özelliklerinden birinin yukarıda ele alındığı gibi İslam dininin şartlarına, emir ve yasaklarına uyması olduğunu vurgular.

Siyaset, devlet ve kamu yönetimi çerçevesinde fıkha önemli bir yer verir. Fıkıh ilminin yapacağı yasal düzenlemelerle siyaset insanı ve devlet başkanı, toplumu yönetir, toplumsal düzeni sağlar. Anlaşılmaktadır ki Gazâlî için fıkıh toplum, siyaset ve kanun merkezinde dünyada insanların hayatlarının düzenlenmesinde hayati bir ilimdir. Gazâlî'ye göre insanlar arasında kavga, anlaşmazlık, husumet, haksızlık vb. olmasaydı, fıkha ihtiyaç olmazdı. İnsanların uzlaşarak bir arada yaşamaları için fıkha ve fakihlerin yasa yapmalarına ihtiyaç vardır. Fakihler yasalar yaparak siyaset kurumunun toplumsal düzlemde fonksiyonlarını yerine getirmesini ve toplumsal düzeni temin etmesini sağlar. Denilebilir ki fakih, sultanın öğretmeni veya mürididir ve sultanın siyasetini, siyasal tutum ve davranışlarını halka ileten, halkın onları meşru görmesini sağlayan en önemli vasıttır. O halde toplumsal düzen için gerekli yasal düzenlemeleri yapma ve uygulamada devlet başkanına yardımcı olan fıkıh, toplumsal düzenin sağlanmasında otoritedir. Öyle ise fıkıh ilmi bu anlamda dünyevi ilimlerden değildir. Elbette fıkıh ilminin dünyevi olması dini olmadığı, din ile ilgili olmadığı anlamına gelmez. Gazâlî'ye göre fıkıh ilmi ne kadar dünya ile ilgiliyse, o kadar da din ile ilgilidir. Fakat fıkıh din ile dünya vasıtasıyla ilişkilidir. Nasıl ki dünya ahiretin tarlasıdır ve din ancak dünya ile gerçekleşir veya tamamlanır ise fıkıh da insanların bu dünyada iyi ve doğru yaşamaları için vesile ilimdir.⁵⁰

Gazâlî'ye göre mülk veya devlet ile din, yukarıda belirtildiği gibi ikizdirler. Din asıl, yani temel, kök; sultan ise muhafızdır. Aslı, temeli olmayan bir şeyin yıkılması mukadderdir. Muhafızı olmayan bir şeyin yağmalanması da kaçınılmazdır. O halde yönetim ve halkın idaresi sadece bir sultanın, devlet başkanının veya yöneticinin varlığı ile mümkündür. Yönetici de hüküm verebilmek, halkı yönetebilecek yasal ve hukuki araçlara sahip olabilmek için fakihlere ihtiyaç duyar. Sultan, fakihlerin ortaya koyduğu ve tanzim ettiği kanunlarla yönetir.⁵¹

⁴⁹ Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, 17.

⁵⁰ Gazâlî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*, 25-26.

⁵¹ Gazâlî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*, 26.

3. Siyaset ve Yönetimde Adaletin Önemi

İmam Gazâlî'nin siyaset ve yönetim düşüncesinde adaletin yeri büyüktür. İmanın dalları içinde saydığı adaleti yukarıda ifade edildiği gibi devlet başkanının halkla ilişkileri kapsamında ele alan Gazâlî, yöneticinin adil olması ve zulümden kaçınması gerektiğini vurgular.⁵² Adalet konusunda başkanın ölçütünü şöyle ifade eder: "Senden başka biri başkan olsaydı, sen de halktan biri olsaydın ve bu başkanın sana nasıl muamele yapmasını uygun görür idiyse, sen de halka öylece muamele etmelisin."⁵³ Gazâlî başkanın Allah'a müteallik görevlerindeki yanlış ve günahlarında Allah'ın affetmesinin yakın olduğunu, fakat insanlara müteallik görevlerindeki yanlış ve günahlarında, özellikle adaletsizlik ve zulümde Allah'ın affının uzak olduğunu, halka yapılan zulümde Allah'ın bu zulmün bedelini kıyamete kadar kaldırmayacağını belirtir.⁵⁴

Denilebilir ki Gazâlî, diğer Müslüman siyaset uzmanları gibi siyaset ve yönetimde adalete ve adalet dairesine ayrı bir önem verir. Söz konusu uzmanlara örnek olarak Fârâbî'den bahsedilebilir. Fârâbî'nin siyaset düşüncesi ve felsefesinde ilk reis (er-reîsü'l-evvel/ilk reis/devlet başkanı) adaleti ve adil insanları sevmeli ve tersine adaletsizlik veya haksızlık ile zulümden ve de zalimlerden, haksızlık yapanlardan nefret etmelidir. Kendi yakınlarına da başkalarına da adil olmalı, insanları da aynı şekilde adil olmaya teşvik etmelidir. Adaletin olmadığı veya uygulanmadığı, adaletsizliğin hüküm sürdüğü şehir ve devlet, erdemli değil, erdemsiz ve cahildir.⁵⁵ Yine İbn Miskeveyh'e göre hükümdar, toplumda güzel ahlaka dayalı adil bir yönetim anlayışı ve uygulamasını egemen kılmakla mükelleftir. Toplumda adaletin egemen kılınması için yöneticiye, hükümdara ihtiyaç vardır.⁵⁶ İbn Cemâa da siyaset ve yönetimde adalete merkezi bir yer ayırır. Bilhassa en-Nahl 16/90 ve el-En'âm 6/152 ayetlerinden hareketle siyaset ve yönetimde adalet üzerinde durur.⁵⁷

Gazâlî'nin siyasette ve kamu yönetiminde adalete dair belirttiği hususlara bakıldığında, onların bugünkü siyaset bilimi ve yönetim bilimi açısından çok önemli oldukları anlaşılır. Gerçekten de siyaset ve yönetimin asli boyutlarından olan toplumsal düzenin sağlanması ve yönetimin yönetilenler katında meşruiyet elde etmesi, adaletle mümkündür. Gazâlî de bu sebeple siyaset ve yönetim bağlamında adalete ayrı bir önem verir.

Gazâlî adaletle ilgili izahlarında adaletin on esasından bahseder. Bunlar, (1) devlet başkanlığının öneminin, büyük ve zor bir iş olduğunun farkına varma; (2) âlimlere yakın olma, fakat samimi olmayan, menfaatçi, dünyayı seven bilginlerden uzak durma; (3) görevlileri eğitme, sadece kendisinin zulmetmemesiyle yetinmeyip en yakınındakilerden başlayarak görevlilerinin de zulmetmemesini sağlama;

⁵² Gazâlî, *Kımyâ-i Saâdet*, II: 370-376 vd.

⁵³ Gazâlî, *et-Tibru'l-Mesbûk fî Nasihati'l-Mülûk*, 14.

⁵⁴ Gazâlî, *et-Tibru'l-Mesbûk fî Nasihati'l-Mülûk*, 14-80 vd.

⁵⁵ Fârâbî, *Arâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdila*, 124; Fârâbî, *Fusûlun Munteze'a*, ed. Fevzi Mitri Neccar (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1971), 70-71.

⁵⁶ İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk ve Tathîrû'l-A'râk* (Kahire: Matbaatü'l-Asriyye, 1977).

⁵⁷ Bedreddin İbn Cemâ'a, *Tahrîru'l-Ahkâm fî Tedbîri Ehli'l-İslâm*, ed. Fuad Abdu'l-Mun'im Ahmed (Katar: Rîâsetu'l-Mehâkimi's-Şer'iyye ve ş-Şuûni'd-Dîniyye, 1985), 50-51,69,70.

(4) kibir ve öfkeden uzak durma; (5) mütevazı ve merhametli olma, her olaya anlayışla yaklaşma, kendisi için istemediğini halk için de istememe, liyakat ve ehliyet sahiplerini göreve getirme; (6) halkın işlerine zaman ayırma, onların ihtiyaçlarını zamanında karşılama ve uğradıkları haksızlıkları en kısa sürede ortadan kaldırma, yoksullara sahip çıkma, devlet işlerini aksatmama; (7) şefkatli ve yumuşak olup sertlikten uzak durma; (8) şehvetlerinin, arzularının esiri olmama, süslü elbise ve güzel yemeklerden uzaklaşma; (9) halkın hoşnutluğunu kazanma ve (10) hiç kimse için şeriata aykırı yollarla hoşnutluğunu istememdir.⁵⁸

Gazâlî'ye göre imam, yani devlet başkanı, müminlerin başkanı olup Allah'ın insanlara peygamberlerden sonra ikinci sırada üstün kıldığı kişidir. Allah, başkanları, insanları birbirlerine karşı yapacakları zulümden korumak ve maişeti temin etme konusunda zorlukları aşmalarını sağlamak için seçmiştir. Bildirildiğine göre başkan, Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir. Nasıl ki gölge, insanı yakıcı güneşten koruyorsa, devlet başkanı da halkı tehlikelere karşı koruduğu için Allah'ın gölgesi olarak nitelenir. Gazâlî bu yaklaşımını el-Bakara 2/247 ve Âl-i İmran 3/26 ayetlerine dayanarak belirtir.

Gazâlî de birçok İslam fakihî, kelamcısı ve düşünürü gibi başkanın Müslüman olmasa bile zulüm yapmadığı sürece idareciliğinin baki olacağını, başka bir ifadeyle devletin küfürle baki olabileceğini, fakat zulümle asla ayakta kalamayacağını savunur.⁵⁹ Gazâlî'ye göre adalet, imara ve ülkenin mamur olmasına, zulüm ise ülkenin harap olmasına sebep olur. Devlet başkanı adil olursa yönetilenler de birbirlerine karşı adil davranır, ölçü ve tartıda dürüst olurlar. Gazâlî, başkanın adil olmasını halkın iyi bir halk olmasının ve dolayısıyla Allah'ın razı olduğu bir halk olmasının; başkanın zalim olmasını ise halkın kötü bir halk olmasının ve dolayısıyla Allah'ın razı olmadığı bir halk olmasının işareti sayar.⁶⁰ Anlaşılmaktadır ki Gazâlî, siyasi liderin veya başkanın halka örnek olması gerektiğini; zira halkın başkanın davranışlarına göre şekillendiğini, başkan iyi olursa halkın da iyi olacağını, başkan kötü olursa halkın da kötü olacağını ileri sürmektedir.⁶¹ Bu da "Nasıl iseniz öyle yönetilirsiniz." vecizesinin farklı bir söylenişidir.

Gazâlî'ye göre yöneticinin iktidarını sağlıklı bir şekilde sürdürebilmesi için adalet dairesindeki maddelere uyması gerekir: Dinin bekası devlet ve başkan ile, devlet ve başkanın bekası asker ile, askerinin bekası mal ile, mal ülkenin mamur olması ile, ülkenin mamur olması ise adaletle mümkün olur. Siyaset biliminde siyaset ve devlet için belki de en önemli husus adalettir. Adalet, siyaset ve ona bağlı olarak yönetimin en mühim veçhesidir.⁶² Nitekim Fârâbî'den Gazâlî'ye, İbn Miskeveyh'ten Yüsuf Has Hâcib'e, Nizâmülmülk'ten Koçî Bey'e kadar bütün İslam düşünürü, âlimi ve aydınları siyaset ve yönetimde adaletle ayrı bir önem verirler.⁶³ Bundan dolayı

⁵⁸ Gazalî, *et-Tibru'l-Mesbûk fî Nasihati'l-Mülûk*, 50-51,69,70; Gazalî, *Kimyâ-i Saâdet*, 368-379..

⁵⁹ Gazalî, *et-Tibru'l-Mesbûk fî Nasihati'l-Mülûk*, 44.

⁶⁰ Gazalî, *et-Tibru'l-Mesbûk fî Nasihati'l-Mülûk*, 50-52.

⁶¹ Gazalî, *et-Tibru'l-Mesbûk fî Nasihati'l-Mülûk*, 50-52.

⁶² Ruby, *Siyaset Felsefesine Giriş*, 18,19,22.

⁶³ Ejder Okumuş, *İslam Siyaset ve Yönetim Düşüncesi Üzerine Yayınlanmamış Ders Notları* (Ankara: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, 2021).

adalet dairesi Müslüman siyasetçi ve siyaset bilimciler için hayati önemi haizdir. Tarihsel olarak eski zamanlara dayanan ve Müslümanların da siyaset ve yönetimde önem verdikleri “Adâlet Dâiresi”,⁶⁴ İslam devletleri ve toplumlarında dünyanın düzeni, kurtuluşu ve mutluluğu, devlet, şeriat, mülk, ordu, mal, halk ve hükümdarın adaleti şeklinde birbirinden önemli maddelerden oluşur.

Gazâlî'nin siyaset yaklaşımında da devlet başkanının bütün işlerinde, idarede, ekonomide, maliyede, eğitimde vd. halka karşı adil olması gerekir. Halkın tümü başkanın gücüdür; imarlı arazi başkanın bahçesidir, bahçenin meyvesi emanet, sonucu adalettir. Adalet ise başkanın kalesidir. Mal ve mülk, düşmana karşı koymak için en güçlü askerdir. O halde adalet, başkan için hayatidir. Başka bir ifadeyle din, mülk yani devlet ile; devlet ordu ile, ordu mal ile, mal ülkeyi imar ile, imar ise halka adalet ile ayakta kalır, mümkün olur.⁶⁵

4. Devlet Başkanının Hususiyetleri

Gazâlî'ye göre imamda öncelikle doğuştan gelen altı özellik bulunmalıdır. Bunlar, ergenlik, akıl, hürriyet, erkek olma, Kureyş'e mensubiyet ile iştme ve görme sağlamlığıdır. Bunlara ek olarak sonradan kazanılmış dört hususiyet olan cesaret, kifayet, takva ve ilme de sahip olmalıdır.⁶⁶ Bütün bu maddeleri Gazâlî'nin kendi döneminin şartlarına ve İslam siyaset düşünce geleneğinin ana akım yaklaşımına göre gerekli gördüğünü unutmamak gerek. Söz konusu özelliklerin yanında imamda Allah'a itaat etme, helal ve haramlara özenle riayet, ibadetlerini yerine getirme, din işlerine önem verme; boş şeyler, haramlar, bidatler ve şüpheli şeylerden ve de İslam'ın dışında kalan şeylerden uzak durma; içki içmeme, müsrif olma, devlet işlerini zamanında yapma ve aksatmama, halkın hukukunu gözetme, ilgili ve ehil insanlarla istişarede bulunma gibi hususiyetler bulunmalıdır.⁶⁷ Ayrıca devlet başkanında akıllı olma, bilgili olma, zeki olma, güzel ahlâk sahibi olma, hikmet sahibi olma, feraset, yiğitlik, teenniyle hareket etme, öfkeye kapılmama, kibirli olmama, sırta sahip çıkma, halka sevgi ve saygı gösterme, iltifat etme, işlerinde görüş ve tedbir sahibi olma, kendinden öncekilerin hatıralarını, biyografilerini çokça okuma ve onlardan dürüst olanları takip etme, kendisinin halk tarafından makbul görülüp görülmediğini araştırma, âlimlere değer verme ve onlardan öğüt isteme gibi meziyetler bulunur.

Devlet başkanı asla dünyaya, dünyalıklara olması gerekenden fazla meyletmemelidir. Dünyanın geçici olduğunu ve asıl olanın ahiret olduğunu, dolayısıyla bu

⁶⁴ Linda Darling, “Do Justice, Do Justice, for That is Paradise, Middle Eastern Advice for Indian Muslim Rulers”, *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 22 (2002), 3-19; Norman Itkowitz, *Osmanlı İmparatorluğu ve İslâmî Gelenek*, çev. İsmet Özel (İstanbul: Şule Yayınları, 1997); Necmüddin İbrahim b. Ali et-Tarsusi, *Tuhfetü't-Turk Fîmâ Yecibu en Yu'mel fi'l-Mülk*, ed. Rıdvan es-Seyyid (Beyrut: Dâru't-Talîa, 1992), 74; John R. Perry, “Justice for the Underprivileged: the Ombudsman Tradition of Iran”, *Journal of Near Eastern Studies* 37/3 (1978), 203-215.

⁶⁵ Gazâlî, *et-Tibru'l-Mesbûk fi Nasihati'l-Mülûk*, 43-47, 48-72.

⁶⁶ Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtiniyye*, 153-175 vd.; Ebû Hâmid Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtiniyye/el-Mustazhiri (Batınlığın İçyüzü)*, çev. Avni İlhan (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993); Çubukçu, “Gazzâlî ve Siyaset”, 126-127; Mücahid, *Fârâbi'den Abduh'a Siyasî Düşünce*, 160.

⁶⁷ Gazâlî, *et-Tibru'l-Mesbûk fi Nasihati'l-Mülûk*, 65 vd.

dünyada iyi şeyler yapması, yönetimde dürüst ve adil olması ve de zulme asla tevessül etmemesi gerektiğini bilmeli ve ona göre hareket etmelidir. Ayrıca sabretmeli, halka şefkat ve merhametle yaklaşmalıdır.⁶⁸

Gazâlî, devlet başkanının şeref ve üstünlüğünün üç şeye bağlı olduğu görüşündedir. Bunlardan birincisi Allah'a itaattir. Başkan Allah'a itaat üzere bulunmalıdır. O Allah'a itaat ederse, insanlar da ona yardımcı olurlar. İkincisi âlimlerle muhabbete dayalı ilişkidir. Başkanın asıl itaati ve sağlam kulluğu, yalnızca âlimlere muhabbet beslemesi ve onlarla oturup kalkmasıyla meydana gelir. Üçüncüsü ise düşkünler de dâhil bütün halka adaletle yaklaşmaktır. Başkan bu üç şeye uygun davranırsa şerefli bir insan olur. Yoksa tersi olur.⁶⁹

Gazâlî'nin devlet başkanının hususiyetleriyle ilgili yaklaşımına bakıldığında, imamet ve siyaset teorisinde imamın karizmatik şahsiyete tekabül eden özelliklerle muttasıf olduğu anlaşılır. İmamın (devlet başkanı) siyasi otoritesini kurmada karizmasının rolü büyüktür.

5. Devletin ve Devlet Başkanının Görevleri

Hüccetülislam Gazâlî, siyaset teorisinde adil devlet ve devlet başkanının görevleri hakkında önemli hususlara yer verir. Başkanlar öncelikle şu konulara dikkat etmelidirler: (1) Ülkeyi savunmak ve düşmanlarına karşı korumak, (2) kötülüğü huy haline getirenleri ülkeden uzaklaştırmak, (3) akıllı ve maharetli kişileri kendine yakın tutup ülkeyi imar etmek, (4) kalbinde dünyalık bir hesap ve arzu bulunmayan yaşlı tecrübeli insanın görüşüne itibar etmek, (5) İlim ehline değer vermek, (6) vergi siyasetinde adaletli olmak, (7) yoksullara sahip çıkmak, (8) vezir-i azamlığı ve diğer idari işleri ehil olmayanlara vermemek, (9) halk sıkıntılara düşar olduğunda sahip çıkmak, devlet hazinesinden onlara yardım etmek.⁷⁰

Gazâlî, yönetimde ehliyet ve liyakate ayrı bir önem verir. Ona göre devlette işler ve makamlar ehil insanlara verilmelidir. Ehil olmayan insanlara verilirse, onlar başkana karşı dürüst davranmaz, ülkeyi harap eder, halkın işlerinin altını üstüne getirirler. Böylece toplumda kargaşa ve düzensizlik baş gösterir. Liyakatsiz ve ehliyetsiz kişiler, İslam'ın öğretilerini de değiştirirler; kendi arzularını esas alıp asılsız ve mesnetsiz şeylere tevessül ederler. Kötü işler yapan bilginleri kendi taraflarına çeker ve bu sayede uzun süre çalışarak meydana getiremedikleri bidatlerin bir anda çıkmasını sağlarlar.

Gazâlî devletin ve devlet başkanının görevleri kapsamında aslında en genel ve önemli şeyin kamu görevinin en iyi şekilde yerine getirilmesi gerektiğini savunur. Gazâlî'ye göre Müslümanların işlerini yürütmekle görevli imam, kadı ve vali gibi yönetici ve idarecilerin devlet ve kamu işlerini, Müslümanların ihtiyaçlarını samimiyetle karşılamaları, isteklerini İslam esaslarına uygun bir şekilde ihlasla yerine getirmeleri çok üstün bir iştir. Bu nedenle idarecilerin zamanı iyi değerlendirmeleri, bunun için de iyi bir zaman planlaması yapmaları ve gündüzleri halkın

⁶⁸ Gazâlî, *Kimyâ-i Saâdet*, I: 367 vd.

⁶⁹ Gazâlî, *et-Tibru'l-Mesbûk fî Nasihati'l-Mülûk*, 72.

⁷⁰ Gazâlî, *et-Tibru'l-Mesbûk fî Nasihati'l-Mülûk*, 69.

işlerini en iyi şekilde yapmaya çalışmaları, sadece farz ibadetleri ifa etmeleri, nafile ibadetleri ve virdleri geceye bırakmaları gerekir.⁷¹

Gazâlî'nin siyasette ve yönetimde en önem verdiği hususlardan biri de, devlet ve devlet başkanının halkın yanında olmasıdır. Bunu sıklıkla vurgulayan Gazâlî, başkanın halkı her daim gözetmesi, özellikle halk darlık içine düştüğünde derhal tedbir alması ve ihtiyaçlarını gidermesi, hazineden onlara yardımda bulunması gerektiğini söyler. Bunun devlet başkanının en önemli görevleri arasında olduğunu savunur. Bunu yapan başkanın da halk katındaki saygınlığının ve dolayısıyla desteğinin daha artacağını, büyüyeceğini belirtir. Tersini yaparsa, mesela duyarsız davranır, halkına sahip çıkmazsa, o takdirde halk katındaki değeri ve meşruiyeti azalır, hatta kaybolur.⁷²

6. Devlet ve Yönetimde Aklın ve İlimin Önemi

Gazâlî'ye göre akıl insan için olduğu kadar devlet ve yönetim için de çok önemlidir. Gazâlî'nin düşüncesinde mutuluk ve adalet ancak akılla mümkündür. Dünya ve ahiret saadeti akılla mümkün olur. İnsan akılla Allah'ın halifesi olur. İnsanın dini akılla tamam olur.⁷³ Başkan ve diğer yöneticiler devlet işlerinde akılla hareket ederlerse doğru hareket eder, adaleti ayakta tutar, devleti ve toplumu ayakta tutmayı başarırlar, aksi halde çöküşten kurtulmak mümkün olmaz. Adalet ancak sağlam bir akılla sağlanabilir. Başkan sağlam bir akla sahip olmazsa, onun yönetiminden hayır gelmez. Aklın olgunluğu, eşyayı doğru ve özünü kavramak ve eşyanın dışına bakıp gurura kapılmamaktır.⁷⁴ Görüldüğü üzere Gazâlî, siyaset kurumu ve başkan ile toplumun ayakta kalması ve çöküşü arasında akletme temelinde ilişki kurmaktadır.

Gazâlî, devlette, siyaset ve yönetimde aklın yanında, akla dayanan, akıldan doğan, kaynağı ve esası akıl olan ilme⁷⁵ de büyük bir önem atfeder. Nitekim İmam Gazâlî, devlet başkanının ve yöneticilerin ilme önem vermeleri, ilimle hareket etmeleri, dolayısıyla ilim erbabına, âlimlere yakın olmaları, onlara saygıda kusur etmemeleri, onların bilgi ve nasihatlerine kulak vermeleri, devlet işlerinde onlarla istişare etmeleri gerektiğini savunur.⁷⁶

Gazâlî, akıllı olan, akılla hareket eden başkanın, ilmiyle âmil olan akıllı ve gerçek âlimlerle birlikte olması, onlara danışması, onların öğütlerini dinlemesi, tersine ilmiyle amel etmeyen, menfaatçi, başkana dalkavukluk eden bilginlerle oturup kalkmaması gerektiği görüşündedir.⁷⁷ Gazâlî'ye göre başkanın en iyisi, âlimin yanına gidendir, âlimlerin en kötüsü ise devlet başkanlarının yanına gidendir. Âlimlere önem veren başkan, âlimlere iyi davranan ve onlarla görüşecekse kendisi

⁷¹ Gazâlî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*, 417.

⁷² Gazâlî, *et-Tibru'l-Mesbûk fî Nasihati'l-Mülûk*, 14-89.

⁷³ Gazâlî, *Mizânu'l-Amel*, 331.

⁷⁴ Gazâlî, *et-Tibru'l-Mesbûk fî Nasihati'l-Mülûk*; Gazâlî, *Kimyâ-i Saâdet*, 1:21-22.

⁷⁵ Gazâlî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*, 98-99; Gazâlî, *Mizânu'l-Amel*, 334.

⁷⁶ Gazâlî, *et-Tibru'l-Mesbûk fî Nasihati'l-Mülûk*, 18-21, 117-118.

⁷⁷ Gazâlî, *Devlet Başkanlarına "Nasihati'l-Mülûk"*, 32-36.

onların yanına gidendir.⁷⁸

Gazâlî'nin devlet ve yönetimde akıl ve ilme yüklediği anlam, devlet ve yönetim işlerinde rasyonel davranmanın, şahsiliği ve duygusallığı bir kenara koyup akıl, ilim ve fıkhnın verilerine göre hareket etmenin gerekliliğine vurgu olarak anlaşılabilir. Bu aynı zamanda yönetimin akıl ve bilim temelinde hareket ederek meşruiyet kazanma boyutlarına da gönderme yapmaktadır. Bu yaklaşımıyla Gazâlî, modern siyaset bilimi, modern rasyonel devlet, yönetim, bürokrasi ve örgütlenmeyle ilgili olarak gündeme getirilen ve incelenen rasyonellik ve yasallığı hatırlatmaktadır.⁷⁹ Bu noktada akla ilk gelen isimlerden biri hiç şüphesiz Max Weber'dir. Weber, modern devletin yönetim boyutunda rasyonel legal bürokratik yapısını ele alıp analiz eden bir sosyologdur.⁸⁰ Bu ise Gazâlî'nin asırlarca önce bu konuyu elbette kendi bakış açısıyla, fakat özgün bir şekilde ele aldığını göstermektedir.

7. Devlet Başkanının Yardımcıları

Gazâlî, devlet başkanının görevini en iyi ve en doğru şekilde yapabilmesi için bazı yardımcılarına ihtiyacı olduğu görüşündedir. Bunlar ise en başta vezir-i azam, yani başkan yardımcısı veya başbakan ve bilginlerdir. Bunlar ve diğer yöneticiler olmadan başkanın ülkeyi yönetmesi mümkün değildir. Devlette kurumsallaşma, uzmanlaşma ve dolayısıyla işlerin sağlıklı ve yolunda gitmesi için başkan bu yardımcıları görevlendirir; görevleri onlar arasında paylaştırır. Sürekli olarak bilginlere danışır, onların öğütlerini dinler ve dikkate alır.

Gazâlî'ye göre devlet başkanının seçeceği baş vezirin ve vezirlerin liyakatli, akıllı, bilgili, cesur, zeki, işinde ehil, dirayet sahibi, dürüst, sır saklamasını bilen, güvenilir, olgun, adil, emaneti gözeten, başkana tavsiyede bulunan, halka merhametli, mal mülke düşkün olmayan, vakarlı, dalkavukluk etmeyen, Allah'a isyanda başkana itaat etmeyen, otorite sahibi kimseler olması şarttır.

Gazâlî, devlette başkanın işlerini görme ve dolayısıyla ona yardım etme noktasında katiplere de değinir. Katipler, Gazâlî'ye göre devlet başkanına işlerini yürütmede yardım eden önemli aktörlerdir. Katipler, özellikle sular, zaman, takvim, ziraat, tıp, ilaç, rüzgarlar, şiir, insanlara nasıl davranacağını, hoş karşılama yapmayı, kalemin hammaddesini, yontulmasını, güzel yazı yazmayı, hangi harfi uzatıp hangisini birleştireceğini, harflerin arasını açık bırakmayı ve her harfin hakkını vermeyi bilmekle devlette önemli görevler görürler.⁸¹

Gazâlî'nin vezir ve diğer devlet görevlilerinin durumunu devlet, siyaset ve yönetim açısından izahına bakılırsa, yönetimde iş bölümü ve uzmanlık konusuna ne kadar önem verdiği anlaşılır. Yönetim iş bölümü ve uzmanlaşma faaliyetidir.⁸² Gazâlî bu boyutu görerek devletin en başındaki yönetici ile diğer yöneticilerin yö-

⁷⁸ Gazâlî, *Kimyâ-i Saâdet*, 1: 205-206 vd. Bk. Gazâlî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*, 21.

⁷⁹ Bk. Nail Öztaş, *Yönetim: Örgüt ve Yönetim Kuramları* (Ankara: Otorite Yayınları, 2014).

⁸⁰ Max Weber, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, çev. Özer Ozankaya (Ankara: İmge Yayınları, 1995), 315-387.

⁸¹ Gazâlî, *et-Tibru'l-Mesbûk fî Nasihati'l-Mülûk*, 85-92.

⁸² İsmail Dalay, *Yönetim ve Organizasyon-İlkeler Teoriler ve Stratejiler* (Adapazarı: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2001), 10.

netimde işlerini iş bölümü ve uzmanlık çerçevesinde yürütmelerinin gerekliliğini ortaya koyar.

8. Devlet Başkanına İtaat

Gazâlî toplum sağlığı, huzuru ve mutluluğu için devletin ve başkanın varlığını gerekli gördüğü gibi devletin varlığının korunması için de başkana itaati çok önemli görür. Başkan Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olduğu için halkın ona itaat etmesi, isyan etmemesi, düşmanlık yapmaması gerektiğini ifade eder.

Gazâlî, en-Nisâ 4/59 ayetini delil getirerek sultana veya devlet başkanına itaatin farz olduğunu belirtir. Bu ayetin de işaret ettiği gibi hem başkanın emri altında devlette yöneticilik yapanların hem de halkın, adil başkanın İslam esaslarına uygun emirlerine itaat etmeleri ve dolayısıyla asla isyana kalkışmaması gerektiğini savunur. Gazâlî'nin siyaset görüşünde başkan Allah'a isyan anlamında bir şey emrederse, ona itaat edilmemesi gerekir.⁸³

Devlete, devlet başkanına ve devlet başkanının atadığı yöneticilere itaat konusu, bütün devlet, iktidar ve siyasal düzenlerle siyaset ve yönetimi konu edinen bilimlerin çok mühim konuları arasındadır. İtaat doğrudan devletin ve yöneticilerin meşruiyeti ile ilgili bir konudur. Yönetilenlerin yönetime ve yöneticilere itaati, doğrudan meşruiyetle alakalıdır. Meşruiyet varsa itaat de vardır. İtaat varsa, yönetilenler devleti ve yöneticileri destekliyor ve meşru görüyorlar demektir.⁸⁴

Sonuç

İmam Gazâlî, siyaset ilmini kendi ilimler tasnifi içinde ele alır ve hem ilim olarak hem de toplumsal bir olgu olarak siyasete büyük bir önem atfeder. Siyaseti fıkıhla iş birliği halinde toplumsal düzenin tesisi ve devamı için gerekli bir kurum olarak görmesi, Gazâlî'nin siyasete özgün bakışının bir göstergesidir.

Siyaset sosyolojisi açısından dikkate değer yaklaşımlar ortaya koyan Gazâlî'ye göre siyaset kurumu ve ona bağlı olarak devlet, toplum ve toplumsal düzen için vazgeçilmezdir. Devlet ve devlet başkanı olmadan insanların birbirleriyle kanun ve kurallara göre anlaşıp düzen içinde bir arada yaşayabilmeleri mümkün değildir. Devlet başkanı, toplumda düzeni sağlama görevini yaparken fıkıh ilminden ve fakihlerin kanun yapma çalışmalarından yardım alır.

Gazâlî'nin siyaset anlayışında siyasetin toplumsal işlevlerini yerine getirmesinde din önemli roller oynar. Din, siyaset ve devletle sıkı ilişkilere sahiptir. Din ile devlet ikizdirler. Buna bağlı olarak devlet başkanı başta olmak üzere yönetim işini yapanların takva sahibi olması ve dinin emir ve yasaklarına uyması gerekir.

Gazâlî'nin siyaset yaklaşımında önemli bir husus, siyaset ve yönetimde ada-

⁸³ Gazâlî, *et-Tibru'l-Mesbûk fi Nasihati'l-Mülûk*, 43.

⁸⁴ Bk. Peter L. Berger, *The Sacred Canopy* (Garden City: Doubleday, 1967); Peter L. Berger - Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality* (Great Britain: Allen Lane The Penguin Press, 1967); James Luther Adams - Thomas Mikelson, "Legitimation", *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade (New York: Macmillan Publishing Company, 1987), 8/8: 499-509; Ejder Okumuş, *Dinin Meşrulaştırma Gücü* (İstanbul: Ark Kitapları Yayınevi, 2005).

letin önemidir. Devlette ve kamu yönetiminde adalet, merkezi bir yere sahiptir. Adalet olmadan ve devlet başkanı ile kamu yöneticileri adil olmadan toplumda düzeni sağlamaları mümkün değildir. İmam ve devlet başkanına itaatte ve dolayısıyla yönetilenlerin yöneticileri meşru görmelerinde adaletin anahtar bir yeri vardır. Devlet ve toplumda düzenin sağlanması için elbette başkana itaat gereklidir fakat başkanın da itaati sağlaması için adaletle hükmetmesi ve halkı tehlikelere karşı koruması şarttır.

İmam veya devlet başkanı topluma karşı adalete ek olarak önemli görevleri yerine getirmekle mükelleftir. Bu görevler; ülkeyi savunmak ve düşmanlarına karşı korumak, kötülere ülkeden uzaklaştırmak, iyi ve akıllıları kendine yakın tutup ülkeyi imar etmek, iyi niyetli tecrübeli insanın görüşüne değer vermek, ilim ehline önem vermek, vergi siyasetinde adaletli olmak, yoksullara sahip çıkmak, vezir-i azamlık ve diğer idari işleri ehil olmayanlara vermemek, halka sahip çıkmak ve halka devlet hazinesinden yardım etmektir.

Gazâlî'nin siyasetle ilgili önemli bir yaklaşımı da devlet başkanının devlet işlerini iş bölümü ve uzmanlık temelinde yürütmesi ve bu çerçevede vezirlerle diğer makam sahiplerini atamak suretiyle yönetim çalışmalarını yapması noktasında kendini gösterir. Gazâlî, devlet başkanının görevini en iyi ve en doğru şekilde yapmasının yolunun başkan yardımcısı veya vezir-i azam yahut başbakan ve bilginlerle birlikte çalışmasından geçtiği kanaatindedir. Devlette kurumsallaşma, uzmanlaşma ve dolayısıyla işlerin sağlıklı ve yolunda gitmesi için başkan bu şekilde görevlendirme ve atamalar yapar. Görevleri onlar arasında paylaşır. Sürekli bilginlere danışır, onların öğütlerini dinler ve dikkate alır.

Yönetimde adalet şartına bağlı olarak liyakat ve ehliyet prensibi, Gazâlî'nin en çok önem verdiği konular arasındadır. Makamlara liyakat ve ehliyet sahibi kimselerin atanması esas olmalıdır. Aksi halde devlette yönetim kötü olur ve halktan meşruiyet elde etmek zorlaşır veya imkânsız hale gelir.

Gazâlî'ye göre devlet, siyaset ve yönetimde akıl ve ilim de çok mühimdir. Devlet başkanının akla ve ilme önem vermesi esastır. İmam veya başkan ve diğer yöneticiler devlet işlerinde akla dayanır, akıllarıyla hareket ederlerse, doğru hareket eder, adaleti ve dolayısıyla devleti ve toplumu ayakta tutmayı başarırlar. Adalet ancak sağlam bir akılla sağlanabilir. Gazâlî, devlette, siyaset ve yönetimde aklın yanında, akla dayanan, akıldan doğan, kaynağı ve esası akıl olan ilme büyük bir önem atfeder. İlmi, akıl ile birlikte değerlendirir. Bundan dolayı da devlet başkanının ve yöneticilerin ilimle hareket etmeleri gerektiğini savunur.

Gazâlî'nin gerek *İhyâ* eserinde bilgiye, dinî bilgiye ve ilimlere inanç, toplum ve siyaset boyutları bakımından bakması, gerekse doğrudan siyasetle ilgili eserlerinde siyaset ve devletin toplumla etkileşimini din, fıkıh, fakih, ulema, akıl ve ilim temelinde ele alması, onun siyaset görüşünde siyaset, din ve bilgi sosyolojilerinin bugün inceleme konuları içinde önemli olan hususların yer aldığını göstermesi bakımından çok önemlidir. Dolayısıyla söz konusu bilimsel alanlarda Gazâlî'nin siyaset, bilgi ve din yaklaşımlarının bir bütünlük içinde araştırılıp incelenmesi de bu bilimlere kayda değer katkılar getirecektir.

Sonuç olarak Gazâlî'nin siyaset, devlet ve kamu yönetimine ilişkin görüşle-

rinde dile getirdiği hususlar, birey ve toplum için çok önemlidir. Bunlar ayrıca birçok yönüyle güncelliğini korumaktadır. Gazâlî, yaptığı siyaset analizleri ve yöneticilere tavsiyeleriyle günümüz siyaseti ve siyaset insanlarına yön vermektedir. Çağını aşan bir bilgin olarak Gazâlî, kendisinden yaklaşık 8-9 asır sonrasında dahi siyaset ve yönetime müteallik birçok konuda görüşlerinin geçerliliğini sürdürmektedir. Bu bağlamda adalet, yönetimde liyakat ve ehliyet, halk için devlet ve yönetim, kayırmacılığın reddi, dürüstlük, ademimerkeziyetçilik, devlet başkanının yasalarla sınırlandırılması, yönetimde uzmanlaşma gibi hususlar, günümüzde siyaset bilimi araştırmalarında ana başlıklardır.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Adams, James Luther - Mikelson, Thomas. "“Legitimation”". *The Encyclopedia of Religion*. ed. Mircea Eliade. 8/499-509. New York: Macmillan Publishing Company, 1987.
- Ağırman, Ferhat. *Gazzalî'nin Teorik ve Pratik Siyaset Anlayışı*. Pamukkale Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Arendt, Hannah. *İnsanlık Durumu*. çev. Bahadır Sina. İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.
- Aristoteles. *Politika*. çev. Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 3. Basım, 1990.
- Arslan, Esmâ. *Gazzalî'nin Devlet ve Yönetim Anlayışının Günümüz Yönetim Süreçlerine Yansımaları*. Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Aydın, Mustafa. *Siyasetin Sosyolojisi*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2002.
- Berger, Peter L. *The Sacred Canopy*. Garden City: Doubleday, 1967.
- Berger, Peter L. - Luckmann, Thomas. *The Social Construction of Reality*. Great Britain: Allen Lane The Penguin Press, 1967.
- Bigdelou, İman Mehri vd. "Policy from the Perspective of Imam Mohammad Ghazali". *International Journal of Humanities and Cultural Studies* Special May (2016), 2497-2507.
- Çağrı, Mustafa. "Gazzâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/489-505. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Çubukçu, İbrahim Ağâh. "Gazzâlî ve Siyaset". *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1962), 121-130.
- Dalay, İsmail. *Yönetim ve Organizasyon-İlkeler Teoriler ve Stratejiler*. Adapazarı: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2001.
- Darling, Linda. "Do Justice, Do Justice, for That is Paradise, Middle Eastern Advice for Indian Muslim Rulers". *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 22 (2002), 3-19.
- Daver, Bülent. *Siyaset Bilimine Giriş*. Ankara: Ankara: Siyasal Kitabevi, 5. Basım, 1993.
- Devalibi, Ma'ruf. *İslam'da Devlet ve İktidar*. çev. Mehmet S. Hatipoğlu. İstanbul: Dergah Yayınları, 1995.
- Duverger, Maurice. *Siyaset Sosyolojisi*. çev. Şirin Tekeli. İstanbul: Varlık Yayınları, ts.
- Efrûğ, Sohrab Ali - İslamî, Saîd. "Berresî-yi Tatbîki-yi Endîşeverzî-yi Siyasî-yi Ğazalî ve Makyavelî". *Faslnâme-i İlmî - Pejûheşî-yi Siyâset-i Moteâliye* 8/31 (1399), 140-156.
- Fârâbî. *Arâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla*. ed. Ali Bû Melham. Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, 1995.
- Fârâbî. *es-Siyâsetu'l-Medeniyye*. ed. Ali Bû Melham. Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, 1995.
- Fârâbî. *Fusûlun Munteze'a*. ed. Fevzi Mitri Neccar. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1971.

- Fârâbî. *İhsâ'u'l-'Ulûm*. ed. Ali Bû Melham. Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, 1996.
- Fârâbî. *Kitâbu'l-Mille*. ed. Muhsin Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 2. Basım, 1991.
- Gazâlî, Ebû Hâmid. *Devlet Başkanlarına "Nasihati'l-Mülûk"*. çev. Osman Şekerci. İstanbul: Sinan Yayınevi, 1969.
- Gazâlî, Ebû Hâmid. *el-İktisâd fi'l-'İtikâd*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983.
- Gazâlî, Ebû Hâmid. *el-Munkız mine'd-Dalâl*. Beyrut: Dâru'l-İnsan, 1967.
- Gazâlî, Ebû Hâmid. *el-Müstasfâ min 'İlmi'l-Usûl*. Beyrut, 1324. Beyrut, 1324.
- Gazâlî, Ebû Hâmid. *et-Tibru'l-Mesbûk fi Nasihati'l-Mülûk*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'lİlmiyye, 1988.
- Gazâlî, Ebû Hâmid. *Fâtihatü'l-'Ulûm*. Mısır: el-Matbaatu'l-Huseyniyetu'l-Misriyye, 1322.
- Gazâlî, Ebû Hâmid. *Fedâihu'l-Bâtıniyye*. Sayda-Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2001.
- Gazâlî, Ebû Hâmid. *Fedâihu'l-Bâtıniyye/el-Mustazhiri (Batnîlîgin İcüzü)*. çev. Avni İlhan. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Gazâlî, Ebû Hâmid. *Fedâilu'l-En'âm*. Tunus: Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1972.
- Gazâlî, Ebû Hâmid. *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005.
- Gazâlî, Ebû Hâmid. *Kimyâ-i Saâdet*. çev. A. Faruk Meyan. 2 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, ts.
- Gazâlî, Ebû Hâmid. *Mizânü'l-Amel*. ed. Süleyman Dünya. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1964.
- Genç, Nurullah. *Yönetim ve Organizasyon*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2007.
- İdriz, Huriye Hümevra. *İslam Düşüncesinde Nasihatü'l-Mülûk Gelenegi ve Gazâlî'nin Nasihatü'l-Mülûk'u*. Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Itkowitz, Norman. *Osmanlı İmparatorluğu ve İslâmî Gelenek*. çev. İsmet Özel. İstanbul: Şule Yayınları, 1997.
- İbn Cemâ'a, Bedreddin. *Tahrîru'l-Ahkâm fi Tedbiri Ehli'l-İslâm*. ed. Fuad Abdu'l-Mun'im Ahmed. Katar: Riâsetu'l-Mehâkimi's-Şer'iyye ve's-Şuûni'd-Dîniyye, 1985.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. ed. Derviş el-Cüveydî. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1996.
- İbn Miskeveyh. *Tehzîbü'l-Ahlâk ve Tathîrü'l-A'râk*. Kahire: Matbaatü'l-Asriyye, 1977.
- Karakaş, Nurullah. *Gazâlî'de Din ve Devlet İlişkisi*. Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Korkmaz, Fahrettin. *Gazâlî'de Devlet*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Korkmaz, Fahrettin. *Gazâlî'de Devlet Felsefesi*. Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 1991.
- Laoust, Henri. *Gazzâlî'nin Siyaset Anlayışı*. çev. Rıza Katı. İstanbul: Pınar Yayınları, 2016.
- Mücahid, Huriye Tevfik. *Fârâbî'den Abduh'a Siyasî Düşünce*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: İz Yayınları, 1995.
- Okumuş, Ejder. "Bir Yeniden Diriliş Projesi Olarak İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn". *Diyanet İlmî Dergi* 46/4 (2011), 63-94.
- Okumuş, Ejder. *Dinin Meşrulaştırma Gücü*. İstanbul: Ark Kitapları Yayınevi, 2005.
- Okumuş, Ejder. *İslam Siyaset ve Yönetim Düşüncesi Üzerine Yayınlanmamış Ders Notları*. Ankara: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, 2021.
- Orman, Sabri. *Gazâlî*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.
- Orman, Sabri. *Gazâlî'nin İktisat Felsefesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2002.
- Ortaylı, İlber. *Türkiye İdare Tarihine Giriş*. Ankara: Turhan Kitabevi, 1996.
- Özkan, İslam. *Gazzâlî'de Siyaset Felsefesi*. Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Öztaş, Nail. *Yönetim: Örgüt ve Yönetim Kuramları*. Ankara: Otorite Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Perry, John R. "Justice for the Underprivileged: the Ombudsman Tradition of Iran". *Journal of Near Eastern Studies* 37/3 (1978), 203-215.
- Rosenthal, Erwin I.J. *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*. çev. Ali Çaksu. İstanbul: İz Yayınları, 1996.
- Ruby, Christian. *Siyaset Felsefesine Giriş*. çev. A. Ufuk Kılıç. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Runciman, Walter Garrison. *Toplumsal Bilim ve Siyaset Kuramı*. çev. Erol Mutlu. Ankara: Teori Yayınları, 1986.
- Şeker, Kenan. *Gazâlî'de Siyaset Düşüncesi*. Fırat Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Şenol, Muhammet İkbâl. *İslam Siyaset Felsefesinde Riyaset-İmamet Düşüncesi (Fârâbî-Gazâlî)*. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Tarsusi, Necmüddin İbrahim b. Ali et-. *Tuhfetü't-Turk Fimâ Yecibu en Yu'mel fi'l-Mülk*. ed.

- Rıdvan es-Seyyid. Beyrut: Dâru't-Talîa, 1992.
- Togan, Zeki Velidi. *Tarihte Usul*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 4. Basım, 1985.
- Weber, Max. *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*. çev. Özer Ozankaya. Ankara: İmge Yayınları, 1995.

*Ethnic Identity Construction of Young Turkish Muslims in Britain**

İngiltere'deki Müslüman Türk Gençlerinin Etnik Kimlik İnşası

Muhammed Babacan



PhD Candidate, Teaching Assistant, University of Bristol, Department of Sociology
Doktora Öğrencisi, Öğretim Asistanı, Bristol Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü
Bristol/UK
mb15488@bristol.ac.uk | <https://orcid.org/0000-0002-8845-4677>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 13.10.2021

Accepted / Kabul Tarihi: 24.12.2021

Published / Yayın Tarihi: 30.12.2021

DOI: 10.33420/marife.1009354

Cite as / Atıf: Babacan, Muhammed. "İngiltere'deki Müslüman Türk Gençlerinin Etnik Kimlik İnşası". *Marife* 21/2 (2021): 727-747. <https://doi.org/10.33420/marife.1009354>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilmez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

Ethical Statement / Etik Beyan: * This article is derived from my Master's dissertation titled "Ethnic Identity among Young Turkish-Speakers in Britain", which was approved by the University of Bristol, The School of Sociology, Politics, and International Studies in 2016. / Bu çalışma 2016 tarihinde Bristol Üniversitesi Sosyoloji, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Fakültesi tarafından onaylanan "Ethnic Identity among Young Turkish-Speakers in Britain" konulu Yüksek Lisans tezini esas alınarak hazırlanmıştır.



Ethnic Identity Construction of Young Turkish Muslims in Britain

Summary

This paper examines how young Turkish Muslims in Britain construct their ethnic identity by looking at their relationships with their families, the Turkish community, the host society, and their religious attitudes and practices. The focus of this study is certainly young Turkish Muslims who have been relatively ignored in multicultural British society. By the youth, I refer to the generation who were born in or arrived in Britain at an early age, who live in two different cultural spaces, who are more open to social and cultural changes in their everyday lives — particularly through school, college, and other institutions — than their parents, and who thus construct their ethnic identities through two 'geopolitical dimensions': 'inside-out' and the 'outside-in'. This means that the identity process is built, not just in relation to individuals' relationships with their family, inside the community, and so on, but also in relation to outsiders' attitudes, treatments, and perceptions. What is important to grasp here is that there is a dynamic interaction from the inside-out and the outside-in. Britain allows one to better explore the effects of these two dimensions on the ethnic identity construction of young Turks. On the one hand, it is home to many social, cultural, political, and religious organisations which are promoted by Turkish communities to circulate and strengthen their identity. On the other hand, it also enables those young people to have relations with the wider society, especially the majority group. Thus, their identity negotiations are influenced both by internal and external forces.

A review of the literature demonstrates three primary deficiencies. Firstly, the past research conducted on the issue of young Turkish Muslims' ethnic identity in Britain is few and far between. Secondly, these studies have overlooked either the internal or external dynamics of that community which significantly influence ethnic identity construction in younger generations. Lastly, these studies, except one, are now over twenty years old. By focusing on the views, feelings, and experiences of young Turkish Muslims in Britain in relation to their families, the Turkish community, the host society, and their religious attitudes and practices, this paper aims to fill these gaps in the literature.

This article draws on semi-structured in-depth interviews with young Turkish Muslims who were born in or who arrived in Britain at an early age. Interviews were conducted in London and Bristol between 2016 and 2018 with 14 young Turks and, ranging in age from eighteen to thirty years. I also conducted unstructured interviews with 3 older Turkish people who gave information about the Turkish communities existing in Bristol. The interviews were sampled using the snowball technique, which served the purpose of accessing the participants and establishing trustworthy relations with them. To facilitate the coding of the transcripts, I used NVivo. I employed thematic analysis to identify and analyse patterns of meaning in the dataset.

The findings of the research show that the ethnic identity construction of young Turkish Muslims has taken place on a tension line that arises between their own culture and the dominant culture. Most of my young respondents are aware of their ethnic identities and the cultural, social, and religious values which are the building blocks of their identities. Their relationships with the family, Turkish community, friends, and the host society, and their religious attitudes and practices have positively influenced the construction and maintenance of their ethnic identities. In this respect, this study makes a significant contribution to the literature on the ethnic identity formation of young Turkish Muslims in Britain.

Keywords: Ethnic Identity, Religion, Britain, Turkish Community, Young Turkish Muslims.

İngiltere'deki Müslüman Türk Gençlerin Etnik Kimlik İnşası

Özet

Bu makale, İngiltere'deki Müslüman Türk gençlerinin aileleri, Türk toplumu, ev sahibi toplum ile olan ilişkilerinin ve dini tutum ve uygulamalarının etnik kimliklerine olan etkisini araştırır. Bu çalışmanın odak noktası çok kültürlü İngiliz toplumunda diğer azınlık gruplarına nazaran göz ardı edilen Müslüman Türk gençleridir. Gençlik ile kastettiğim İngiltere'de doğan veya İngiltere'ye erken yaşlarda gelen, iki farklı kültürel çevrede yaşayan, özellikle okul, kolej ve diğer kurumlar aracılığıyla günlük yaşamlarında ebeveynlerinden daha çok sosyal ve kültürel değişimlere açık olan ve etnik kimliklerini 'içten dışa' ve 'dıştan içe' olmak üzere iki 'jeopolitik boyut' aracılığıyla inşa eden bireylerdir. Bu, kimlik sürecinin bireylerin yalnızca aileleriyle, kendi etnik gruplarıyla vb. olan ilişkileriyle değil, aynı zamanda dışarıdakilerin tutumları, davranışları ve algılarıyla ilgili olarak inşa edildiği anlamına gelir. Burada üzerinde durulması gereken husus, içeriden dışarıya ve dışarıdan içeriye dinamik bir etkileşimin olduğudur. İngiltere, bu iki boyutun genç Türklerin etnik kimlik inşası üzerindeki

etkilerinin daha iyi araştırılmasına imkan sağlıyor. İngiltere, bir yandan, Türk topluluklarının gençlerin kimliklerini sürdürmelerini ve güçlendirmelerini sağlamak amacıyla organize ettikleri çok sayıda sosyal, kültürel, siyasi ve dini kuruluşa ev sahipliği yaparken, öte yandan, bu gençlerin daha geniş toplumla, özellikle çoğunluk grubu ile ilişki kurmasını sağlar. Bu, kimlik müzakerelerinin hem iç hem de dış etkenlerden etkilendiğini göstermektedir.

Önceki çalışmalarla ilgili inceleme literatürde üç temel eksikliği ortaya çıkarmaktadır. İlk olarak, İngiltere'deki Müslüman Türk gençlerinin etnik kimliğine dair geçmişte yapılan araştırmalar çok azdır. İkinci olarak, bu çalışmalar genç nesillerde etnik kimlik inşasını önemli ölçüde etkileyen o topluluğun iç veya dış dinamiklerini gözden kaçırmıştır. Son olarak, biri hariç bu çalışmaların üzerinden yaklaşık yirmi yıl geçmiştir. Bu çalışma, İngiltere'deki Müslüman Türk gençlerinin aileleri, Türk toplumu, arkadaşları ve ev sahibi toplumla ilişkileri ve, dini tutum ve uygulamalarına dair görüş, duygu ve tecrübelerinden yararlanarak literatürdeki bu boşlukları doldurmayı amaçlamaktadır.

Bu makale, İngiltere'de doğan veya İngiltere'ye erken yaşta gelen Müslüman Türk gençleri ile yapılan yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşmelere dayanmaktadır. 2016-2018 yılları arasında Londra ve Bristol'de yaşları on sekiz ile otuz arasında değişen 14 genç Türk ile görüşmeler yapılmıştır. Ayrıca Bristol'de yaşayan Türk toplulukları hakkında bilgi veren 3 yaşlı Türk ile yapılandırılmamış görüşmeler yapılmıştır. Görüşmeler, katılımcılara ulaşma ve onlarla güvenilir ilişkiler kurma amacına hizmet eden kartopu tekniği kullanılarak örneklenmiştir. Transkriptlerin kodlanmasını kolaylaştırmak için NVivo kullanılmıştır. Veri setindeki anlam kalıplarını belirlemek ve analiz etmek için tematik analiz kullanılmıştır.

Araştırmanın bulguları, Müslüman Türk gençlerinin etnik kimlik inşasının kendi kültürleri ile hakim kültür arasında oluşan bir gerilim hattına yerleştirildiğini göstermektedir. Gençlerin çoğu etnik kimliklerinin ve kimliklerinin yapı taşları olan kültürel, sosyal ve dini değerlerin farkındadırlar. Aileleri, Türk toplumu, arkadaşları ve ev sahibi toplumla ilişkileri, dini tutum ve uygulamaları etnik kimliklerinin inşasını ve sürdürülmesini olumlu olarak etkilemiştir. Bu açıdan bu çalışma, İngiltere'deki Müslüman Türk gençlerinin etnik kimlik oluşumuna ilişkin literatüre özgün bir katkı sağlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Etnik Kimlik, Din, İngiltere, Türk Toplumu, Müslüman Türk Gençleri.

Introduction

Is ethnicity simply given, biologic, and referring to objective belief in common descent (Shils, 1957; Geertz, 1973)? Or is it subjective belief in common ancestry because of similarities of customs, physical type, and migratory memories (Weber, 1968)? Or is it dynamic, fluid, and changeable depending on circumstances and environment and thus constructed and reconstructed during social action and interaction (Barth, 1964; Malešević, 2004; Jenkins, 2008)? In other words, as Banks (1996, cited in Jenkins, 2008, 47) properly emphasised, is ethnicity in actors' hearts (for primordialists) or their heads (for instrumentalists), or both? If it is always constructed, then in which ways do actors construct and negotiate their belief in ethnicity in everyday life? And specifically, to what extent do younger generations differ from their parents in terms of interaction with people and ideas, perceptions and feelings about being in between two cultures, yet more in a multicultural society? These are some of the key questions about ethnicity that will shed light on us in this study, in which we will examine how young Muslim Turks in Britain construct their ethnic identity.

The focus of this paper is certainly young Turkish Muslims who have been relatively ignored in multicultural British society. This is partly because research and policy have centred mainly on those groups that are much more "visible" in terms of being defined by their skin colour and that have been the more open victims of racism: Africans, African Caribbeans, Pakistanis, Indians, Bangladeshis,

and Somalian (Enneli *et al.*, 2005: 48). By the youth, I refer to the generation who were born in or arrived in Britain at an early age, who live in two different cultural spaces, who are more open to social and cultural changes in their everyday lives — particularly through school, college, and other institutions — than their parents, and who thus construct their ethnic identities through two “geopolitical dimensions”: “inside-out” and the “outside-in” (Modood, 2013, 127). This means that the identity process is built, not just in relation to individuals’ relationships with their family, inside the community, and so on, but also in relation to outsiders’ attitudes, treatments, and perceptions. What is important to grasp here is that there is a dynamic interaction from the inside-out and the outside-in. Britain allows one to better explore the effects of these two dimensions on the ethnic identity construction of young Turks. On the one hand, it is home to many social, cultural, political, and religious organisations which are promoted by Turkish communities to circulate and strengthen their identity. On the other hand, it also enables those young people to have relations with the wider society, especially the dominant group. Thus, their identity negotiations are influenced both by internal and external forces. How do young Muslim Turks in Britain then think of themselves? How do they define and construct their ethnic identities? What are the roles of their relations with the family, the Turkish community, and the host society on their ethnic identities? What roles do religious attitudes and practices have on their identity formation? I address in this paper to these questions.

A review of the literature reveals that only very few studies have focused on the ethnic identity formation of young Turkish people in Britain. Kucukcan’s study (1999), *The Politics of Ethnicity, Identity and Religion: Turkish Muslims in Britain*, provides valuable information about the Turkish Muslim community in London. He mainly concentrates on the Turk-Islam ethnic identity. According to him, family relations and social organisations have a significant role in every stage of immigration and settlement. He asserts that traditional values are represented as an expression of Turkish identity and that religion is one of the most significant factors of Turkish identity formation. Yalcın’s Ph.D. thesis (2000), *Ethnic Identities in Action: The Experience of Turkish Young People in London*, examines the relationships of young Turks in the family, community, and host society levels. It takes into consideration ethnic and sub-ethnic groups. His findings show that there are significant differences between how sub-ethnic groups affect their members in their relationships within the community and host society. Enneli’s Ph.D. thesis (2001), *Turkish-Speaking Young People in North London: A Case of Diversity and Disadvantage*, focuses on the construction of young Turkish speaking-people’s ethnic and religious identities and their attitudes towards family issues. She concluded that there are many differences among Turkish-speaking community members with relation to their ethnic and religious identities. Simsek’s Ph.D. thesis (2012), *Identity Formation of Cypriot Turkish, Kurdish and Turkish Young People in London in a Transnational Context*, provides significant information regarding identity formation in young Turks in transnational social spaces. She found that young Turks do not see themselves as belonging to fixed categorisations and that their transnationalism has been shaped by their everyday life experiences which

are, obviously, different from their parents.

The literature, however, demonstrates three primary deficiencies. Firstly, the past research conducted on the issue of young Muslim Turks' ethnic identity in Britain is few and far between. Secondly, these studies have overlooked either the internal or external dynamics of that community which significantly influence ethnic identity construction in younger generations. Lastly, these studies, except one, are now over twenty years old. Given that identity is always constructed depending on the social environment and interaction with others and changes in societies, it is important to explore how young Turkish Muslims in Britain construct their ethnic identities recently. This paper aims to fill these gaps in the literature. By drawing on the experience of young Turkish Muslims in London and Bristol, it examines how they construct their ethnic identity by taking into account their relationships with the family, the Turkish community, the host society, and religious attitudes and practices.

1. The Context of Reception: Turkish People in Britain

The Turkish diaspora makes up one of the largest immigrant communities in Western Europe. Although the vast majority live in Germany, there is a significant number settled in Britain too. The first migration movement from Turkey to Britain mainly began with the bilateral agreement struck between the two countries in 1970. However, the labour migration to Britain remained at extremely low levels compared to Germany, the Netherlands, and France. In contrast with these three countries, Britain became one of the centres of political immigration from Turkey that began in the 1970s and 1980s (Kucukcan, 1999, 61-62). From 23 June 1989 to begin the visa application for the entry of Turkish citizens, Britain has launched a new policy. After the change of immigrant admission rules, visa and border control policies, immigration to Britain under the Ankara Agreement (also known as Turkish Businessperson Visa) has become the most common way.

It is hard to estimate the number of Turkish population in Britain as there is no consensus between the official data and the estimates of researchers. According to the Republic of Turkey Ministry of Foreign Affairs, its number is 400,000 (MFA, 2021). On the other hand, the only official data is based on the Census taken place in 2011. According to the Census, the total number of Turks (101,721), Kurds (48,977), and Cypriot Turks (19,073) is 169,771. Having said that, this number includes only write-in responses. The main reason for this controversial situation regarding the number of Turkish people is that these communities have not been included in the list of the ethnic groups recommended so far in Britain's censuses. The vast majority of the Turks in Britain live in London. The main reason for this is that many Turkish social networking, kinship, and patronage relations exist between the Turks who already moved there to make a community in that city (Kucukcan, 1999, 64-65). On the other hand, around 1500 Turkish people live in Bristol. According to the data which was obtained from 3 respondents who moved to Bristol around 20 years ago, the first migration to Bristol followed a similar pattern to migration to Britain in general. The main movement to Bristol started at

the beginning of the 1990s. The first group mostly moved there from London, and, in the following years, their families and relatives then moved to Bristol. In 2006, they constituted a Turkish community in Bristol and opened a Turkish mosque.

2. Conceptual Framework: Ethnicity and Ethnic Identity

The core question is based primarily on how ethnicity is constructed by actors. Taking the idea of ethnicity at face value, it is referred, first and foremost, to blood ties. The view is that it is assumedly given at birth and then carried to the present by ways of shared myths, culture, and memories (Smith, 1986, 15). This primordial perspective of ethnicity is substantially discussed by Shils (1957) and Geertz (1973). By primordial attachment, Shils (1957, 142) refers to the ideas of innate blood ties, loyalty to an immediate group, certain ineffable importance, sacredness, and so on. His research on soldiers who fought in Second World War conclude that devoting themselves to their mission and their good performance in the war was rooted in their attachments or loyalties to their commanders, teammates, and families rather than their commitment to their patriotism and the symbols of political parties (Thompson, 1989, 47). Drawing this conclusion may be true in this exclusive time, but it cannot be applied to all conditions and ethnic groups. As anti-foundationalists argue, the concept of ethnicity is not universal and there are no universal criteria that is approved to explain ethnic relations (Malešević, 2004, 145). The main problem here, indeed, revolves around its psychological reductionism. Shils' explanation of behaviours and feelings of soldiers on the battlefield is conditional and may not be valid in another situation. For that reason, it entails a risk to generalise the issue of ethnicity from a particular situation, ignoring the idea that ethnicity is a phenomenon constructed by the ways of various social, cultural, economic, territorial, and religious circumstances.

In some cases, ethnicity is determined, not by external and circumstantial forces, but by internalised attachments. This understanding of ethnicity views the concept as a collectivity of people cohabited and acted together. This idea is properly captured by Weber's argument that primarily sees ethnic membership as a political community that inspires the belief in common ancestry because of similarities of customs, physical type, and migratory memories (Weber, 1978, 389). But more importantly, this is a subjective belief in common ancestry rather than the reality of common ancestry. Jenkins (2004, 10) argues that Weber seems to be suggesting that collective political movement is to impact the belief in common descent inasmuch that individuals see themselves as coming from a common background. Yet, further having common cultural traits such as language, religion, kinship, lifestyle, and so on, may contribute to ethnic closure, saying this in Weber's term "monopolistic social closure." (Malešević, 2004, 130). The essential precondition for one group is based on mutual comprehensibility of the behaviour of others. For this reason, an ethnic group that draws boundaries with other social groups may be conceived as a distinct form of a status group (Jenkins, 2004, 11). One reason of strong primordial ties emerging in some circumstances among the group actors is properly captured by Barth (1969, 15) who asserts that

“if a group maintains its identity when members interact with others, this entails criteria for determining membership and ways of signaling membership and exclusion.”

Furthermore, the social constructionist approach conceives ethnic identification as situationally variable and negotiable (Jenkins, 2004, 51). Ethnicity is a thing that is given different meanings as a social identity in situational ways. While, under some circumstances, individuals are seriously attached to their cultural and descent identities, in other conditions, these identities may be deemed trivial or worthless (Fenton, 2010, 6). In Rattansi's view (1999, cited in Malešević' 2004, 146), ethnic identities are primarily “decentred, fragmented by contradictory discourses and by the pull of other identities.” Experiencing discrimination and exclusion, for instance, can trigger individuals to self-identify in ethnic terms. It is argued that the process of forging a kind of reactive ethnicity becomes more salient once ethnic minority groups experience a perceived threat, hostility, and exclusion in such a way that these negative attitudes and perceptions sharpen ethnic-racial identity boundaries (Portes and Rumbaut, 2001, 284; Rumbaut, 2005, 129). Studies show that some disadvantaged Turkish immigrant youth in Germany (Çelik, 2017; Witte, 2018) and in the Netherlands (de Jong and Duyvendak, 2021) developed specific “destigmatisation strategies” (Lamont and Mizrahi, 2012; Lamont *et al.*, 2016) through engaging in ethnic boundary work (Lamont and Mizrahi, 2012; Wimmer, 2008) to respond to various discrimination and prejudices. Çelik's study (2017, 9) illustrates that some young Turks in Germany were actively engaged in transforming ethnic boundaries in the discursive field and often stigmatised the dominant group in reverse, by associating negative ethnic stereotypes in their accounts with German identity and associating positive values with Turkish identity.

The situation of the Turkish minority group, in this context, has a contextual and complex aspect. In social science discourse, it is therefore spoken of “shifting identity” or “contextual ethnicity.” (Baumann, 1999, 21). But the contextuality is also associated with the effect of modernisation on ethnicity (Bauman, 1996, Durkheim, 1997). According to Parson (1975, cited in Malešević', 2004, 48), the process of modernization has transformed the character of ethnic groups that experience a process of de-socialization. From this point of view, one could argue that modernization has declined the idea of primordial sentiments among actors. Making a distinction between modernism and post-modernism, Bauman (1996, 18) argues that the former's problem of identity focused on the construction and maintenance of a solid identity, but the latter's problem of identity is mainly concentrate on the avoidance of fixation and keeping the options open. This also means that ethnicity is an individual identification as well as collective identification and modernization likely provides the people cosmopolitan ideas and makes them more individualistic.

3. Data and Method

This article draws on semi-structured in-depth interviews with young Turkish Muslims who were born or arrived in Britain at an early age. Interviews

were conducted in London and Bristol between 2016 and 2018 with 14 young Muslim Turks and, ranging in age from eighteen to thirty years. The interviews were sampled using the snowball technique, which served the purpose of accessing the participants and establishing trustworthy relations with them (Hammersley and Atkinson, 2007, 34).

The interviews primarily took place in the following three social settings of the participants: cafés, workplaces, and mosques. The informants were told to choose a meeting place where they could feel more comfortable in expressing their emotions and thoughts. In addition to this, the settings were chosen by taking into consideration their convenience to make high-quality interviews. The interviews were conducted in Turkish and English, sometimes a mixture of the two, and lasted between thirty and fifty minutes. While the interviews involved the use of predetermined questions, they were flexible and involved open-ended questions which enabled the respondents to dwell upon certain issues more than others. The semi-structured interview design allowed for changing the order and wording of the interview questions depending on the direction of the interviews and the participants' initial responses, as well as ask further questions where necessary (Doody and Nooran, 2013, 30). To facilitate the coding of the transcripts, I used NVivo. I employed thematic analysis to identify and analyse patterns of meaning in the dataset (Braun and Clarke, 2006, 10). It helped create "key themes, concepts and emergent categories" (Ritchie *et al.*, 2003, 220) with which to classify, organise, and understand the phenomena under study (Joffe and Yardley, 2004, 58).

4. Ethnic Self-Definition

Self-definition is central to ethnicity, which includes expressions of a relational or communal identity as well as cultural practices. The questions, "How would you describe your ethnic identity?" and "How do young Turkish Muslims in Britain think of themselves?" are crucial to explore what the most important factor/s in their self-description is/are (Meer, 2014, 39-40). These questions feature a situational and contextual nature (Modood *et al.*, 1997, 292). That means what individuals say or believe about themselves in terms of ethnic identity may change according to a range of situations. Table 1 indicates the background information of the respondents, as well as how they define their own ethnic identities.

Table 1. Ethnic Self-Definition and Background Information of Young Turkish Muslims

Respondent	Sex	Age	Place of Birth	City of Residence	Period of Stay in Britain (in years)	Ethnic-Self Definition	Religion
1	M	18	London	London	Since birth	Turkish	Islam
2	F	18	Turkey	London	10	Turkish-Kurdish	Islam
3	M	27	London	London	Since birth	Turkish-Turkish Cypriot	Islam
4	M	24	London	London	Since birth	Turkish	Islam
5	F	18	London	London	Since birth	Turkish-Kurdish-British	Islam
6	M	25	Turkey	London	17	Turkish-British	Islam
7	F	30	London	London	Since birth	Turkish	Islam
8	F	28	London	London	Since birth	Turkish	Islam
9	F	18	London	Bristol	Since birth	Turkish-British	Islam
10	M	21	Turkey	Bristol	9	Turkish	Islam
11	F	25	Turkey	Bristol	10	Turkish	Islam
12	M	20	Turkey	Bristol	10	Turkish	Islam
13	M	22	Turkey	Bristol	19	Turkish-British	Islam
14	M	25	Turkey	Bristol	10	Turkish-British	Islam

The above table shows that most respondents identified themselves as Turkish. Some of those interviewees strongly highlighted their Turkishness. It was portrayed as an identity that they would never give up. One, for instance, stated, "I am [a] more conservative Turk. I would define myself as a Turk" (Bristol, Male: 20). Another respondent who had similarly been born in Britain explained that "I am [one] hundred percent Turkish. When my friends [asked] me 'where are you from?' I would say I am from Turkey even [if] they [did] not [ask] whether [I was] born in England or not. I would always say [that I was] Turkish" (London, Male: 24). This strong emphasis on Turkishness thus is more related to the primordial ties that are given at birth and then carried into the present through shared history and culture (Smith, 1986, 15).

It could be said that their intense feelings towards Turkishness did not have anything to do with their place of birth. As can be seen from Table 1, their place of birth did not correlate with any common ethnic identity. For this reason, their answers (e.g. Turkish or Turkish-British) should be approached by considering their attachments to their respective cultures. The roles of family, culture, and religious organisations in Britain may have influenced the construction of their ethnic identities. This view is posited by one respondent. When I asked him whether there was any way in which he did not feel Turkish, he said: "No, you are surrounded by your family and community which makes you like you are Turkish and part of the nation also" (London, Male: 18). This view echoes Waters's

argument that “ethnic identification involves both choice and constraint. Children learn both the basic facts of their family history and the cultural content and practices associated with their ethnicity in their household.” (1990, 19). It can be argued that, during adolescence, many youths may become deeply involved in learning about their ethnicity. As Phinney *et al.* (2001, 496) point out, getting to the level where one can achieve an ethnic identity depends on “socialization experiences in the family, the ethnic community, and the larger setting.”

Furthermore, some respondents adopted hyphenated identities. Their narratives suggest that young Turkish Muslims in London have different ideas, feelings, and perceptions about their ways of life, culture, and ethnic backgrounds that surround them and thus their social interaction with the British society. While some strongly hold onto their ethnic background in the multicultural society, others believe in the necessity of learning from both cultures. Because of this conflict, some experienced hyphenated identities “as a third space.” One female respondent (London, Female: 18a), for instance, who was born in London, stated that she felt like she could identify with three ethnicities, including Turkish, Kurdish, and British. She noted, “I mainly feel Turkish and Kurdish because my dad is Kurdish, and my mom is Turkish...I feel quite isolated because we are living in Watford where there is not a lot of Turkish families around...There is no[thing] like socialisation. I also feel British because I was born and brought up here.” Faas’s study (2009, 180) similarly suggests that Turkish youth in Europe had no singular identity but “employed hybrid ethno-national, ethno-local and national-European identities as a result of their national location and, especially, schooling and social class positioning (rather than migration histories).” Living in two different cultural spaces led the young Turks to have different experiences. It was seen as a challenge in some cases. Unlike their parents, their lifestyle in the host country and their connection to the country of origin are different and they are “more likely to embrace complex diasporic identities.” (Song, 2003, 118).

5. Relationships with the Family and the Turkish Community

The first social interaction that children have begins in their family unit. Therefore, the family plays an immeasurably significant role in transmitting traditional values to the younger generations. This section will analyse the relationships of young Turkish Muslims with their families in the Turkish communities of London and Bristol. In order to obtain a better understanding of these relationships, three main issues will be examined in this section: their relationships with: (i) family; (ii) marriage; and (iii) the Turkish community.

5.1. Family Relationships

Family relations have an important place in the identity formation of young Turkish Muslims since parents, siblings, and other family members are “the source of children’s first experiences related to ethnicity” (Phinney and Rosenthal, 1992, 153). The vast majority of the interviewees stated that they have good relationships with their mothers. Frequently mentioned reasons for their having such close relationships with their mothers included their being “like a (best)

friend” with their children, being “open-minded,” and the talk between them being “highly enjoyable.” One respondent (London, Female: 18b) said that “My mom is my best friend. I could talk to her about anything, and I can always express my feelings to her.” Some of the respondents stated that they have the closest relations with their siblings. For instance, one respondent (Bristol, Male: 20) said: “I am very close to my brother. Even though he is older than me, we have a friendly type of relationship. He supports me a lot financially and in everyday situations.” On the other hand, just two of the thirteen respondents noted that they have good relationships with their fathers. One of the possible reasons for this is because they are often separated from their fathers for very long periods. Some respondents held this view because, being brought up in Turkey, they experienced a lack of fatherly love. Others did not have close relationships with their fathers because their fathers have to work long hours in Turkish restaurants in Britain. One respondent (Bristol, Female: 25), for instance, said that “We grew up far away from our father; therefore, there is always a distance and seriousness between me and my father.”

In order to better understand the family relationships of the respondents, their independence from their parents was also interrogated. Kucukcan (1999, 75) and Yalcin (2000, 85) found that the majority of their respondents thought that their parents exercised excessive control over them. My research, on the other hand, reveals different results from their findings. When asked whether their parents exercise control over them, the majority of the respondents believed that it was a kind of their protection rather than their parents’ being intolerant or strict. They believed their “parents [simply] do not want something bad happens to their children” (Bristol, Female: 18). One female interviewee noted that “at first, I thought that their behaviour was too strict; however, I later realised that it was the right decision for me” (London, Female: 18b).

When it came to making girlfriends or boyfriends, some respondents linked the issue directly with the cultural and religious attitudes of their parents. When I asked whether they could make their own decision regarding whom they could make a boyfriend or girlfriend, the respondents noted that “we are a strict, religious family” (London, Male: 18), that they could not have any “boyfriends because of the religion” (London, Female: 18a), that “my parents did not want me to make friends with non-Muslims because of our religion and culture” (Bristol, Male: 21), that “my mom would want me to make friends with Turkish or Muslim backgrounds rather than British, Christian, or any other ethnic background” (Bristol, Male: 20). It could be said that some cultural and religious values seem to be the main features of many Turkish parents. Furthermore, these findings on parental attitudes show that both the male and female respondents were under parental control in relation to making relationships. This might be because Turkish parents do not want their children to be involved in dangerous acts, such as drugs, sex, and prostitution, and that that is the reason why they want to protect them.

5.2. Marriage

Marrying somebody from an ethnic group is a very important indicator that

shows whether there are any issues associated with ethnic, cultural, and religious backgrounds. In traditional Turkish culture, parents play a decisive role in determining a spouse for their children. It is argued, however, that, as a result of immigration to different countries, new patterns of marriage have appeared in the Turkish community (Kucukcan, 1999, 98).

When asked whether their parents believed that they should marry a person from their own culture, all of the respondents noted that their parents wanted them to marry someone from their culture. It is also a fact that all of them, besides two, stated that they would prefer marrying a person from their communities. Earlier studies (Enneli, 2001; Enneli *et al.*, 2005; Jones, 2008) provide almost the same picture. Some of my respondents would be willing to marry a Muslim person from another ethnic background, but none of them would marry a non-Muslim, even if they were in love with them. They believe that “ethnic groups are not a problem — it is more to do with religion” (Bristol, Male: 20) “because he would be a Christian and it would not be acceptable” (Bristol, Female: 18) “because you will be judged in terms of religion, whereas, in terms of culture, you cannot be judged” (London, Female: 18b). Some male respondents verbalised that even though their religious beliefs allow them to marry Muslims from different ethnic groups, they would not prefer it. One interviewee, for instance, noted that “[ethnicity] would not stop me from marrying someone but I simply would not want to marry someone who is not from my own culture” (Bristol, Male: 25). They believed that, if they were married to someone from outside their community, they would have an “unhappy life” (Bristol, Male: 22), there would be “communication barriers with my mom and the lady” (Bristol, Male: 25). One can see from the above quotations that young Turkish Muslims consider the expectations of their parents and want their prospective spouses to have healthy relationships, not only with them but with their parents as well. This view also can be observed in Turkey, where people say, “when someone is married, families are married as well.”

5.3. Relationships inside the Turkish Community

According to Markstrom-Adams (1992, 174), “[i]dentity formation is not wholly an individualistic process; rather, the social environment exerts its forms of power and influence.” Interactions between Turkish people through various organisations and close social relationships have had an important influence on the development of ethnic identity in the young Turkish generation. These types of relationships will be analysed in the following two sub-sections.

5.3.1. Turkish Community Organisations

It is argued that cultural, religious, and political organisations serve a crucial function in the formation and maintenance of young Turkish people’s identity in Britain (Kucukcan, 1999; Yalcin, 2000; Enneli, 2001; Communities and Local Government, 2009; Simsek, 2012). In London, there are many social, cultural, political, and religious organisations which are promoted by Turkish communities, whereas in Bristol, there are only just two official organisations, including the

Bristol Somuncu Baba Turkish Mosque and the Bristol Yunus Emre Turkish Supplementary School. As soon as the mosque in Bristol was founded, an Imam was appointed by the Turkish Directorate of Religious Affairs to lead prayers and to provide religious services to the Turkish children and adults living there. At the supplementary school, on the other hand, young people are taught the Turkish language, Turkish culture, and religious subjects.

When asked if they were attached, or were members, of any Turkish organisations, the great majority of the respondents said that they were more involved in religious activities. Enneli (2001, 38) noted that religion plays a central role in some Turkish people's lives and, therefore, might be expected to be more involved in religious activities, especially those organised by Turkish Mosques. This is true for my respondents as well. Turkish Mosques are seen as the most important of all of the aforementioned organisations. When asked why they are involved in Mosque activities, many pointed out its importance in terms of "gathering together" (Bristol, Male: 25), "socialising" (London, Male: 25), "learning the Qur'an" (London, Female: 18b), "having religious talks" (London, Female: 18a), "meeting on special days" (Bristol, Female: 25), and "learning the Turkish language and culture" (Bristol, Male: 21). It could be said that Turkish Mosques are not only considered to be places that provide religious services but also places where social, cultural, and educational programmes and activities are carried out. It thus contributes to the construction of Turkish-Islamic identity. The events held in the mosques are purposed to reawaken Islamic identity among the group and transfer religious and cultural values to the younger generation (Kucukcan, 2009, 98).

5.3.2. Friendship

The friendship patterns of the young generation indicate that, although almost all respondents have friends from other ethnic groups, including both Muslims and non-Muslims, their close friends were mostly from the Turkish community. The reasons why they tended to only have best friends from their ethnic groups are that they could be "trusted" (Bristol, Female: 18), that they "shared the same values" (Bristol, Male: 20), that they followed "the same religious beliefs" (London, Female: 18a), and are "easier to get along with" (London, Male: 25). One respondent (Bristol, Male: 25), for instance, said that "My best friend is Turkish. This is because he is just who I can share everything with and trust."

Due to these and other similar reasons, the majority of respondents stated that it is easier to make friends from the group that they belonged to rather than other ethnic groups. Earlier research also shows that the majority of young Turkish Muslims prefer having contact with their ethnic groups (Kucukcan, 1999; Yalcin, 2000; Enneli, 2001; Simsek, 2012). The idea is that those the young Turks feel close to are those who are socially, culturally, and emotionally close to them. In that sense, they sought mutual sympathy and affectivity in their understanding of social relations.

6. Relationships with the Host Society

Interaction with the host society is one of the main issues that immigrants have. In their new social and cultural environment, the migrants might find themselves in a position of obtaining some cultural elements of the host community, such as speaking its language. It should be pointed out that basic linguistic knowledge is seen as essential to a successful integration (Niessen and Huddleston, 2009, 116). On the other hand, attitudes of young Turkish Muslims towards language and participating in the social, cultural, and political lives or organisations of the receiving country may demonstrate how the young generation constructs their ethnic identity, as well as how those young people integrate within their host society.

In order to obtain a better understanding of this, three main issues will be examined in this section: language, participation in British organisations, and friendship patterns.

6.1. Language

Waters (1990, 116) argues that “language is one of the first elements of the immigrant culture to disappear over the generations.” An ethnic language embraces the history, culture, and customs of the community it belongs to. Therefore, not being able to communicate in the ethnic language seems to be directly correlated to one’s losing one’s ethnic identity (Portes and Rumbaut, 2001, 113). In order to communicate with one’s host society, though, immigrants have to speak the language of the receiving country.

First, it must be noted that according to my observations during the interviews, all respondents — except for one female who was born in London — were able to speak Turkish fluently. In that sense, it could be said that there is no connection between the interviewees’ ability to speak Turkish and their place of birth. When two of the respondents who were born in Britain were asked which language they would want to use during the interview, they stated that they would be able to express their feelings and ideas better in Turkish. As a side note, some respondents switched to Turkish or English whenever they felt more comfortable with one of the two languages.

With regards to the everyday lives of the respondents, the great majority of them noted that they mostly speak Turkish at home and with their Turkish friends. When asked whether their parents required them to speak Turkish at home, 10 out of the 14 interviewees explained that no such requirement existed in their homes. One (Bristol, Male: 25) respondent, for instance, said that “my mom asks me to speak English actually (laughing).” One might suggest that the reason for asking their children to speak Turkish at home is due to their not having the ability to speak English with them. Some of the respondents also noted that, sometimes, they preferred to speak English with their siblings. This was mainly because, since they had been born in Britain, they were more comfortable with the English language, thereby making it easier for them to explain their feelings and thoughts using that language. As one (London, Male: 25) of the respondents mentioned, “my

brother and sister were born here so they understand English better.”

6.2. Participation in British Organisations

As mentioned earlier, regular participation in the organisations of the host country is one of the most important indicators of how young immigrants will construct their identity. In that sense, in order to understand what type of relationships young Turkish Muslims have with British organisations, some relevant questions were asked of the respondents.

When asked whether they were members of British organisations, the great majority of them stated that they did not. Yalcin (2000) reports similar findings with this research. The reasons given by some of them for not being members of British organisations were that “I do not want to attend those organisations because, when they organise meetings, they primarily serve alcohol” (London, Female: 18b). Another respondent (London, Male: 18), moreover, stated that “I mostly come to this Mosque so, whatever I do, I do with the Mosque community — I mean, with people the same age as me.” One might suggest that religious beliefs and values provide a paradigm that influences the attitudes of some young people towards whether they will join British organisations.

Two other respondents, on the other hand, said that they are active members of student clubs at their universities. One (Male, Bristol: 22), for instance, explained, that “there is a football club that I play for.” The other (Male, London: 24) respondent similarly joined an athletic club at university, saying that “I play tennis with my British friends.” It is important to keep in mind that social settings and groups influence one’s activities. According to Van Tubergen (2007, 748), “people who are strongly integrated into a social group are assumed to be more likely to comply with the norms of that group.” In that sense, the research demonstrates that the young generation’s social settings play a crucial role in whether they become a member of a British organisation or not.

6.3. Friendship Patterns and Socialisation

The vast majority of the respondents stated that they have a circle of friends consisting of various British groups including English and thus they did not find it difficult to make friends with the members of a larger society and other ethnic minorities. Having said that they had a negative tendency towards socialising with the members of the English ethnic group. For some, cultural differences, personal preferences, and perceived differences in behaviours were decisive in their socialisation patterns. One respondent (London, Male: 27), for instance, stated that “I have friends from other ethnic groups, but it is limited because they want to drink and go to pubs. It is not easy to socialise with them.” Another respondent (Bristol, Female: 25) expressed that “My social relation with English friends is more limited. It is more limited because I do not drink, I do not go to pubs or night clubs. But other than that, we are together at school and at different events like football.” It seems that religious and cultural values have influenced the friendship patterns of the younger Turkish generation. Drinking and eating practices are fundamental elements in marking social and cultural differences, boundaries, and

contradictions (Silva *et al.*, 2014, 466). Social places in Britain that maintain these cultures play a key role in facilitating social interaction (Gordon *et al.*, 2012, 5). However, my respondents marked such social and cultural settings as rarely visited places since they go counter to their religious or cultural values. This, therefore, appeared to be a reason that restricts their socialisation with their non-Muslim friends.

Another issue affecting the socialisation pattern of the young Turks with the English society was the belief that the attitudes and behaviours of the English people in social relations conflict with the typical socialisation pattern of the Turkish society. The first generations made up the majority of those with this view, but there were also considerable second generations. My finding demonstrates that even though social and cultural contexts of the first generations changed, they still applied to the socio-cultural values that they were used to in Turkey in establishing social relations with the host society. Nevertheless, the second-generation Turks experienced different social and cultural values within the British context where they might see themselves as being influenced by two different kinds of cultures and ways of life. The study shows that the dual socialisation process of some second generations emergent of a conflict where the attitudes and behaviours derived from the host society were seen incompatible with the home and ethnic community-based values of the social relations.

Some first and second generations described the English people as distant and insincere in social relationships. This was viewed as one of the reasons why they did not want to socialise with them. One respondent, for instance, expressed that

I think they are not as sincere as we are. They are not as much connected to each other, their families, and their friends as we are. They live very selfishly, individually. This lifestyle does not fit us. We are more embracing. We are very tight with friendship. So that is why we do not want to be friends with them (London, Female: 30).

It seems that individual or social behaviour patterns play a key role in social interaction in a multicultural society. Socio-cultural differences and habits can be seen as an obstacle to socialising with different social groups. It is clear from the data that identity construction is not a one-way process, but rather the nature of the social interaction directs it.

Accordingly, these young Turks tended to highlight their identification with their ethnic group. The extant literature also shows a similar pattern. Kucukcan (1999), Yalcin (2000) and Simsek (2012)'s studies suggest that Turkish youths emphasised the importance of being with friends and people from the same background. The emotional attachment that makes people feel more comfortable, securer and solidarity as well as reducing the feeling of strangeness might be explained by a shared culture and shared institutions, "constructed primordiality", (Cornell and Hartmann, 1998, 85-90) that are the most important factors promoting group stability and the persistence of ethnic attachments (Jenkins, 2008, 126).

One of the most significant findings, however, is that none of the

participants raised a perceived threat or exclusion as a determinant factor in their relationships with the White British. In other words, their emphasis on a positive association with Turkish identification was not because they believed that they were being treated negatively by their English peers and thus developed “reactive ethnic identifications” (Portes and Rumbaut, 2001; Rumbaut, 2005). No participant reported any such experience. Rather they asserted that they were accepted by them. When I asked one respondent (Bristol, Male: 20), for instance, whether he had experienced a negative perception from his White British friends because of his ethnic or religious background, he verbalised, “No, they show understanding. They know who I am. I tell them if I need to pray, so they know what I am doing and respect it. They know that I am doing it because of my religious belief.” In that sense, the limited socialisation with the White British people was a result of a decision based on the religion or culture-based preferences of the respondents rather than a reason for social exclusion or discrimination. They did not feel alienated and further did not isolate themselves from the host society completely.

7. Religious Attitudes and Practices of Young Turkish Muslims

Religion tends to be a significant source in the lives of most young Turkish people. When asked whether they are religious, many replied that they did consider themselves to be religious. This does not, however, mean that, for other young people, religion is not important in their everyday lives. Rather, they believed that they are not very interested in religious practices and, therefore, did not describe themselves as being religious. The initial instruction that they receive about Islam is mostly provided by the family. It has been found that young people practicing their family’s religion are strongly linked to their parents’ religiousness. This point was stressed by one of the respondents (Bristol, Male: 20), who stated that “my family would be my primary source [for attaining Islam].” In Britain, this initiation is typically supplemented and supported by religious and cultural organisations, such as supplementary schools and mosques. All of the respondents noted that they attended religious classes through either Turkish supplementary schools or Turkish mosques. In this respect, as the research reveals, the respondents were provided a religious education for them to gain some knowledge about Islam.

Furthermore, when asked how important religion was in their lives, respondents stressed that it shaped most of their lives. These young people’s accounts indicate that Islam is seen as a source of guidance for practicing the religion and for living one’s life. One respondent (London, Male: 18) stated that religion dictates “[e]verything. Like what I choose to eat, what I choose to wear, where I choose to go, who I choose to speak to.” Respondents mostly emphasised their associating religiosity with action. As Kucukcan (1999, 156) points out, the ritualistic dimension of religion refers to certain practices expected of its followers. In that sense, Muslims are required to perform some obligatory practices, such as daily prayers (5 times a day), fasting throughout the entire month of Ramadan, and attending Friday prayers in a mosque. From the data, it is clear that some tried to keep their daily prayers, with some of the others stating that they wanted to

perform all of the required prayers. Furthermore, all of the male respondents noted their commitment to going to the mosque for Friday prayers. Most of the respondents, further, stated that they fast during Ramadan.

On the other hand, when asked whether they ever ate non-halal meat, some confessed that, although, when they were younger, especially in primary school, they ate non-halal meat, they currently make sure that all of the food that they consume is halal. When asked whether they drank alcohol, highly important data emerged. 4 of the young people noted that they had drunk alcohol but had quit, whereas another two respondents said that they consume it at times. One interviewee (Bristol, Female: 18), for instance, stated that “[i]t depends on the situation. For example, I drink at special parties with my friends but not too much.” Even though the use of alcohol is strictly forbidden in Islamic practice, it is, nonetheless, very common — not to mention extremely visible — in Western society. In this respect, one might suggest that, since Islamic and Western principles differ from one another, conflicts transpire between young people from these different cultures often.

Conclusion

This study rests on interviews with young Turkish Muslims in both London and Bristol, to empirically document how they construct their ethnic identities by considering their relationships both inside and outside of their community. It has been explored that the ethnic identity construction has taken place on a tension line that arises from between their own culture and the dominant culture. Their relationships with the family, Turkish community, friends, and the host society, and their religious attitudes and practices have positively influenced the construction and maintenance of their ethnic identities. In this respect, this study makes a significant contribution to the literature on the ethnic identity formation of young Turkish Muslims in Britain.

I have documented that most of my young respondents are aware of their ethnic identities and the cultural, social, and religious values which are the building blocks of their identities. They maintain adherence to their parents’ ethnic origin and tend to make friends in the groups that they belong to, preferring to make friends with those who share the same values and religious beliefs as themselves. Moreover, although earlier research has found that parental control is very common among Turkish families, this research has revealed that parental control is perceived as a kind of protection rather than as acts of intolerance or being strict. Therefore, these young people’s views about issues regarding marriage and making friends are almost the same as that of their parents. Turkish mosques and Turkish supplementary schools are seen as the most important of these organisations. These two places are not only considered to be places in which educational or religious services are provided but are also known places in which social and cultural activities are carried out.

Their attitudes towards the language, their participation in organisations of the receiving country demonstrate that bilingual young people, on the one hand, integrate into British society while, on the other hand, try to protect their ethnic

and cultural identities. The findings confirm that cultural and religious values have greatly affected the attitudes of young people towards British society. Their friendship patterns and socialisation with the English group suggest that cultural differences, personal preferences, and perceived differences in behaviours rather than social exclusion or discrimination were decisive in their social relationships with the English people. Drinking and eating practices and the attitudes and behaviours of the English people in social relations played an effective role in the negative attitudes of the young Turkish Muslims towards the English ethnic group and identity.

A final implication of this study is that religion is one of the most significant sources of many young Turks' ethnic identity. Islam was seen by the respondents as a source of guidance that provides clear rules, not only about how to practice the religion but also as a way of life. They are highly organised around religious organisations. Being involved in religious activities helped construct their ethno-religious identities. Therefore, religion in the Turkish diaspora provides a more significant contribution to the identification process of the young Turkish Muslims themselves and their commitment to their groups.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

References

- Barth, Fredrik. "Introduction". *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organisation of Culture Difference*. ed. Fredrik Barth. 9-38. London: George Allen & Unwin, 1969.
- Bauman, Zygmunt. "From Pilgrim to Tourist - or a Short History of Identity". *Questions of Cultural Identity*. eds. Stuart Hall and Paul du Gay. 18-36. SAGE Publications, 1996.
- Baumann, Gerd. *The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*. London: Routledge, 1999.
- Braun, V. and Clarke, V. "Using thematic analysis in psychology". *Qualitative Research in Psychology*, 3/2 (2006), 77-101.
- Çelik, Çetin. "Having a German passport will not make me German: reactive ethnicity and oppositional identity among disadvantaged male Turkish second-generation youth in Germany". *Ethnic and Racial Studies*, 38/9 (2015), 1646-1662.
- Çelik, Çetin. "Disadvantaged, but morally superior: ethnic boundary making strategies of second-generation male Turkish immigrant youth in Germany". *Global Studies in Culture and Power*, 25/6 (2017), 705-723.
- Communities and Local Government. *The Turkish and Turkish Cypriot Muslim Community in England: Understanding Muslim Ethnic Communities*. Change Institute, 2009.
- Cornell, Stephen and Hartmann, Douglas. *Ethnicity and Race: Making Identities in a Changing World*. London: Pine Forge Press, 1998.
- De Jong, J., and Duyvendak, J. W. "Claiming the right to belong: de-stigmatisation strategies among Turkish-Dutch Muslims". *Identities*, (2021), 1-21.
- Doody, O. and Noonan, M. "Preparing and conducting interviews to collect data". *Nurse Researcher*, 20/5 (2013), 28-32.
- Durkheim, Emile. *The Division of Labor in Society*. New York: The Free Press, 1997.
- Enneli, Pınar. *Turkish-Speaking Young People in North London: A Case of Diversity and*

- Disadvantage*. University of Bristol. PhD Thesis, 2001.
- Enneli, Pinar, Modood, Tariq, and Bradley, Harriet. *Young Turks and Kurds: A set of 'invisible' disadvantaged groups*. York: Joseph Rowntree Foundation, 2005.
- Faas, Daniel. "Young Turks in England and Germany: an exploration of their identity formation and perceptions of Europe". *Turks in Europe: Culture, Identity and Integration*. eds. Talip Kucukcan and Veyis Gungor. 155-183. Turkevi Research Centre, 2009.
- Fenton, Steve. *Ethnicity: Key Concepts*. 2nd ed. Cambridge: Polity Press, 2010
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.
- Gordon, R., Heim, D., and MacAskill, S. "Rethinking drinking cultures: A review of drinking cultures and a reconstructed dimensional approach". *Public health*, 126/1 (2012), 3-11.
- Hammersley, Martyn and Atkinson, Paul. *Ethnography: principles in practice*. 3rd ed. London: Routledge, 2007.
- Jenkins, Richard. *Rethinking Ethnicity: Arguments and Explorations*. 2nd ed. Sage Publications, 2008.
- Joffe, H., & Yardley, L. "Content and Thematic Analysis". *Research Methods for Clinical and Health Psychology*. eds. David F. Marks & Lucy Yardley. 56-68. London: SAGE Publications, 2004.
- Jones, A. Elisabeth. *Language, Culture and Identity: the achievement and aspirations of Turkish, Kurdish and Turkish Cypriot Girls in North London Secondary Schools*. PhD Thesis. University of Reading, 2008.
- Kucukcan, Talip. *Politics of Ethnicity, Identity and Religion: Turkish Muslims in Britain*. Aldershot: Ashgate, 1999.
- Kucukcan, Talip. "Turks in Britain: Religion and Identity". *Turks in Europe: Culture, Identity and Integration*. ed. Talip Kucukcan and Veyis Gungor. 79-102. Turkevi Research Centre, 2009.
- Lamont, M., and N. Mizrahi. "Ordinary People Doing Extraordinary Things: Responses to Stigmatization in Comparative Perspective." *Ethnic and Racial Studies*, 35/3 (2012), 365-381.
- Leloup, Fabienne. "Migration, a complex phenomenon". *International Journal of Anthropology* 11/2-4 (1996), 101-115.
- Malešević, S. *The Sociology of Ethnicity*. London: SAGE Publications, 2004.
- Markstrom-Adams, C. "A Consideration of Intervening Factors in Adolescent Identity Formation". *Adolescence Identity Formation*. eds. Gerald R. Adams, Thomas P. Gullotta and Raymond Monternayor. 173-192. USA: Sage Publications, 1992.
- Meer, Nasar. *Key Concepts: Race and Ethnicity*. London: SAGE Publications, 2014.
- Modood, Tariq. *Multiculturalism: A Civic Idea*. 2nd ed. Cambridge: Polity Press, 2013.
- Modood, Tariq, Richard Berthoud, Jane Lakey, James Nazroo, Patten Smith, Satnam Virdee, and Sharon Beishon. *Ethnic minorities in Britain: diversity and disadvantage*. No. 843. Policy Studies Institute, 1997.
- Modood, Tariq and Khattab, Nabil. Explaining Ethnic Differences: Can Ethnic Minority Strategies Reduce the Effects of Ethnic Penalties? *Sociology*, 50/2 (2016), 231-246.
- Niessen, Jan and Huddleston, Thomas. "Legal Frameworks for the Integration of Third-Country Nationals". *Series: Immigration and Asylum Law and Policy in Europe*. 18 (2009).
- Parsons, Talcott. "Some theoretical considerations on the nature and trends of change of ethnicity". *Ethnicity: Theory and Experience*. eds. N. Glazer and D. P. Moynihan. 53-83. Cambridge: Harvard University Press, 1975.
- Phinney, Jean S. and Rosenthal, D. A. "Ethnic Identity in Adolescence: Process, Context, and Outcome". *Adolescent Identity Formation*. eds. G. R. Adams, T. P. Gullotin and R. Montemayor. 145-172. Newbury Park: Sage Publications, 1992.
- Phinney, Jean S. Horenczyk, G., Liebkind, K. and Vedder P. "Ethnic Identity, Immigration, and Well-Being: An Interactional Perspective". *Journal of Social Issues*. 57/3 (2001), 493-

- 510.
- Portes, A., and Rubén G. Rumbaut. *Legacies: The Story of the Immigrant Second Generation*. Berkeley: University of California Press, 2001.
- Ritchie, J., Spencer, L., and O'Connor, W. "Carrying out Qualitative Analysis". *Qualitative Research Practice*. eds. Jane Ritchie & Jane Lewis. 219-262. London: SAGE Publications, 2003.
- Rumbaut, R. G. "Sites of Belonging: Acculturation, Discrimination, and Ethnic Identity among Children of Immigrants". *Discovering Successful Pathways in Children's Development: Mixed methods in the Study of Childhood and Family Life*. ed. Thomas S. Weiner. 111-164. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- Simsek, Dogus. *Identity Formation of Cypriot Turkish, Kurdish and Turkish Young People in London in a Transnational Context*. City, University of London. PhD Thesis, 2012.
- Shils, E. "Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties". *British Journal of Sociology*. 8 (1957), 130-145.
- Silva, T. H., de Melo, P. O. V., Almeida, J. M., Musolesi, M., and Loureiro, A. A. "You are what you eat (and drink): Identifying cultural boundaries by analyzing food and drink habits in foursquare". *Eighth International AAAI Conference on Weblogs and Social Media*, 2014.
- Smith, Anthony D. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Basic Blackwell, 1986.
- Song, Miri. *Choosing Ethnic Identity*. Blackwell Publishing, 2003.
- Thompson, R. *Theories of Ethnicity: A Critical Appraisal*. New York: Greenwood Press, 1989.
- Van Tubergen, F. "Religious affiliation and participation among immigrants in a secular society: a study among immigrants in the Netherlands". *Journal of Ethnic and Migration Studies*. 33 (2007), 747-765.
- Waters, Mary C. *Ethnicity Options: Choosing Identities in America*. Berkeley: University of California Press, 1990.
- Weber, Max. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. 2nd ed. London: University of California Press. 1978.
- Wimmer, A. "The Making and Unmaking of Ethnic Boundaries: A Multilevel Process Theory." *American Journal of Sociology*, 113/4 (2008), 970-1022.
- Witte, N. "Responses to stigmatisation and boundary making: destigmatisation strategies of Turks in Germany". *Journal of Ethnic and Migration Studies*. 44/9 (2018), 1425-1443.
- Yalcin, Cemal. *Ethnic Identities in Action: The Experience of Turkish Young People in London*. London: University of Surrey. PhD Thesis, 2000.

İslâm Eğitim Geleneğinde Bilginin Üretim, Paylaşım ve Dolaşım Kültürü Üzerine Bazı Değerlendirmeler

Some Assessments on the Culture of the Production, Sharing and Circulation of Knowledge in Islamic Educational Tradition

Fatih İpek



Arş.Gör.Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı

Res. Assist. PhD, Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology, Department of Religious Education

Konya / Turkey

fatihipek01@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-8995-1846>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 13.10.2021

Accepted / Kabul Tarihi: 29.11.2021

Published / Yayın Tarihi: 30.12.2021

DOI: 10.33420/marife.1009167

Cite as / Atıf: İpek, Fatih. "İslâm Eğitim Geleneğinde Bilginin Üretim, Paylaşım ve Dolaşım Kültürü Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Marife* 21/2 (2021): 749-775.

<https://doi.org/10.33420/marife.1009167>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslar arası Lisansı altında lisanslanmıştır."



İslâm Eğitim Geleneğinde Bilginin Üretim, Paylaşım ve Dolaşım Kültürü Üzerine Bazı Değerlendirmeler

Özet

İslâm eğitimi, temelde İslâm dininin ana kaynaklarının ilke ve öğretileri etrafında oluşmuş ve Müslümanların tarihi tecrübeleriyle harmanlanarak devam edegelen bir geleneğe sahiptir. Her gelenek gibi hem statik hem de dinamik bir yapısı olan İslâm eğitim geleneği çekirdek kısmı değişmeden kabuk kısmı sürekli yenilenen bir gelenek olarak çok geniş boyutlardaki dinsel, düşünsel ve kültürel birikimlerden süzülerek oluşmuştur. Böylece İslâm eğitim geleneği farklı epistemolojik ve pedagojik teorileri kendine özgü bir biçimde barındıran bir gelenek olarak geleceğe yolculuğunu sürdürmüştür. İslâm eğitiminin bu zengin birikiminden faydalanmak adına bu birikimin eğitimsel açıdan detaylı bir biçimde ele alınması gerekmektedir. Kuşkusuz “bilgi”ye ait konular bu incelemelerde başı çeken konulardan olmalıdır.

Bu çalışmanın konusu İslâm eğitim geleneğinin bilgi üretim, paylaşım (öğrenme-öğretme) ve dolaşım kültürünü niteliksel açıdan tartışmaktır. Çalışmanın cevap aradığı temel soru: “İslâm eğitim geleneğinde bilginin üretimi, paylaşımı ve dolaşımı açısından nasıl bir kültürün hâkim olduğu” sorusudur. Doküman taraması yöntemiyle tespit edilen örneklerle İslâm eğitim geleneğinin bilgi/bilgilenme kültürünün bazı açılardan eğitimsel değerinin tartışılması amaçlanmıştır. Bu amaç gerçekleştirilirken aynı zamanda İslâm eğitim geleneği için dile getirilen bazı olumsuz iddialar da ele alınmıştır. Bahsi geçen iddialar; İslâm eğitiminin dogmatik, tek tipleştirici, ezberci ve harici otorite merkezli olduğu iddialarıdır.

Her ne kadar bu iddialara cevap verilirken daha çok İslâm eğitimin beslendiği teorik çerçeveden hareket edilmiş olsa da İslâm eğitiminde teoriler ve uygulamalar arasında önemli farklılıkların ortaya çıktığı gerçeği göz ardı edilmemiştir. Farklı bir çalışmanın konusu olacağı fikrinden hareketle bu çalışmada İslâm eğitim geleneğinin beslendiği ana kaynaklardan (Kur’an ve sünnet) referans verme yoluna gidilmemiştir. Çalışmanın ana referans çerçevesi İslâm eğitiminin geleneksel yapısı ve uygulamaları üzerine olan literatür ile sınırlandırılmıştır.

Çalışmanın sonucunda literatürdeki verilere göre İslâm eğitim geleneğinde hâkim olan bilgi/bilgilenme kültürünün katı bir dogmatizmle ve tektiplilik ile uyumlu olmadığı, sadece bilginin aktarımına dayanmadığı görülmüştür. Bilgiyi tartışarak değerlendirmenin ve bilgiye eleştirel olarak yaklaşmanın bu kültürde belirgin bir biçimde teşvik edildiği tespit edilmiştir. Coğrafyaya, zamana ve diğer şartlara göre farklı müfredatın ve farklı kaynak metinlerin tercih edilmesine bağlı olarak dolaşımda olan bilgi birikiminin de yer yer farklılıklar arz ettiği görülmektedir. Hem İslâm dünyasının farklı coğrafyalarında hem de aynı Müslüman toplum içerisinde eğitimin yapısal ve davranışsal boyutlarının değişmesi, İslâmî eğitim geleneği için “tektiplilik” ya da “tektipleştirici” iddiasının doğru olamayacağına işaret etmektedir. İslâm eğitiminde “ezberleme” önemli bir yer kaplasa da hiçbir zaman anlama eyleminden koparılmamış, sadece bilginin nakline dayanan mekanik bir öğrenme şekli olarak görülmemiştir. Ezberleme etkinliğinin öncelenmesi, bu geleneğin ezberci eğitim anlayışına sahip olduğunu göstermemektedir. Bunun yanı sıra bu geleneğe özgü olarak “çok disiplinli uzmanlaşmanın” oldukça yaygın olduğu görülmektedir. Ana disiplin uzmanlığından önce farklı disiplinlerde uzman olmak, müslüman bilginlerini, önemli bir oranda, sadece tek bir disiplinin kuralları çerçevesinde bilgi üretme zorunluluğundan kurtarmıştır. Ayrıca araştırmanın bulgularına göre İslâm eğitim geleneğinde “ilmi saygınlık” ve “akademik özgürlük” kavramları etrafında oluşan bilgilenme kültürünün siyasal ve epistemik otoritelerin bilgi üretimine ve dolaşımına gelişigüzel müdahalelerini engellediği söylenebilir.

İslâm eğitim geleneğinin bilgi/bilgilenme kültürü bugünkü eğitim anlayışımıza ve uygulamalarımıza katkı sunacak önemli veriler barındırmaktadır. Bu veriler Müslümanların eğitimle ilgili bazı problemlerini çözmeye ışık tutabilir. Müslümanların çağdaş eğitim karşısında yaşadığı uyumsuzlukların ve krizlerin aşılması için İslâm eğitim geleneğini farklı bakış açılarıyla ve farklı boyutlarıyla değerlendiren çalışmalar yapılmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, İslâm Eğitimi, Dogmatik Eğitim, Tektipleştirici Eğitim, Akademik Özgürlük

Some Assessments on the Culture of the Production, Sharing and Circulation of Knowledge in Islamic Educational Tradition

Summary

Islamic education has a tradition that is formed around the principles and teachings of the main sources of Islam and blended with the historical experience of Muslims. The Islamic education tradition, which has both a static and dynamic structure like every tradition, has been formed as a result of filtering from a wide range of religious, intellectual, and cultural accumulations whose core part has not changed and whose shell is constantly renewed. Thus, the Islamic education tradition continued its journey into the future as a tradition that contains different epistemological and pedagogical theories in its unique way. To benefit from the rich legacy of Islamic education, one should deal with it comprehensively in terms of education. Undoubtedly, the issues of "knowledge" should be among the most prominent subjects of these studies.

The subject of this paper is to discuss the knowledge production, sharing (learning-teaching), and circulation culture of Islamic education in terms of quality. The main question of this paper is: "What kind of culture dominated the Islamic tradition of education in terms of the production, sharing, and circulation of knowledge". It aims to discuss the educational value of the knowledge culture of Islamic education in some respects through the examples selected via the document analysis method. While realizing this purpose, it will discuss some negative claims about the Islamic education tradition. The aforementioned claims, namely, Islamic education is dogmatic, stereotyping, based on memorization, and external authority-centered.

While responding to these claims, the fact that there are important differences between theories and practices in Islamic education has not been overlooked, although the theoretical framework in which Islamic education is fed has been taken into consideration. Based on the idea that it will be the subject of a different study, in this article, reference is not made to the main sources from which the Islamic education tradition is fed, namely the Quran and the Sunnah. The mainframe of reference of the study is often limited to the literature on the traditional structure and practices of Islamic education.

At the end of the research, it has been seen that according to the data in the literature, the culture of learning, dominant in the Islamic education tradition is neither compatible with strict dogmatism and uniformity nor it is based only on knowledge transfer. It is found that evaluating knowledge by discussing and approaching information critically is encouraged in this culture. Depending on the preference of different curricula and sources according to geography, time, and other conditions, it is seen, the circulating knowledge also differs occasionally. The fact that education changes in structural and behavioral dimensions both in different geographies of the Islamic world and the same Muslim society indicates that the claim of "uniformity" or "stereotyping" cannot be justified for Islamic education. Although memorization occupies an important place in Islamic education, it has never been seen as a form of mechanical learning based on the transmission of knowledge and separated from the act of understanding. Prioritizing the memorization activity does not indicate that this tradition has a rote learning approach. In addition, within this tradition, "multidisciplinary specialization" appears to have been common. Specialization in different disciplines before the main discipline of expertise would save Muslim scholars, to an important extent, from the limitation of producing knowledge in the framework of a single discipline. Moreover, according to the findings of the research, it can be said that the culture of learning formed around the concepts of "scientific dignity" and "academic freedom" in Islamic education prevents the arbitrary interventions of political and epistemic authorities in the production and circulation of knowledge.

The knowledge/information culture of the Islamic education tradition has important outputs that will contribute to our current understanding of education and its practices. These outputs can shed light on solving some of the problems of Muslims regarding education. To overcome the incompatibilities and crises experienced by Muslims in the face of contemporary education, studies should be conducted that evaluate different aspects of the Islamic education tradition from different perspectives.

Keywords: Religious Education, Islamic Education, Dogmatic Education, Stereotyping Education, Academic Freedom

Giriş

İslâm eğitimi kavramı farklı yazarlar tarafından farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Bu kavram hem bir eğitim anlayışını, hem eğitim sürecinin karakterini hem de bir din olarak bizzat İslâm'ın öğretilmesini ifade etmek için kullanılmıştır. Bu çalışmada ise "İslâm eğitimi" kavramı ile "İslâm'ın ilke ve öğretilerine dayalı her türlü öğretme ve öğrenme" (Tan, 2011, 4) kastedilmektedir. Bu doğrultuda İslâm eğitim geleneği, temelde İslâm dininin ana kaynaklarının ilke ve öğretileri etrafında oluşmuş ve Müslümanların tarihi tecrübeleriyle harmanlanarak devam edegelen bir gelenek olarak tanımlanabilir. Bu geleneğin başlangıç noktası teorik olarak, ilk insan ve ilk peygamber olması hasebiyle, Hz. Âdem'e dayansa da pratikte Müslümanların eğitim geleneğini ifade etmesi açısından H. Muhammed (s.a.v.)'e gelen ilk vahye dayanmaktadır.

Tarihi süreçte birçok din, kültür ve medeniyetle ilişkiye girerek gelişen İslâm medeniyetinin eğitim geleneği de bu ilişkilerin ve değişen zamanın şartları gölgesinde gelişmeye devam etmektedir. İslâm dininin "ötekinin yaşatılmasına saygı" olarak ifade edebileceğimiz anlayışını muhafaza ederek çok geniş bir coğrafyaya yayılması, Müslümanların başka inanç ve kültürlerle olan ilişkisinde çeşitliliğe ve sürekliliğe neden olmuştur. Bahsi geçen bu çeşitlilik ve süreklilik, İslâm medeniyetinin bütün unsurlarına yansıdığı gibi onun eğitim geleneğine de yansımıştır. Bu açıdan çekirdek kısmı değişmeden kabuk kısmı sürekli yenilenen bir gelenek olarak İslâm eğitim geleneğinin çok geniş boyutlarda dinsel, düşünsel ve kültürel birikimlerden süzülerek oluştuğu ve her gelenek gibi onun da hem statik hem de dinamik bir yapıya sahip olduğu söylenebilir.

Hz. Peygamber döneminden itibaren, karşılaştığı kültürlerin birikimlerini kullanan ve kendi birikimini de o kültürlerle aktarmayı başaran İslâm eğitim geleneği 18. yüzyıldan sonra (1699 Karlofça Antlaşması'ndan sonrası) farklı bir seyirde devam etmiştir. Batıya olan üstünlüğün kaybedilmesi dikkatleri eğitilmiş insan unsuruna dolayısıyla da Müslümanların eğitim geleneğine çekmiştir. İslâm eğitim geleneği yapı, müfredat, nitelik vb. açılardan derinden sorgulanarak Batı eğitimi ile mukayese edilmiştir (Tan, 2015, 3-5; Lewis, 2020, 27-29). Bu mukayeselerin sonucunda İslâm eğitimi ile batı eğitimini birbirinden üstün gören yorumların yanı sıra bu iki eğitim geleneğini uzlaştırmaya çalışan yorumlar ortaya çıkmıştır. Bilhassa batı eğitim anlayışını İslâm eğitim anlayışından daha ileri seviyede gören yorumcuların bir takım iddiaları İslâm eğitim anlayışıyla ilgili bazı olumsuz yaftalamalara neden olmuştur. "Dogmatik ve tek tipleştirici olma; ezberci karakterde olma; orijinal bilgi üretmemesi; otorite merkezli bilgi aktarımına dayalı olma" gibi iddialar bunlardan bazılarıdır (bk. Halstead, 2004; Tan, 2011; a.mlf., 2015).

Bilginin üretilmesi, paylaşılması, değerlendirilmesi, düzenlenmesi ve yeniden üretilmesi süreçleri bir döngü halinde devam eden süreçlerdir. Bilgilenme süreci olarak da tanımlanabilecek bu döngünün eğitimsel ve düşünsel boyutları kadar, yönetsel ve toplumsal boyutları da bulunmaktadır. Bu açıdan bilgi/bilgilenme olgusunun süreçleri eğitim bilimleri, felsefe, psikoloji, sosyoloji ve siyasal bilimler ortak çalışma alanını oluşturmuştur. Bahsi geçen bu çok boyutluktan dolayı bilginin üretimi, kullanımı, paylaşımı, değerlendirilmesi vb. süreçle-

rin gruplar, topluluklar veya toplumlar açısından bir şekilde kesintisiz devam eden bir kültürü/anlayışı oluşturduğu söylenebilir. “Bilgi veya bilgilenme kültürü” olarak ifade edilebilecek bu kültür, epistemolojiye ait bütün kabullerin ve varsayımların açık veya örtük bir uzlaşıyla nesiller boyu paylaşılmasını ifade etmektedir. İslâm eğitim geleneği incelendiğinde Müslüman toplumlar için de bahsi geçen bir çeşit bilgilenme kültürünün var olduğu görülmektedir.

Tamdoğan Gürdal (2004) “bilgi kültürü” veya “bilgilenim kültürü” kavramını “bireyin ve/veya toplumun bilgiyi kendi düzeyinde -gereksinimleri, algılayış, anlayış, kavrayış biçimlerini ve yoğunluğunu içeren- “yaşayış” durumu” olarak açıklamaktadır. Ona göre bilgi ve/veya bilgilenim kültürü kavramı bilginin bireysel ve toplumsal açıdan taşıdığı “değere” ve “kendine özgülüğe” işaret etmektedir. Bu durumda İslâm medeniyetinin bilgiye ait bütün tasavvurları, kabulleri ve varsayımları İslâm eğitim geleneğinin kendine özgü bilgi/bilgilenme kültürünü oluşturmaktadır.

İslâm eğitim geleneğinde farklı epistemolojik teorilerin yeri geldiğinde “maksimum fayda prensibi”ne göre birlikte var olduğu görülmektedir. Bu durum da İslâm eğitim geleneğinin kendine özgü bilgi anlayışının olduğunu söylemenin daha doğru olacağını göstermektedir. Epistemolojide kendine özgü bu entelektüel gelenek, Kutluer (2006, 51)’in ifadesiyle “hem yineleme hem yenilenme kabiliyeti” olan bir gelenektir. İslâm eğitiminin kendine özgü olan bilgi anlayışı, bazı istisnai uygulamalar hariç tutulmak kaydıyla, İslâm eğitiminin geleneksel yapısına ve uygulamalarına belirgin bir şekilde yansımaktadır. Bu durumda İslâm eğitim geleneğindeki bilgi/bilgilenme kültürünün de farklı epistemolojik ve pedagojik teorileri barındıran kendine özgü bir yapıya sahip olduğu söylenebilir.

1. Araştırmanın Problemi, Amacı ve Önemi

İslâm eğitim geleneğine hâkim olan bilgilenim biçiminin ve kültürünün ne olduğunu daha net bir biçimde ortaya koyabilmek eğitim mirasımızdan daha verimli faydalanabilmek açısından oldukça önemlidir. İslâm medeniyet tarihinde iktisadi, bilimsel, toplumsal ve sanatsal açıdan hem oldukça parlak dönemlerin yaşandığı hem de bunun aksi dönemlerin yaşandığı yadsınamaz bir gerçektir. Kuşkusuz bahsi geçen parlak dönemlerin yaşanmasında eğitim anlayışının ve uygulamalarının rolü büyük olmuştur. Aynı şekilde İslâm medeniyetinde duraklama ve bozulma dönemlerinin yaşanmasında da eğitim alanına ait sorunlar başrol oynamıştır. Bu açıdan hem geçmişin hazinesinden yararlanmak adına hem de geçmişin hatalarından uzak durma adına İslâm eğitim geleneği üzerine yapılan çalışmalar önem arz etmektedir.

Bu çalışmada; İslâm medeniyetinin ilerleme vasıtalarından birinin bu medeniyete hâkim olan bilgi kültürünün olduğu fikrinden hareket edilmiştir. Çalışmamızda doküman incelemesi yöntemiyle alanyazındaki çalışmalardan ve İslâm eğitim geleneğindeki uygulamalardan hareketle belli açılardan İslâm eğitim geleneğindeki bilgilenim süreci ve kültürü ele alınmıştır. Bilginin üretilmesi, paylaşılması, aktarılması, değerlendirilmesi gibi süreçler açısından bilginin dolaşımı üzerine analizler yapılmaya çalışılmıştır. Elbette bütün bunlar yapılırken İslâm eğitim

geleneğinin bütün yönleriyle incelendiği iddiasında bulunmak bu hacimde bir çalışmanın iddiası olamayacaktır. Bu çalışmada bahsi geçen bilgilenme süreci ve kültürü bilgi-otorite ilişkisi, orijinal bilgi üretme kapasitesi, bilgiyi üretme ve paylaşma faaliyetlerinin niteliği açısından yapılan değerlendirilmelerle sınırlandırılmıştır. Böylece literatürde bahsi geçen konulara dair tespitler ve değerlendirmeler tartışılarak bugünkü eğitim anlayışımıza ve uygulamalarımıza olumlu katkı sunacak verilere ulaşmak amaçlanmıştır. Bunun yanı sıra bu çalışmada İslâm eğitim geleneğinde bilgilenme sürecinin karakteri ve yapısı ile ilgili dile getirilen bazı olumsuz iddiaların (ezbercilik, dogmatiklik, tektiplilik vb.) tartışılması da amaçlanmıştır.

Bilgi ve bilgilenim kültürünü özel olarak ele almasa da alanyazında İslâm eğitim geleneğinde bilgi teorilerine yer veren birçok çalışma bulunmaktadır. İslâm eğitim geleneği alanında yapılan genel çalışmalarda ve dinî ilimler alanında yapılan özel çalışmalarda kaçınılmaz olarak epistemolojiye ilişkin konularda ele alınmıştır. Tan (2011)'ın "Islamic Education and Indoctrination: The Case in Indonesia" adlı çalışmasının ve Sahin (2013)'in "New Directions in Islamic Education: Pedagogy and Identity Formation" adlı çalışmasının teorik kısımları İslâm eğitim anlayışında "doktrinerlik", "eleştirel düşünce", "orijinal bilgi üretme" meseleleri etraflıca ele alınmıştır. Ülkemizde ise Gözütok (2019)'un "İslâm Medeniyetinin Eğitim Felsefesi" adlı çalışmasında İslâm eğitim geleneğinde bilgi-iktidar ilişkisi, bilginin üretiminde ve paylaşımında objektif ve sübjektif tutumlar ele alınmıştır. Bu açıdan çalışmamızın İslâm eğitim geleneğinde bilgi üretiminin (orjinallik, bilimsel özgürlük, bilimsel saygınlık vb. açılardan) ve bilgi paylaşımının (ezbercilik, tektiplilik, eleştirelilik vb. açılardan) niteliğiyle ilgili daha derli toplu bir tablo ortaya koymaya çalıştığı söylenebilir.

2. İslâm Eğitim Geleneğinde Bilgilenme Sürecinin ve Kültürünün Analizi

Bilginin doğasına ilişkin varsayımlar ve bilgiyi edinme süreçlerinin işleyiş biçimleri etrafında bir çeşit bilgi/bilgilenme kültürü oluşmaktadır. İslâm medeniyetinin bilgi kültürü İslâm'ın ana ilke ve öğretileri etrafında oluştuğu gibi İslâm'ın varlık, bilgi, estetik ve siyasi görüşünü yani müslümanların "dünya görüşünü" de yansıtmaktadır. İslâm eğitim geleneğinin bilgi kültürünü tanımak büyük emekli bir uğraş gerektirmektedir. Ancak bu kültürde; bilgi-otorite ve öğretmen-öğrenci ilişkisinin nasıl olduğu; dogmatik ve tektipleştirici bir eğitimin olup olmadığı; ilmi faaliyetlerin özgürce yapılıp yapılmadığının tespiti bu kültürü büyük oranda tanımayı kolaylaştıracaktır.

2.1. Bilgi-İktidar İlişkisi, Tektiplilik ve Dogmatiklik Meseleleri Açısından

İslâm eğitim geleneğinin yapılanma ve uygulama boyutunda epistemik otorite seçimini ve bilgi-iktidar ilişkisini incelemek bu geleneğin bilgi kültürünü tanımayı kolaylaştıracaktır. Bu açıdan İslâm eğitim geleneğinde bilgi iktidar ilişkisiyle ilgili siyasi gelişmelerin İslâm medeniyetinin eğitim politikalarına yansımalarını incelemek önem arz etmektedir. Zira tarih boyunca İslâm devletlerinde çeşitli sebep-

lerden dolayı farklı mezhepler resmi mezhep olarak seçilmiş ve aynı anda birden fazla rakip halife iş başında bulunabilmiştir. Bir veya birkaç mezhebin resmi mezhep olarak tercih edilmesi ve en üst yönetsel otorite olarak farklı halifelere biat edilmesi, takip edilen eğitim politikalarını doğrudan veya dolaylı olarak etkilemiştir.

İslâm tarihinde dönemsel şartlar ve ihtiyaçlar farklı mezhepleri ön plana çıkarabilmiştir. Baskın olan ya da ön plana çıkan mezheplerin değişimi oldukça dinamik bir süreç olarak cereyan etmiştir. Şartlar ve ihtiyaçlar nakilci ve akılcı yönlemlere de yön vermiştir. Abbasilerin Mani dini ve Zerdüştlük ile mücadele ederken ön plana çıkarttığı Mu'tezilî eğitimin zamanla terkedilmesi bu duruma bir örnektir. Yönetimsel otorite anlamındaki bu hızlı değişimden dolayı İslâm dünyasında hiçbir zaman baskın bir biçimde belli bir grubun eğitim anlayışını yansıtan tek tip bir eğitim anlayışı görülmemiştir. Zira resmi mezheplerin ve halifeliğin el değiştirme hızı bahsi geçen baskınlığa müsaade etmemiştir. Kuşkusuz belli bir ekolü ya da belli bir anlayışı öne çıkarma teşebbüsleri olmuştur. Ancak ekoller ve anlayışların ön planda olmasıyla ilgili bahsi geçen ve oldukça hızlı seyreden döngü buna müsaade etmemiştir (bk. Gözütok, 2019, 180-185).

Bunun yanı sıra her dönemde resmi mezhebin dışındaki mezheplerin varlığını sorunsuz bir biçimde sürdürdüğü, diğer mezheplere uygun eğitim yapılmasının problem oluşturmadığı görülmektedir. Gözütok (2019, 185)'ün işaret ettiği gibi bu serbestlik sayesinde aynı medresenin çatısı altında farklı mezheplere göre eğitim yapılabilmiştir. Ayrıca itikâdi ve ameli olarak birbirini destekleyen mezheplerin aynı anda tercih edilmediği görülmüştür. Hanefîliği benimseyen Osmanlı medreselerinde Mâtürîdî kelâmına ait eserler yerine Eş'arî kelâm eserlerinin okutulması bu duruma güzel bir örnektir.

İslâm tarihinde siyasi otoritenin görüşlerinin kendi doğal ortamında kendi kaderini çizmesini takip etmek şeklindeki stratejisi ehli-sünnet inancını yerleştirme ya da batıl sayılan görüşleri yok etme konusunda da aynı olmuştur. Batıl sayılan inançlar şiddet eylemlerine dönüşmediği sürece genelde kamu eliyle bastırılmaya çalışılmamış, kendi doğal ortamında yok olması beklenmiştir. Kamunun müdahalesi ancak fitneye ve düzensizliğe sebebiyet veren ihtilaflar söz konusu olduğunda görülmüştür (Chamberlain 2014, 213-217). Orta Çağ'da Şam ve çevresi özelinde Chamberlain'ın yaptığı tespitleri doğrulayacak bir şekilde, mihne olayları gibi birkaç olayı dışarda tutmak kaydıyla, ortaçağ sonrasında da İslâm dünyasının büyük çoğunluğunda aynı seyri göstermiştir. "Bâtıl-hâk" ayrışmasının dışındaki fikri ayrılıklar karşısında da kamu idaresi çoğunlukla hakem konumunda olmuş, bazı zamanlarda farklı görüşleri savunanlar bizzat idarecilerin huzurunda rahat bir şekilde tartışmıştır. Nitekim 17. yüzyıl Osmanlı devletinde IV. Murat döneminde Kadızâde-Sivâsî tartışmaları diye bilinen tartışmalar (tekke-medrese tartışmaları) bizzat padişahın huzurunda suhulet içerisinde yapılmıştır¹.

¹ Ancak IV. Murat'ın ölümünden sonra gelen padişahların ve idarecilerin menfaate dayalı yanlış tutumları yüzünden her iki grup arasındaki tartışmaların kontrolden çıktığı dönemler olabilmıştır (bk. Gündoğdu, 1999).

İslâm hukuku idaresinde galibiyet elde edemeyen “iktidar”, bilgi-iktidar ilişkisi açısından eğitimin nesnesi olan bilgi üzerinde de galibiyet elde edememiştir. Hallaq (2020, 148-149)’göre Batı’nın aksine İslâm eğitim geleneğinde modern dönemin çok öncesinde, daha başlangıçta, bilgi-iktidar bağı koparılabilmiştir. Ona göre “biçimsel” olmasa da “esaslı” bir birliktelikten kendisini koparmış olmasından dolayı İslam medeniyetinde Nietzsche, Foucault veya Gramsci’nin eleştirdiği gibi iktidar güdümünde bilgi üretimi söz konusu olmamıştır. Hallaq’ın işaret ettiği “biçimsel” ilişkinin (kadılık ve bazı bürokratik görevlendirmeler gibi) dışında İslâm akademik kültüründe iktidarla yakın ilişki içerisinde olan, iktidar güdümünde olan bir bilgin başta kendi meslektaşları tarafından ciddi bir biçimde eleştirilmiştir. Bu tarz bilginlerin ürettiği bilgiye daha çok şüpheyle yaklaşmış, onların görüşleri daha sıkı bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Nitekim Makdisi (2007, 284) de bu konuma düşmemek adına -bazı istisnalar dışında- çoğunlukla Müslüman bilginlerin iktidara yakın olmaktan çekindiğine dikkat çekmektedir. Bahsi geçen bu tutumdan dolayı İslâm eğitim geleneğinde bir şekilde bilgi iktidar ilişkisini düzenleyen, resmi olmayan mesleki bir iç denetim sisteminin kurulduğu izlenimini doğurmaktadır. Öyle ki, bu mesleki iç eleştiri sisteminin bilginlerin ürettiği bilgi üzerinde iktidar etkisini bertaraf edecek bir kontrol ve güvence sistemi haline geldiği söylenebilir.

İslâm eğitim geleneğinde bilgi-iktidar ilişkisi üzerine yapılan açıklamalardan hareketle Watt (2017, 172)’ın “İslâm dünyasındaki birçok sıkıntının kaynağının hükümdarların aydınlar üzerindeki tahakkümünden ve aydınların hükümdarlara boyun eğmesinde kaynaklandığı” iddiasının tamamıyla doğru bir iddia olamayacağını söyleyebiliriz. Elbette tarihi süreçte İslâm dünyasında birçok kez âlimler üstünde hâkimiyet kurmak isteyen siyasi iradeler olmuştur. Bunun yanı sıra görüşlerini siyasi iradenin desteğiyle yayma eğiliminde olan bilginler de olmuştur. Ancak bunların nihai bir başarıya eriştiği, bilginlerin hükümdarlara koşulsuz boyun eğdiği söylenemez. Aksine Ebû Hanife, Ahmed bin Hanbel vb. örneklerinde olduğu gibi siyasi idarenin manipüle edilmiş bilgi üretme çabasına karşı koyma davranışı hem ilmi çevrelerde hem de kamuoyunda erdemli bir davranış olarak büyük takdir görmüştür. Bu bağlamda İbn Cemâa’nın Ebu’l Esved ed-Düeli’den naklen dile getirdiği “ilimden (bilgiden) daha değerli ve güçlü bir şey yoktur. Krallar (idareciler) halka egemendirler; âlimler ise krallara” (1998, 47) ifadesinin İslâm düşüncesinin ve eğitim anlayışının bilgi-iktidar ilişkisiyle ilgili genel yorumunu yansıttığı söylenebilir.

İslâm eğitim kurumlarının tarihinde siyasi otoriterin yanı sıra finansal otoritelerin de eğitim uygulamaları ve üretilen bilgiler üzerinde belirleyici bir rolünün olmadığı görülmektedir. Medrese ve vakıflarda finansal destekçiler hiçbir zaman bilginin üretiminde şekil verici bir konuma sahip olmamıştır. Bu kişiler vakıfların, eğitim kurumlarının kurulması ve yönetilmesi konusunda söz sahibi olmuşlar ancak bu kurumların yöneticileri arasında olmuş olsa dahi eğitim materyalinin seçimi ve öğretimin gerçekleştirilmesi konusunda söz sahibi olamamıştır. Hallaq (2020, 132)’ın vurguladığı gibi bilimsel merak ve uğraş, öğretimin hangi materyallerle ve nasıl yapılacağı konularında belirleyici unsur olmuştur. Nitekim İslâm coğrafyasında vakıfların sadece dînî saiklerle kurulmadığını, bazı seçkin ailelerin (âyân)

kendi sosyal statülerini ve mal varlıklarını korumak gibi gizli amaçlar için de vakıf ve medrese kurduğunu iddia eden Chamberlain (2014, 74) dâhi âyânların etkisinden dolayı medreselerin ideolojik bir programa sahip olduğuna geçerli bir kanıtın olmadığını ifade etmektedir.

Makdisi (2012, 139) ve Berkey (2015, 77) de İslâm medeniyetinde yükseköğretimde zorlayıcı ve yönlendirici hâkim bir devlet politikası yerine bu kurumları destekçilerinin şekillendirdiğini ve bu durumun da İslâm eğitim geleneğinde yükseköğretimin tek tipleşmesini engellediği görüşünü savunmaktadır. Bu yazarların İslâm eğitim geleneğinde politik dış müdahalenin eğitim programını dolayısıyla da öğretimin nesnesi olan bilgiyi içermediği tespiti doğru bir tespit olmakla birlikte, eğitim kurumlarının tesisini ve devamını sağlayan destekçilerin müfredatta çeşitliliğe dolayısıyla düzensizliğe neden olduğu görüşü tartışmaya açık bir görüştür. Zira kutsal bir uğraş olarak görülen ilim uğraşı ve ilmi (gerçek bilgiyi) elde etme amacı kendisine devletlerin sınırları ötesinde ilmi saygınlığa dayalı bir varlık alanı oluşturmuştur. Zaman zaman bu saygınlık alanına nüfuz etme teşebbüsleri gösterilmiştir. Abbasilerde mihne olayları, Emevîler'in Arap milliyetçiliğini ve Fâtımîler'in Şîî inancını öne çıkaran propaganda hareketlerindeki zorlayıcı uygulamaları bu teşebbüsler kapsamında değerlendirilebilir. Ancak bahsi geçen ilmi saygınlık alanı kendini bu müdahalelerden kurtarmayı bilmiştir. Siyasi otoriteler ya da finansal destekçiler bilginin üretiminde asli bir unsur olamamış, bu otoriteler ve destekçiler tarafından kabul görmüş bilgilerin öğretime dâhil edilmesi bir kriter olmamış, onların talepleri doğrultusunda bir bilginin öğretimin nesnesi olması söz konusu olmamıştır. Bu durumda bahsi geçen yazarların, "destekçilerin müfredata müdahalesi" ancak bazı destekçilerin eğitim kurumlarının kurulması esnasında maddi imkânlarını vakfederken belli ilimlerin okutulması, belli ilimlerde uzman yetiştirilmesi veya eğitim kurumunun müfredat yapısını ilerde değiştirecek düzenlemeleri engellemek istemesi gibi talepleriyle ilgili vakıf senetlerine koydukları kayıtlarla sınırlıdır. Bu kayıtlar Dârülhadis olarak kurulan bir kurumun Dârülkurra'ya dönüştürülmesinin engellenmesi gibi bir kayıt veya bir mezhebin fikhının okutulmasının devamını sağlayan bir kayıttır ki bu durum zaten vakıf kültürünün ve işleyiş felsefesinin bizzat gerektirdiği bir durumdur. Bunun aksine finansal veya kamusal bir destekçinin müfredata veya derslerin içeriğine müdahalesi söz konusu olamamıştır.

İslâm medeniyeti eğitim tarihi açısından incelendiğinde eğitim kurumlarında bir mezhebin/bir ekolün ya da öğretilerine göre tektipleştirici bir eğitimin yapıldığı iddiası bazı açılardan doğru görünebilmektedir. Yüzeysel bir bakışla yapılan incelemeler bahsi geçen iddiaya kısmen doğruluk imkânı tanıyabilse de detaylı analizler "tektipli" ve "tektipleştirici" bir eğitimin İslâm eğitim anlayışıyla ilkesel olarak uyumlayacağını göstermektedir. İslâm eğitim anlayışının tektipleştirici bir yaklaşıma sahip olamayacağı, en başta onun beslendiği ana kaynakların ilke ve öğretilerinden çıkartılabilir. Kur'an'da ve hadislerde ısrarlı bir biçimde akıl yürütmenin, tefekkür etmenin ve eleştirel bakabilmenin gereğinin vurgulandığı görülebilir. Bunun yanında İslâm medeniyetinde bilgilenme sürecinde kaynak, metot ve yaklaşım olarak bir çeşitliliğin olması, başlı başına bu eğitimin tektipleştirici olmayacağını önemli bir kanıttır. Zira İslâm düşüncesinde temelde bilgi kaynağı

olarak akıl-nakil ayırımına dayanan farklı yaklaşımların farklı bilgilenme biçimini önceledikleri görülmektedir. Örneğin Câbirî (2001) ise İslâm kültürüne hâkim olan bilgi/bilgilenme sistemlerini; (1) beyânî bilgi sistemi, (2) irfânî bilgi sistemi ve (3) burhânî bilgi sistemi olarak listelemektedir. Kuşkusuz bilgi üretme/elde etme sürecinde bahsi geçen önceleme tercihi İslâm eğitiminin tektipleştirici karakterde olmasına müsaade etmemektedir.

Bütün bunlara rağmen Makdîsi (2007; a.mlf., 2012) başta olmak üzere İslâm medeniyetindeki medrese eğitimi geleneği üzerine (bilhassa hukuk eğitimi üzerine) çalışan birçok yazar sadece bir ekolün öğretilerine göre kurulan ve işleyen (lonca sistemi benzeri olarak) medreselere dikkat çekmektedir. Farklı ekollerin bir arada eğitim gördükleri medreselere çok az dikkat çekilmektedir. İslâm tarihinde sadece bir fikhî ekole göre eğitim yapılan vakıf medreselerinin yanında farklı ekollere göre eğitimin tek bir çatı altında yapıldığı medreseler de kurulmuştur. Melikşah, Nurettin Zengî ve Selahaddin Eyyûbî gibi hükümdarların yönetiminde İsfahan, Kahire ve Şam'daki medreselerde farklı mezheplerin aynı çatı altında eğitim yaptığı bilinmektedir (bk. Gözütok, 2019, 185). Abbasi halifesi Müstansır-Billah'ın 13. yüzyılda Bağdat'ta kurduğu "Müstansırıyye" medresesi dört farklı mezhebin birlikte eğitime devam ettiği bir medresedir. Bu medresede toplanma salonuna açılan on iki kapının cennet kapılarını sembolize etmesi (bk. Dodge, 1962, 23) dört mezhebin dörde bölünmüş bir alanda öğretime devam etmesiyle birlikte düşünüldüğünde, sembolik bir mesajın verilmek istendiği izlenimi bırakmaktadır: Hakikate farklı yollardan ulaşmak isteyen, farklı yorumlara sahip Müslümanlar cennette bir arada bulunabilecektir.

Bütün İslâm coğrafyasının tek tip bir eğitim yapılanmasına ve uygulamalarına sahip olmadığını gösteren kanıtlardan biri de Endülüs Emevi devletindeki eğitimin serüvenidir. Endülüs'te eğitim başlangıçta İslâm dünyasının diğer bölgeleriyle büyük oranda benzeşen bir eğitim sistemine sahip olsa da Müvahhidiler döneminde köklü bir eğitim reformu hareketine girişmiştir. Bu harekete girişmenin ana tetikleyici unsuru ise taklîdi aşarak kendi orijinal eğitim sistemine geri dönmektir. Bağımsız ve özgün bir eğitim politikasının takip edilmesiyle bu hedef gerçekleştirilmiş ve Endülüs'te felsefenin ve özgür düşüncenin etkin olduğu bir eğitim alanı oluşturulmuştur (bk. Gözütok, 2019, 185). Yine Endülüs özelinde İslâm coğrafyasında tek tip eğitim yapılanmasının ve müfredatının geçerli olmadığını bir diğer kanıtı da İbn Haldûn (2004)'un kendi döneminde Kuzey Afrika ve Endülüs'teki medreselerin müfredatını doğu medreseleri ile karşılaştırarak yaptığı eleştirileridir.

İslâm eğitim geleneğinde coğrafyaya, zamana ve diğer şartlara göre farklı müfredatın tercih edilmesi bağlamında, eğitim materyali olarak kaynak metinlerin ve ders kitaplarının yer yer farklılık arz ettiği ve böylece farklı dolaşımda olan geçerli bilgi birikiminin de yer yer farklılıklar arz ettiği söylenebilir. Bu durum İslâm dünyasının farklı farklı coğrafyalarında ve topluluklarında değişme gösterdiği gibi aynı toplum içerisinde de değişme göstermiştir. Medreselerde okutulan metinler farklı dönemlerde benzerlik gösterebilir de detaylı incelemeler her dönemde tercih edilen şerh ve haşiyelerin farklı olduğu metinlerin sürekli olarak güncellendiğini göstermektedir (bk. Furat, 2020, 86). Dolayısıyla İslâm eğitim geleneğinde zanne-

dildiği gibi aynı bilginin aynı şekilde aktarımı ile devir daim eden bir eğitim yapılması söz konusu olmamaktadır. Bahsi geçtiği üzere eğitim kurumlarında, eğitimin hammaddesi olan bilgi hem zaman ve mekâna bağlı olarak hem de zaman ve mekândan bağımsız olarak değişim ve gelişim göstermiştir.

İslâm medeniyetindeki ilk ve orta dereceli okulların genelde benzer bir yapıya göre oluşturulduğu görüntüsü hâkim olsa da bu okullar aslında fiziki yapı, öğrenci profili, ekonomik imkânlar açısından çeşitlilik göstermektedir. Bunun yanında belli bir fıkhi mezhebi ve tasavvufi uygulamaları kabul etmeleri açısından da farklılaşma göstermektedir (Berkey, 2015, 17). Benzer bir durum yükseköğretimin yapıldığı medreseler için de söz konusudur. Medrese müfredatında tasavvufi öğretilerin tercihen kabul edilip edilmemesi, tercih edilen bilgi kaynağı ile ilgili bir çeşitliliği ortaya çıkarmaktadır. Bu durumda keşf, ilham, sezgi vb. bilgi kaynaklarının yer aldığı materyallerin bazı medreselerde öğretim sürecinde kullanıldığı, bazı medreselerin ise bu bilgi kaynaklarını dikkate almadığı söylenebilir. Şüphesiz bu farklılaşma bilginin elde edilmesi sürecinde metodolojik bir çeşitlilik oluşturduğu gibi bilginin yorumlanmasında ve üretilmesinde de bir çeşitlilik oluşturmaktadır. Bilhassa müderris şeyhler tarafından yönetilen ve medrese görevi de üstlenen tekelerde bu durum daha net görülmektedir. Nitekim Osmanlı dönemi Sivasî ve Kadızade tartışmalarında bu çeşitliliğin tezahürüne rastlanılmaktadır (bk. Gündoğdu, 1999).

İslâm eğitim tarihinde Müslüman bilginlerin bilgi elde etmek için yaptığı yolculuklardan sıkça bahsedilmektedir. Önceleri hadis toplama faaliyetleri için yapılan ilim yolculukları (*rihle*) zamanla dinî ilimlerde ve diğer bilimlerde bilgi toplama amacı için de yapılmaya başlamıştır. Bir ilim dalında ya da bir konuda uzmanlığı ile tanınmış bir bilginle ilişkiye girmek mektuplaşma biçiminde yapıldığı kadar bizzat ziyaret ederek yüz yüze görüşme biçiminde de gerçekleşmiştir. Üstelik bu yolculuklar sadece bilgi elde etmek amacıyla yapılmamış, aynı zamanda mevcut bilgilerin doğruluğunun sınanması amacıyla da yapılmıştır. Sadece öğrencilere mahsus olmayan bu yolculukların mezheplerin kurucu imamları gibi tanınmış bilginler tarafından yapıldığı bilinmektedir. Müslümanların kurduğu imparatorlukların fiziki sınırları ve İspanya'dan Hindistan'a, Hicaz'dan Sibiryaya kadar çok geniş bir coğrafyada Müslüman toplumların yaşadığı göz önüne alındığında bahsi geçen ilim yolculuklarının ne kadar büyük ölçekte olduğu anlaşılacaktır. Bu coğrafi ve kültürel genişlik durumu, İslâm Medeniyetinde üretilen bilginin ve bilimin oldukça kozmopolit bir yapıda olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda bahsi geçen seyahatlerin bilginlere ve öğrencilere sağladığı fikirlerini ve bilgilerini sınamaya imkânının belli ölçüde onların sabit fikirli, katı dogmatik anlayışta olmasına ve eğitimin tektipleştirici olmasına engel olduğu söylenebilir.

Bauer (2019), İslâm medeniyetinin sanıldığından çok daha az dogmatikliğe sahip bir medeniyet olduğunu ifade etmektedir. Ona göre "Kur'an'ın yedi harf (kıraat) üzerine okunabilmesi" görüşünün Müslümanlar tarafından sorunsuzca benimsenmiş olması, en temel ve en dokunulmaz metin üzerinde kısmi de olsa okuyuş ve anlam çeşitliliğine müsaade edilmesi, bu kültürün olumsuz anlamda dogmatik bir anlayışa ve geleneğe sahip olmadığını göstergesidir. Bauer (2019)'in dikkat çektiği gibi bu durumun bir problem olarak görülmemesi, tefsirlerde okuyuş farklı

lıklarından kaynaklanan anlamlara çekinmeden yer verilmesi, İslâm eğitiminin epistemolojik temellerinin mutlak dogmacılığa dayanmadığını göstermektedir. Zira bir pedagojinin ve epistemolojinin sadece dogmaya dayanması onun varlığını sürdürmesini tehlikeye atmaktadır. Katı dogmacılık yeniliklerin ve değişimlerin karşısında dayanıklı olmadığı için insan için faydalılığı ve geçerliliği her geçen gün azalacaktır. Bu bağlamda her ne kadar teoriden pratiğe yansımaları her dönemde istenildiği gibi gerçekleşmemiş olsa da İslâm eğitim anlayışının hâlâ Müslümanların ve insanlığın sorunlarına çözüm üretebilecek teorik gücünü kaybetmemesi, onun dogmatik yönü ağır basan bir pedagojiye sahip olmadığı iddiasını desteklemektedir.

Kuşkusuz ki Kur'an'ın hakikati farklı doğru parçaları olarak barındırması ve bunun için tefsire ihtiyaç duyulması kabulünde olduğu gibi farklı kıraatlerin kabulü de Müslümanlar açısından sorun olarak görülecek bir ihtilaf sayılmamıştır. En temel ve en kutsal metnin okunuşuyla ilgili bu tutum İslâm eğitiminin epistemolojik yaklaşımını olumlu etkilemiştir. Nitekim klasik İslâm eğitimcileri arasında sayılan Kâbisi'ye göre Kur'an'ın yedi kıraat üzerine okunması öğretmen ve öğrencilerin kafasını karıştıracak bir durum değildir. Bu okuyuşlardan birini tercih etmenin diğerlerini inkâr anlamına gelmediğini açıklayan Kâbisi sahih kıraatlerin biri diğerini tefsir eden veya manaları birbirine muhalif olup biri nasih, diğeri mensuh olan ayetler gibi (Kâbisi, 1996, 87) görülmesini istemektedir.

İslâm eğitiminin kendine özgü bilgi anlayışının uygulamaya yansımaları İslâmîyet'in doğuşundan itibaren Müslüman toplumların karşılaştığı kültürlerle girdiği ilişkilerde de ortaya çıkmaktadır. Esasen İslâm, ilk zuhur ettiği günden beri çok kültürlü bir yapı içerisinde gelişmiştir. Nitekim ilk Müslüman toplumu, en soyular ile önemli bir kısmı köle olan en zayıflardan oluşmaktadır. Ayrıca bazı Müslümanların birkaç yıl geçmeden Habeşistan'da farklı bir inanç toplumunda yaşamayı tecrübe ettikleri bilinmektedir. İslâm daha zuhurundan çeyrek asır geçmeden birçok farklı kabile, şehir, devlet ve etnik yapıyı bünyesine dâhil etmiş ve bu durum sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Müslüman toplumlar tarihin her döneminde güçlü kültürlerle mücadele ve etkileşim halinde olmuştur. İlk dönemlerinde Roma, Sâsânî gibi büyük devletlerle kurulan temas bir anlamda kadim Yunan-Helen ve Fars kültürü ile kurulan temas olmuştur. Daha sonra ise diğer kadim kültürlerden olan Hint ve Çin kültürü ile temasa geçilmiştir. Müslümanlar bu kültürlerle bir mücadele içine girmiş olsalar da gerçeğin başka inançlar ve kültürler içerisinde de bulunabileceği fikrinde hareketle bu kültürlerde üretilmiş bilgilerden faydalanmasını bilmişlerdir. Abbasiler döneminde yapılan tercüme hareketleri bu durumun en önemli kanıtlarından biridir. Elbette bu durum İslâm düşüncesinde faydalı olan her doğru bilgiye değer verilmesi gerektiği anlayışının hâkim olunması sayesinde gerçekleşebilmiştir.

Lewis'in belirttiği gibi İslâm medeniyeti kadim Ortadoğu, Yunan ve Fars bilgi ve yeteneklerine sahip çıkmakla kalmamış aynı zamanda onlara Çin ve Hint medeniyetinde eklemeler yapmıştır. Derleme ve korumanın ötesine geçen Müslüman bilginler bugünkü bilimin gelişmesine büyük bir katkı daha sunmuşlardır: Kendilerinden öncekilerin pek kullanmadığı deneyi bir yaklaşım olarak geliştirmek. Bu sayede evrensel bilim ve düşünce mirası Batı'ya intikal edebilmiş bugünkü batı

biliminin ve düşüncesinin oluşması mümkün olmuştur (Lewis, 2020, 11-12; 93-96). İslâm medeniyetinin tarihi süreçte diğer medeniyetlerle girdiği ilişkinin niteliği ve yoğunluğu bu medeniyetin katı dogmatik bir eğitim geleneğine sahip olamayacağına önemli bir göstergesidir. Zira katı dogmatik bir anlayışın kapalı toplum davranışı özelliği göstermeye meyilli olduğu rahatlıkla söylenebilir. Katı dogmatik anlayış, zorunlu olarak girdiği kültürlerarası ilişkilerde başka kültürlerden alma davranışının taraftarı olmadığı gibi başka kültürlerden etkilenmeme adına aşırı refleksler de gösterebilmektedir. Bunun aksine İslâm medeniyetinin tarihi seyri ise onun temas ettiği kültürlerle karşılıklı yoğun etkileşime girdiği, temel inanç ve ilkeleri muhafaza etmek kaydıyla sürekli bilgi ve kültür alışverişinde bulunduğunu göstermektedir. O halde İslâm medeniyetinin ve eğitiminin sahip olduğu dogmaların ve doktrinlerin hiçbir zaman “katı” nitelemesi alacak biçimde kör bir taassubu ifade etmeyeceği söylenebilir².

İslâm eğitim geleneğinin katı dogmatik bir yapıda olmadığına göstergeleri, İslâm medeniyeti içerisinde oluşmuş ekolleri ve yorumları birbirinden ayıran sınırlar üzerinde de görülmektedir. Bununla ilgili olarak İslâm medeniyetinde ortaya çıkan fırkaların ve yorumların temelde bir doktrin savunuculuğuna dayanmadığı iddiasının doğruluğu bazı izler üzerinden takip edilebilir. Şöyle ki; ilk olarak, İslâm medeniyetinde ortaya çıkan fırkalaşmanın temel nedenlerinin doktrin kaynaklı olmaktan ziyade metodolojik ya da politik saiklere dayandığı görülmektedir. Fırkaların ortaya çıkmasında doktrin savunmacılığı ancak ikinci ya da daha alt nedenler arasında sayılabilir. Lewis (2020, 117-118) de İslâm medeniyeti içerisinde doğru ve sapkın inanç/yol şeklinde bir ayrım yapan manevi lordların (din adamı vb. otorite) ve mekanizmaların olmadığına, farklılığın ana akım ile onun uzağında kalan bireyler üzerinden söz konusu olduğuna dikkat çekmektedir. Buna göre İslâm medeniyetinde en derin bölünme olarak görülen Sünni-Şii ayrımı dahi temelde bir doktrin meselesine değil, siyasi açıdan liderin kim olacağı tartışmasına dayanmaktadır.

İkinci olarak ise fırka, mezhep mensubiyetinin din mensubiyeti gibi algılanmadığının, bu yanılığa düşen bazı istisnalar dışında, göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Mu'tezilî görüşleri terk eden Ebu'l Hasan el-Eş'arî ve Hasan el-Basri'den ayrılıp Mu'tezileyi kuran Vâsıl b. Atâ örneğinde olduğu gibi, bilginlerin mensup olduğu ekolden farklı bir ekole geçebildiği³ ya da tasavvuf ilmini adeta yeniden keşfettiğini ilan eden Gazzâlî örneğindeki gibi bakış açısında köklü değişimler yaşayabildiği görülmektedir. Aynı zamanda ekollerin de kendi içerisinde geniş spektrum göstermekte olduğu, Şia'nın diğer kollarının aksine Raşid Halifeleri kabul eden Zeydîler örneğinde olduğu gibi çoğunlukla homojen bir ekol yapısından söz etmenin mümkün olmadığı görülmektedir. Bu anlamda ehl-i hadis ve ehl-i rey ayrımının

² İslâm eğitiminin dogmatik ve doktriner karakteriyle ilgili geniş bilgi için bk. Meydan (2016)'ın “Doktriner Düşünce ve Din Eğitimi: Anamlı Öğrenme ve Bireysel Manevi Tecrübe Bağlamında Bir Değerlendirme” adlı çalışmasına bakılabilir.

³ Yakın zamanlarda dâhi Sünnilik ve Şiiilik arasında geçiş yapan tanınmış bilginlere rastlanılmaktadır. Bu konuyla ilgili Üzümlü (1997)'ün “Sünnilikten Şiiliğe, Şiiilikten Sünniliğe Geçen İki Müellif ve Eserleri” adlı çalışmasına bakılabilir.

da büyük oranda metodolojik zorunluluklardan kaynaklanan çok genel bir ayrım olduğu söylenebilir. Zira bir alanda rey taraftarı olan biri diğer bir alanda nakli esas alabilmekte ya da tam tersi bir durum söz konusu olabilmektedir. Câbirî (2001, 115-116), bu konuda rey ehli olan Ebû Hanîfe'nin itikatta akılcı Mu'tezile karşıtı olmasını, Mu'tezilî olan Nazzâm'ın da fıkhıta rey ve kıyası kabul etmemesini örnek gösterir. Bunun yanında Ehl-i hadis içerisinde zikredilen bilginlerin birçok konuda aynı düşünmedikleri görülmektedir. Aynı durum ehl-i rey için de geçerlidir. Nitekim Hanefî mezhebi ismini kurucusu Ebû Hanîfe'den almış olsa da mezhebin resmi görüşü haline gelen çoğu görüş onun görüşlerinden farklı muhâlif görüşlere sahip olan öğrencilerindir. Ayrıca çeşitli durumlarda bir mezhep mensubunun farklı bir mezhebi taklîd etme serbestliği bulunmaktadır. Mezhepler arasında keyfi dolaşım müzezbiz olmaya (bocalamaya) neden olacağı için doğru bulunmakla birlikte zorlayıcı sebeplerde farklı görüşlerin tercih edilmesinde bir sorun görülmemiştir. Bu konuda en dikkat çekici noktalardan biri de kendi mezhebine göre abdest almayan veya abdesti bozulmuş sayılan farklı bir mezhebi benimsemiş kimselerin arkasında namaz kılınmasında bir sorun görülmemiş olunmasıdır. Bizat mezhep imamları birbiri arkasında namaz kılmış, başka bir mezhebin doğrusuna göre ibadet yapmayı caiz görmüşlerdir. Kuşkusuz bu durum İslâm eğitim geleneğinin katı dogmatik bir anlayışa sahip olmadığına önemli bir göstergesidir. Bütün bunlar dikkate alındığında İslâm kültüründe çok görüşlülüğün ve görüşler arasında tercih değişikliklerinin sorun olarak görülmemesi Bardakoğlu (2017, 25)'nin ifadesiyle; İslâmın evrenselliğini sağlayan "bilinçli boşluk alanı"nın farkında olma durumu olarak ifade edilebilir.

İslâm medeniyetindeki mezheplerin mensuplarını katı sınırlara hapsedmeyen yapısının Hristiyanlık gibi dinlerde görülmediğine dikkat çeken Makdisi (2012, 33), bu sebepten dolayı İslâm hukuku için "sect" (mezhep, fırka) ya da "rite" (dinî tören, ayin farklılığına dayanan alt birim) yerine "school" (ekol) teriminin kullanılmasının daha doğru bir tercih olarak kabul etmektedir. Makdisi'ye göre bu konuda Schacht'in "kadim hukuk ekollerinin ekol içinde katı doktrin birliğini, formel bir öğretimi ve resmî statüyü ifade etmediği tespiti" oldukça yerinde bir tespittir (Makdisi, 2012, 34). Makdisi'nin İslâm medeniyetinde hukuki açıdan ayrılıkların mezhep olarak sınıflandırılmayacağı ancak ekol olarak tanımlanabileceği görüşü, İslâm medeniyetinin dogmatik bir eğitim anlayışına dayanamayacağına da işaret etmektedir. Zira mezhep ve fırka gibi kavramlar ekol kavramına kıyasla daha fazla katı dogmatikliği çağrıştırmaktadır. Bu doğrultuda Müslümanlar arasında fıkhi mezhep tercihini abartılı bir biçimde önemseyenler din ile ilgili bilgisi yetersiz olan kişiler olarak görülmüş ve bu kişilerin durumu mizahi anlatılara konu olmuştur. Benzer biçimde tasavvufi ekoller de keskin çizgilerle birbirinden ayrılmamıştır. Aynı kişinin birden fazla tarikatın icazetine sahip olması ve aynı kişinin farklı tarikatların şeyhi konumunda olması mümkün olmuştur.

2.2. İhtisaslaşma, Akademik Özgürlük ve İlmî Saygınlık Meseleleri Açısından

İslâm eğitim geleneğinde "ihtisaslaşma" kavramının bugünkü modern eğitimdeki ihtisaslaşmadan daha verimli bir boyutu olduğunu vurgulayan Hallaq

(2020, 128), Müslüman bilginlerin/entelektüellerin disiplinler arası eğitiminin ve uzmanlığının “disiplinler öncesi” eğitime dayandığına dikkat çekmektedir. Dolayısıyla çağdaş eğitimde genel eğitimin ardından uzmanlık eğitimi ve onun da ardından disiplinler arası uzmanlık şeklinde bir sıralama takip edilirken Müslüman bir entelektüel henüz bir uzmanlaşma alanı tercih etmeden önce yoğun ve ciddi bir disiplinler arası eğitim almaktadır. Bu yüzden çağdaş eğitimde ihtisaslaşma disiplinleri ayrıştırma eğiliminde iken İslâm eğitiminde ihtisaslaşma disiplinleri yakınlaştırma eğilimindedir. Çağdaş bir bilim insanı çalıştığı konu kendi alanı dışında bir başka alanla çakıştığında diğer alana bilimsel olarak dâhil olabilmeyi, İslâm eğitim geleneğinde bilim insanları en çok çalışma yaptığı alanların dışında da doğa bilimleri ilahiyat, İslâmî ilimler, hukuk, edebiyat dil bilimleri, matematik gibi alanlarda genelde uzmandır (Hallaq, 2020, 128-129). İslâm eğitiminin bu yaklaşımı sayesinde Müslüman araştırmacılar farklı alanlardaki bilgilerin izini sürmeye hem yetkin hem de istekli olmuştur. Tek bir disiplin içerisinde kabul görmüş bilgiler yerine farklı disiplinlerin ürettiği bilgileri birlikte kullanmaya yönelmişlerdir. Problemleri farklı yöntemlerle ele alabilmeyi sağlayan bu durumun onların farklı doğruların ve farklı çözümlerin varlığına olan aşinalığını arttırdığı söylenebilir. Ayrıca ihtisaslaşmanın bu şekilde anlaşılması, Müslümanların bilgi üretimi ve paylaşımı davranışlarına ahlaki bir olgunluk kazandırmış, güçlü bir etik duruş göstermelerini kolaylaştırmıştır.

İslâm eğitim geleneğinde başarılı bir eğitim sürecinin sonunda verilen uzmanlaşma belgeleri (icazetnâmeler), hem son aşama değerlendirmelerin yapılış biçimi bakımından hem de icazet alanının sahip olduğu yeterliliklerle ilgili açıklamaları içermesi bakımından İslâm eğitiminin sadece bilginin aktarımına dayanan bir eğitim olmadığını göstermektedir. Bahsi geçen icazetnâmelerin bir kısmında icazet belgesinin çeşitli münâzaralar sonrasında verildiği, icazeti alan kişinin akıl yürütme ve muhakeme yapma gibi zihni becerilerinin olgunlaşmış olduğu, zor ve anlaşılması güç meselelerle iştigal edebilecek düzeyde olduğu bizzat belirtilmiştir (bk. Stewart, 2019, 51). Görüldüğü üzere icazetname hak edişinde yeni bilgi üretme kapasitesinin önemli bir kriter olarak değerlendirildiği görülmektedir. Söz konusu yetkinlik belgeleri, bilhassa hukuk alanında, belge sahibinin özgür görüş bildirmesinin önünü açan, akademik özgürlüğü garanti eden yetkilendirme belgeleri haline dönüşmüştür. Böylece İslâm eğitim geleneğinde yeni bilgi üretiminin önünde engel olabilecek otoriteler başka bir otorite (icazetnâme) tarafından engellenmiş olmaktadır.

Bunun yanı sıra bahsi geçen icazet belgelerinde müphem konulardan ve bilinmesi zor görünen konulardan çekinmemenin, bu konularla baş edebilme arzusuna sahip olabilmenin bir yetkinlik olarak zikredildiği görülmektedir. Bu durum İslâm eğitim anlayışının bilginin otoriteden aktarımından ibaret olmadığına, her alanda ve konuda yeni bilgi üretebilme amacına uygun eğitimsel hedeflere sahip olduğuna işaret etmektedir. Benzer sebeplerden dolayı Makdisi (2012, 292) de fetva verme yetkisine sahip müftünün fetva verme faaliyetini, İslâm eğitim geleneğinde akademik özgürlüğün en açık biçimi olarak görmektedir. Zira bir müftünün fetva verirken başka müftülerin fetvalarını taklîd etmekten kaçınması, kendi mezhebi de dâhil olmak tüm dış etkilerden bağımsız bir şekilde kişisel takdir yetkisini

kullanabilmesi son derece önem arz etmektedir. Bu bağlamda İslâm eğitim geleneğinde akademik özgürlüğün hem görüşlerin çekinmeden ifade edilebilmesini hem de bilgi üretme ve edinme sürecinde özgün olmayı ifade ettiği söylenebilir.

Makdisi (2007, 327-330), İslâm eğitimi geleneğinde akademik özgürlüğü “icma, icazet, ictihad ve taklîd” mekanizmalarıyla ilişkili olarak ele almıştır. Ona göre icma, sahih dini belirleyecek meclisin hazır bulunamayışından doğmuştur. Münâzara etkinliği ve icazet belgeleri ise icmaya ulaşmanın gereği olarak ortaya çıkmıştır. Bugünkü doktora tez savunmasına benzeyen tartışma metoduna dayalı bir sınav şeklindeki uygulamayla (münâzara) alınan icâzet belgesi akademik özgürlüğün de yetki belgesi anlamına gelmekteydi. Zira Makdisi (2007, 328)’nin ifadesiyle İslâm eğitim geleneğinde akademik özgürlük “bir tezin lehinde ve aleyhinde tüm görüşleri sistematik olarak inceleyen bir araştırma metodu aracılığıyla yapılan bir hakikat arayışıdır”. Bu anlamda hem öğrenme özgürlüğü, hem de öğretme özgürlüğü vardı. Bu özgürlükler taklîd ve ictihâd kavramlarıyla karşılanmaktadır. Avamın bilgi elde etme yolunu ifade eden “taklîd”, ictihâd mekanizmasını tetikleyen dolayısıyla akademik özgürlüğü ortaya çıkaran bir mefhumdur. Müsteftî (fetva talep eden) müftînin (fetva veren) fetvasını kabul etme hususunda bir zorunluluk içerisinde değildir. Müsteftî bir konuda birden fazla müftîye başvurabilir ve bu fetvalardan birini tercih edebilir. Zira kadının görüşü kaza ve hüküm yani hukuki karar değildir. Müsteftî için kesin bilgiyi ifade etmez ve müsteftî isterse başka fetva verecek müftîye başvurmada serbesttir. Birden fazla hekime görünmek isteyen hasta gibi birden fazla müftîye danışabilir. Makdisi’nin bu anlatısına göre İslâm hukukunda taklîd avam açısından olumsuz anlamından ziyade yetki ile donatma anlamında kullanılmaktadır. Bir anlama avamın bilgi tercih etme hakkını da ifade eden taklîd, bilgilenim sürecinde kesin bilgi dayatmasını kabul etmemektedir. Çağırışım yaptığı olumsuz anlamın ötesinde temelinde tercih özgürlüğü olan taklîd, fakihin akademik özgürlüğünün ortaya çıkmasını da sağlamaktadır. Dolayısıyla hem fakih için hem de avam için farklı görüşleri benimseme ve kendi görüşünü özgürce şekillendirebilme söz konusudur. “Taklîd”, fakih için kullanıldığında ise olumsuz anlama dönüşmekte, “kör taklîd” veya “kölece taklîd” tanımlamaları söz konusu olmaktadır. Çünkü görüş geliştirmeyen fakih bilgi üretme sorumluluğundan kaçmış ve misyonundan uzaklaşmış olmaktadır.

Bugün olumsuz bazı çağırışılara ve değerlendirmelere neden olmakla birlikte farklı açılardan ele alınması gereken bir diğer konu da İslâm eğitim geleneğinin *skolastik* karakteridir. İslâm eğitim geleneğindeki hakikati ortaya çıkarma yani sahih dine ulaşılabilme amacına dayanan *skolastik metot*, İslâm medeniyetinde bilginin ve bilimin özgürlüğünü garanti altına alan bir metottur. Görüş ayrılıklarının varlığına dayanan skolastik metod görüşlerin sürekli olarak tenkide ve eleştiriye maruz kalabilmesinin korunabildiği bir dengeyi gerektirir. İslâm eğitim geleneğinde kendisine veya başkasına ait olup olmamasına bakılmadan doğruluğuna ya da yanlışlığına kanaat getirilen bir görüşün beyan edilmesi vicdani bir sorumluluk olarak kabul edilmektedir. Görüş ayrılıkları sadece izin verilen veya teşvik edilen bir durumu ifade etmemektedir. Aynı zamanda “emr-i bil ma’rûf nehyi ani’l-münker” ilkesi gereği vicdani bir sorumluluğu ifade etmektedir (bk. Makdisi, 2007, 330-332).

İslâm eğitimi uygulamalarında akademik tartışmaların büyük bir önemi olduğu görülmektedir. Başta hukuk alanı olmak üzere kelâm, felsefe, tasavvuf, dil vb. alanlarda münâzara önemli bir öğretim uygulaması olmuştur. İslâm eğitim geleneğinde herhangi bir konuda bilimsel tartışma; karşılıklı mektup, risale, reddiye vb. yazılı materyal kullanmak suretiyle de yapılabilirdi. Ancak fiziki bir ortamda aynı anda hazır bulunmak şeklinde yapılan münâzara geleneği, İslâm eğitim geleneğinde daha yaygın bir uygulama olarak ortaya çıkmaktadır. Makdisi (2007, 210-211; a.mlf., 2012, 46-47)'nin işaret ettiği gibi; başlangıçta bir bilginin namaz sonrası verdiği dersi, makamı ve derse katılanları ifade eden meclis kavramı daha sonra ilmi tartışmaların yapıldığı, bilginlerin görüş alışverişinde bulunduğu her türlü oturum için kullanılmaya başlanmıştır. Bu meclisler (*meclisü'l-ilm*, *meclisü'n-nazar*) dinî ilimlerin dışında tıp ve edebiyat gibi alanlardaki tartışmalar içinde düzenlenirdi. *Dâru'l kütüb*'lerde de yapılabilen bu tartışma meclisine katılım için herhangi bir ön şart ve kayıt söz konusu olmamakta, görüşünü savunmak ya da karşı görüşü çürütmek isteyen her uzman rahatlıkla katılabilirdi.

Âmîdî'nin *el-İhkâm* adlı eserini inceleyen Weiss (2019, 127-129)'in tespit ettiği bazı ifadeler, İslâm eğitim geleneğinde bilginin salt aktarımının ötesinde bir öğretim yapıldığına işaret eden, oldukça iyi bir biçimde sistemleşmiş, bir münâzara ve muâraza (karşı delil getirme) kültürünü tanıtmaktadır. Söz konusu ifadelerden bazıları: “Bunun ispatlayıcı değerini teslim ediyoruz, ancak ona şu delil muâraza etmektedir”, “söylediğini sorguluyorum”, “bu sorgulanabilir bir şeydir” gibi ifadelerdir. Bu ifadeler bir konuda çatışan farklı fikirlerin toptan reddine ya da kabulüne dayanmayan, karşıt görüşlerdeki kısmî doğrunun varlığını kolayca kabullenen bir bilimsel tartışma kültürüne işaret etmektedir. Nitekim bilginin hocadan dinleme, ezberleme ve tekrar üzere bina edilmesi gerektiğinin vurgulayan Zernüci dâhi; içerisinde hem tekrarı barındıran hem de bilinenden fazla bilgiyi ortaya çıkaran bir etkinlik olarak gördüğü için bir konuda münâzara etmeyi o konu üzerine bir ay boyunca ders tekrarı yapmaktan daha faydalı görmektedir (Zernüci, 1989, 107).

İslâm eğitim geleneğinde münâzara sürecinde ve sonucunda büyük çoğunluğun görüşüne karşı koyan grup çok küçük dahi olsa göz ardı edilmemiştir. Herhangi bir konuda kabul edilen görüş zikredildikten hemen sonra *hilâfen* sözcüğü eklenmek suretiyle muhalif görüşlere de yer verilmiştir. Münâzara meclislerinde kişinin görüşlerini özgürce ifade edebilmesine dayanan “ilmi saygınlık”, yerleşik olan bilgiye ve bilgi otoritesine duyulan saygıdan daha büyük olduğu için münâzaranın sonuçları her zaman için ön görülemez olmuştur (Weiss, 2019, 127-131). Münâzaralar sonucunda her an yerleşik olan bir bilginin yeni üretilen bilgi karşısında hezimete uğraması ya da alanında otorite kabul edilen bir âlimin bir çömezine ya da öğrencisinin fikirlerini kabul etmek zorunda kalması mümkün olmaktadır.

Bugünkü terminolojide akademik özgürlük olarak ifade edilebilen kavramla ilişki olan “ilmi saygınlık (akademik saygınlık)” İslâm eğitim geleneğinin siyasal, finansal vb. harici otorite güdümünde oluşmadığını gösterdiği gibi İslâm eğitim anlayışının katı dogmatik olmayan karakterini de yansıtmaktadır. Şöyle ki, İslâm eğitim anlayışının dikkat çekici özelliklerinden biri, bu eğitimin büyük oranda öğretmen-öğrenci ilişkisi üzerine kurulmuş olmasıdır. Bilhassa hoca unsuru eğitim

sürecinde derslerden, programlardan, okullardan daha fazla ön planda tutulmuştur. İslâm eğitim geleneğinde öğrencinin eğitim gördüğü medresenin hangisi olduğundan ziyade hangi hocalardan eğitim gördüğü önemsenmiştir. Öğrenci kavramı, medresenin öğrencisini değil de hocanın öğrencisini ifade etmiştir. Bu yüzden Zernûci (1989, 60-62), tahsil hayatına başlamadan önce ciddi bir araştırma ve fikir alışverişinde bulunarak hoca seçimini ilk işler arasında saymakta ve hoca seçmeden önce iki ay bir süre öğrencinin hocasını deneme sürecine tabi tutmasını istemektedir. Öğrencilerin münferit olarak hoca arayışında oldukları, tanınmış bir medresede eğitim görmek yerine tanınmış bir hocadan eğitim görmeyi önceledikleri görülmüştür. Bazı öğrencilerin burslarından (yevmiyelerinden) feragat ederek başka hocaların ders halkalarına katılmayı tercih ettikleri tespit edilmiştir (bk. Chamberlain, 2014, 100-102; Berkey, 2015, 33-35). Nitekim Dodge (1962, 13), ortaçağda yüzlerce sınıfta farklı farklı derslerin yapıldığı Kahire'yi örnek göstererek, öğrencilerin dersleri, öğretmenleri, sınıfı (ders halkasını) ve ders saatini özgürce seçtiklerinden, herhangi bir zorlamanın söz konusu olmadığı bir eğitim sisteminden bahsetmektedir.

Öğretmenlerin eğitim kurumlarının itibarını bile gölgede bırakan itibarının kaynağı “ilmi saygınlık/bilgiye saygı” olduğu gibi bu saygınlık ilkesi aynı zamanda öğrencilere öğretmenlerini çekinmeden eleştirme, onları korkusuzca objektif bir biçimde değerlendirme imkânı sağlıyordu. Öğrenciler hocalarını yetersizlikleri sebebiyle eleştirebiliyor, medrese dışında hoca arayabiliyordu. Bunun yanında mümkün olduğunca fazla hocayla mülâki olma, ders aldığı ya da birlikte çalıştığı hoca sayısının fazla olması bir ayrıcalık olarak görüldüğü için öğrenciler olabildiğince çok hocayla çalışmaya gayret göstermekteydi. Medreselerdeki öğrenim hayatında bunu gerçekleştirebilmek için herhangi bir prosedürel engel bulunmamaktaydı. Medrese içinde veya dışında ulaşabildikleri bir ders halkasına dâhil olmaları yeterli olmaktaydı (Chamberlain, 2014, 105-110). Bu sayede doğal olarak bilgi edinme sürecinde tek bir hocanın epistemik otoritesinin öğrenciler üzerinde hâkim olması söz konusu olamıyordu. Her ne kadar İslâm eğitim geleneği öğretici etrafında oluşan bir öğretimi esas almışsa da öğretmenin bilgisine ve karakterine duyulan saygı onları mutlak bilgi otoritesi yapmamıştır. Her zaman bilgileri ve uygulamaları öğrencilerin eleştirilerinden payına düşeni almıştır. Bu konuyla ilgili Makdisi (2012,199-200)'nin “bazı hocaların başarılı öğrencileri kendilerine muhalif olmamaları ve eleştirmemeleri için ücretli yardımcı (*muîd*) olarak yanında tutmaya çalıştığı” iddiası bulunmaktadır. Bu iddia sağlam kanıtlara dayanmayan abartılı bir iddia olmakla birlikte öğrencilerin hocalarını çekinmeden eleştirebildikleri bir ortamın mevcut olduğuna ve öğretmenlerinde bunun farkında olduğuna işaret etmesi bakımından önemlidir.

2.3. Öğretmen Merkezilik ve Ezbercilik Meseleleri Açısından

İslâm eğitim geleneğinde öğretmenin epistemolojik bir otorite olarak kesin bilginin kaynağı olarak görülmesi meselesi iyi analiz edilmesi gereken bir husustur. Zira ilk bakışta İslâm eğitim geleneğinin bütünüyle öğretmen merkezli bir öğretim anlayışına ve öğretmenin kesin bilgi kaynağı olması inancına dayalı olduğu görülmektedir. Ancak detaylı incelemeler İslâm eğitim geleneğinin öğretmenin bir

bilgi otoritesi olarak kesin bilginin kaynağı olması konusunda farklı anlayışları birlikte yansıttığı görülmektedir. Bu hususta İslâm eğitimcilerinin eserlerinden basit birkaç örnek verilecek olunursa: Zernûci (1989)'nin "Tâ'lim'ul Müteallim" adlı eseri incelendiğinde hem öğretmenin epistemolojik otoritesini ve aktarılan bilginin ezberlenmesini önceleyen hem de öğrenenin epistemolojik otoritesini ve doğru bilgi ile ilgili farklı kabullerin karşılaştırılmasını (münâzara) önemseyen bir yaklaşımın tercih edildiğine rastlanılmaktadır. Zernûci (1989, 109), öğretmene tam bir teslimiyet göstermesi gerektiğini belirttiği öğrencilere aynı zamanda öğrenciliğin en önemli vasıflarından birinin soru sormak olduğunu bu yüzden öğrenci sözcüğünün yerine kullanılan diğer sözcüğün "mâtekûlü (ne dersin)" olduğunu hatırlatmaktadır. Ayrıca bahsi geçen eserde bilgi arayışında "her zamanda ve her durumda her şahıstan faydalanmak" temeli, bir öğrenme ilkesi olarak ele alınmıştır (Zernûci, 1989, 109). İbn Cemâa (1998) da mezhep imamlarından örnekler vererek "öğretmen (âlim), bilmediklerini kendinden makamca, soyca ve yaşça daha aşağıda olan kimselerden öğrenmekten çekinmemeli" diyerek benzer düşünceler ifade etmiştir. Bu durum, İslâm eğitim geleneğinin öğretmenin kesin bilgi kaynağı olarak görülmesi konusundaki yaklaşımının ne tamamen öğrenci merkezli ne de tamamen öğretmen merkezli epistemolojik anlayış olarak değerlendirilemeyeceğini göstermektedir.

İslâm eğitim geleneğinde Hz. Ali'ye atfedilen, "Bana bir harf öğretenin kırk yıl kölesi olurum" ifadesi öğretmenliğin toplum içerisinde üstlendiği işlevin önemini altını çizdiği kadar öğrencinin hocasıyla ilişkisinde sadakat kavramının da altını çizmektedir. Bu bağlamda hem Zernûci hem de İbn Cemâa öğrencinin öğretmene karşı itaatkâr olması gerektiğini ifade etmiştir. Öğrencinin hocalarına şeyh-mürît, baba-oğul ilişkisi benzeri bir ilişki ile bağlı olması, öğrencinin her açıdan hocasını örnek alması gerektiği dile getirilmiştir (bk. Zernûci, 1989). Ancak öğrenci ile hocası arasında bu bağ öğretmenin aktardığı bilginin eleştiri süzgecinden geçirilmesi gerektiği gerçeğini örtememiş, öğrenciler tarafından hocalarının görüşlerine aykırı olan yeni bilgilerin üretilmesine engel olamamıştır. İmam Ebu Yûsuf, İmam Muhammed, İmam Züfer gibi bilginlerin birçok konuda hocaları Ebu Hanîfe'den farklı görüş ortaya koymaları bu durumla ilgili güzel bir örnektir. İslâm eğitim geleneğinde öğretmen ile öğrencisi arasında kurulması gerekli görülen *muhabbet bağı*nda öğretmenin konumunun yüceltilmesi daha çok öğrenme faaliyetinin diğer insani faaliyetler karşısında yüceltilmesinin bir tezahürü olarak görülme-lidir. Öğreticinin bu şekilde müstesna bir yere konulması, onun aktardığı bilginin her zaman tartışmasız bir biçimde müstesna bir yere konulması anlamına gelmektedir.

İbn Cemâa, "öğrencinin hekim karşısındaki hasta" misali hocasına teslim olmasını, hocasının karşısında kendi görüşünü bir kenara bırakmasını öğütlemiştir. Ancak bu "koşulsuz itaat öğüdü" İslâm eğitim geleneğinin genel görüşünü ve uygulamasını yansıtmamaktadır. Yukarıda da bahsi geçtiği üzere öğrenciler öğretmenler arasında fayda prensibiyle hareket etmekte ve tercih yapabilmekte, öğretmenleriyle ilgili kişisel değerlendirmeleri sonucunda öğretmenlerini değiştirebilmekteydi. Nitekim İbn Cemâa'nın öğrencinin öğretmene "niçin?-neden?", "kabul etmiyorum, itiraz ediyorum" gibi sözler dememesini öğütlemesinin öğrencileri

aktarılan bilgileri sorgulamaktan men etme açıklaması taşımadığı yine onun açıklamalarının devamında görülmektedir. İbn Cemâa'nın öğütlerinin öğretmeni mutlak bilgi otoritesi olarak göstermekten ziyade öğretmen öğrenci ilişkisinde ve ikisi arasındaki iletişim üslubunda öğretmene saygıyı ön plana çıkaran öğütler olduğu görülmektedir. Peygamberler gibi ismet sıfatına sahip olmadığı için öğretmenlerin görüşlerinde hata yapabileceğini, yanlış kanıtlar kullanabileceğini hatırlatması ve öğrencilere çekinmeden soru sormalarını öğütlemesi; öğrencilerin görüşlere nasıl itiraz edeceklerini açıklaması, İbn Cemâa'nın öğrencileri eleştirmekten ve sorgulamaktan uzak tutmayı amaçlamadığının kanıtları arasında sayılabilir (İbn Cemâa, 1998, 106-107, 120-121).

İslâm eğitim geleneğinde “ezbercilik” ve “öğretmen merkezilik” kavramlarının kitap üretimi ve kitap sahibi olabilme imkânıyla ilişkili olan yönleri vardır. İslam medeniyetinde kitaplar eğitimde vazgeçilmez kaynaklar görülmekte ve kitap yazmaya, kitap sahibi olmaya özel bir önem atfedilmektedir. Bununla birlikte bir öğrenci için bilgiyi kitaptan doğrudan elde etmek doğru bir uygulama olarak kabul edilmemiştir. Yaygın görüşe ve uygulamaya göre öğrenme, metnin bir hoca nezaretinde hocaya sesli olarak okunması suretiyle (*karâe ala*) ya da bir hocadan, bir müelliften bir metnin işitilmesi suretiyle (*semi'a min*) gerçekleştirilmekteydi (Berkey, 2015, 36). Öğrencinin bilgiye kendi başına ulaşmasını engelleyen bu uygulamalar öğrencinin bilgiyi değerlendirmesini ve bireysel olarak yapılandırmasını engelleyen problemlerle bir durum olarak görülmektedir. Bu durum İslâm eğitiminin öğretmen merkezli ve kontrollü bilgi aktarımı şeklinde yapıldığı intibahı uyandırmaktadır. Ancak matbu eserlerin dolaşımında olmadığı o dönemlerde el yazısıyla üretilen metinlerin her zaman okunaklı yazılmadığı, birçok kez okunamadığı ve yanlış okunabileceği riski göze alındığında bu uygulamanın bir tedbir uygulaması olduğu söylenebilir.

El yazmalarından kaynaklı problemlerin yanı sıra Berkey (2015, 40)'in dikkat çektiği gibi Arapça sesli harflerin yazılmamasından kaynaklı yanlış okuma-anlama problemi de bulunmaktaydı. Bunun yanında bir hocanın veya bir müellifin metni okuması esnasında dinleyici olan çok sayıda kişiye metnin ulaştırılma imkânına kavuştuğu, ancak metnin yazılı olarak bu kadar kişiye ulaştıracak imkânların henüz var olmadığı gerçeği de dikkate alınmalıdır. Bu durumda bu tür uygulamalar İslâm eğitiminin sadece öğretmen merkezinde yapılan ve bilgi aktarımına dayalı bir eğitimden ibaret olduğunu göstermemektedir. Zira bu tür uygulamalar metindeki bilgilerin eleştiriye tabi tutulmasına engel olmamıştır. Çoğu kez halka açık ders halkalarında metnin sözlü olarak telif edilmesinden hemen sonra metnin içeriği tartışılmaya başlanmıştır. Medreselerde bilginin edinilmesi hoca nezaretinde sesli okumalara dayansa da bilgilerin karşılaştırılma uygulaması olan münâzara ve muâraza da bir diğer öğretim etkinliği olarak devamını sürdürmüştür.

Kitapların geleneksel usullerle çoğaltılmasından dolayı kitap sayısının azlığı, kitaba ulaşma imkânlarının kısıtlı olması ve eğitim-öğretim için yapılan seyahatlerde kitapların nakledilmesinin güçlük oluşturması gibi nedenler İslâm eğitim geleneğinde ezberleme etkinliğinin ön planda olmasını zaruri kılmıştır. Eğitimin ezberleme yeteneği ve etkinliği üzerine kurulması, İslâm eğitiminin ezberci bir eğitim olarak görülmesine sebep olmaktadır. Ezberci eğitim nitelemesi çağdaş eği-

tim açısından; doktriner, ideolojik, tek tipleştirici (stereotipik) vb. eğitim anlayışlarını ve otoriteden bilgi aktarımına dayalı bir öğretimi çağrıştırmaktadır. Ancak çağdaş eğitim anlayışının ezberleme etkinliğine biçtiği değer ile İslâm eğitim geleneğindeki uygulamalar birbirinden farklı olarak ele alınmalıdır. Kuşkusuz İslâm eğitiminde ezberleme yeteneği ve ezbercilik tartışma götürmez bir biçimde hâkim bir yer kaplamıştır. Öyle ki ezberleme yeteneği yüksek olan kişiler daima övgüyle anlatılmış, metinleri ezbere okumak yerine kitaplardan okuyanlar ayıplanmış, öğrencilerin hafıza gücünü arttırmak öğretimin hedefleri arasında olmuş ve buna göre beslenme tarzı benimsenmiştir. Nitekim İslâm eğitim tarihinde ezberlediği kitabın isminin kendisine lakap olduğu, ezberleme gücü sayesinde hatırı sayılır miktarlarda ödül alan birçok isme rastlamak mümkündür (bk. Berkey, 2015, 41-43; Chamberlain, 2014, 175-176). Hafıza gücünün zayıf olması büyük bir eksiklik olarak görüldüğü için eğitimciler sıklıkla öğrencilerin hafızasını zinde tutacak bazı beslenme ve egzersiz önerilerinde bulunmuştur (bk. Zernûci, 1989, 97-98; 151; İbn Cemâa, 1998, 94-95).

İslâm eğitim geleneğinde ezberciliği ön plana çıkaran bütün bu durumlara rağmen bu geleneğin öğretim anlayışında öğrenmenin sadece bilgi aktarımından ibaret görüldüğü anlamına gelen bir sonuç çıkartılmamalıdır. Çünkü İslâm eğitim geleneğinde ezberciliği ön plana çıkaran bu yönelim bir tercihten ziyade mevcut teknolojinin sunduğu imkânlarla paralel olarak metinlere ulaşma güçlüğünden kaynaklanan bir zorunluluk sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu zorunluluğun adeta ezbercilik yöntemiyle bilgi transferini bir yayım faaliyeti türü haline getirdiği söylenebilir. Şöyle ki, arz-talep ilişkisine dayalı olarak talep edilen kadar yazılı metnin üretilmemesi, eğitim hizmetleri içerisinde ezberlediği metinler sayesinde geçimini temin eden uzmanlar zümresini oluşturmuştur. Yazılı kaynaklara sınırlı erişimin olmasına ve bu kaynaklara sahip olmanın ciddi bir ekonomik külfetinin olmasına o kaynakları korumanın güçlülüğü de eklenince hafızada olan bilgi makbul kabul edilmiştir. Nitekim tarih boyunca Müslümanların yazılı kaynaklarının yangın, sel gibi afetlerin yanı sıra istilacı kavimler tarafından da imha edilmesinin tecrübe edildiği durumlar birçok kez ortaya çıkmıştır.

Ezberlemenin bu kadar ön plana çıkarılmasına rağmen bilgilerin yazılı olarak kayda geçirilmesi gerektiği inancı zayıflamamış, kitaplara duyulan sevgi eksilmemiştir. Daha da önemlisi ezberleme eylemi hiçbir zaman anlama eyleminden koparılmamış, ezberleme sadece bilginin nakil şekli olarak görülmemiştir. İslâm eğitim geleneğinde ezberleme yeteneği ne kadar önemsenmiş ise ezberleme yeteneğinin anlama yeteneği ile aynı olamayacağı ezberleme yeteneğinin anlama yeteneğinden bağımsız bir değer ifade edemeyeceği de o kadar vurgulanmıştır. Bu bağlamda İslâm eğitim geleneğindeki ezberleme metodu Makdisi (2012, 169)'nin ifadesiyle "muhakemesiz ve mekanik bir öğrenme metodu anlamına gelmemektedir". İslâmi ilimlerin farklı alanlarından bilginlerin bu konudaki görüşlerini inceleyen Berkey, (2015, 43) "rivayetin daima dirayet ile bir bütünlük oluşturması gerektiği" fikrinin Müslüman bilginler arasında tartışmasız bir biçimde hâkim görüş olduğunu belirtmiştir. Bütün bunlar göze alındığında İslâm eğitim geleneği açısından ezberlemeyi öncelemek ile ezberci eğitim anlayışına sahip olmanın aynı anlama gelmediği görülmektedir. Nitekim Salama (1939 akt. Arjmen, 2018, 26), medreseler-

de eğitimin metnin ezberlenmesiyle nihayetlenmediğini şöyle anlatmaktadır:

“Bu metinler ezbere öğrenilecek ve öğretmen tarafından üç tefsir seviyesi aracılığıyla açıklanacaktır: Şerh; tefsirler veya dipnotlar (haşiyeler) ve nihai yorum (takrir). Öğretmen, sadece teorik alanlarda değil, hukuk üzerine bir derste bile temel metni “Allah müellifi korusun” sözleriyle okumaya başladıktan sonra, metnin kelimesi kelimesine açıklamasına başladı. Metni açıkladıktan sonra, öğretmen ilk tefsiri, ardından tefsiri ve son olarak da nihai tefsirini okurdu.”

Müslüman eğitimciler eğitim etkinliklerinde ezberleme etkinliğinin oldukça önemli bir yer kaplamasının oluşturacağı sorunların farkında olmuştur. Bu yüzden ezberlemenin bilgiyi koruma amacından kaynaklanan zorunlu bir etkinlik olduğunu, onun bilgi edinmenin asıl etkinliği olamayacağını sıkça vurgulamışlardır. Öğrenme sürecinin asıl amacı olan anlamaya ve uygulamaya ulaştıracak asıl etkinliğinin tartışma, karşılaştırma, eleştirme olduğunu hatırlatmışlardır. Eğitim sistemi içerisinde ezberleme etkinliğinin asıl amacından saptıracak biçimde önemsendiği buna karşılık tartışmanın ve eleştirmenin yeterince önemsenmediği durumlarda Müslüman bilginler eğitim sistemiyle ilgili eleştirilerini yapmaktan çekinmemişlerdir. Bahsi geçen eleştiri yapan bilginlerden biri olan İbn Haldûn (2004), bir konuda bilgi sahibi olmayı o konuda münâzara yapabilecek seviyede olmak olarak görmekte, ezberciliğin tartışma ve eleştirmeden daha fazla önemsenmesinin eğitimde zaman kaybına ve başarısızlığa neden olduğunu ifade etmektedir. Kendi döneminden örneklemeler yapan İbn Haldûn’a göre Mağrib medreselerinde doğudakilerden daha fazla ezberciliğe önem verilmesi ve müzakerenin daha az önemsenmesi, Mağribli öğrencilerin eleştirme ve sorgulama yeteneklerinin daha az gelişmesine neden olmuştur (İbn Haldûn, 2004, 603-606; 784-787).

Bu başlık altında ele alınması gereken bir konu da ana kaynaklardaki bilgilerin ezberlenmesi, (Kur’an ve hadis hafızı olma) geleneğinin İslâm eğitiminin bilginlik kültürü açısından nasıl değerlendirileceği konusudur. Kuşkusuz İslâm eğitiminin ezberci karakterde olup olmadığı tartışmasında bahsi geçen “hafızlık” geleneği de ele alınmalıdır. İslâm eğitim geleneğinde medreselerde bazı metinlerin ezberletilmesi hususunu açıklarken bahsi geçtiği üzere bazı sosyal, kültürel, teknolojik ve ekonomik sebeplerin bu tarz bir ezberleme geleneğini mecbur kıldığı ve canlı tuttuğu görülmüştü. Kur’an ve hadis metinlerinin ezberlenmesinde de aynı zorlayıcı nedenler söz konusu olmakla beraber, bu metinlerin istisna içermeyecek şekilde, harf-harf, kelime-kelime birebir ezberlenmesi biraz daha farklılık arz etmektedir. Bu durum dışardan bakan bir göz için oldukça katı bir ezbercilik geleneğinin varlığına işaret etmektedir. Watt (2017), Arap-İslâm geleneğinde lafzın doğruluğunun şahısların doğruluğundan (otoritesinden) daha büyük önem taşıdığını, bilginin tamamen nakledilmesine yaklaşmanın ancak lafzın korunması suretiyle gerçekleşeceği inancının hâkim olduğunu dile getirmektedir. Ona göre Kur’an’ın ve Hadislerin ezberlenmesine neden olan bu bilgi anlayışı bütün İslâm eğitimini kendi rengine boyayabilmiştir. Bu anlayışta yegâne bilgi çok az kişinin bilgisidir ve Hz. Muhammed (s.a.v.) de bu kişilerin sonuncusudur. Watt’a göre Arap kabile toplumunun statik karakterinin bir yansıması sonucu yanılmaz bilgi otoritesinden en yüksek hikmeti elde edebilmek ancak “atalarının yolu”nu takip etmektir ki “ataların yolu” İslâmiyet’ten sonra artık “Hz. Peygamber’in sünnet”i olmuştur (Watt,

2017, 173-174).

Watt'ın eski Arap toplumunda eski Arap bilgi anlayışının uzantısı olarak ya-nılmaz bilgi kaynağı sayısını asgari seviyede tutma eğilimini Hz. Peygamber dışın-daki bilgi otoritelerini eleme davranışının nedeni olarak sunması bazı açılardan sorunlu ve tartışmalı bir iddiadır. Ancak Watt'ın değerlendirmeleri göz önüne alın-dığında İslâm eğitim geleneğinde "hafızlık" geleneğinin bilgi-otorite ilişkisi kapsa-mında daraltıcı mı yoksa genişletici bir etkisinin bulunduğu konusunda bazı nokta-ların açıklanması kolaylaşabilir. Bu durumda hafızlık geleneğinin Kur'an'ın aktarı-cısı ve açıklayıcısı olan Hz. Muhammed'in bilgi otoritesi konumunu muhkemleştirdiği açıktır. Ancak bunun yanı sıra metnin dokunulmazlığını tamamen korumak suretiyle Hz. Muhammed dışında farklı görüşlerin ve yorumların otorite olarak kabul edilmesi önlenmiş olmaktadır. Bu sayede metne erişenin metinden bilgi üre-tebilme imkânı da korunmuş olmaktadır. Dolayısıyla Kur'an ve hadislerin ezber-lenmesi bir açıdan ana metnin yorumlardan arı halini korumak Müslüman bir bi-reyin Hz. Peygamber'in dışındaki beşeri bilgi otoritelerinden bağımsız olarak bilgi-yi orijinalinden üretebilmesini kolaylaştırmıştır.

Detaylı tahlillerin yapılmadığı araştırmalarda İslâm eğitim geleneğinde öğ-rencilerin bilginin pasif alıcısı konumunda olduğu öğretmen merkezli bir bilgi an-layışının hâkim olduğu iddia edilse de, İslâm eğitim geleneği açısından bilgilenim sürecinde öğrenenin aktifliği önem arz etmektedir. İslâm eğitim geleneğinde öğre-tim etkinlikleri, sınıf düzeyi yükseldikçe öğrencilerin öğrenmede daha aktif rollere sahip olması üzerine tasarlanmıştır. Öyle ki sadece derslere katılan "dinleyici öğ-renci (*müstemi*)" ile derslerdeki faaliyetlere bilfiil katılarak özel çalışmalar yapan "aktif öğrenci (*müşteğil*)"lere farklı miktarlarda yevmiye ödenmekteydi. *Müşteğil* öğrencilerin maaşları *müstemi* öğrencilerden fazla olmuştur. Müfredat dışında özel çalışmalar yapan *müşteğil* öğrenciler ihtisas öğrencilerinden olabildiği gibi lisans seviyesindeki öğrencilerden de olabilmekteydi. Bütün kademelerdeki öğren-cilerin münâzaralara aktif katılması gerektiği sıkça vurgulanmış olsa da bilhassa *müşteğil* öğrencilerin münâzaralarda yeterince aktif olmaması hem kendi ilerleme-leri hem de onlardan faydalanacak arkadaşlarının ilerlemeleri açısından kabul edi-lemeyi görmüştür (bk. Makdisi, 2012, 260-262; 304-305).

İslâm eğitim geleneğinin bilginin aktarımından ibaret olup olmadığını tartı-şırken üzerinde durulması gereken önemli hususlardan biri de İslâm eğitimindeki şerh geleneğidir. Medreselerde okutulan kitapların yüzyıllar boyunca aynı eserler olması, bu eserlere yapılan şerhlerle öğretime devam edilmesi, İslâm eğitimi açı-sından yeni bilgi üretiminde problemler yaşandığına dair bir görüntü çıkarmıştır. Tahmin edileceği üzere şerh geleneği ilk bakışta anlaşılamayanı açıkladığı ve bi-linme ihtimali düşük olan bir kültüre/bir alana özgü ifadeleri veya jargonu açıkladığı için bir ihtiyaç gibi görünmesinin yanı sıra gereksiz tekrarlarla boğulma, basit örneklendirmelerin ötesine geçememe, özgün ürünler üretmeye engel olma gibi nedenlerle de eleştirilmiş bir gelenektir. Nitekim Müslüman toplumlarda tercüme dönemi sonrası antik dönemde tercüme edilen eserlerin şerh geleneği ile varlığını sürdürmesi İslâm bilim ve düşünce geleneğinin özgün olmadığı eleştirisine muha-tap olmuştur. Oysa İslâm eğitim geleneğindeki şerh geleneği o devrin özgün aka-demik çalışmalarıydı. Şarihler müstakil bir eser kaleme alırken takip edilen süreç-

lerdeki gibi metindeki fikirlerinden kendilerine uygun bulduklarını çekinmeden tekrar etmiş, gerekli gördükleri kısımlara muhalefet etmiş ya da ilaveler yapmışlardır. Çünkü orijinal bir eser hazırlanırken de önce problemler/fikirler ele alınır ve bunlarla daha önce ilgilenenlerin çözümlenmeleri/görüşleri değerlendirilir. Bu çözümler ve görüşler içerisinde gerekçeli açıklamalarla bazı fikirler elenir ya da üzerlerine ilaveler yapılır. Bazı durumlarda yeni çözümler ya da metodlar ileri sürülür. Bu durumda, şârihe ait fikirleri ve değerlendirmeleri içeren şerh eserler pekâlâ orijinal eserler gibi görülebilir (bk. İpek, 2017, 126-135). Şerh geleneğinin basit açıklamalarla bilginin aktarımından ibaret görülmediğinin kanıtı olabilecek en güzel örneklerden bir tanesi ise İbn Rüşd (2005)'ün Platon'un *Devlet* eserine yaptığı şerh çalışmasıdır. Platon'un fikirlerini ciddi bir biçimde değerlendiren bu eser bir şerh çalışmasından ziyade İbn Rüşd'ün görüşlerini içeren yeni bir eser haline gelmiştir.

Sonuç

İslâm eğitim geleneği açısından bilgi-iktidar ilişkisi, akademik özgürlük, bilimin saygınlığı, tektiplilik, dogmatiklik ve ezbercilik tartışmaları birbiriyle bağlantılı tartışmalardır. Bu gelenekte siyasal veya epistemik otoritelerin eğitim öğretim süreçlerine dolaylı etkilerinden bahsetmek mümkün olsa da bu otoritelerin bilgi üretim sürecine şekillendirici bir etkisinin olduğu görülmektedir. İslâm eğitim geleneğinde eğitim süreci sonunda yetkinliğin elde edilmesi ve uzmanlığın kullanılması süreci yeni bilgi üretiminin önünde engel olabilecek otorite engelini bertaraf edecek şekilde düzenlenmiştir. Öğretmenlerin müstesna konumlarının yanı sıra öğrencilerin hocalarını çekinmeden eleştirebildikleri bir ortamın mevcut olması, bu geleneğin ne tamamen öğrenci merkezli ne de tamamen öğretmen merkezli olarak değerlendirilemeyeceğini göstermektedir.

İslâm medeniyetinin tarihi süreçte diğer medeniyetlerle girdiği ilişkinin niteliği ve yoğunluğu bu medeniyetin katı dogmatik bir eğitim geleneğine sahip olmayacağını önemli bir göstergesidir. "Akademik özgürlük" ve "ilmi saygınlık (akademik saygınlık)" kavramları etrafında gelişen bilgi/bilgilenme kültürü, İslâm eğitim geleneğinin siyasal, finansal vb. harici otorite güdümünde oluşmadığını gösterdiği gibi İslâm eğitim anlayışının katı dogmatik olmayan karakterini de yansıtmaktadır.

Bütün inanç sistemleri gibi İslâm'ın da sahip olduğu dogmalar ve doktrinler vardır. Ancak bunlar hiçbir zaman İslâm'ın dogmatik ya da doktriner bir öğretim biçimini seçtiğini göstermemektedir. Kendi inanç ve yargısını üzerinde düşünmeden körü körüne sahiplenmeyi ifade ettiği için bu konuda anahtar sözcüğün "katı" nitelmesi olduğu söylenebilir. İslâm eğitim geleneğinde belirli sınırlar içerisinde şüphecilğe ve çok görüşlülüğe her zaman yer verilmiştir. Bu doğrultuda İslâm eğitim geleneğinin dogmatik ve doktriner yönünün "katı" sözcüğüyle nitelendirilemeyeceği görülmektedir. Atay (1987)'in da işaret ettiği gibi İslâm'a medeniyet kurma şansı veren şey bizzat bilgiye bu tarz bir yaklaşımın kendisi olmuştur.

İslâm eğitim geleneğinde coğrafyaya, zamana ve diğer şartlara göre farklı müfredatın tercih edilmesinden dolayı öğretim materyallerinin, kaynak metinlerin

ve ders kitaplarının farklılık gösterdiği, buna bağlı olarak da dolaşımında olan bilgi birikiminin de belli ölçüde farklılık gösterdiği söylenebilir. Eğitim, yapısal ve davranışsal boyutta İslâm dünyasının farklı coğrafyalarında değişme gösterdiği gibi aynı toplum içerisinde de “tektiplilik” nitelmesini bertaraf edecek biçimde değişiklik gösterebilmiştir. Bu durum, İslâm eğitim geleneğinin “tektipleştirici” karakterde olamayacağı konusunda önemli kanıt olarak görülmelidir.

Çağdaş eğitim anlayışının “ezber” algısından farklı olarak İslâm eğitim geleneğinde ezberleme eylemi hiçbir zaman anlama eyleminden koparılmamış, ezberleme sadece bilginin nakline dayanan mekanik bir öğrenme şekli olarak görülmemiştir. Ezberleme yeteneğinin anlama yeteneğinden bağımsız bir değer ifade edemeyeceği (rivayet-dirayet bütünlüğü) sıkça vurgulanmıştır. Bu durumda İslâm eğitim geleneğinin ezberlemeyi öncelemesinin onun ezberci eğitim anlayışına sahip olduğunu göstermediği söylenebilir.

İslâm eğitiminin bilgi/bilgilenme kültürü, bugünkü eğitim anlayışımıza ve uygulamalarımıza olumlu katkı sunacak önemli veriler barındırmaktadır. Bu açıdan Müslümanların çağdaş eğitim karşısında yaşadığı bazı uyumsuzlukların ve krizlerin aşılması için İslâm eğitim geleneğini farklı bakış açılarıyla ve farklı boyutlarıyla değerlendiren çalışmalar yapılmalıdır. İslâm eğitim anlayışını incelerken uygulamaların ve bu anlayışın beslendiği teorilerin birlikte öncelenmesi, bazı olumsuz uygulamaların İslâm eğitim anlayışını yansıttığını düşünme hatasını ortadan kaldıracaktır. Bu açıdan İslâm eğitim geleneğinin/anlayışının “ne” olduğunu anlama sürecinde, İslâm medeniyetinin hem gömülü olan hem de aşikâr olan ilke ve teorilerinden hareket ederek bu anlayışı yeniden ifade etmeye çalışmak araştırmacıların ilk amaçları arasında olmalıdır.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Arjmand, Reza. “Islamic Education: Historical Perspective, Origin, and Foundation”. PDF: Springer International Publishing. *Handbook Of Islamic Education*, ed. H. Daun vd.. 3-32. International Handbooks of Religion and Education 7, 2018. https://doi.org/10.1007/978-3-319-64683-1_3
- Atay, Hüseyin. “Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı)”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (1987), 1-39. DOI: 10.1501/Ilhfak_0000000630
- Bardakoğlu, Ali. “Açılış Konferansı”. *Gelenek ve Modernite Arasında İslâm Yorumları*, ed. Murat Ak & Hasan Cansız 21-42. Konya: NEÜ Yayınları, 2017.
- Bauer, Thomas. *Müphemlik Kültürü ve İslâm*. çev. Tanıl Bora. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.
- Berkey, Jonathan. P. *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*. çev. İsmail Eriş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Câbirî, Muhammed Abid. *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*. çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Chamberlain, Michael. *Ortaçağ'da Bilgi ve Sosyal Pratik: Şam 1190-1350*. çev. Büşra Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

- Dodge, Bayard. *Muslim Education in Medieval Times*. Washington: The Middle East Institute, 1962.
- Furat, Ayşe Zışan. "Medreselerden Tanzimat'a Kadar Eğitim ve Din Eğitimi". *Din Eğitimi*, ed. İbrahim Turan vd.. 73-89. Ankara: Bilay Yayınları, 2020.
- Gözütok, Şakir. *İslâm Medeniyetinde Eğitim Felsefesi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2019.
- Gündoğdu, Cengiz. "XVII. Yüzyıl Osmanlısında Siyasi Otoritenin Ulema-Sufi Yaklaşımına Dair Bir Örnek, IV. Murat-Kadızaade-Sivasi". *Dini Araştırmalar*, 2/5 (1999), 203-223.
- Gürdal Tamdoğan, Oya. "Bilgi Toplumu Geçitinde Bilgi ve/veya Bilgilenim Kültürü", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Bilgi ve Belge Yönetimi Bölümü'nün Kuruluşunun 50. Yılına Armağan*, Haz. Doğan Atılğan, 51-64 Ankara: Ankara Üniversitesi DTCF Bilgi ve Belge Yönetimi Bölümü, 2004.
- Hallaq, Wael B. *Şarkiyatçılığın Yeniden Düşünmek: Modern Bilginin Eleştirisi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- Halstead, J. Mark. "An Islamic Concept Of Education". *Comparative Education* 4/4 (2004), 517-529.
- İbn Cemâa, B. Sa'dullah. *Tezkiyatü's-Sami' ve'l-Mütekellim fi Edebi'l-Âlim ve'l-Müteallim*. çev. M. Şevki Aydın. İstanbul: Marifet Yayınları, 1998.
- İbn Haldûn. *Mukaddime*. çev. Halil Kendir. 2. Cilt. İstanbul: Yeni Şafak Kültür Yayınları, 2004.
- İbn Rüşd. *Siyasete Dair Temel Bilgiler*. çev. Muharrem Hilmi Özer. İstanbul: Bordo- Siyah Yayınları, 2005.
- İpek, Fatih. (2017). "İbn Rüşd'ün Platon'un "Devleti" ne Yaptığı Şerh Bağlamında Evrensel Felsefi Mirasta İslâm Felsefesinin Yeri". *Medeniyet ve Birlikte Yaşama Kültürü Sempozyumu Bildiri Kitabı*. ed. Muhiddin Okumuşlar & Ertan Özensel. 119-135, 2017. [Http://udakb.Timav.Com.Tr/3_Sempozyum_Kitabi.Pdf](http://udakb.timav.com.tr/3_Sempozyum_Kitabi.Pdf)
- Kâbisi, Ebu'l Hasan Ali B. Muhammed B. Halef. *Er-Risalatü'l- Mufassalla Li Ahval'il-Muta'allim Ve Ahkâm'il Muâllimin ve'l Müte'allimin -İslâm'da Öğretmen ve Öğrenci Meselelerine Dair Geniş Bir Risale-*. çev. Süleyman Ateş & Hıfzırrahman R. Öymen. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1966.
- Kutluer, İlhan. "İslâm'da Bilgi Kaynağı Olarak Akıl". *İslâm'a Giriş: Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar*, ed. Bünyamin Erul, 41-53. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Lewis, Bernard. *Hata Neredeydi? Doğu'nun 300 Yıldır Cevabını Aradığı Soru*. çev. M. Murtaza Özeren. İstanbul: Kronik Yayınları, 2020.
- Makdisi, George. *İslâm'ın Klasik Çağında Din, Hukuk, Eğitim*. çev. Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.
- Makdisi, George. *Ortaçağ'da Yükseköğretim*. Çev. A. Hakan Çavuşoğlu & Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Meydan, Hasan. "Doktriner Düşünce ve Din Eğitimi: Anamlı Öğrenme ve Bireysel Manevi Tecrübe Bağlamında Bir Değerlendirme". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2016), 85-114.
- Sahin, Abdullah. *New Directions in Islamic Education: Pedagogy and Identity Formation*. Leicestershire: Kube Academic Publishing, 2013.
- Stewart, Devin J. "Memlûk Mısır'ı ve Suriyesi'nde Fıkıh Doktorası". *İslâmın Klasik Çağında Hukuk ve Eğitim: George Makdisi Anısına*. Ed. Joseph E. Lowry vd.. 33-97. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Üzüm, İlyas. "Sünnilikten Şiiliğe, Şiiликтen Sünniliğe Geçen İki Müellif ve Eserleri". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 1 (1997), 189-202.
- Tan, Charlene. *Islamic Education and Indoctrination: The Case in Indonesia*. New-York: Routledge, 2011.
- Tan, Charlene. "Introduction". *Reforms in Islamic Education: International Perspectives*. London & New-York: Bloomsbury Academic, 2015.
- Watt, William M. *Müslüman Aydın Gazâli Hakkında Bir Araştırma*. çev. Hanifi Özcan. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Weiss, Bernard. "Ortaçağ'da Fıkıh Eğitimi: Seyfeddin El-Âmîdî'nin Eserlerine Yansıdığı

Şekliyle". *İslâmın Klasik Çağında Hukuk ve Eğitim: George Makdisi Anısına*. ed. Joseph E. Lowry, vd.. 123-147. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

Zernûci, Burhaneddin. *Tâ'lim'ül Mûteallim*. Çev. Y. Vehbi Yavuz. İstanbul: Sahhaflar Kitap, 1989.

Vicdan ve Vicdanın Ahlâkî Değeri Üzerine Bir İnceleme

An Inquiry on Conscience and the Moral Value of Conscience

Ömer Faruk Erdem



Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Ana-bilim Dalı

Assist. Prof., Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology, Department of Philosophy of Religion

Konya / Turkey

omferdem@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-0761-3830>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 02.09.2021

Accepted / Kabul Tarihi: 28.10.2021

Published / Yayın Tarihi: 30.12.2021

DOI: 10.33420/marife.989944

Cite as / Atıf: Erdem, Ömer Faruk. "Vicdan ve Vicdanın Ahlâkî Değeri Üzerine Bir İnceleme". *Marife* 21/2 (2021): 777-802. <https://doi.org/10.33420/marife.989944>

Plagiarism / İntihal: *This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.*



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıntı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslar arası Lisansı altında lisanslanmıştır."



Vicdan ve Vicdanın Ahlaki Değeri Üzerine Bir İnceleme

Özet

Vicdanın ne olduğu, mahiyeti, nereden kaynaklandığı (fitri mi yoksa sonradan mı kazanıldığı), nasıl bir değere sahip olduğu, ahlaki müeyyide olma açısından bir değere sahip olup olmadığı, yanlış yapılmadığı, onu hataya götüren nedenlerin neler olduğu, bunlardan kurtulmanın yolları, vicdanın insana karşı vazifeleri ve insanın vicdana karşı vazifeleri gibi problemler ahlak felsefenin tartışma konuları arasında yer almaktadır.

Kalpde bulunan, insanın iyiyi ve kötüyü ayırt etmesini sağlayan gizli bir his olarak tanımlanan vicdan kavramı Arapça kökenli bir kavramdır. Bu kavramın batı dillerindeki karşılığı ise Latince "conscientia", Fransızca ve İngilizcede ise "conscience"tır.

İnsanın iyi ile kötüyü, doğru ile yanlış yapma ve yapmama konusunda en önemli oto-kontrol mekanizması vicdandır. Vicdan iyiliği yapma, kötülükten kaçınma hususunda kişide deruni bir baskı kurup, vicdan huzuru, vicdan azabı gibi çok ciddi sonuçlarla insanı yüz yüze getirir.

Vicdanın kaynağı ile ilgili çok çeşitli yaklaşımlar olmasına rağmen, temel olarak iki farklı yaklaşım biçiminden bahsedilebilir. Bunlardan ilki, vicdanın fitri, doğuştan olduğunu savunan yaklaşımdır. Bu anlayış büyük ölçüde dinî bir temele dayanır. Bu nedenle de bütün insanlarda ortak olduğu varsayılır. Bu yaklaşıma göre vicdanın kaynağının fitri ve ilahi olması sebebiyle, tüm insanlar aynı ilahi nurdan kaynaklanan bir vicdana sahiptirler. Bu da vicdanlar arası bir çatışmadan söz edilemeyeceği anlamına gelmektedir. Nitekim vicdan aynı kaynağın bilgisiyile eğitilip geliştirilmiş, aynı değerlerle donatılmıştır.

Vicdanın kaynağına dair ikinci yaklaşım biçimi ise; vicdanın bir süreç içerisinde, çeşitli faktörlerin etkisiyle oluştuğunu ileri süren görüşlere dayanır. Bunlardan bir kısmı vicdanı duyu ve deneye dayandırırken, bir kısmı soya çekime, diğer bir kısmı da akla dayandırır. Netice itibarıyla bu yaklaşımda üç farklı görüş ortaya çıkmaktadır. Bunlardan ilki; ilki tekamülcü görüş olarak ifade edilen görüştür. Bunlara göre vicdan evrimsel bir süreçle gelişen, atalardan evlatlara aktarılan ve soya çekime dayanan bir niteliğe sahiptir. İkinci görüş ise çağrışımçı görüş olarak tanımlayabileceğimiz vicdanı deneye dayandıran görüştür. Üçüncü ve sonuncu görüş ise vicdanı akla dayandıran rasyonalist görüştür.

Vicdanın kaynağına dair iki temel görüşten vicdanın fitri olduğu düşüncesi oldukça baskın bir yaklaşım olarak ortaya çıkmaktadır. Ahlakçıların ve düşünürlerin çoğunluğu vicdanın hata yapmayacağı ve ahlaki yaptırım gücü taşıması açısından önemli bir değere sahip olduğu vurgusunu yapmaktadır. Bazı ahlakçılar bilgisizlik, duygular ve eğilimler gibi etkenlerin baskı kurması neticesinde vicdanın hataya düşebileceğinden söz etmektedir. Ancak ilahi kaynakla ilgisini kesmeyen, vahiy ile aydınlanmasını sürdüren, eğitilip güçlendirilen vicdanın ise hata yapmayacağı, hatta yüksek bir mahkeme görevi bile yükleneceği belirtilmektedir.

Farklı kaynaklara dayandırılan vicdana dair XX. yüzyılda yapılan araştırmalarda ortaya çıkan sonuçlar ise geçmiş görüşlerin bir uzlaşması gibidir. Önceki düşünür ve ahlakçıların bireysel olarak öne çıkardıkları faktörlerin her birinin vicdanın oluşmasında önemli bir rol oynadığı bu çalışmaların genel sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.

İslam ahlakçıları, vicdanın insana karşı birtakım vazifeleri olduğu gibi, insanın da vicdanına karşı birtakım vazifelerinin olduğundan söz ederler. Örneğin vicdanı ıslah etmek ve olgunluğunu sağlamak, hayır (iyi) ve şer (kötü) üzerine sağlam ve güvenilir bir görüş ileri sürdüğü vakit vicdanın sesini dinlemek, vicdana huzur veya acı veren sebeplerin hakikatini araştırmak gibi görevler insanın vicdanına karşı görevleri içerisinde sayılabilir.

Felsefe ve ahlakta, iyiyi kötüden, hayrı şerden ayıran ruhî bir yeti olarak dile getirilen vicdan, bir de "insan fiillerinin, davranışlarının ahlaki değerini takdir ve tayin etmek kabiliyeti" diye tanımlanmaktadır. Tanımda sözü edilen iyi ve kötüye, hayır ve şerre karar verme gücüne, insanın kendini sorgulama ve hesaba çekme kuvvetine, kudretine "ahlaki vicdan" denir. Bu vicdan, sayesinde bir kimse hem kendi fiil ve davranışlarını hem de başkalarının fiil ve eylemlerini takdir eder veya kınar.

Bu çalışmada vicdan kavramı üzerinde kısmi bir açıklama sonrasında onun ahlaki değeri üzerinde durmak suretiyle ahlak açısından bir değer taşıyıp taşımadığı, ahlaki bir yaptırım gücüne sahip olup olmadığı tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din felsefesi, Ahlak Felsefesi, Değer, Ahlak, Vicdan.

An Inquiry on Conscience and its Moral Value

Summary

Problems such as what conscience is, its nature, where it originates from (whether it is innate or is acquired later), what kind of value it has, whether it has a value in terms of being a moral sanction, whether it can be wrong, what the reasons that lead it to error are and ways to get rid of these errors, the duties of conscience towards man and the duties of man towards conscience are among the topics of discussion of moral philosophy.

The concept of 'wejdan' (conscience), which is defined as a secret feeling in the heart that enables people to distinguish between good and evil, is a concept of Arabic origin. The equivalent of this concept in western languages is 'scientia' in Latin, and 'conscience' in French and English.

The most important self-control mechanism of human beings in doing right and good and staying away from wrong and bad is conscience. Conscience puts an inner pressure on the person to do good and avoid evil and brings people face to face with very strong inner responses such as peace of mind and feelings of guilt.

Although there are many approaches to the source of conscience, there are two major approaches. The first of these approaches argues that conscience is natural and innate. This understanding is largely based on a religious perspective. It is therefore assumed to be available to all humans. According to this approach, since the source of conscience is natural and divine, all people have a conscience originating from the same divine light. This means that there is no conflict between consciences. Accordingly, conscience is trained and developed with the knowledge of the same source and equipped with the same values.

The second approach to the source of conscience is based on the views that suggest that conscience is formed in a process, under the influence of various factors. While some of them base conscience on sense and experience, others base it on heredity, and some others on reason. As a result, three different views emerge from this approach. The first of these is the view expressed as the evolutionary view. According to them, conscience has a quality that develops through an evolutionary process, is handed down from ancestors to children, and is based on heredity. The second view is the view that bases the conscience on experience, which we can express as the 'associative view'. The third and last view is the rationalist view that bases conscience on reason.

One of the two basic views on the origin of conscience, the idea that conscience is innate and natural emerges as a very dominant approach. The great majority of moralists and thinkers emphasize that conscience does not make mistakes and has an important value in terms of carrying a moral sanction power. Some moralists talk about the fact that conscience can fall into error because of factors such as ignorance, emotions, and tendencies. However, it is stated that a conscience that does not cut off its connection with the divine, that continues to be enlightened by revelation, and is trained and strengthened, will not make any mistakes and will in fact undertake the duty of a moral High Court.

The results of the 20th-century research on conscience based on different sources are like a reconciliation of past views. It is the general result of these studies that each of the factors that the previous thinkers and moralists put forward individually plays an important role in the formation of conscience.

Muslim moralists talk about the fact that just as the conscience has some duties towards the human being, the human also has some duties towards the conscience. For example, duties such as improving the conscience and ensuring its maturity, listening to the voice of conscience when it puts forward a solid and reliable view on good and evil, and searching for the truth of causes that result in peace or pain to the conscience can be counted among these duties.

Consciousness, which is expressed in philosophy and ethics as 'a spiritual ability that distinguishes good from bad and evil', is also defined as 'the ability to appreciate and determine the moral value of human actions and behaviors. As an element in the definition, the power of choosing between good and bad, and the capacity of questioning and taking account of one's self is called 'moral conscience'. Thanks to this conscience, a person appreciates or condemns both his own actions and the actions of others.

This study, after a partial explanation of the concept of conscience and elaborating on the moral value of conscience, tries to determine whether conscience has a moral value and whether it has a moral sanction power.

Keywords: *Philosophy of Religion, Moral Philosophy, Value, Morality, Conscience.*

Giriş

Ahlak felsefesinin temel problemlerinden biri de vicdandır. Bu çalışmada vicdanın ne olduğu, bazı bilim dallarının vicdanı nasıl algılayıp temellendirdiği, vicdanın kaynağı ve onu oluşturan faktörlerin neler olduğu, çeşitleri, vicdanı hataya götüren sebepler, vicdanın değeri ve vazifesi, vicdan azabı ve sevinci gibi konular açıklanmaya çalışılmıştır. Çalışmada ahlak ve vazifenin yaptırıcı güçlerinden (müeyyidelerinden) biri olan vicdanın değeri sorgulanıp tartışılmış, bir değişikliğe uğrayıp uğramayacağı üzerinde durulmuştur. Bazı düşünürler ve ahlakçılar vicdanı ahlaki bir kıymet/değer olarak kabul ederken, kimileri ise onu sadece bir his/duygu olarak nitelendirmektedir.

Konu üzerinde “Vicdan”, “Kuran’da Vicdanın Önemi”, “Kur’an Açısından Vicdan ve Değeri”, “Çocuklarda Vicdan Eğitimi” vb. gibi müstakil çalışmalar yapıldığı gibi, “Kur’an Açısından Vicdan ve Değeri”, “Rousseau’da Ahlaki Vicdan ve Değeri”, “Vicdanın Neliği Üzerine: Rousseau ve Kant Örneği”, “Vicdan Kavramına Psikolojik ve Dinî Yaklaşımlar”, “Vicdan Kavramının Psiko-Sosyal Tahlili”, “İslam Geleneğinde Vicdan”, “Dinî-Felsefî Boyutlarıyla Vicdan”, “Ahmet Hamdi Akseki’nin Ahlak Felsefesinde Vicdan ve Ahlaki Müeyyide”, vb. gibi makale boyutunda bazı çalışmaların da olduğu görülmektedir.

Bu çalışmada ise daha önce yapılan çalışmaların ele aldığı bazı konulara değinildiği gibi, ahlaki vicdanın değeri sorunu irdelenip sorgulanmış, vicdanı hataya götüren nedenler üzerinde durulup vicdana karşı çıkanlar da ayrıca kısa bir değerlendirmeye tabi tutularak özgün bir katkı sunulmaya çalışılmıştır.

Konunun ele alınmasındaki temel amaç ise vicdanın hangi açılardan bir ahlaki yaptırım özelliği taşıdığını tespit etmek, onun ahlak açısından bir değer taşıyıp taşımadığını tespit edip yapılan bazı eleştirilerin haklılık durumunu ortaya koymak olarak belirlenmiştir.

Vicdan probleminin üç ana başlık altında ele alındığı bu çalışmada, ilk olarak vicdanın sözlük ve terim anlamları, vicdanın çeşitli tarifleri ortaya konulmaya çalışılmış, ikinci başlıkta vicdanın kaynağı ve oluşması, fitri yaklaşım ve sonradan oluştuğu iddiasındaki yaklaşımlar ortaya konulmuş, üçüncü başlıkta ise vicdanın değeri ve vazifesi, vicdanı hataya götüren nedenler, vicdan azabı ve sevinci, son olarak da vicdana karşı çıkanlar, yani eleştirenler, eleştirme nedenleri ele alınıp sorgulanmaya çalışılmıştır.

1.Vicdan Kavramı

Bulmak, zenginleştirmek, sevmek, üzölmek, öfkelenmek gibi anlamlara gelen “Vicdan” kavramı Arapça “vecd” kökünden gelmektedir.¹ Kamus-i Türkî’de ise bulmak; kalp ile hissetmek, duygu; iyi ve kötüyü birbirinden ayıran, iyilikten haz, kötölükten ıstırap duyan gizli bir his² olarak ifade edilen bu kavram, Z.

¹ Osman Demir, “Vicdan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 43/101.

² Şemseddin Sami, *Kamus-i Türkî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2004), 1486.

Saltuklu'nun yorumuna göre; bireyin kendi ahlaki değerleri ve davranışları üzerinde kendiliğinden ve doğrudan bir yargılama yapmasını temin eden kuvvettir.³

Batı dillerinde vicdanı ifade eden kelime Latince'deki "conscientia"dır. Fransızca ve İngilizce'de ise conscience kelimesiyle karşılık bulur. Conscience kelimesinin Fransızca karşılığı "vicdan, bilinç, deruni his, deruni duygu, şuur,"; İngilizce karşılığı ise "deruni dost, duyunc, bilinç, bulunc, insaf, inanç, kalp, pişmanlık, sübjektif yanımız" anlamındadır.⁴

Vicdan kelimesi insandaki ahlaki yaptırım gücünü, otoriteyi, ahlaki değerler, hal ve hareketler, davranış ve her türlü ahlaki eylemler hakkında hüküm verme, yargılama, sorgulama kabiliyetine karşılık gelir.

Psikoloji bilminde ise şuur, derin bir ahlaki duygu, iyiyi kötüden ayırma kuvveti, görev duygusu, iyilikle elde edilen huzur ve kötülükten duyulan ıstırap anlamlarında kullanılmaktadır.⁵

Ahlaki yaptırım gücünü psikolojik bazı değerlere dayandıran çalışmalarda vicdanın ilahi bir boyutunun da olduğu, iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayırt etmeyi sağlayan bir yeti, güç olduğundan söz edilir.

Felsefi açıdan ise vicdan; doğru ile yanlış ilkelerinin ya da iyi ve kötünün neliğinin dolaysız kavranışı,⁶ kişide var olan iyi-kötü duygusu ve bunları birbirinden ayırma yeteneği olarak açıklanmaktadır.⁷ Düşünce tarihinde "Yaratıcı'nın sesi", "ahlak duygusu" "akli bir yeti", "uyarıcı ses" gibi farklı kavramlarla da ifade edilen ve bireyin ahlaki eylemlerinin sonuçlarını ayırt etmesini temin eden bu kabiliyet olmasaydı ahlaki bir hayattan söz etmek de mümkün olamazdı. Zira bir eylemin ahlaki olup olmadığının ölçütünü ortaya koyan, ahlaki değerler (iyi-kötü) ve bu değerleri ayırma yeteneğine sahip olan vicdandır.⁸

Bazı ayetlerde iradeli ve iyi davranışlardan dolayı mutluluk duyulması, kötü davranışlardan da acı ve elem duyulması nedeniyle insanda oluşan bir his ve ahlaki yetenekten söz edilir.⁹ İnsanda tövbe etme ihtiyacı da böyle bir vicdani iç hesaplaşmadan doğar.¹⁰ Yine Kur'an'da birçok ayette zikredilen nefis kelimesi, aynı zamanda vicdan kelimesinin manasını da ihtiva etmektedir.¹¹

Bilindiği üzere İslam tasavvufu ve Batı mistisizminin temeli nefis terbiyesi esası üzerine dayanır. Bu bağlamda Kur'an'da esası belirlenmiş olan bazı nefis derecelerinden söz edilir. Bunlar; "emmâre", levvâme" ve "mutmainne"dir. Bunlardan ilki "nefs-i emmâre", nefsin en alt derecesini, yani insanın bencilliğini ve haz peşin-

³ Zübeyir Saltuklu, *Vicdan* (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2012), 2.

⁴ Saltuklu, *Vicdan*, 3.

⁵ Saltuklu, *Vicdan*, 4.

⁶ A. Güçlü vd., *Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002), 1536.

⁷ Fikri Gül, "Vicdanın Neliği Üzerine: Rousseau-Kant Örneği", *Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi = Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Philosophy* 11 (2008), 70.

⁸ Musa Bilgiz, *Kur'an Açısından Vicdan ve Değeri* (İstanbul: Beyan), 24.

⁹ Nisâ 4/17-18; Mâide 5/38-39; Nahl 16/119

¹⁰ Demir, "Vicdan", 43/101.

¹¹ Demir, "Vicdan", 43/101.

de koşuşunu ifade eder; ikinci derecede “nefs-i levvâme” bulunur ki, bu aşamada insan kendini sorgular ve bir değerlendirme olgunluğuna erişir; üçüncü ve en üst aşamada ise “nefs-i mutmainne” derecesi yer alır. Bu derece dini ve ahlaki değerlerin tam olarak gerçekleştirildiği ve kişinin dinî yaşayışla tam bir uyum içinde olduğu aşamadır.¹² Kur’an-ı Kerim’de, nefsin kendini cezalandırma, ödüllendirme ve denetleme yetkisine dair de ifadeler bulunmaktadır. Bu ifadelerde nefsin iyiyi kötünden ayırabilecek kabiliyette yaratıldığı, nefsin arındırılanların ebedi saadete kavuşacakları, bunun aksini yapanların ise ziyanda oldukları vurgulanmaktadır. Burada nefsin ayırt etme kabiliyetinin vicdan kavramıyla yakından alakalı olduğu ve nefis kavramının vicdan boyutunu da içeren biçimde kullanıldığı görülmektedir.¹³ Bazı müfessirler sözü edilen ayetlerle alakalı olarak insanın dinen sorumlu tutulabilmesi için kişide iyiyi kötünden, doğruyu yanlıştan ayıran bir kabiliyetin olması gerektiğini belirtmişlerdir. Bu tefsircilerden E. H. Yazır’a göre, insana doğuştan bahşedilmiş bu kabiliyet fayda ve haz verene yönelme, acı ve zarar verenden uzaklaşma eğilimine sahiptir.¹⁴ Yine bazı ayetlerde geçen “kalp” kelimesinin de vicdan kavramıyla eş anlamda kullanıldığı görülmektedir. İyiyi ve kötüye dair eğilimlerin mücadele mahalli olarak ifade edilen kalbin, kötü arzular ve duygulardan arındırılarak ahlaki ve imani emniyete kavuşturulmasının gereği belirtilmektedir.¹⁵

Vicdanla ilgili yapılan tanımlarda onun yanlışı ve doğruyu, kötüyü ve iyiyi, ayırt eden, kötülükten acı, iyilikten haz duyan deruni/içsel bir yeti olduğundan söz edilmektedir. Aynı zamanda vicdan kişinin eylemlerini yargılayan ve sorgulayan iyi ile kötüyü birbirinden ayıran insani bir yetidir. Bu nitelikleriyle vicdan, insanın eylemde bulunurken müracaat ettiği karar verme mekanizması olarak karşımıza çıkar.¹⁶

Allah vergisi olan vicdan, kişiyi doğruya ileten, hayır ve şerri birbirinden ayıran deruni ve manevi bir kuvvettir. Bu kuvvet/güç nedeniyle kişiler yaptıkları eylemler ve davranışlar için haz veya acı duyarlar. Bu hal, insanın erdemli eylemler yapmasına ve kötülüklerden sakınmasına sebep olur. “Kalp terazisi” ve “nurlu bir duygu” olarak anılan vicdan, insanda mesuliyet duygusunu da meydana getirir.¹⁷ İnsanın iyi ve kötü davranışlar karşısında haz, ıstırap, takdir, nefret veya pişmanlık hissetmesi, ahlaki davranışların beraberinde getirdiği duygulardır ve bunlar insanda vicdanın varlığının göstergeleridir.¹⁸ Burada vicdan insana kainattaki uyum ve ahengi hatırlattığı gibi aynı zamanda kişiden hem kendisiyle hem de çevresinde olup bitenlerle bir denge içinde olmasını talep eder.¹⁹

¹² Ali Rıza Bayzan, *Süfi ile Terapist: Psikoterapiler ve Tasavvuf Üzerine Bir Karşılaştırma Denemesi* (İstanbul: Etkileşim, 2013), 113-119.

¹³ Şems 91/7-10

¹⁴ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak dini Kur’an Dili (Türkçe Tefsir)* (İstanbul: His Matbaacılık, 1970), VIII/5857 vd.

¹⁵ Maide 5/41; Ahzab 33/53

¹⁶ Bilgiz, *Kur’an Açısından Vicdan ve Değeri*, 13-14.

¹⁷ Bilgiz, *Kur’an Açısından Vicdan ve Değeri*, 14.

¹⁸ Osman Pazarlı, *İslâm’da Ahlak* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1972), 14.

¹⁹ Gürsel Tokmakoglu, *Benlik, Bilinç ve Vicdan* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 37.

Vicdanın çeşitli bakış açıları ve yaklaşımlara göre de bazı tanımlarının yapıldığını söylemek mümkündür. Bunlardan bazıları şunlardır:

Ahlakçılardan ekseriyeti tarafından kabul gören vicdan tanımına göre: Vicdan, iyi-kötü ayrımıyla insanı iyiye yönlendiren ve kötüden sakındıran baskın kuvvettir.²⁰ Başka bir ifadeyle, ferdin eylemlerini iyi veya kötü olarak değerlendirmesini ve bu eylemler hakkında hükme ulaşmasını sağlayan güçtür. Daha net bir ifadeyle ferdin davranışlarını gerçekleştirirken başvurduğu karar verme ve yargı yeteneğidir.

Ahlakçılardan bir kısmı, vicdanı, ayarı mükemmel yapılmış, tartı ve ölçeğinde şaşmaz bir terazi gibi tanımlamaktadır.²¹ Aydınlik bir duygu ve kalp terazisi olarak insana Allah tarafından bahşedilen vicdan, meydana gelen tüm fiillerin iyi-kötü, hayır-şer taraflarını ölçüp, muhakeme ederek kişiye sunar.²²

Hayvanları yönlendiren ve yöneten sahip oldukları içgüdüler iken, insanlar vicdanları tarafından yönlendirilirler.²³ Vicdanı Allah'ın buyruklarıyla ilişkiyi sağlayan bir güç/araç veya zemin olarak da ifade edebiliriz. Çünkü vicdan yoluyla bize iyi ve doğruyu, hakikati gösteren ve vicdan yoluyla bize buyrukta bulunan Allah'ın kendisidir.²⁴ Şayet vicdan akl-ı selîmin kontrolü ve vahyin nuruyla nurlanmış, aydınlanmış ve gelişmiş ise onun iyi ile kötüyü, doğru ile yanlış ayırt etmesi her hâlükârda imkân dâhilindedir.

2. Vicdanın Kaynağı ve Oluşması

Ahlakçılar, birçok filozofun yaptığı gibi, vicdanın kaynağını da sorgulamışlardır. Bu bağlamda “acaba vicdan nasıl meydana gelmiştir?” veya nereden meydana gelmiştir? Vicdanın kaynağı nedir? gibi sorularla problemi irdeleyip sorgulamışlardır. Vicdanın kaynağı ile ilgili çeşitli yaklaşımların olduğundan söz edilebilir. Esas kaynağı dikkate alarak iki temel yaklaşımla konu üzerinde durmak daha uygun olacaktır. Bunlardan ilki, vicdanın fitri, doğuştan olduğunu savunan yaklaşımdır, ikincisi ise vicdanın çeşitli faktörlerin etkisiyle sonradan bir süreç içerisinde oluştuğunu, meydana geldiğini ileri süren yaklaşımlardır.

2.1.Vicdan'ın Fitri Olduğunu Savunan Yaklaşım

Vicdanın fitrat gereği, doğuştan olduğu anlayışı büyük ölçüde dinî bir temele dayanır. Bu nedenle de bütün insanlarda ortak olduğu varsayılır. Zira vicdan da tıpkı akıl (nefs), irade, şuur, izan vb. gibi ahlaki bir unsur olarak insan ruhuna ait,

²⁰ Muslihiddin Adil, *Ma'lumât-ı Ahlakiye ve Askeriye* (İstanbul, 1331), 34; Ali Kemâl, *İlm-i Ahlak* (İstanbul, 1330), 17; Mehmed Sami Süleyman, *İlm-i Terbiye-i İslamiye* (İstanbul, 1328), 16; Abdurrahman Şeref, *İlm-i Ahlak* (İstanbul, 1316), 31.

²¹ Ali İrfan, *Mufasssal Ahlak-ı Medeni* (İstanbul, 1327), 56-57; Ali İrfan, *İlm-i Ahval'r-Ruh* (İstanbul, 1317), 86.

²² Ahmet Rifat, *Tasvir-i Ahlak* (İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1309), 332.

²³ Ali Seydi, *Terbiye-i Ahlakiye ve Medeniye* (İstanbul, 1329), 16.

²⁴ Mehmed Sami Süleyman, *İlm-i Terbiye-i İslamiye*, 182-183; bk. Hüsnü Tekşen, *Vicdan Felsefesi* (Mustafa Asım Matbaası, 1940).

ruha arız olan bir haldir. Ruh da Kur'an'da belirtildiği gibi ruhlar âleminde Yaradanını tanımış, O'na Rabbi olduğu sözünü vermiştir.²⁵ Bu açıdan meseleye bakıldığında bir kimsenin vicdanına göre iyi ve doğru olan bir şey, aynı şartlar altında diğerleri için de iyi ve doğru olur. Bu yaklaşıma göre vicdanın kaynağı fitri ve ilahi olduğundan, aynı ilahi nur ile de aydınlandıkları için vicdanlar arası bir çatışmadan söz edilemez. Çünkü bu vicdanlar aynı kaynağın bilgisiyle eğitilip geliştirilmiş, aynı hisleri hissederek olmuşlar, aynı değerlerle donatılmışlardır.

Vicdanın fitri ve ilahi olduğunu ileri süren dinî kaynaklı açıklamalardan biri olarak İslam anlayışında vicdanın gelişim ve oluşum sürecini bazı farklı kavramlarla ifade etmek mümkündür. Bu bağlamda kullanılan önemli kavramlar arasında fitrat, ruh (nefs), kalp, duygu, irade vb. sayılabilir.

Bu kavramlardan ilki fitrat; belirli bir yatkınlığa sahiplik veya yetenek, varlıkların yaratıldıkları esnada sahip oldukları nitelikler gibi anlamlara gelir.²⁶ Buna göre fitrat, insanın ilk halini, yaratılıştan getirdiği olumlu temel özellik, donanım, eğilim ve yetenekleri, ifade eder. Yine fitrat saf bir tabiatı ve yaratılışı,²⁷ bozulmamış orijinal varlığı, doğuştan var olan saflığı, esrarlı bir iman/inanç ve kulluk yeteneğini,²⁸ fitri olarak insanın zatında, mahiyetinde var olan, insanın özünden, zâtından hiçbir şekilde ayrılmayan, mesela nefsin kuvvetleri, ruhun kuvvetleri diye anılan akıl kuvveti, gazap kuvveti, şehvet kuvveti vb. gibi güçleri ifade eder. Bu manada fitrat mevcudatın yaratılış anındaki karakterini, dış etkenlere maruz kalmadan önceki temel yetileri ve yapmayı ifade eder.²⁹

Bu yetenekler arasında insanın Allah'ı bilmesi, tanınması, eles bezminde O'nu Rabb olarak tanımış olması,³⁰ iman etmiş ve edebilecek yetenekte olması, Allah'ın isteklerini yerine getirebilecek, iyiyi, doğruyu, güzeli fark edebilecek yeteneklere sahip olması da vardır. Bu hal, fitrat kelimesinin hanif terimiyle de bir ilişki içinde olduğuna işaret eder. Nitekim "haniflik", insanın saf ve doğal durumunu koruyarak (selamet) bu yaratılışa uygun halde devam etmesidir (istikamet). Fitratın bir anlamı da, Allah'ın kendisini, kendi varlığını bilme ve tanıma yeteneğini insana yerleştirmiş olmasıdır. Zira Zuhruf suresinin, 87. ayetinde insanlara Allah'ın varlığını bilme yetisinin yerleştirildiği vurgusu yapılmaktadır.

İslam âlimlerinin, fitratın, iyi ile kötüyü, doğru ile yanlış, hayır ile şerri, hak ile batılı ayırabileceği ile ilgili bazı farklı yaklaşımları vardır. Örneğin "Kurtubî, fitratı hakkı benimseme eğilimi, hakikate yatkın olma şeklinde tanımlarken,³¹ Subkî, kişinin dini kabul etmeye yatkın selim bir tabiat üzere oluşu biçiminde tanımlar.

²⁵ A'râf 7/172

²⁶ İbn Abdillber, et-Temhid, 1987'den aktaran Şaban Ali Düzgün, "İnsanın Doğası (Fitratı) ve Özgürlüğü Üzerine", *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/2 (10 Eylül 2016), 324.

²⁷ Yasar Nuri. Öztürk, *Din ve Fitrat* (İstanbul: Yeni Boyut, 1990), 45.

²⁸ Sadık Kılıç, *Fitratın Dirilişi* (İstanbul: Nehir Yayınları, 1991), 13-18.

²⁹ Murtaza Mutahhari, *Fitrat Üzerine*, çev. Ömer Çiçek (İstanbul: Bengisu Yayınları, 1992), 7.

³⁰ A'râf 7/172; Bakara 2/40

³¹ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kurân*, ed. Ebû İshak İbrahim (Kahire, 1966), XIV/29.

Ona göre İslam âlimlerinin ekseriyetinin görüşü de bu yöndedir.³² Ebû Hanîfe ise fitratı Kur'an'daki mîsâk ile birlikte ele alarak her doğanın fitrat üzere doğduğunu, fitratı bozarak değiştirenlerin küfre saptığını, koruyanların ise iman ve tasdik üzere olduklarını ifade eder.³³

İslam âlimlerinin nefisle ilgili tanımlarının, fitrat tanımıyla büyük ölçüde örtüştüğü görülür. Çünkü fitrata yüklenen anlamların çoğunluğu; “O halde sen bir hanif olarak yüzünü dosdoğru bu dine çevir! Allah'ın insan bünyesine nakşetmiş olduğu fitrata! Allah'ın yarattığında hiçbir değişiklik göremezsin. İşte dosdoğru din budur. İnsanların çoğu bilmez.”³⁴ ayetine dayandırılır. Bu ayette sözü edilen fitrat ile cibilliyet, karakter meydana getirmek aynı anlamda kullanılır.

İmam Mâturidî, yukarıda ifade ettiğimiz gibi fitrata marifetullah manası vermekte, Allah'ın varlığı ve birliği dahil hayatın devamı için gerekli olan kodların kaynağını bu yolla ortaya koymaktadır. Yani insan olmanın gerekli temel kodları fitrat yoluyla intikal etmektedir. Allah'ın herkese bahşettiği marifetullah/fitraten Allah'ı tanıma özelliği ve kişide var ettiği şuurla o rabbinin Rabb oluşunu ve Onun bir oluşunu bilir. Tıpkı Allah'ın dağlara tesbih ve O'na hamt etme şuurunu vermesi gibi.³⁵

Kur'an'da fitraten insana verilen ayırıcı ve hissedici nitelikler şu şekilde sıralanmaktadır: “Sizi hiçbir şey bilmezken annelerinizin karnından çıkararak; şükredesiniz diye size kulaklar, gözler ve fuadı (kalbi) veren Allah'tır”³⁶

İnsan dünyaya gelmeden önce birtakım belirlemeler henüz teşekkül etmemiştir; sadece insanın seçimlerinde işe yarayacak olan birtakım yönlendirmeler mevcuttur. İbni Teymiye'ye göre, insanın İslam'ı seçmesinin ve davranışlarda iyiyi tercih etmesinin temelinde de fitratın doğru, iyi ve güzele yönlendirmesi vardır. Nitekim insan fitratı mükemmel olanı seçmeye uygun yaratılmıştır.³⁷

Hız. Peygamber'in her insanın fitrat üzere doğduğu ve daha sonra anne-babası tarafından farklı dinlere yönlendirildiğini ifade eden³⁸ hadisi de fitraten insanın bir takım artı değerler getirdiğini göstermektedir. Bu nedenle fitrat kendi başına bırakıldığında, yanlış yönlendirilmediğinde hakikati bulur.³⁹ Sadece özüne yabancılaştırıldığında, yanlış yönlendirilip hanif özelliği yok edildiğinde hata yapar. Öze yabancılaşmama konusunda Mehmet Aydın'ın “Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Âlem İlişkisi” adlı çalışmasında sözünü ettiği şu hususlar dikkat çekicidir: Ahlaki ideallere sahip bir ateist, ne kadar inanmıyorum dese de kalbinin

³² Takıyyüddîn Subkî, *Küllü Mevlâdin Yûledü ale'l-Fitra*, ed. Ebû Muhammed es- Seyyid İbrahim b. Ebî Amme (Tanta, 1990), 16; Düzgün, “İnsanın Doğası (Fitratı) ve Özgürlüğü Üzerine”, 325.

³³ Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber (İmam A'zam'ın Beş Eseri)*, ed. Mustafa Öz (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2008), 72.

³⁴ Rûm 30/30

³⁵ Düzgün, “İnsanın Doğası (Fitratı) ve Özgürlüğü Üzerine”, 326.

³⁶ Nahl 16/78

³⁷ Düzgün, “İnsanın Doğası (Fitratı) ve Özgürlüğü Üzerine”, 327.

³⁸ Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebu Davud*, ed. Şuayb el-Arnâvut (Beyrut: Dâru'r-Risaleti'l-Âlemiyye, 2009), 47.

³⁹ Burada kastedilen İbn Tufeyl'in Hayy b. Yakzân'da İbn Nefis'in er- Risâle el-Kâmilîyye adlı eserlerinde ifade edildiği gibi hakikati bulan fitrat veya akıldır.

derinliklerinde bir yaratıcıyı kabul etmektedir. John Baille ve Owen Tanrı'nın varlığını ahlakın temeli, vicdanı da Tanrı'nın sesi olarak nitelendirirler.⁴⁰ Batı düşüncesinde Tanrı ile vicdan arasındaki yakın ilişki Tanrı'nın varlığının ispatı için kullanılan delillerde de kendisini gösterir. Bilindiği gibi bu delillerden bir grubu vicdan delili olarak isimlendirilir. Bunlar arasında özellikle H. J. Newman'ın "Vicdan Delili" üç basamaklı bir çıkarıma dayanır. Buna göre; insan davranışları esnasında içten gelen birtakım duygularla karşı karşıya kalmaktadır. Hiç kimsenin görmediği bir yerde yapılan fiillerde dahi bu duygu/his göz ardı edilemez. Bu vicdanın sesidir ve kişiyi aşan, buyruk sahibi üstün bir sınır koyucu ve güçle insanı karşı karşıya getirir. İnsan ağaç, taş gibi varlıklar karşısında bir utanma duygusuna sahip değilken bu gücün sürekli olarak kendini izlediğini hisseder. Bu güç bir zat ve zorunlu varlık olan Tanrı'dır. Bu sebeple de vicdan, sesi dinlenilmesi gereken bir otoritedir. Buradan da vicdanın bize doğru ile yanlış bildiren bir ahlaki boyutunun, bir de bu boyutla elde edilen ahlaki bilgiyi bizden uygulama alanına koymamızı isteyen yönünün var olduğu sonucuna ulaşılabilir.⁴¹

İslam düşüncesi ve Batı düşüncesi arasında fitrat kavramına dair bazı ortak ve farklı noktaların olduğu da görülmektedir. Mesela J. Locke'un *tabula rasa* düşüncesiyle⁴² Gazâlî'nin Munkız'daki insanın yaratılıştaki bilgiden mahrum ve âlemlerden habersiz biçimde yaratıldığına dair ifadeleri⁴³ birbirine benzer görünmektedir. Ancak Gazâlî'nin burada sözünü ettiği bilgisizlik varlıkla ilgilidir. Buna göre insanlar dünyaya gelirken varlıklarla ilgili donanımlı bir bilgiyle gelmezler. Varlığın bilgisini daha sonra duyu, deney, akıl, sezgi, vahiy yoluyla elde ederler. Fakat insanın fitratla getirdiği birtakım yetiler ve bu yetileri oluşturan bilgiler doğuştan gelmektedir.

Hobbes (1588-1679), Rousseau (1712-1778), Hegel (1770-1831), Kierkegaard (1813-1855), Marx (1818-1883), Nietzsche (1844-1900), Sartre (1905-1980) gibi düşünürler ve bazı ekoller insanın değişmez bir doğasının, fitratının olmadığını, farklı belirleyicilere göre bu doğal oluşumun değişkenlik gösterdiğini savunurlar.

Burada insanın dünyaya gelirken herhangi bir bilgiyle gelmemesi hali ile insanın tür olarak fitratın sahip olduğu garizaları, karakter özelliklerini birbirinden ayırmak gerekir. Buradaki karakter özelliklerinden kasıt insanın güzel-çirkin, doğru-yanlış, iyi-kötü arasında ayırım yapabilecek bir potansiyele sahip olan yaratılışını ifade eder.⁴⁴

⁴⁰ Mehmet Aydın, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Âlem İlişkisi* (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 141.

⁴¹ Aydın M., *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2001), 103-107.

⁴² Hüsameddin Erdem, *Felsefeye Giriş* (Konya: HÜ-ER Yayınları, 2021), 80.

⁴³ Gazâlî, *el-MÜNKİZ mine'd-DALÂL*, çev. Salih Şeref vd. (İstanbul: Çağaloğlu Yayınevi, 1970), 68.

⁴⁴ Düzgün, "İnsanın Doğası (Fitratı) ve Özgürlüğü Üzerine", 328.

Bu açıdan fitrat, insanın Rabbini tanınmasını sağlayan ve iyiyi kötüden ayıran, doğuştan gelen sezgisel bir yetenek biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Bu da vicdan kavramıyla fitratın yakın ilişkisini ortaya koymaktadır.⁴⁵

Vicdanın gelişim ve oluşum sürecinin önemli kavramlarından biri de ruh (nefs)⁴⁶tur. Burada ruh bedene hayat veren, onu canlı tutan nefis manasında kullanılmaktadır. Bu yaklaşımı daha ziyade sufiler benimser. Ruha nefisle birlikte ahlaki bir mana da yükleyen sufiler insanda ruh ve nefis olmak üzere iki latifenin bulunduğunu ifade etmektedirler. Buna göre nefis kötülüklerin mahalli iken, ruh iyi huyların mahallidir. İnsandaki ruh ve nefis ikilisi, âlemde cennet-cehennem ve melek-şeytan ikilisindeki karşıtlığa benzer. Buna ilaveten ruhun iyiliğin mekanı, nefsin de kötülüğün mekanı olması hali dilin tatma, kulağın işitme, gözün görme mahalli olmasına benzetilmektedir.⁴⁶

Vicdanın gelişim ve oluşum sürecinde yer alan önemli kavramlardan biri de kalptir. Arapça bir kelime olan kalp, bir şeyi çevirmek, döndürmek, değiştirmek anlamlarına gelir. Yine kalp, gönül, vicdan ve akıl manalarında da kullanılır.⁴⁷ Bilgi elde etmemize imkan veren yetilerden biri olan kalp de fitratın unsurlarındandır. Her şey fitratın oraya nakşedilmiş, daha sonra da bir sebebe bağlı olarak ortaya çıkmaktadır.

Varlığın zati, özü, hissetme ve anlama yeri olarak kabul edilen kalp, Kur'an ve hadislerde farklı kullanımlara sahiptir. Onu akıl ve bilgi anlamında kullananlar olduğu gibi, huşu bulan, doyuma ulaşan, hidayete eren, uzlaşan, ürperen, saygı duyan gibi pozitif veya günahkar, taşlaşmış, kilitli, mühürlenmiş, şüpheli, gafil, ikiyüzlü ve kör gibi negatif anlamlar da yüklenmiş olarak görmek mümkündür.⁴⁸

Kalp hakkında sayılan bütün bu özellikler onun manevi bir varlığa sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Zira burada kalp için kullanılan bu nitelikler aynı zamanda insanın nitelikleridir. Bu nitelikler de insana ait müspet veya menfi halleri gösterir.⁴⁹ Kalp, dışarıdan gelebilecek etkilere ve değişime açık bir yapıdadır. Onun üzerindeki olumsuz etkilerin bir hastalık olarak değerlendirilmesi ve ancak Allah'ı anarak mutmain olması tabiatının saflığını göstermektedir. İşte kalbin bu durumu da "vicdan" olarak adlandırılır.⁵⁰

Vicdanın gelişim ve oluşum sürecinde yer alan önemli kavramlardan bir diğeri ise iradedir. İrade dilemek, seçmek, ayırmak, tercih etmek, niyet gibi anlamlara gelmektedir. Kimileri iradeyi, akıl yürütme ve düşünme sonucu verilen kesin hüküm, bu hükmün tereddütsüz uygulanışı; kimileri, birinin yaptığı işlerden kendini sorumlu tutması; kimileri, herhangi bir şey için karar vermek ve onu yapmak

⁴⁵ Bilgiz, *Kur'an Açısından Vicdan ve Değeri*, 36.

⁴⁶ Turgay Yazıcı, *Gazali'de İnsanı Tanımlayan Temel Kavramlar (Ruh, Kalp, Akıl, Nefs)* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 129.

⁴⁷ Hüseyin Certel, *Ebû Tâlib El-Mekki'de Tasavvufi Yaşayış* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 1993), 32.

⁴⁸ Z.Şeyma Arslan, *Fitrat Kavramı Çerçevesinde Eğitimde "İnsanın Neliği" Sorusu* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2006), 83.

⁴⁹ Arslan, *Fitrat Kavramı Çerçevesinde Eğitimde "İnsanın Neliği" Sorusu*, 83.

⁵⁰ Arslan, *Fitrat Kavramı Çerçevesinde Eğitimde "İnsanın Neliği" Sorusu*, 83-84.

gücü;⁵¹ kimileri, aklın uygulamaya yönelik görevi; kimileri de karar altına alınan bir fikrin fiile dönüştürülmesini sağlayan ruhi kuvvet olarak anlamaktadır.

İradede esas bizi etkileyen şey, tercihlerimizdir; bu sadece bilgiyle, bilmekle alakalı bir iş değildir. Bir kimse iki halden hangisinin iyi ve doğru, hangisinin kötü ve yanlış olduğunu bildiği halde tercihleri onun kaderini belirler, hatta kaderini belirleyecek karakteri de belirleyen bu tercihleridir. İnsanın iradesini kullanması, güzel-çirkin, doğru-yanlış, iyi-kötü, gibi karşıt değerler arasında tercihte bulunması doğumundan itibaren başlar.

Ruhun iyi-kötü veya güzel-çirkinine yönelmesini ifade etmek için de irade kavramı kullanılır.⁵² Yani irade, bir kimsenin bir işi yapma ya da yapmamasıyla ilgili bir tercihte bulunabilmeyi ifade eder. Vicdani bir kuşatma içinde yer alan irade, bir kimsenin her türlü zorluk ve sıkıntıya rağmen iyi ve doğru olanı seçebilmesidir. Vicdanın işlevsellik kazanması irade ile mümkündür. Ahlaklı olabilmek için de farklı tercihleri gerektiren hallerde tercih yapabilme iradesini taşımak gerekir. Ahlaklı bir insan sahip olduğu değerlere bağlı olarak karşılaştığı güçlüklerle rağmen sahip olduğu iradeyi doğru tercihler doğrultusunda kullanmaktan taviz vermeyen biri olarak tanımlanabilir. İnsan vicdanını dinlemeyip iradesini bu yönde kullanmadığı takdirde bunu alışkanlık edinerek vicdanının ve iradesinin zayıflamasına ve bu nedenle de ahlaksızlığa düşebilir. Bu sebeple de güçlü bir vicdana sahip olan kimsenin ahlaklı olması iradesini kullanmasıyla doğrudan ilişkilidir. Buradan da ahlaklı vicdanın gelişiminde ve oluşumunda iradenin önemli bir role sahip olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.⁵³

Vicdanı oluşturan unsurlar arasında hissi (duyguyu) de saymak mümkündür. Burada hareketlerin gerçekleştirilmesi anındaki histen bahsedilmektedir. Bu hislerin vicdan üzerinde büyük bir etkisi vardır. Vicdanın buyruklarına uyulduğunda ruh dünyamızda iyi bir şey yaptığımıza dair bir his oluşur ve bundan mutluluk duyarız. Bu hal vicdanımızın duygu yönünden kemalini gösterir. Bu duygu vicdan aracılığı ile emredici ve zorlayıcı bir vazife hissi doğurur. Vicdanın emrine uyulduğunda kişide çok derin bir iç huzuru ve sevinç; uyulmadığında ise büyük bir acı ve huzursuzluk hissi doğar.⁵⁴

2.2.Vicdan'ın Sonradan Meydana Geldiğini Savunan Yaklaşım

Vicdanın fitrat gereği doğuştan olduğunu belirten birinci yaklaşımın tam karşısında ikinci yaklaşım olarak vicdanın çeşitli yollarla sonradan kazanıldığını, elde edildiğini savunanlar vardır.⁵⁵ Bunlardan bir kısmı vicdanı duygu ve deneye

⁵¹ Mehmed Sami, *İlm-i Terbiye-i Etfal* (İstanbul: İkdam Matbaası, 1328), 192.

⁵² Haris el-Muhasibî, *Er Riaye / Nefs Muhasebesinin Temelleri*, çev. Şahin Filiz-Hülya Küçük (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 143; Türkan Ulucan, "İslam Geleneğinde Vicdan Kavramı", *USBD Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 1/4 (2017), 40.

⁵³ Abdulvahit İmamoglu, "Vicdan Kavramının Psiko-Sosyal Tahlili", *Akademik İncelemeler Dergisi* 5/1 (12 Ağustos 2014), 35-136.

⁵⁴ Saltuklu, *Vicdan*, 55-56.

⁵⁵ Bu ikili ayırım yanında üçlü bir ayırımı da görmek mümkündür. Buna göre; 1. Fitrî Nazariye, 2. Tekvinî Nazariye, 3. İctimaiyatçı Nazariye. Bunlardan birinci görüşü İngiliz Duyumcuları ile JJ

dayandırırken, bir kısmı soya çekime, diğer bir kısmı da akla dayandırır.⁵⁶ Bu anlayışın genel özelliği ise fert ve toplumun eğitilebilir olmasını ve vicdanın da bu yolla elde edildiğini iddia etmeleridir. Netice itibarıyla bu yaklaşımda üç farklı görüş ortaya çıkmaktadır.

a) **Tekamülcü Görüş:** Vicdanı soya çekime dayandırmaktadır. Bu ekole göre vicdanı meydana getiren tecrübeler, soya çekim (irşf) yoluyla nesilden nesle intikal eder. İngiliz filozof Herbert Spencer (1820-1903) bu görüşü dile getiren en önemli isimlerdendir. Bu anlayışa göre, başkalarını düşünmenin, insanın kendini düşünmek kadar önemli olduğu duygusu insanlara atalarından kalıtım yoluyla aktarılmıştır. İnsanların ataları bir tecrübe olarak hayatları süresince toplumları, din, kültür, yasa ve ailelerinden öğrendikleri sayesinde faydalı ve zararlı davranışları tecrübe ede ede öğrenmişler, bunları içselleştirmişler ve sonunda da vicdan (ahlak) duygusunun doğmasına sebep olmuşlardır.⁵⁷

b) **Çağrışımçı Görüş:** Vicdanı deneye dayandıran görüştür. Bunlar vicdanın alışkanlıklar ve çağrışımlarla meydana gelen deneyler sonunda ortaya çıktığını iddia ederler. Bunlara göre her toplumda bazı otoriteler bulunur ve onların iyi olarak nitelendirdiği davranışlar takdir edilirken, kötü olarak tanımladıkları davranışlar da cezalandırılır.⁵⁸

Önceleri anne-baba, siyasi, dini, ya da toplumsal bir otorite ile kendisini gösteren birlik ve beraberlik, çocukluk yaşlarından itibaren meydana gelmeye başlar; daha sonraları alışkanlık halini alır. Alışkanlık halini alınca da artık hiçbir baskı, otorite ve sulta olmaksızın iyilikler yapılır, kötülüklerden kaçınılır. İşte bunu ortaya koyan, gerçekleştiren vicdan, otorite ve baskı sebebiyle gerçekleşen çağrışım ve alışkanlığın ürünüdür.

c) **Akılçı (Rasyonalist) Görüş:** Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki, rasyonalistler içinde vicdanın insanda fitri olmadığını iddia edenler olduğu gibi aksine fitri olduğunu ifade edenler de vardır. Akılcıların vicdanın fitri olmadığını iddia edenlerine göre vicdan, aklın bir çeşit özel halidir. Buna göre vicdan sadece tecrübelerden kaynaklanmakla kalmaz, bazı tabii özellikler de taşır. Vicdan, hayati kurallara, eylem ve hareketlere uyarlanan bir çeşit akıldır. Bazı düşünür ve ahlakçılar ahlaki vicdanı insan hayatına nizam ve düzen getiren akıl olarak nitelendirir. Bu bir nevi hayata yön veren akıldan başka bir şey değildir. Akılcılardan bir kısmı da vicdanın tamamen fitri ve doğuştan olduğunu belirtirler. Bunlardan en dikkat çekenleri ise Kant (1724-1804) ve Descartes (1596-1650)'tir. Kant'ın değişiyile vicdan, "ameli akıl (pratik akıl)"dır. Descartes'ın değimiyle teorik (nazari) akıldır. Te-

→

Rousseau savunmaktadır. İkinciye Stuard Mill, üçüncüyü de E. Durkheim ve diğer sosyologlar savunmaktadır. Bu üçüncü görüşe göre vicdanın kaynağı tamamen ictimaidir. İnsani vicdan ma'şeri vicdanın basit bir ifadesinden ibarettir. Onun küçük bir kıvılcımı, onun özel bir görünümüdür. Bk. Mustafa Namık, *Ahlâk*, 58 vd. (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928), 58-62; Ferid Kâm, *Mebâdi-i Felsefeden İlm-i Ahlak* (Ankara: Vilayet Matbaası, 1339), 21 vd; Pazarlı, *İslâm'da Ahlak*, 98.

⁵⁶ Mustafa Rahmi, *Ahlak* (İstanbul, 1339), 4-7; Ömer Nasuhi Bilmen 1884 ya da 3-1971, *Yüksek İslam Ahlâkı* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1964), 10; Hüsameddin Erdem, *Ahlak Felsefesi* (Konya: Hu-Er Yayınları, 2018), 123.

⁵⁷ Erdem, *Ahlak Felsefesi*, 120.

⁵⁸ Erdem, *Ahlak Felsefesi*, 121.

orik akıl gibi pratik akıl (vicdan) da a priori (deney öncesi)'dir. Teorik akıl fikirler, düşüncelerle ilgilidir; pratik (amelî) akıl (vicdan) da iş ve eylemlerle alakalıdır.⁵⁹

XX. asırda vicdanın kaynağına ait yapılan bazı araştırmalara göre, deruni yetenek olarak kabul edilen vicdanın, kişide daha ana rahminde oluşmaya başladığı belirtilmektedir. Bu çalışmalarda vicdan annenin, duygu, düşünce, haz ve elemlelerinden etkilendiği gibi, aynı zamanda anne ile baba arasındaki ilişkilerden de etkilenebilir şekillendiği tespit edilmiştir. Doğumundan sonra çocuğun ayrıca çevresel şartlara göre de şekillendiği tespit edilmişti. Bu çevresel şartlar sonrası sosyalleşen kimsede bir değerler dünyası oluşur. Vicdan tabirinin bu değerlerin bütünü için kullanıldığı görülür. Bu açıdan bakıldığında vicdan, "teker teker herkesin içinde bulunduğu toplumsal şartların ve tarihsel, toplumsal gerçekliklerin eleştirel bir yansıması olarak teşekkül eder."⁶⁰ Bu araştırmalarda ortaya çıkan şey, daha önceki düşünür ve ahlakçıların bireysel olarak öne çıkardıkları faktörlerin her birinin vicdanın oluşmasında önemli bir rol üslendiği gerçeğidir. Mesela Türk-İslam ahlakçılarından M. Rahmi, A. İrfan, A. Seydî akılcı görüşü benimserlerken,⁶¹ Ferîd (Kam)'in, başlangıçta deneyci-duyumcu bir tavır içindeyken; daha sonraları akılcı bir yol takip ettiği görülmüştür.⁶² A. Şeref'in ise vicdanı hem akla hem de duyuya dayandırarak emprist rasyonalist bir yol takip ettiğinden söz edilebilir. O, davranışları muhakeme eden şeyin aklî kuvvet olduğunu, bir yargı, hüküm sonunda, sevinç ve elem veren şeyin ise duygu olduğundan söz eder.⁶³

Ahlakçıların çoğunluğuna göre, vicdan ruhun bir hassası, bir kuvvetinden ibaret olması sebebiyle hem umumî hem de fikrîdir.⁶⁴ Kanaatimizce ahlakçıların büyük bir çoğunluğunun görüşü olan bu görüş, aynı zamanda en isabetli olanıdır.

Felsefe ve ahlakta, iyiyi kötüden, hayrı şerden ayıran ruhi bir yeti olarak dile getirilen vicdan, bir de insan fiil ve davranışlarının ahlaki değeri üzerinde tayin ve takdir yetisi/ kabiliyeti⁶⁵ olarak tanımlanmaktadır. Tanımda sözü edilen iyi ve kötüye, hayır ve şerre karar verme gücüne, insanın kendini sorgulama ve hesaba çekme kuvvetine, kudretine "ahlaki vicdan" denir. Ahlakta sözü edilen esas vicdan budur. Bu vicdan sayesinde kişi hem kendi fiil ve davranışlarını hem de başkalarının fiil ve eylemlerini takdir veya tekdîr eder, kınar.

Bazı ahlakçıları ahlaki vicdanın görevinin sınırlarının yalnızca iyi ve kötüyü tanımlamak veya belirlemek olmadığını, buna ilaveten şerri terk etmek ve iyiliği yerine getirmeyi de kapsadığını ifade ederler. Nitekim ahlaki vicdan kişiye görevlerini göstermenin yanında görevi yerine getirmeye de sevk eder.⁶⁶

⁵⁹ Mustafa Namık, *Ahlâk*, 58; Erdem, *Ahlak Felsefesi*, 121.

⁶⁰ Doğan Göçmen, "Vicdan Özgürlüğü ve Toplumsal Barış" (Erişim 01 Ağustos 2021), 3.

⁶¹ Mustafa Rahmi, *Ahlak*, 7.

⁶² Kâm, *Mebâdi-i Felsefeden İlm-i Ahlak*, 17,31-32.

⁶³ Mustafa Rahmi, *Ahlak*, 7; Abdurrahman Şeref, *İlm-i Ahlak*, 31.

⁶⁴ Bilmen, *Yüksek İslam Ahlâkı*, 8-9; Ali Seydî, *Terbiye-i Ahlakiye ve Medeniye*, 16; Abdurrahman Şeref, *İlm-i Ahlak*, 31; Selanikli Hilmi, *Mir'ât-ı Ahlak* (İstanbul, 1326), 16-19.

⁶⁵ Ali Kemâl, *İlm-i Ahlak*, 17; Kâm, *Mebâdi-i Felsefeden İlm-i Ahlak*, 17; Ahmet Hamdi Akseki, *Ahlâk Dersleri* (İstanbul: Üç Dal Neşriyat, 1968), 78.

⁶⁶ Muslihiddin Adil, *Ma'lumât-ı Ahlakiye ve Askeriye*, 34.

Vicdan, ahlaki değer açısından oldukça büyük değere sahiptir. Bir fiil de onu meydana getiren kimsenin ahlaki vicdanının kıymetini gösterir. İşte buna dayanarak bazı ahlakçılar vicdanı, imanın, itimadın, ortaya çıkma kuvveti olarak düşünürler; çünkü onlara göre dini hakikatler ancak sağlam vicdanlarla muhakeme olunabilirler.”⁶⁷ Vicdan, insanın davranışlarının ve hareketlerinin aynası mesabesinde- dir. Bu ayna üzerine yansıyan ahlaki şekillerin mahiyeti de tamamıyla bakışlarda ortaya çıkar. Vicdanın ne kadar önemli olduğu şu iki mısradan özetlenmeye çalışılır:

“Fiil-i insanın hakikî fâili vicdandır!

Hâkimi, kanunu, hakemi, hâsılı vicdandır.”⁶⁸

3. Ahlaki Vicdanın Değeri ve Vazifesi

İyilik sonucu kalpte meydana gelen mutluluk ve huzura karşı kötü fiilin işlenmesiyle ortaya çıkan ıstırap, sıkıntı ve huzursuzluk vicdani müeyyideyi ortaya çıkarır. Ahlakçılar arasında, kişide öz denetim sağlayan vicdanın ve ahlaki vicdanın değeri meselesinde farklı görüşlere rastlamaktayız. Vicdanın doğuştanlığını kabul edenler –vicdanı fitrat üzere temellendirenler- genel olarak ahlak ilkelerinin de doğuştan geldiğini ileri sürerler. Yani vicdan, bir kimsenin iyi ve doğru bir hükümde bulunması için fitri bir yetidir. Bu yeti insanın fitratına (yaratılışına) yerleştirilmiştir. Bu nedenle ahlaki duygu, yani ahlaki vicdan insanda sanki bir içgüdü gibi yerleşik halde gelmiştir. Herkes her şeyden önce kendi vicdanının sesini dinlemeli ve ona itaat etmelidir. Başta dinî yaklaşımlar olmak üzere Sokrates, Platon, Cicero, İbn Arabî, Descartes, D. Hume, Rousseau, Kant, Toynbee (1889-1975), Rıza Tevfik gibi düşünürler bu görüşü savunurlar.⁶⁹

Burada vicdana yüklediğimiz değer, daha ziyade onun mahiyetiyle ilgili özelliklere bağlıdır. Onun doğuştan gelen bir duygu olduğunu kabullendiğimizde aynı zamanda hata etmezliğini, kişiyi daima iyiliğe götüreceğini, dış etkenlerden etkilenmek yerine, dışı da etkileyen fail bir güç olduğunu kabul etmiş oluruz.⁷⁰ Ancak burada vicdanın sesini iyi dinlemek ve kulak vermek gerekir.⁷¹

Vicdanı, iyi ve kötüyü ayırmayı sağlayan doğuştan gelen tanrısal bir ses, ilahi içgüdü, yanılmaz bir yargıç olarak tanımlayan düşünürlerden biri de Jean-Jacques Rousseau’dur. O, “Emile” adlı eserinde vicdanı ruhun sesi, tutkuları da bedenın sesi olarak tanımlar.⁷² Rousseau, vicdanın insanı asla yanıltmayan bir olgu olduğundan ve onun bir ahlak duygusu şeklinde ortaya çıktığından söz eder.⁷³ Bu ilahi içgüdü insanı iyiliğe yönlendiren ve kendi kendini kontrol etmesini sağlayan bir içgüdüdür. Bu anlamda Rousseau’ya göre vicdan, insanın iyiye yönelmesini sağlayan,

⁶⁷ Selanikli Hilmi, *Mir’ât-ı Ahlak*, 19.

⁶⁸ Selanikli Hilmi, *Mir’ât-ı Ahlak*, 21.

⁶⁹ Mustafa Namık, *Felsefe Bakaloryası* (İstanbul, 1934), 124.

⁷⁰ Mustafa Namık, *Ahlâk*, 65.

⁷¹ Nurettin Topçu, *Ahlak* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005), 130.

⁷² Jean-Jacques Rousseau, *Emile*, çev. Yaşar Avunç (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1941), 473; Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1995), 167.

⁷³ Rousseau, *Emile*, 473.

onun doğasını mükemmelleştiren, insanın derûnuna fazilet ve adaletle nakşedilmiş fitri bir ilke, insanı katı ve dogmatik inançlardan arındıran, hayvandan üstün kılan bir unsurdur.⁷⁴ Onu ruhun, fitratın, doğanın sesi ve ahlak yargıçlarının en iyisi olarak niteler. Ona göre vicdan iyiliğin ve kötülüğün yanılmaz yargıdır ve bu yüzden de onu rehber edinen, yolunu şaşdırmaktan asla korkmamalıdır.⁷⁵ Rousseau şöyle seslenir: “Vicdan, vicdan! Tanrısal içgüdü, ölümsüz ve göksel ses, bilgisiz ve dar görüşlü ama zeki ve özgür bir varlığın güvenilir rehberi; insanı Tanrı’ya benzer kılan, iyilikle kötülüğün yanılmaz yargıcı!”⁷⁶

Rousseau’nun ahlaki ilke olarak tanımladığı vicdan, aynı zamanda toplumsal hayatın esası olan dayanışma ve düzen fikrini teşvik eder, ona öncülük yapar. Bu açıdan insan iyiyi tercih ederken Tanrı’nın evrendeki düzenini, yani Tanrısal iyiliği de tercih etmiş olur.⁷⁷

Bir rasyonalist olarak Kant da vicdanı kişi üzerinde Tanrı’nın temsilcisi, bir yargı mercii olarak görür. Aksi halde vicdanın kınamalarının sonuçsuz kalacağından söz eder.⁷⁸ Kant’a göre ahlaki irade/isteme, doğrudan yasa düşüncesiyle alakalıdır. Bu yasa bağımsız, bağlantısız ve hür bir kimsenin gerçek yol göstericisidir. Burada Kant’ın vicdan diye sözünü ettiği şey ise şuur ve şuuruluk halini içeren deruni bir duygudur. Ahlak kanunu ise kendisine göre eylemde bulunulan, uyulan bir ilke olarak ortaya çıkar. Bu açıdan bakıldığında vicdan, ahlaki şuur ve olayları önceden algılayabilme özelliği olarak görülür. Burada subjektif bir duyum olarak tanımlanan vicdan, ahlaki şuur olarak ele alınırsa, aynı zamanda ahlaki eylemlerin objektif denetleyicisi olarak da kabul edilir.

Sezgici ve akılcı ahlak anlayışları ahlaki yaptırımı vicdanda ararlar. Akılcılardan özellikle Kant’a göre, amelî akıl, nazarî akıldan daha değerlidir; nazarî akıl aldanabilir fakat amelî akıl (vicdan) aldanmaz. Kant’ın bu görüşüne ilaveten vicdanın yanılmaması için bazı şartları da ilave etmek gerekir. Bu şartlardan en önemlisi vicdanın özüne yabancılaşmamış, bozulmamış olması ve “akl-ı selim” ile dinin emirleri doğrultusunda eğitilmiş olmasıdır. Böylesi bir vicdan, yüce bir divan, temyiz mahkemesi görevini üstlenerek akla da öncülük eder ve onun düzenleyicisi haline gelir. Bunun için akli kuvvet bütün icraat ve harekâtında, isabet ve isabetsizliklerinde bu mahkemeye müracaat eder. Sonunda ruh ya rahatlar veya azap görür.⁷⁹

Vicdanı duyuya dayandıran İskoçya Okulu yanlıları (Reid, Stewart vb.) da vicdanı hata etmez kabul ederler. Çünkü onlara göre vicdan, herkesin vazifesini tayin eden içten gelen bir sestir. Bu ses, kendisine ne sorulursa ona hakikat dışında

⁷⁴ Rousseau, *Emile*, 473 vd.

⁷⁵ Rousseau, *Emile*, 45,478.

⁷⁶ Rousseau, *Emile*, 482.

⁷⁷ N. J. H Dent, *Rousseau: An Introduction to His Psychological, Social and Political Theory* (Oxford: Basil Blackwell, 1989), 234-237; Rousseau’nun vicdan dediği şey, tanrısal olanın insana açılmasını sağlayan bir duygudur. Bk. Rousseau, *Emile*, 482.

⁷⁸ Ali İrfan, *İlm-i Ahval’r-Ruh*, 87.

⁷⁹ Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İonna Kuçuradi vd. (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1994), 107-108; Ali İrfan, *İlm-i Ahval’r-Ruh*, 87.

cevap vermeyen bir sestir.⁸⁰

Türk İslam ahlakçılarından biri olan Selanikli Hilmi ise vicdani duyguların iki vazifesi olduğundan söz eder. Bunlardan biri: “İyi fiillerin ümitle mükafatlandırılması,” diğeri de “kötü fiillerin ümitsizlikle cezalandırılmasıdır.” İnsanın devamlı mükafat ümidiyle yaşaması, aynı zamanda ceza korkusuyla zarar ve ziyana uğrayacağı düşüncesini de yok eder. Neticede insan iki cihanda aziz ve muhterem olur.⁸¹

Vicdanı örf, âdet, eğitim ve verasetle açıklamaya çalışılan Sofistlere göre ise vicdanın hiçbir değeri yoktur. Yine vicdana olumsuz anlam yükleyen başka bir grup ise psikanalistlerdir. Bu gruba göre vicdan “toplumun insana empoze ettiği bir duygu”, “içe sinmiş bir baba sesi”dir. Daha açık ifade etmek gerekirse bunlara göre vicdan bir çeşit maraz/hastalıktır.⁸² Örneğin Freud’a göre vicdan “içimizden gelen bazı isteklere karşı çıkarak yine içimizde duyulan, başka bir şeye bağlı olmayan ve kendi kendine dayanan yetidir.”⁸³

Nietzsche ise vicdanı, dedelerimizden bize intikal eden görenekler olarak niteler ve vahşi hayvanlardaki suçsuzluk duygusuyla karşılaştırarak hayvanlardaki suçsuzluk duygusunu över.⁸⁴ Pozitivistler ise vicdan, ahlak, din vb. gibi değerleri anlamsız, boş, belirsiz değişken ve tartışmalı ölçütler olarak görürler ve bunlara siddetle karşı çıkarlar.⁸⁵

Bazı ahlakçılar vicdanın yaptırıcı bir güç olduğunu, insanı ahlak kanununa uymaya mecbur eden mühim bir amil olduğunu kabul etmekle beraber, bu bağlamda bazı tereddütleri de dile getirirler. Mesela, M. Fazıl, vicdana eserlerinde ve görüşlerinde medeni kanundan daha fazla önem vermesine rağmen, vicdanın dış güçlerle bozulmasından dolayı, ona itimadın câiz olmadığını belirtir.⁸⁶

Vicdani yaptırıma manevi güçler arasında yer veren A. Kemâl, bu yaptırımı yeterli bulmaz. Ona göre, kendini vicdan azabı ve vicdani zevk olarak gösteren vicdani yaptırımın otoritesi zamanla zayıflayabilir. Çok kere de alışkanlığa bağlı kalır.⁸⁷ Bu meseleyle ilgili olarak M. Rahmi de, yontulmamış canı ruhluların, hiç üzüntü duymadan yaşayabildiklerini; vazifelerini yapmayınca da üzüntü ve pişmanlık duymadıklarını belirtir.⁸⁸

Acaba şuurlu bir şekilde hissetmedikleri bu pişmanlık, onların ruhları üzerinde şuursuzca bir tesir, baskı meydana getiriyor mu? M. Rahmi’ye göre, evet! Böyle kimselerde ruhi denge ve sinirsel düzen bozulur.⁸⁹

⁸⁰ Ali İrfan, *Mufassal Ahlak-ı Medeni*, 56-57; Ali İrfan, *İlm-i Ahval’r-Ruh*, 86.

⁸¹ Selanikli Hilmi, *Mir’ât-ı Ahlak*, 94.

⁸² Bilgiz, *Kur’an Açısından Vicdan ve Değeri*, 26.

⁸³ Bilgiz, *Kur’an Açısından Vicdan ve Değeri*, 25.

⁸⁴ Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam (Ankara: Gündoğan Yayınları, 2000), 57-92.

⁸⁵ Ertuğrul Uzun, “Sophie Scholl: Son Günler’de Hukuk Anlayışı”, *Hukuk Kuramı* 5/2 (2018), 22.

⁸⁶ Mehmet Fazıl, *Felsefe-i İctimaiyeden İlm-i Ahlak* (İstanbul, 1329), 103.

⁸⁷ Ali Kemâl, *İlm-i Ahlak*, 116.

⁸⁸ Mustafa Rahmi, *Ahlak*, 20.

⁸⁹ Mustafa Rahmi, *Ahlak*, 20.

Tabii ki, sağlığı yerinde olmayan bir vicdandan da doğru bir karar beklene-
mez. Öyle olunca da vicdan, mutlak otorite olma özelliğini kaybeder.

Halbuki vicdanın deruni ışığı olan ahlaki fikir insana iyi ve kötünün bilgisini
vermekle birlikte liyakati, cezayı, ödülü ve ahlaki zarureti de bildirir. Bu şekilde
insanın irade gücü bir karar vermek, tercihte bulunmak ve buna göre hareket et-
mek için gerekli sebep ve illetleri bilerek aydınlanır. Bu da vicdanın insanın karar-
ları ve iradesi üzerindeki etkisi ve önemini ortaya koyar.⁹⁰

Vicdanın önemli bir fonksiyonu da ahlak ve değerler eğitiminde ortaya çı-
kar. Bu eğitim sayesinde insan kimsenin görmediği, duymadığı bir yerde, kınan-
mak ve ayıplanmaktan uzak, ceza ve azardan emin olduğu hallerde bile kötülük
yapmaktan sakındırılabilir. Bu sebeple de insanı dürüst ve aydınlık bir vicdanla
yetiştirmek, ahlak ve değerler eğitiminin hem amacı hem de aracı olarak kabul
edilmelidir.⁹¹ Zira vicdanın gelişimi ile ahlaki gelişim iç içe şeylerdir. Bazı düşünür-
lere göre vicdanın uyandırılması ahlaki gelişimin ilk safhasıdır. Ahlaki gelişim, sos-
yal normların içselleştirilmesi ve özümsemesi olarak değerlendirildiği takdirde
vicdanın ahlaki gelişimin temel taşı olduğu anlaşılır.⁹² Sonuç olarak da ahlaklılık ile
güçlü vicdan arasında bir doğru orantının var olduğu görülür. Aynı durum değerler
eğitimi ile güçlü vicdan arasında da söz konusudur. Nitekim değerler eğitiminin
temel amacı, dış etkenler tarafından yönetilen bireysel bir ahlak yerine bireyin dış
ahlaktan iç ahlaka ulaşarak kendi kendini yönetebilir hale gelmesidir.

İslam ahlakçıları vicdanın vazifesini aşağı yukarı aynı neticeye varan
ifadelerle açıklamaya çalışmışlardır. Bunlara göre; vicdan akli düzenler ve ona
öncülük eder. İyi ve kötü davranışlara göre ruha azap veya huzur verir.⁹³ Hayrı ve
şerri tanıtmamanın ötesinde kötünden sakındırıp iyiyi uygulamaya görevi de olan ahlaki
vicdan, taşıdığı ahlaki değerle insanın eylemlerinde bir ayna görevinin yanında itici
bir güç olması bakımında da büyük bir önemi haizdir. Bunun yanında özgür irade
ve ahlaki sorumluluğun bir ayağını meydana getiren “cüzi irade”, gücünü bir
tarafından akıldan alırken diğer taraftan da vicdandan alır.⁹⁴

Başka bir ifadeyle ruha ait kuvvelerden birisi akıl, diğeri de vicdandır. Akıl-
da hem muhakeme, hem de düşünme gücünün olması, yani bir anlamda doğru ile
yanlış, iyi ile kötüyü ayırt etme yeteneğinin olması nedeniyle akılla vicdan arasın-
da hem anlam hem de aynı görevi üstlenme noktasında çok yakın bir münasebetin
bulunduğu görülmektedir. Zira vicdan sürekli bize iyiliği yapıp kötülükten kaçın-
mamızı emreder.⁹⁵

Vicdanın deneyler sonucu meydana geldiğini savunan deneycilere göre, vic-
danın değeri mutlak değildir. Zira onlara göre bu değer toplumlara, zamana ve me-
kâna göre değişebilmektedir. Birilerinin iyi dediği hareketlere, bir başkası kötü

⁹⁰ Mehmed Sami, *İlm-i Terbiye-i Etfal*, 185.

⁹¹ Beyza Bilgin - Mualla Selçuk, *Din Öğretimi* (Ankara: Gün Yayıncılık, 1999), 113.

⁹² Mücahit Arpacı, *Çocuklarda Vicdan Eğitimi* (İstanbul, 2015), 72.

⁹³ Selanikli Hilmi, *Mir'ât-ı Ahlak*, 94; Ali İrfan, *İlm-i Ahval'r-Ruh*, 87.

⁹⁴ Erdem, *Ahlak Felsefesi*, 96-98.

⁹⁵ Erdem, *Ahlak Felsefesi*, 87,98.

diyebilmektedir. Belli zamanlarda ve toplumlarda bireyler arasında, iyi ve kötüyü ayırt etmede, belli bir oranda bir anlaşma olsa da zaman değiştikçe ve ilerledikçe vicdan anlayışları da değişiklik göstermiştir.⁹⁶

Evrimci anlayışın öncüsü H. Spencer'e göre, ahlaki alışkanlıklar deneyimler sonucu elde edilirler ve sonraki nesillere kalıtım yoluyla aktarıldıkları için bir sonraki nesilde kaybolmazlar. Ona göre vicdanın birey veya cins tarafından sonradan kazanılması sebebiyle iyi ve kötü kavramları da sonradan öğrenilen kavramlardır. Veraset aracılığıyla insandan insana aktarılan ahlaki alışkanlıklar bir süre sonra insan cinsinde hassas ve duygulu bir vicdanı oluşturur. İzafi bir değere sahip olan vicdan nesilden nesile değişkenlik gösterir.⁹⁷

Tokmakoğlu'na göre, insanın eylemleri ve ahlaki değerlerine dair yargılama yapan bir iç yeti olarak vicdanın en önemli fonksiyonlarından biri de nefse yönelik oto-kontrol geliştirmesidir. Vicdan bir adalet ve ahlak duygusu olmaktan öte ilahi doğruyu savunan, ruh ile bağlantı kuran, kainatla uyum sağlayan, gelişip mükemmelleştiği gibi aynı zamanda körleşebilen bir yapıdır.⁹⁸

İnsana ait duygu ve davranışları yargılayan vicdan, yaşanılan bu hayatta işlerimizi nasıl yapmamız gerektiğini bilmemizi sağlar. Bu açıdan vicdan, daha önce de belirttiğimiz gibi bilmekten, bilgidен çok daha fazlasını ifade eder. Vicdanın his-sî bir niteliğinin de olduğunu dikkate alırsak, o, sadece his ve aklın değil bütün benliğin, şahsiyetin temsil ettiği bir tepkiyi ifade eder. Bu nedenle vicdan meydana getirdiği oto-kontrol mekanizmasıyla insanı kendine gelmeye, ahlaki bir hayata, uyumlu bir gelişime çağıran hakiki benliğin sesidir. İnsan bilinçli bir şekilde bu sesi fark etmese bile, bu sesin etkisinde kalmaya devam eder. Bu ses insanın sadece kendine dair eylemlerini değil aynı zamanda başkalarının eylemlerini de değerlendirerek, onlar hakkında iyi veya kötü eylemler olması bakımından yargıda bulunur. Bu da eylemlerin sahipleri hakkında nefret veya sevgi duymamıza ve eylemlerine karşılık mutluluk, takdir, kınama veya azarlamanın ortaya çıkmasına sebep olur.⁹⁹

İslam ahlakçıları, vicdanın insana karşı birtakım vazifeleri olduğu gibi, insanın da vicdanına karşı birtakım vazifelerinin olduğundan söz ederler. Şimdiye kadar sözünü ettiklerimiz şeyler vicdanın insana karşı vazifeleri olarak nitelendirilmektedir. İnsanın kendi ve başkalarının vicdanlarına karşı vazifelerine gelince onları da şu şekilde özetlemek mümkündür:

1. Vicdanı ıslah etmek ve olgunluğunu sağlamak insanın en önemli ve en zorlu vazifelerinden biridir. Bu ıslah ve olgunluğunu sağlama işi yine vicdanın öncülüğünde olmak zorundadır. Vicdanı bozmadan ve fitri ayarlarından uzaklaştırmadan onu aydınlatmak kişinin birinci vazifesidir.

2. İnsanın vicdanına itaat etmesi, hayır (iyi) ve şer (kötü) üzerine sağlam ve güvenilir bir görüş ileri sürdüğü vakit bu görüşü uygulamak gerekir.¹⁰⁰

⁹⁶ Topçu, *Ahlak*, 130.

⁹⁷ Topçu, *Ahlak*, 130; Göçmen, "Vicdan Özgürlüğü ve Toplumsal Barış", 3; Saltuklu, *Vicdan*, 31-46.

⁹⁸ Tokmakoğlu, *Benlik, Bilinç ve Vicdan*, 77.

⁹⁹ Bilgiz, *Kur'an Açısından Vicdan ve Değeri*, 26-27.

¹⁰⁰ Ali Kemâl, *İlm-i Ahlak*, 33.

3. Kişide vicdan hataya düşünce ona ıstırap ve acı verir. İşte böyle bir durumda vicdanı acıya sevk eden meselenin tamamını ve hakikatini anlamak bir vazife olur. Bu vazifeyi başarmak için de önce vicdanı hataya düşüren dahilî ve haricî sebepleri tanımak, bilmek gerekir.¹⁰¹

Başkalarının vicdanına karşı vazifelerimize gelince:

1. Gerek kötü örnek olarak ve gerekse kötü öğütlerle başkalarını fenalığa sevk etmekten sakınılmalıdır.

2. Yine başkalarının vicdanının kendilerine emrettiğini yapmaktan menetmek ve vicdanının menettiğini de yapmaya zorlamamak gerekir.

3. İnsanlardan birini bazı vaatlerle ve mükafatla, kendisince vicdanına muhalif gördüğü, hatta bizce iyi bir şeyi yapmaya zorlamak, vicdan serbestliğine, hürriyetine uymamaktadır.

4. Başkalarının vicdanına karşı vazifelerimiz arasında onların vicdanını aydınlatmak, hak ve hakikati araştırmaya çağırarak da vardır. Bunun dışında, başkalarını, vicdani isteklerini yapmaya teşvik etmek de bir vazife olarak üzerimize te-rettüp eder.¹⁰²

Bazı ahlakçılara göre, (tekamülcü görüş, St. Mill, H. Spencer ve çağırışmıcı ekol vb. de bu görüştedir) vicdan hata yapabilir.¹⁰³ Bazıları, vicdanın doğrudan doğruya fazilet ve rezileti tetkik ve temyize müsait olmadığını, bazıları da vicdanın iki tür hatasının olduğunu ifade eder. Bu hatalardan ilkinin bilinip düzeltilebileceğine, ikincisinin ise hata olduğu dahi bilinmediği için düzeltilmesinin imkansızlığına vurgu yapılmaktadır. Her iki hatadan da kurtulmak ve arınmak için ise yapılacak en önemli şey dinin emir ve yasaklarını dikkate alan bir hayat tarzını tercih etmektir.¹⁰⁴

3.1. Vicdanı Hataya Götüren Sebepler

Vicdanı yanlışa/hataya götüren birtakım sebepler vardır. Bu sebeplerden en önemlileri başta cehalet/bilgisizlik olmak üzere, çeşitli duygular, eğilimler, istek ve ihtiraslardır.

a.Bilgisizlik/Cehalet: İyi eğitilmemiş, yeterince millî, manevi, ahlaki değerlerle tanıştırılmamış ve buluşturulmamış olan vicdanların hata etme ihtimali oldukça yüksektir; çünkü bilgisiz/cahil kişiler, vicdandan bihaberdirler.¹⁰⁵ Şu da bir gerçektir ki, vicdan eğitim ve çeşitli deneyimlerle gelişir ve olgunlaşır. Böyle bir vicdan, sahibi için ışık kaynağı, yol gösterici, hak ve hakikati gösteren bir rehber olur. Bunu devam ettirmek için de Kur'an'ın nurundan, Hz. Peygamberin rehberli-

¹⁰¹ Ali Kemâl, *İlm-i Ahlak*, 22.

¹⁰² Ali Kemâl, *İlm-i Ahlak*, 210-211.

¹⁰³ Mustafa Rahmi, *Ahlak*, 10; Ali Kemâl, *İlm-i Ahlak*, 20; Bilmen, *Yüksek İslam Ahlakı*, 10; Akseki, *Ahlâk Dersleri*, 80; Muslihiddin Adil, *Ma'lumât-ı Ahlakiye ve Askeriye*, 38.

¹⁰⁴ Ali Kemâl, *İlm-i Ahlak*, 20 vd.

¹⁰⁵ Muslihiddin Adil, *Ma'lumât-ı Ahlakiye ve Askeriye*, 38; Mustafa Rahmi, *Ahlak*, 10; Ali Kemâl, *İlm-i Ahlak*, 210-211.

ğinden sürekli feyiz alması, kendini hep bu aydınlık dünya içinde bulundurması gerekir. Böyle bir insanda, aile ve cemiyetin tesiriyle ahlak olgunlaşır, gelişir, genişler; hayır ve şerri ayırma hissi güçlenir. Eğer vicdan geliştirilmezse körleşir, hatta yok olup gitme tehlikesi bile baş gösterebilir.¹⁰⁶

b.Eğilimler, İstekler: M. Adil'e göre başta insanın hırsları, menfaatleri, kendine, nefesine karşı aşırı sevgi, benmerkezcilik (egoizm) vb. reziletler de vicdanı yanıltağlar arasında sayılabilir.¹⁰⁷ Bunlar için Kur'an'da: "Vicdanları kabul etmesine rağmen, zulüm ve kibirleri yüzünden hepsini inkar ettiler. Şimdi bak bakalım; bozguncuların sonu nice olmuş!"¹⁰⁸ buyurulmaktadır. Çoğu kez vicdan, duruma, şartlara, zaman ve mekana göre de birtakım değişikliklere uğrayabilir. Daha önce-leri doğru ve iyi olarak kabul gören şeyler zamanla uygunsuz ve kötü karşılanabilir. Bir toplumun iyi gördüğünü, bir diğeri kötü görebilir. Bu gibi değer değişiklikleri insanı yanlış davranışlara sevk edebilir.¹⁰⁹

c.Duygular: İnsan zaman zaman zaman sevinçleri, üzüntüleri, acılarıyla birlikte bir hayat sürer. Böylesi bir hayat yolculuğunda, istikrarlı bir yaşam için insan duygularını kontrol altında tutmalıdır. Zira vicdan çeşitli duyguların etkisinde kalarak ya-nıltılabilir.¹¹⁰

Belirtilen ve daha belirtilmemiş olan pek çok sebepten dolayı vicdan hata yapabilir. Eğer vicdan belirtilen hata faktörlerinden kendini arındırarak uzaklaştırabilirse, "vicdan-ı selim" olarak ifade edilen bir vicdanın teşekkülünden bahsedilebilir. Ancak böyle bir vicdan yüksek bir karar organı, bir temyiz mahkemesi olarak insan aklına yön verebilir.¹¹¹ Akıl da ancak böyle bir mahkemeden sonra doğruya ulaşabilir. Yapılan icraat sonrasında ruh, ya sevinir; ya da acı içine düşer; mustarip olur. İşte böylesi bir mahkeme, yaptığı fiillere dair insanı hesaba çeker ve sorgular.

3.2. Vicdan Azabı ve Sevinci

Ahlaki bir müeyyide olan vicdan, ahlaki olaylarda yalnızca iyi ile kötüyü açıklayıp ortaya koymakla yetinmez; onları araştırır, sorgular ve hesaba çeker. Burada şunu da belirtmek gerekir ki, her olay vicdanı ilgilendirmez. Vicdanı ilgilendiren her hareket sonunda eğer hareket kötü ise pişmanlık/nedamet duyarız; bu bizde vicdan azabı meydana getirir. Eğer hareketimiz iyi ise bu takdirde de sevinç ve iç huzuru duyarız, içimiz rahatlar, mutlu oluruz. Bütün bunların sebebi, A. Nebil ve B. Tevfik'e göre, duygulanmadır.¹¹² A. Seydî, kişinin kötü eylemlerinde, vicdanını "hem davacısı hem şahidi hem kanunu hem de hâkimi kabul eder."¹¹³ Ona ve A.

¹⁰⁶ Bilmen, *Yüksek İslam Ahlakı*, 10; Ali Kemâl, *İlm-i Ahlak*, 30-31.

¹⁰⁷ Muslihiddin Adil, *Ma'lumât-ı Ahlakiye ve Askeriye*, 39.

¹⁰⁸ Neml 27/14

¹⁰⁹ Mustafa Rahmi, *Ahlak*, 7.

¹¹⁰ Muslihiddin Adil, *Ma'lumât-ı Ahlakiye ve Askeriye*, 40.

¹¹¹ Erdem, *Ahlak Felsefesi*, 124.

¹¹² Ahmet Nebil, Baha Tevfik, *Hassasiyet Bahsi Yeni Ahlak* (İstanbul, ts.), 23.

¹¹³ Ali Seyyidî, *Musahabât-i Ahlakıye* (İstanbul, 1334), 96.

Rifat'a göre, Vicdan azabı kötülük yapanların bu dünyada karşılaştıkları en kötü cezadır. Vicdan huzuru ve kalplere ilham edilen rahatlık ise iyilik yapanlar için en büyük mükafattır.¹¹⁴ Bir insanın kendini suçlaması sonucunda hissettiği suçluluk duygusu ve buna bağlı olarak da meydana gelen utanma vicdanı etkileyerek vicdan azabını meydana getirir. İflah olmaz cânîler bile vicdan azabından kaynaklanan baskıdan kendilerini kolayca kurtaramazlar.¹¹⁵ Çünkü Allah'ın insana doğru yolu göstermek için bahsettiği bir vasıta olan vicdan sayesinde tüm insanlara iyilik ve kötülük, kâr ve zarar duygusu verilmiştir. İnsan da bu duygu sayesinde daima zardan kaçınarak kâra yönelir.¹¹⁶

Hz. Peygamber (s.a.v) başka insanların fetvalarına rağmen kişinin kendi kalbinden de fetva alması gerektiğini ifade eden hadis-i şerifinde iyiliği insanın nefsinin ve kalbinin huzur bulduğu, kötülüğü ise nefsi rahatsız eden, kalbi şüphede bırakan şey olarak tarif etmiştir.¹¹⁷ Bu his/duygu nedeniyle kişi bir kötülük işlediğinde, ruhu daralır, huzursuz olur. Keşke “yapmasaydım çok daha iyi olurdu” der. Bir hayır işleyince ve iyilik yapınca da bir iç huzuru, bir rahatlama, gönül rahatlığı duyar.

Kur'an'da da zaman zaman karşılığını bulan insandaki her haz duyuş ve gönül rahatlığı bir hayrın ölçüsü, huzursuzluk ve pişmanlık da şerrin ölçüsü olmaz. Her hali ile vicdana uymayı isteyen İslam, diğer yandan da bunun her insan için her halükarda iyi ve kötünün ölçeği olmadığını da belirtir.¹¹⁸ Zira bazen ahlaki vicdanın yerini nefsi, hissi ve şeytani bir duygu alabilmektedir. Ancak ilhamını vahiyden almış ve saflığını kaybetmemiş vicdan şerrin ve hayrın ölçütü olma özelliğine sahiptir. Böylesine bir vicdana sahip olan insanlara ise “akl-ı selim” ve “kalb-i selim” sahibi insanlar denilebilir. Bu insanlar için vicdan huzuru ve vicdan azabı bir değer ifade eder. Vicdan azabı bu tip kimseler için cezaevinde yatmaktan ve hapse mahkûm olmaktan çok daha ağırdır.¹¹⁹

Ahlaki vicdan, insanın mutluluk hedefine ve dolayısıyla da ahlakiliğine bir temel oluşturarak ruh ve beden bütünlüğünün vazgeçilmezi durumundadır. Pek çok farklı görüşe rağmen vicdanın insanın iç dünyasındaki ahlaki yargı mercii olması meselesinde ortak bir kanaat mevcuttur. İnsanın sahip olduğu bu ahlaki yargı özelliğinin ölçülü, tutarlı, adil ve doğru biçimde hükmedebilmesi için terbiyeye tabi tutulması gereklidir. Terbiye edilen bir vicdan insanın eylemlerini değerli kılar.¹²⁰

¹¹⁴ Ali Seyyidî, *Musahabât-i Ahlâkiye*, 96; Ahmet Rifat, *Tasvir-i Ahlak*, 333.

¹¹⁵ Akseki, *Ahlâk Dersleri*, 81.

¹¹⁶ Yazır, *Hak dini Kur'an Dili (Türkçe Tefsir)*, VIII/5858-5859.

¹¹⁷ Ebû Muhammed Abdillâh ed-Darimî, *Sünenü'd-Dârimî* (Kahire, 1966); Buyu' 2, Rikak 73; Müslim b.Haccac, *El-Camiu's-Sahih* (Mısır, 1954);Birr 14-15; Tirmizî, *Süneni't-Tirmizî* (Kahire, 1382); Zühed 40.

¹¹⁸ Kâf 50/16; En'âm 6/121

¹¹⁹ Erdem, *Ahlak Felsefesi*, 125.

¹²⁰ Mahmut Zengin - Elif Arslan İçöz, “Dini, Felsefi, Psikolojik Boyutlarıyla Vicdan ve Değerler Eğitimindeki Yeri”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (22 Haziran 2018), 323-345.

Sonuç

Vicdan kavramının sıklıkla fitrat, kalp, irade, ahlak gibi kavramlarla benzer biçimde veya eş anlamlı olarak kullanıldığı görülmektedir. Fakat vicdan, tüm bu kavramlardan farklı olarak insanda var olan özel bir yetiyi ifade etmektedir. Bu kavramların birbiriyle olan bağları ve aralarındaki yakın ilişkiler çoğu zaman eş anlamlı olarak kullanılmalarına sebep olmuştur.

Çalışmamızdaki ana hedefimiz ahlakın en temel problemlerinden olan yaptırım meselesi ve bu yaptırıcı güçlerden biri olan vicdanın ahlaki müeyyide olup olamayacağını sorgulanmasıdır.

Vicdanın ahlaki müeyyide olarak bir değer ifade edişi meselesi farklı yaklaşımlara, görüş ve değerlendirmelere konu olmuştur. Öncelikle vicdanın kaynağı sorgulanmış, kaynak olarak fitri ve sonradan oluştuğu iddiaları üzerinde durulmuştur. Fitri olduğu iddiasıyla ortaya atılan yaklaşımda, ahlak ilkelerinin de fitri olduğu kabul edilerek vicdana Tanrısal bir güç ve değer nazarıyla bakılmış, onun şaşmazlığı, hata yapmazlığının öne çıkarıldığı görülmüştür.

Vicdanın sonradan meydana geldiği anlayışında, vicdanın doğum sonrası kazanılan bir yeti veya mevcut olan bir yetinin geliştirilmesi sonucu olduğu fikri vurgulanmaktadır. Her iki görüşün veya bunlardan herhangi birinin tamamen yanlış veya doğru olduğunu söylemek mümkün değildir. Her iki görüş de kendi içlerinde doğruluk ve eksiklikler barındırmaktadır. Kanaatimizce vicdan, tıpkı akıl ve zeka gibi, insanın doğuştan getirdiği, ancak doğumdan sonra da gelişimine devam eden, güçlenen veya zayıflayabilen bir yetidir. Bu sebeple kaynağını hem fitrattan, duygulardan hem de tecrübelerden aldığı söylemek mümkündür. Başka bir deyişle vicdan, Allah'ın buyruklarıyla insan arasında bağlantıyı sağlayıp devamlılığını temin eden bir araç olarak da nitelendirilebilir. İnsan dünyaya gelmeden önce de geldikten sonra da bu ilgi ve bağlantıyı devam ettirmekte, ödev ve tercihleri konusunda gelişimini sürdürmektedir.

Vicdanın kaynağına dair yapılan yorumlardaki hataların en önemli sebeplerinden birisinin vicdanın bir bilgi gibi değerlendirilmesinden kaynaklandığı söylenebilir. Oysaki, vicdan insanın doğuştan getirdiği ayırt edici ve harekete geçirici dinamik bir yetidir. İnsanın dünyaya gelirken herhangi bir bilgiyle gelmemesi hali ile insanın tür olarak fitraten sahip olduğu garizaları, karakter özelliklerini birbirinden ayırmak gerekir. Buradaki karakter özelliklerinden kasıt insanın güzel-çirkin, doğru-yanlış, iyi-kötü arasında ayırım yapabilecek bir potansiyele sahip olan yaratılışını ifade eder.

Vicdan iyi ve kötüyü ayırma konusunda her ne kadar fitri bir yeti olarak kabul edilse de karmaşık ahlaki meseleler hakkında tercihlerde bulunurken zorlanabilir. Onun da tıpkı gözün ışığa ihtiyacı olduğu gibi, ilahi nurun aydınlığına, bilgi ve tecrübeye ihtiyacı vardır. Bu sebeple de vicdan eğitimi insan ahlakında önemli bir rol oynamaktadır. İnsan sadece iyi ve kötünün bilgisine sahip olarak ahlaklı biri olamayabilir. İyi ve kötünün bilgisinin yanında onu uygulamaya koymak için eğitilerek güçlendirilmiş, etkin bir vicdan devreye sokulmalıdır.

Vicdan bir eğitime tabi tutulmadığı takdirde dış etkenlerin de tesiriyle yolunu kaybedip, zayıflayabilme potansiyelini de taşımaktadır. Cehalet, eğilim ve duyguların olumsuz etkisine maruz kalan bir vicdan temel fonksiyonlarını yerine geti-

remeyeceğinden, o vicdanın tercihleri de değer olma özelliğini yitirir. Ancak olumsuz dış etkilerden sakınan, ilahi ve tecrübi bir bilgi ile geliştirilen vicdanın tercihleri değer olma niteliğini devam ettirerek, aynı zamanda verdiği huzur veya ıstırapla insanın hayatında aktif bir yönlendirici, yargıç ve müeyyide sahibi olma özelliğini sürdürür.

Vicdanın doğru ile yanlışını bildiren ahlaki boyutunun yanında bir de bu boyutla elde edilen ahlaki bilgiyi uygulama alanına koymamızı isteyen boyutunun varlığı, ahlakın mevcudiyeti için hayati bir önem teşkil eder. Şayet vicdan denilen o deruni his olmasaydı, ahlak da teorik bir doğrular bütünü olmanın ötesine geçmezdi.

Ahlaki vicdanın ahlakta müeyyide olması meselesi ve özellikle de J. J. Rousseau'nun vicdan görüşü, vicdanın sonradan meydana geldiği veya doğuştan fitri olarak insana verildiği vb. problemler müstakil birer araştırma konusu olarak bir yüksek lisans yahut da doktora çalışması şeklinde ele alınabilir. Ek olarak vicdan meselesinin Mustafa Namık'ta olduğu gibi daha geniş bir yaklaşımla ele alındığı tenkitli bir karşılaştırılmanın yapılması, başta ahlak olmak üzere, felsefe, psikoloji, eğitim vb. birçok alana katkı sağlayabilir.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Abdurrahman Şeref. *İlm-i Ahlak*. İstanbul, 1316.
- Ahmed b.Hanbel. *Müsned*. Beyrut, ts.
- Ahmet Nebil, Baha Tevfik. *Hassasiyet Bahsi Yeni Ahlak*. İstanbul, 2. Basım, ts.
- Ahmet Rifat. *Tasvir-i Ahlak*. İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1309.
- Akseki, Ahmet Hamdi. *Ahlâk Dersleri*. İstanbul: Üç Dal Neşriyat, 1968.
- Ali İrfan. *İlm-i Ahval'r-Ruh*. İstanbul, 1317.
- Ali İrfan. *Mufassal Ahlak-ı Medeni*. İstanbul, 1327.
- Ali Kemâl. *İlm-i Ahlak*. İstanbul, 1330.
- Ali Rıza. *Ma'lumat-ı Ahlakiye ve Medeniye*. İstanbul, 1326.
- Ali Seydi. *Terbiye-i Ahlakiye ve Medeniye*. İstanbul, 1329.
- Ali Seyyidi. *Musahabât-i Ahlâkiye*. İstanbul, 1334.
- Arpacı, Mücahit. *Çocuklarda Vicdan Eğitimi*. İstanbul, 2015.
- Arslan, Z. Şeyma. *Fitrat Kavramı Çerçevesinde Eğitimde "İnsanın Neliği" Sorusu*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2006.
- Aydın M. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2001.
- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2001.
- Aydın, Mehmet. *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Âlem İlişkisi*. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Bayzan, Ali Rıza. *Sûfi ile Terapist: Psikoterapiler ve Tasavvuf Üzerine Bir Karşılaştırma Denemesi*. İstanbul: Etkileşim, 2013.
- Bilgin, Beyza - Selçuk, Mualla. *Din Öğretimi*. Ankara: Gün Yayıncılık, 1999.
- Bilgiz, Musa. *Kur'an Açısından Vicdan ve Değeri*. İstanbul: Beyan.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, 1884 ya da 3-1971. *Yüksek İslam Ahlâkı*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1964.

- Certel, Hüseyin. *Ebû Tâlib El-Mekkî'de Tasavvufi Yaşayış*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 1993.
- Demir, Osman. "Vicdan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/100-102. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.
- Dent, N. J. H. *Rousseau: An Introduction to His Psychological, Social and Political Theory*. Oxford: Basil Blackwell, 1989.
- Düzgün, Şaban Ali. "İnsanın Doğası (Fıtratı) ve Özgürlüğü Üzerine". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/2 (10 Eylül 2016), 322-342. <https://doi.org/10.18317/kader.36100>
- Ebû Dâvûd. *Sünen-i Ebu Davud*. ed. Şuayb el-Arnâvut. Beyrut: Dâru'r-Risaleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Ebû Hanife. *el-Fıkhü'l-Ekber (İmam A'zam'ın Beş Eseri)*. ed. Mustafa Öz. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2008.
- Ebû Muhammed Abdillâh ed-Darimî. *Sünenü'd-Dârimî*. Kahire, 1966.
- Erdem, Hüsameddin. *Ahlak Felsefesi*. Konya: Hu-Er Yayınları, 9. Basım, 2018.
- Erdem, Hüsameddin. *Felsefeye Giriş*. Konya: HÜ-ER Yayınları, 6. Basım, 2021.
- Erdem, Hüsameddin. *Sondevir Osmanlı Düşüncesinde Ahlak*. İstanbul: DEM Yayınları, 2006.
- Gazâlî. *el-MÜNKİZ mine'd-DALÂL*. çev. Salih Şeref vd. İstanbul: Çağaloğlu Yayınevi, 1970.
- Göçmen, Doğan. "Vicdan Özgürlüğü ve Toplumsal Barış". Erişim 01 Ağustos 2021. https://dogangocmen.files.wordpress.com/2010/05/vicdan_ozgurlugu.pdf
- Güçlü, A. vd. *Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002.
- Gül, Fikri. "Vicdanın Neliği Üzerine: Rousseau-Kant Örneği". *Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi = Uludag University Faculty of Arts and Sciences Journal of Philosophy* 11 (2008), 69-76.
- İmamoğlu, Abdulvahit. "Vicdan Kavramının Psiko - Sosyal Tahlili". *Akademik İncelemeler Dergisi* 5/1 (12 Ağustos 2014), 127-144.
- Kâm, Ferid. *Mebâdi-i Felsefeden İlm-i Ahlak*. Ankara: Vilayet Matbaası, 1339.
- Kant, Immanuel. *Eğitim Üzerine: Ruhun Eğitimi, Ahlaki Eğitim, Pratik Eğitim*. çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2007.
- Kant, Immanuel. *Pratik Aklın Eleştirisi*. çev. İonna Kuçuradi vd. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1994.
- Kılıç, Sadık. *Fıtratın Dirilişi*. İstanbul: Nehir Yayınları, 1991.
- Kurtubî. *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kurân*. ed. Ebû İshak İbrahim. Kahire, 1966.
- Mehmed Sami. *İlm-i Terbiye-i Etfal*. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1328.
- Mehmed Sami Süleyman. *İlm-i Terbiye-i İslamiye*. İstanbul, 1328.
- Mehmet Fazıl. *Felsefe-i İctimaiyeden İlm-i Ahlak*. İstanbul, 1329.
- Muhasibî, Haris el-. *Er Riaye / Nefs Muhasebesinin Temelleri*. çev. Şahin Filiz - Hülya Küçük. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Muslihiddin Adil. *Ma'lumât-ı Ahlakiye ve Askeriye*. İstanbul, 1331.
- Mustafa Namık. *Ahlâk*. İstanbul: Devlet Matbaası, 2. Basım, 1928.
- Mustafa Namık. *Felsefe Bakaloryası*. İstanbul, 1934.
- Mustafa Rahmi. *Ahlak*. İstanbul, 1339.
- Mutahhari, Murtaza. *Fitrat Üzerine*. çev. Ömer Çiçek. İstanbul: Bengisu Yayınları, 1992.
- Müslim b.Haccac. *El-Camiu's-Sahih*. Mısır, 1954.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*. çev. Ahmet İnam. Ankara: Gündoğan Yayınları, 2000.
- Öztürk, Yasar Nuri. *Din ve Fitrat*. İstanbul: Yeni Boyut, 1990.
- Pazarlı, Osman. *İslâm'da Ahlak*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1972.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Emile*. çev. Yaşar Avunç. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1941.
- Saltuklu, Zübeyir. *Vicdan*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2012.
- Selanikli Hilmi. *Mir'ât-ı Ahlak*. İstanbul, 1326.
- Şemseddin Sami. *Kamus-i Türkî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2004.
- Takiyyüddîn Subkî. *Küllü Mevlûdin Yüledü ale'l-Fitra*. ed. Ebû Muhammed es-. Seyyid *Marife* 21/2 (2021): 777-802

- İbrahim b. Ebî Amme. Tanta, 1990.
- Tekşen, Hüsnü. *Vicdan Felsefesi*. Mustafa Asım Matbaası, 1940.
- Tirmizî. *Süneni't-Tirmizî*. Kahire, 1382.
- Tokmakoğlu, Gürsel. *Benlik, Bilinç ve Vicdan*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Topçu, Nurettin. *Ahlak*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2005.
- Topçu, Nurettin. *İsyah Ahlakı*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1995.
- Ulucan, Türkan. "İslam Geleneğinde Vicdan Kavramı". *USBD Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 1/4 (2017), 31-44.
- Uzun, Ertuğrul. "Sophie Scholl: Son Günler'de Hukuk Anlayışı". *Hukuk Kuramı* 5/2 (2018), 19-28.
- Yazıcı, Turgay. *Gazali'de İnsanı Tanımlayan Temel Kavramlar (Ruh, Kalp, Akıl, Nefs)*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak dini Kur'an Dili (Türkçe Tefsir)*. İstanbul: His Matbaacılık, 1970.
- Zengin, Mahmut - İçöz, Elif Arslan. "Dini, Felsefi, Psikolojik Boyutlarıyla Vicdan ve Değerler Eğitimindeki Yeri". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (22 Haziran 2018), 323-345.

Bir Meta-Sentez alışması: Öğreticilerin Gözünden 4-6 Yaş Kur'an Kursları*

A Meta-Synthesis Study: Qur'an Courses For 4-6 Years From The Eyes of Teachers

Münir Ecer 


Dr.

PhD.

Van / Turkey

munirecer2010@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-0486-1460>

Corresponding Author / Sorumlu Yazar

Ahmet akmak 

Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı

Assist. Prof., Atatürk University, Faculty of Theology, Department of Religious Education

Erzurum / Turkey

ahmetcakmak@atauni.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-4351-156X>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.999853

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 23.09.2021

Accepted / Kabul Tarihi: 07.12.2021

Published / Yayın Tarihi: 30.12.2021

Cite as / Atıf: Ecer, Münir; akmak, Ahmet. "Bir Meta-Sentez alışması: Öğreticilerin Gözünden 4-6 Yaş Kur'an Kursları". *Marife* 21/2 (2021): 803-831. <https://doi.org/10.33420/marife.999853>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Alıntı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslar arası Lisansı altında lisanslanmıştır."

Ethical Statement / Etik Beyan: * This study is an improved version of the paper presented at the "Early Childhood Religion-Morality-Values Education and Problems Symposium". Explanation is made with the footnote given title of the article. / Bu alışma, "Erken ocukluk Dönemi Din-Ahlak-Değerler Eğitimi ve Sorunları Sempozyumu"nda sunulan tebliğin geliştirilmiş halidir. Makale başlığında verilen dipnotla açıklama yapılmıştır.



Bir Meta-Sentez Çalışması: Öğreticilerin Gözünden 4-6 Yaş Kur'an Kursları

Özet

Bu çalışmanın temel amacı, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın (DİB) Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü'ne bağlı olarak faaliyet yürüten 4-6 yaş grubu Kur'an Kurslarında görev yapan öğretmenler ile yapılan nitel çalışmaların ele alınması ve bu çalışmalara yansıyan öğretici görüşlerinin bir bütün halinde değerlendirilerek bu kurslara ilişkin genel bir çerçevenin ortaya konulmasıdır. Araştırmada meta-sentez yöntemi kullanılmış, bu yöntemin işlem basamaklarına uygun olarak veri toplama, veri analizi, geçerlik ve güvenilirlik sağlanmaya çalışılmıştır. Araştırmanın çalışma grubunu 4-6 yaş grubu Kur'an Kursu öğretmenleri ile yapılan görüşme ve mülakata dayalı nitel desenli çalışmalar oluşturmaktadır. Bu çalışmaların bulguları incelenmiş ve çeşitli kodlar elde edilmiş, daha sonra da bu kodlar birleştirilerek temalar belirlenmiştir. Kodlar program geliştirme öğeleri ve yapısal sorunlar şeklinde iki tema altında analiz edilmiştir. Program geliştirme öğelerine ilişkin tema kapsamında öğretim programının amaç, içerik, eğitim durumları ve ölçme-değerlendirme unsurlarına dair öne çıkan öğretici görüşleri incelenmiştir. Bu temaya ilişkin olarak öncelikle öğretmenlerin öğretim programı ile ilgili yeterli farkındalığa sahip olmadıkları görülmüştür. Bununla beraber öğretmenlerin program içeriğini oldukça yoğun buldukları, bu programın uygulanması sürecinde öğrenci seviyesinin aşıldığına dikkat çekmişlerdir. Öte yandan özeld eğitim sürecini planlama, yönetme ve ölçme ve değerlendirme aşamalarında, genelde de pedagojik formasyonun bütününde öğretmenlerin çeşitli eksikliklere sahip oldukları sonucuna ulaşılmıştır. Bununla beraber temel alan bilgisi ile ilgili konularda da eksiklikler vurgulanmış, öğretmenlerin alan bilgisine ilişkin yeterli düzeylerine ilişkin çeşitli ihtiyaçların mevcut olduğu ortaya çıkmıştır. Öğreticilerin pedagojik formasyon ve alan bilgisine dair sahip oldukları eksikliklerinin farkında olmalarının yanı sıra çeşitli eğitim etkinlikleriyle bu eksikliklerinin giderilmesi hususunda istekli oldukları da öne çıkmış, bu anlamda çeşitli iyileştirme faaliyetlerinin önünün açık olduğu da görülmüştür. Yapısal sorunlara ilişkin temaya gelindiğinde, bu tema altında kursa kabul yaşı, öğretimin paydaşları, idarecilerle yaşanan problemler ve kursların mevcut fiziksel koşullarından kaynaklı sorunların öne çıktığı tespit edilmiştir. Bu sorunlara bağlı olarak henüz 4 yaşındaki çocukların bu kurslara kabul edilmesinin problem teşkil ettiği, mevcut programın bu yaşın gelişimsel seviyesine hitap etmesi noktasında problemlerin var olduğu ortaya çıkmıştır. Ayrıca kurslara devam eden 4, 5 ve 6 yaşındaki çocukların gelişim basamaklarına veya yaşlarına uygun bir şekilde kategorize edilmeksizin eşit kabul edilerek aynı eğitim ortamında, aynı öğretim programına bağlı olarak eğitim görmelerinin problem teşkil ettiği ve hedeflere ulaşma noktasında aksaklıklar ortaya çıkardığı vurgulanmıştır. Bununla beraber öğretmenler, yardımcı personel ihtiyacına da dikkat çekmiş, kurslardaki mevcut öğretici eksikliğinin yanı sıra bu kurslarda psikolojik danışman, rehber öğretmen ve hizmetli personellerin de istihdam edilmesi gerektiğine işaret etmişlerdir. Öğreticilerin, sorunların giderilmesi hususunda bağlı buldukları idari birimlerle iletişim problemi yaşadıklarına ilişkin bulgular da ortaya çıkmıştır. Öte yandan kursların mevcut fiziksel koşullarına ilişkin problemlere de işaret edilmiş, bu koşulların söz konusu yaş aralığında bulunan çocukların ihtiyaçları göz önünde bulundurularak oluşturulması ve iyileştirilmesi gerektiği vurgulanmıştır. Araştırmada elde edilen bulgular ve sonuçlar çerçevesinde öğretim sürecine yönelik mevcut sorunların giderilmesinde kaynak program olan ilahiyat fakültelerinin program ve bölüm tartışmalarından ayrı düşünülmeceği, yüksek din öğretimine ilişkin program önerilerinin 4-6 yaş grubu Kur'an Kursları için de önem arz edebileceği konusu üzerinde durulmuştur. İlahiyat programının yanı sıra DİB'in mevcut pozisyonunun konuyla ilgili şartların iyileştirilmesi yönündeki engellere de işaret edilmiştir. Araştırma sürecinde mevcut olan temaların elde edilen bulgular ve ulaşılan sonuçlara bağlı olarak hem DİB, hem de konuya ilgi duyan araştırmacılar için çeşitli öneriler geliştirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu, Diyanet İşleri Başkanlığı, Meta-Sentez.

A Meta-Synthesis Study: Qur'an Courses For 4-6 Years From The Eyes of Teachers

Summary

The main purpose of this study is to examine the qualitative studies conducted with the teachers working in the Qur'an Courses for the 4-6 age group operating under the General Directorate of Educational Services for the Presidency of Religious Affairs and to gather the views of the teachers reflected in this studies as a whole and to present a general framework for these courses. The meta-synthesis method was used in the research and data collection, analysis, validity and reliability were tried to be ensured in accordance with the process steps of this method. The study group of the research consists of the qualitative studies based on interviews with course teachers in the 4-6 age group. Findings of these studies were examined and various codes were obtained and then themes were determined by combining these codes. The codes were analysed under two themes as program development items and structural problems. Within the scope of the first theme, the prominent views of the teachers on the purpose, content, educational status and measurement and evaluation elements of the curriculum were examined. Firstly, it was seen that, teachers did not have enough awareness about the curriculum. However, teachers found the content of the program quite intense, and student level was exceeded during the implementation of this program. And it has been concluded that, teachers have various deficiencies in planning, management, measurement-evaluation stages of teaching process in particular and in the whole of pedagogical formation in general. However, deficiencies in subjects related to basic content knowledge were emphasized and it was revealed that there were various needs regarding the proficiency levels of teachers regarding content knowledge. In addition that, teachers are aware of their shortcomings in these subjects and they are willing to eliminate these deficiencies with various educational activities, and in this sense, it has been seen that the way for various improvement activities is clear. When it comes of the theme of structural problems, it has been determined under these theme, age of admission of the course, stakeholders of the education, problems experienced with the administrators and problems arising from the current physical conditions of the courses. Due to these problems it has been revealed that, the admission the children who are only 4 years old to these courses poses the problem, and there are problems in addressing the developmental level of current program at these age. In addition, 4, 5 and 6 year old children attending birds were considered equal without being categorized according to their development stages and age, and it was emphasized that their education in the same educational environment, depending on the same curriculum, poses a problem and causes some problems in reaching the goals. And the teachers also drew attention to the need for auxiliary personnel, and pointed out that, psychological counselors, guidance teachers and service personnel should be employed in these courses. In addition, teachers have communication problems with the administrative units. On the other hand, the problems related to the existing physical conditions of the courses were also pointed out and these conditions should be created and improved considering the needs of the children in the mentioned age range. Within the framework of the findings, it was emphasized that the divinity faculties, which are the source of program, cannot be considered separately from the program and department discussions, and that the program proposals for higher religious education may be important for these courses. In addition to the divinity program, the obstacles of the current position of the Presidency of Religious Affairs to improve conditions were also pointed out. Various suggestions have been developed for both Presidency and researches who are interested in subject, depending on the findings obtained from the themes.

Keywords: Religious Education, Qur'an Courses For 4-6 Ages, Presidency of Religious Affairs, Meta-Synthesis.

Giriş

İnsanoğlu, aşkın olana bağlanma, zor anlarında aşkın olandan medet bekleme, dolayısıyla inanma duygusuna doğuştan sahiptir. Bu durum Kur'an'da¹ ve ha-

¹ "Rabbin âdemoğullarından -onların sırtlarından- zürriyetlerini alıp bunları kendileri hakkındaki şu sözleşmeye tabi tutmuştu: ben sizin rabbiniz değil miyim? 'Elbette ki öyle! Tanıklık ederiz' dediler.

→

dislerde² vurgulanmasının yanı sıra, dinî-psikolojik bir tespit olarak da literatürde mevcuttur. Bu tespitler arasında insanın doğuştan boş bir levha olarak gelmeyip özellikle inanca yönelik bazı kabiliyet, beklenti ve ihtiyaçlarla donanımlı olduğu hususu³ öne çıkmakla birlikte, inancın ve bazı dinî tecrübelerin insan beyninde genetik bir hareketliliğe yol açtığı yönünde nöro-biyo-psikolojik vurgular⁴ da mevcuttur. Dolayısıyla inanç, din, ibadet ve bunlarla bağlantılı konu ve kavramlar, insanı doğuştan kuşatmış ve insanın varlığı ile bütünleşmiştir. Doğuştan beri birey ile beraber olan inanç duygusunun yaşam içinde anlam kazanabilmesi, sağlıklı bir gelişim seyri içerisinde devam etmesi noktasında verilen eğitimin de önemli fonksiyonu vardır.⁵

Gerek insanın kalıtsal olarak sahip olduğu inanç ile hayatı boyunca hemhâl olması, gerekse bu inancın sağlıklı bir şekilde gelişmesi ve istenen mihverde seyretmesi için çocuklara yönelik dinî eğitim girişimlerinin tarihi, ilk dönemlere kadar geri götürülebilmektedir. İslam eğitim tarihine bakıldığında, Hz. Peygamber zamanından itibaren çocukların eğitiminin önemsendiği ve bu eğitim için kurumların oluşturulduğu görülmektedir. İslam eğitim tarihinin Hz. Peygamber ve Raşid halifeler dönemini kapsayan ilk evresinde çocuklara okuma-yazma ve temel dini bilgilerin eğitiminin verildiği 'Küttab' isimli mahalle mektepleri tesis edilmiştir.⁶ İlerleyen süreçte Müslümanların devlet kurması, medrese ismi verilen müşahhas yükseköğretim kurumlarının ortaya çıkmasıyla çocuk eğitimi yine ihmal edilmemiş, üst bir eğitim kurumuna geçiş aşaması olarak 'Mekteb' ismi ile varlığını korumuştur.⁷ Çocukların eğitimi için müstakil kurumlar olan mektepler, 'Sıbyan Mektebi' özel ismi ile Osmanlı döneminde de varlığını sürdürmüş, yazı ve temel dini bilgilerin yanı sıra yer yer dinler tarihi, sarf, nahiv, ahlak ve aritmetik gibi bir program

→

Böyle yaptık ki kıyamet gününde 'bizim bundan haberimiz yoktu' demeyesiniz!" Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an-ı Kerim, (Erişim 29 Eylül 2020), A'raf 7/172; "O halde sen hanif olarak bütün varlığınla dine, allah insanı hangi fitrat üzerine yaratmışsa ona yönel! Allah'ın yaratmasında değişme olmaz, işte doğru din budur; fakat insanların çoğu bilmezler" Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an-ı Kerim, (Erişim 29 Eylül 2020), Rûm 30/30.

- ² "Bütün doğan çocuklar islam fitratı üzerine doğar. Sonradan anne ve babaları onları ya Yahudileştirir ya Hıristiyanlaştırır ya da Mecusileştirir." Ebu Abdillah Muhammed B. İsmail el-Buhârî, Sahîhu'l-Buhârî (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 2002), "Cenâiz", 79 (No.1359); Ebû'l-Hüseyn Müslim B. El-Haccâc Müslim, Sahîhu Müslim (Riyad: Daru's-Selam, 2000), "Kader", 6755; Süleyman B. El-Eş'as B. İshak B. Beşîr El-Ezdi Es-Sicistânî Ebû Dâvûd, Süneni Ebî Dâvûd, thk. Raid B. Sabri İbn Ebî 'Alfe (Riyad: Daru'l-Hadara, 2015), "Sünnet", 17 (No. 4714).
- ³ Hayati Hökelekli, Din Psikolojisi (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 124; Kerim Yavuz, Çocukta Dinî Duygu Ve Düşüncenin Gelişmesi (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2012), 29-33.
- ⁴ Andrew B. Newberg, Stephanie K. Newberg, "Dinî ve Manevî Tecrübenin Nöropsikolojisi", çev. Şeyma Turan, Din ve Maneviyat Psikolojisi, Ed. İhsan Çapçioğlu, Ali Ayten (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2013), 401; Nevzat Tarhan, İnanç Psikolojisi (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014), 22,193.
- ⁵ Osman Pazarlı, Din Psikolojisi (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982), 45; Hasan Dam, "Çocukluk Dönemi Din Eğitimi", Gelişimsel Basamaklarına Göre Din Eğitimi, ed. Mustafa Köylü (Ankara: Nobel Yayınları, 2013), 30.
- ⁶ Ahmed Çelebi, İslam'da Eğitim-Öğretim Tarihi (İstanbul: Damla Yayınevi, 2013), 27; Şakir Gözütok, İlk Dönem İslam Eğitimi Tarihi (Ankara: Fecr Yayınları, 2002), 143-154; Mahmut Dünder, İlk Dönem İslami Eğitim-Öğretim Faaliyetleri (İstanbul: İsrak Yayınları, 2011), 30.
- ⁷ George Makdisi, Ortaçağ'da Yüksek Öğretim (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 55; Çelebi, İslam'da Eğitim-Öğretim Tarihi, 29.

çeşitliliği ile temayüz etmiştir.⁸

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasından sonra, din eğitimi veren müstakil kurumlar kapatılarak eğitim ve öğretim Milli Eğitim Bakanlığı (MEB) çatısında toplanırken,⁹ özellikle çocukluğun erken dönemi için din veya değerler eğitimi ile ilgili olarak herhangi bir adım atılmamıştır. Bu eksikliğin tespitine ve ebeveynlerden gelen yoğun talebe binaen,¹⁰ yaygın din eğitimi kurumlarının bağlı olduğu Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), yaygın din eğitimi için belirlenmiş olan yaş sınırının kaldırılmasından sonra,¹¹ Kur'an Kursları bünyesine 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarını da ekleyerek bu açığı kapatma yoluna gitmiştir. Bu kurslarda ders verecek öğretmenlerin tespiti için 2013'te mülakat yapılmış ve mülakat neticesinde seçilen 87 öğreticiden 80'inin katıldığı bir hizmet içi eğitim semineri düzenlenmiştir.¹² 4-6 yaş grubu Kur'an kursları, böylece 2013-2014 eğitim-öğretim yılında belirlenen 10 pilot ilde yürürlüğe koyulmuş,¹³ 2014-2015 eğitim-öğretim yılında da tüm Türkiye'de uygulanmaya başlanmıştır. Kurulduğu ilk andan en son veri bilgileri açıklanan 2020 yılına kadar bu kurslara yoğun bir ilginin olduğu dikkatleri çekmektedir. Nitekim 4-6 yaş grubu Kur'an kursları, 2014 yılında 554 kurs, 758 öğretici ve 15.265 öğrenci¹⁴ ile eğitime başlarken bu sayılar 2020 yılında 5.575 kurs, 10.096 öğretici ve 181.808 öğrenciye¹⁵ yükselmiştir. 4-6 yaş grubu Kur'an kursları, 48 ayını tamamlayan ve 72 ayını doldurmayan öğrencilere yöneliktir.¹⁶ 2018 yılında yayınlanan öğretim programına göre bu kursların ders içeriğine bakıldığında temel Kur'an bilgisi, değerler eğitimi ve temel dini bilgilerin öne çıktığı görülmektedir.¹⁷

4-6 yaş grubuna yönelik Kur'an kurslarının etkili ve verimli bir eğitim dinamiği ile varlığını sürdürebilmesi adına paydaşlarına yönelik girişim ve çalışmalarının önemi yadsınamaz. Bu anlamda söz konusu paydaşlardan öğrenci,¹⁸ veli,¹⁹

⁸ Osman Öztürk, "Basic Principles Of Primary Schools Education In Ottoman Empire", İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi 4/1-2 (1978), 214; Mefail Hızlı, "Osmanlı Döneminde Bir İlköğretim Kurumu Olarak Sıbyan Mektepleri", İslam Tarihinin Problemleri Kolokyumu (Şanlıurfa: Elif Matbaası, 2008), 119-125.

⁹ Halis Ayhan, Türkiye'de Din Eğitimi (İstanbul, DEM Yayınları, 2014), 49; Mustafa Öcal, "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7 (1998), 242.

¹⁰ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu)" (Erişim: 1 Ekim 2020).

¹¹ DİB, "Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu)".

¹² Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Faaliyet Raporu 2013" (Erişim: 1 Ekim 2020).

¹³ DİB "Faaliyet Raporu 2013" (Erişim: 1 Ekim 2020).

¹⁴ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Faaliyet Raporu 2014" (Erişim: 1 Ekim 2020).

¹⁵ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Faaliyet Raporu 2020" (Erişim: 11 Eylül 2021).

¹⁶ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Eğitim Ve Öğretimine Yönelik Kurslar Ve Öğrenci Yurt Ve Pansiyonları Yönergesi" (Erişim: 1 Ekim 2020).

¹⁷ DİB, "Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu)".

¹⁸ Bk. Süleyman Şen, 4-6 Yaş Grubu Çocuklarda Kur'an Tasavvuru (Uşak: Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018); Tuba Gül, 4-6 Yaş Dönemi Çocuklarda Merhamet Eğitimi (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Muhammed Ali Yazıbaşı, "Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticisi, Öğrencisi ve Öğrenci Velisinin İhtiyaç ve Beklentileri (Kırkkale Örneği)", Dini Araştırmalar 23/57 (15 Haziran

öğretim programı²⁰ ve öğretmenler²¹ üzerine akademik camiada çalışmalar ele alınmıştır. Bu çalışmanın ana yönelimini oluşturan öğretici perspektifinden konuya bakıldığında, bu kursların açılmasına karar verilmesinin ardından, burada öğretici olarak görev yapacak DİB personelinin ilk olarak mülakatla seçildiği yukarıda ifade edilmişti. Bunun yanı sıra DİB'in 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarında görev alan/alacak öğretmenlere yönelik çalışmalarını üç alt başlıkta kategorize etmek mümkündür:

A. Yeterlik Geliştirme Toplantıları: 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarında görev alan/alacak öğretmenlerin hangi meslekî yeterliklere sahip olması gerektiğine ilişkin DİB tarafından toplantılar düzenlendiğine dair bilgiler, faaliyet raporlarına yansımıştır. Burada ele alınan konular ve belirlenen yeterlik içeriğine göre hizmet içi eğitim seminerleri düzenlenmekte ve bu yeterlikler, seminerlerde öğretmenlere kazandırılmaya çalışılmaktadır. Bunun için raporlara iki toplantı bilgisi yansımıştır. İlk toplantı 9 Mart 2017'de Ankara Rifat Börekçi Eğitim Merkezi'nde yapılmıştır ve bu toplantıya 25 kişi katılmıştır. Toplantının amacı "4-6 yaş grubu Kur'an kursu öğretmenlerinin yeterliklerinin tespit edilmesi ve bu yeterliklerin öğretmenlere kazandırılması" olarak belirlenmiştir.²² İkinci toplantı ise 12 Aralık 2019'da yapılmıştır. Bu toplantının kapsamı da "öğretici yeterliklerinin geliştirilmesi"dir.²³

B. Hizmet İçi Eğitim Seminerleri: Öğreticiler için belirlenen yeterlik alan ve içeriklerinden sonra, bu yeterlikleri 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarında görev alan/alacak öğreticiye kazandırmak adına pek çok hizmet içi eğitim semineri düzenlenmiştir. Bu anlamda Ağustos 2014'te 166 öğreticiye,²⁴ 2015'te iki dönem ha-

→

2020).

¹⁹ Bk. İbrahim Kurt, Velilerin 4-6 Yaş Kur'an Kurslarından Memnuniyet Düzeyleri ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma (Ankara Örneği) (Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Ayşegül Gün, "Veli Ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitimi" Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7 (2016), 44.

²⁰ Bk. Ali Gücen, Ahmet Çakmak, Mustafa Fatih Ay, "4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğretim Programının Öğretici Görüşleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi", Uluslararası Erken Çocukluk Dönemi Kongresi Bildiri Kitabı, Ed. Mücahit Kıbrıs (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 2016); İbrahim Aşlamacı, "4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğretim Programının (2018) Eğitim Programı Temel Öğeleri Açısından Değerlendirilmesi", Erken Çocukluk Dönemi Din-Ahlak-Değerler Eğitimi ve Sorunları-1, ed. Mehmet Bayyigit, Mehmet Özkan, Ahmet Ali Çanakçı, Asem Hamdy A. Abdelghany, (Konya: Palet Yayınları, 2020); M. Zeki Aydın, Esmâ Budak, "Diyanet İşleri Başkanlığı 2013 ve 2020 Yılları 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğretim Programlarının Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi ve Öneriler", Erken Çocukluk Dönemi Din-Ahlak-Değerler Eğitimi ve Sorunları-1, ed. Mehmet Bayyigit, Mehmet Özkan, Ahmet Ali Çanakçı, Asem Hamdy A. Abdelghany, (Konya: Palet Yayınları, 2020).

²¹ Bk. Kevser Tüfekçi, Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kursları Eğitiminin Öğretici ve Veli Görüşlerine Göre İncelenmesi (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020); Zülfi Doğan, 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlik Algıları (Kayseri Örneği) (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Muzaffer Üzümcü, "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğretici Yeterlikleri: Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleriyle Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme", Erken Çocukluk Dönemi Din-Ahlak-Değerler Eğitimi ve Sorunları-1, ed. Mehmet Bayyigit, Mehmet Özkan, Ahmet Ali Çanakçı, Asem Hamdy A. Abdelghany, (Konya: Palet Yayınları, 2020).

²² Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Faaliyet Raporu 2017" (Erişim: 5 Ekim 2020).

²³ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Faaliyet Raporu 2019" (Erişim: 5 Ekim 2020).

²⁴ DİB, "Faaliyet Raporu 2014".

linde 5 gün süreli olmak üzere Rize ve Afyonkarahisar'da 444 öğreticiye,²⁵ Temmuz 2017'de 29 Mayıs Üniversitesi'nde 38 öğreticiye,²⁶ Ocak ve Kasım/Aralık 2018'de ilkinde 275, diğerinde ise 234 öğreticiye²⁷, Ocak 2019'da iki dönem halinde 1.232 öğreticiye²⁸ ve 18-24 Ocak 2020 ile 26 Ocak- 1 Şubat 2020 tarihleri arasında 1.169 öğreticiye²⁹ hizmet içi eğitim semineri verilmiştir.

C. İlgili Kurumlarla İş birliği: 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarının hem eğitim, hem psikoloji hem ilahiyat hem de çocuk gelişimi gibi alanlarla yakın irtibatlı olması, DİB'in ilgili biriminin interdisipliner bir anlayışla, ilgili tüm paydaş kurum ve kuruluşlarla işbirliği yapmasını gerektirmektedir. Bu anlamda, bugüne kadar Başkanlığın iki girişimde bulunduğu tespit edilmiştir. Birincisi, 2014 yılında bu kurumlarda görev alacak öğretmenlerin çocuk gelişimi ve faaliyetleri ile alakalı formasyon sahibi olmaları için MEB Hayat Boyu Öğrenme Genel Müdürlüğü ile işbirliği içerisinde 4-6 yaş çocuk eğitimi ve etkinlikleri modülü programı hazırlanması ve bu programın aynı yıl uygulamaya konulmasıdır.³⁰ İkincisi ise, Marmara Üniversitesi rektörlüğüne yazılan bir yazıda 2018 yılında İlahiyat fakültesi öğrencilerine yönelik Okul Öncesi Eğitimi Anabilim Dalı ile Çocuk Gelişimi Anabilim Dalı Çift Anadal Programı ve Yandal Programı alanlarında kontenjanların artırılması, Eğitim Fakültesi Okul Öncesi Eğitimi Anabilim Dalı ile Çocuk Gelişimi Anabilim Dalı öğrencilerine İlahiyat Fakültelerinde Çift Anadal ve Yan Anadal programları alanlarında kontenjan imkânı tanınması, Din Eğitimi Anabilim Dalı müfredatında erken çocukluk dönemi din eğitimi konularına yer verilmesi hususlarının değerlendirilmesinin istenmesidir.³¹ Bunlarla birlikte erken çocukluk dönemine ilişkin lisansüstü eğitim faaliyetleri de önerilmektedir.³²

Öte yandan 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarında görev alan/alacak öğretmenler ile ilgili çeşitli araştırmalar da yapılmıştır. Bu kurumlarda görev yapan öğretmenlerin gerek kendileri ile alakalı olan meslekî ve alan bilgisi yeterlikleri gerekse doğrudan bu kurumların eğitim açısından geleceğini de ilgilendiren beklenti ve görüşlerinin tespiti önem arz etmiş ve alan araştırmacılarının çalışma yönelimlerinden biri olmuştur. Bu anlamda çalışmanın temel amacı; 4-6 yaş grubu Kur'an kursları ile ilgili hem öğreticiyi hem de diğer paydaşların yanı sıra öğreticiyi de konu alan hem nitel hem de niteli de barındıran karma desenli araştırmaları tespit edip, kurslarla ilgili öğretici görüşlerinin genel bir fotoğrafını ortaya koymaktır. Bu temel amaç çerçevesinde 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarının program süreçlerini betimlemek ve eğitimin kazanımlarının önündeki sorunları ortaya çıkarmak ise araştır-

²⁵ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Faaliyet Raporu 2015" (Erişim: 5 Ekim 2020).

²⁶ DİB, "Faaliyet Raporu 2017".

²⁷ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Faaliyet Raporu 2018" (Erişim: 5 Ekim 2020).

²⁸ DİB, "Faaliyet Raporu 2014".

²⁹ DİB, "Faaliyet Raporu 2020".

³⁰ DİB, "Faaliyet Raporu 2014".

³¹ DİB, "Faaliyet Raporu 2018".

³² İsmail Sağlam, "Kur'an Kursları 4-6 Yaş Din Eğitimi Projesi Hikâyesi ve Mevcut Durum", Erken Çocukluk Dönemi Din-Ahlak-Değerler Eğitimi ve Sorunları-2, ed. Mehmet Bayyigit, Mehmet Özkan, Ahmet Ali Çanakçı, Asem Hamdy A. Abdelghany, (Konya: Palet Yayınları, 2020), 2

manın alt amaçlarıdır. Çalışmayı önemli kılan iki nedenden söz edilebilir. Birincisi; kurslarla ilgili genel bir değerlendirme yapmaya imkân tanınması, ikinci ise Başkanlıktaki eğitim programcılarının bir projeksiyon tutma potansiyelini barındırmasıdır.

1. Yöntem

4-6 yaş grubu Kur'an kursları ile alakalı öğreticiyi merkeze alan araştırmaları değerlendirmeyi amaçlayan bu çalışma kapsamında söz konusu çalışmalar incelendiğinde, bunların büyük bir kısmının nitel çalışmalar olduğu görülmektedir. Bilimsel araştırma literatürü incelendiğinde, nitel desenli çalışmaları ele alıp mevcut durumu resmeden çalışmalar için uygun yöntemin meta-sentez yöntemi olduğu düşünülmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada da meta-sentez yöntemi kullanılmıştır.

Meta-sentez, belirlenen bir araştırma problemi ile doğrudan ya da dolaylı olarak bağlantılı olan nitel çalışmaları tespit edip bu çalışmalardan elde edilen bulguları veri olarak kullanarak ilgili çalışmalara dair bir sonuca ulaşan niteliksel bir araştırma türüdür.³³ Bir konu ile ilgili yapılan nitel araştırmaların nihai olarak ne demek istediğini, o konuya dair neyi tamamlayıp neyi eksik bıraktığını tespit etmek adına meta-sentezin ideal bir araştırma yöntemi olduğu söylenebilir. Bir konu ile ilgili hangi bilimsel çalışmaların yapıldığı, söz konusu çalışmaların alanda hangi boşlukları doldurduğu ile ilgili soruların cevaplanmasında ve alandaki eksikliklerin tespit edilerek bu eksiklikleri ortaya koyacak bilimsel araştırmalar yapılmasında meta-sentez yöntemi işlevsel bir özelliğe sahiptir. Böylece artan, büyüyen ve çeşitlenen bir araştırma alanında ulaşılan nokta tespit edilebilir. Meta-sentez, uzun süre sağlık alanındaki araştırmalar için kullanılan, hatta gelecekte de bu alana pek çok çalışma kazandıracığına inanılan bir araştırma yöntemi olup³⁴ daha sonra eğitim bilimleri araştırmalarının da dikkatini çekmiş, bu alandaki araştırmalarda kullanılmıştır.³⁵ Bu yöntem eğitim bilimlerindeki araştırmalarda ilk olarak "Meta-etnografi"³⁶ ismi ile kullanılmış ise de, farklı çalışmalarda "anlatı sentezi, meta-yorumlama, tematik içerik analizi" gibi isimlerine de rastlanılabilmektedir.³⁷ Meta-sentez yöntemi, böylece bir içerik analizi türüdür ve nitel ve karma çalışmalar için

³³ Lela Zimmer, "Qualitative Meta-Synthesis: A Question Of Dialoguing With Nexts", *Journal Of Advanced Nursing* 53/3 (2006), 312.

³⁴ Denish Walsh, Soo Downe, "Meta-Synthesis Method For Qualitative Research: A Literature Review", *Journal Of Advanced Nursing* 50/2 (2005), 210; Terese Bondas, Elisabeth O. C. Hall, "Challenges In Approaching Metasynthesis Research", *Qualitative Health Research* 17/1 (2007), 119; Serkan Dinçer, "Content Analysis In For Educational Science Research: Meta Analysis, Meta-Synthesis, And Descriptive Content Analysis", *Bartın University Journal Of Faculty Of Education* 7/1 (Ocak 2018), 180.

³⁵ Seyat Polat, Osman Ay, "Meta-Sentez: Kavramsal Bir Çözümleme", *Eğitimde Nitel Araştırmalar Dergisi* 4/1 (2016), 52; Bondas, Hall, "Challenges In Approaching Metasynthesis Research", 119; Dinçer, "Content Analysis In For Educational", 180.

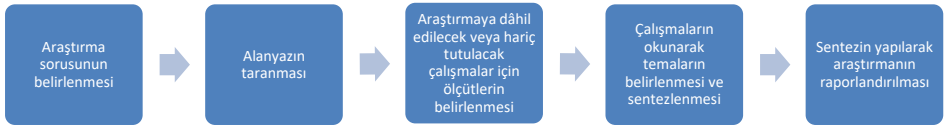
³⁶ George W. Noblit, "Meta-Ethnography: Adoption And Return", *Cultural Constructions Of Identity*, ed. Luis Urrieta, George W. Noblit (New York: Oxford University Press, 2018), 40-45.

³⁷ R. Campbell, P. Pound, M. Morgan, G. Daker-White, N. Britten, R. Pill, L. Yardley, C. Pope, J. Denovan, "Evaluating Meta-Ethnography Systematic Analysis And Synthesis Of Qualitative Research", *Health Technology Assessment* 15/43 (2011), 6; Muammer Çalık, Mustafa Sözbilir, "Parameters Of Content Analysis", *Education And Science* 39/174 (2014), 34.

işlevseldir. Nicel çalışmalar için daha çok meta-analiz yöntemi tercih edilmektedir.³⁸

Meta-sentez yönteminin kullanıldığı bir çalışmada takip edilecek adımlara dair açıklamalar bulunmaktadır. Bu çalışmada takip edilen işlem adımları, Polat ve Ay'ın farklı kaynaklardan yararlanarak ortaya attıkları işlem adımları ile benzerdir: Öncelikle araştırma problemi ve bu problem çerçevesinde alt sorular belirlenir. Bu sorular çerçevesinde alanyazın taramaya tabi tutulur. Problem ve amaç çerçevesinde işleme dâhil edilecek çalışmalar için ölçüt belirlenir. Dâhil edilen çalışmalar okunur, temalar belirlenir ve sentezleme işlemi yapılır. Son olarak da bulgular ortaya konur ve araştırma raporlandırılarak tamamlanır. Bütün bu işlem adımları, sırasıyla aşağıdaki Şekil 1'de gösterilmiştir.³⁹

Şekil 1: Araştırmanın Aşamaları



Meta-sentez yönteminin kullanıldığı bir çalışmada geçerlik ve güvenilirliği artıracak kurallar şu şekilde ifade edilebilir:⁴⁰

1. Çalışmanın amacının ve probleminin açık bir şekilde ortaya konulması.
2. Çalışmanın benzer çalışmalardan farkının açıkça ortaya konulması.
3. Araştırma kapsamına alınacak ve bu kapsamın dışında bırakılacak çalışmalar ile ilgili ölçütlerin açık bir şekilde belirtilmesi.
4. Alanyazın taranırken ulaşılan çalışmaların sayısı ve bu çalışmalardan senteze dâhil edilenlerin detaylı bir şekilde açıklanması.
5. Çalışma grubuna dâhil edilen çalışmaların evreni, örnekleme, gerçekleştirildiği coğrafya, veri toplama tekniği, veri çözümleme yöntemleri de belirlenmesi ve imkân dâhilinde bunların bir tablo ile sunulması.
6. Verilerin çözümlenmesi ve temaların oluşturulmasının ayrıntılı bir şekilde açıklanması.
7. Temaların belirlenmesinin birden çok uzman tarafından yapılması ve kodlayıcılar arasındaki tutarlılığın sağlanması.
8. Sentez işlemi için yeterli sürenin ayrılması ve bu sürenin açıklanması.
9. İmkân dâhilinde, incelemeye tabi tutulan çalışmalardan kesit veya pasajların da verilmesi.
10. Sentezleme ve raporlama aşamasında geniş bir yorumlama yelpazesine

³⁸ Çalık, Sözbilir, "Parameters Of Content Analysis", 34; Polat, Ay, "Meta-Sentez ", 54; Dinçer, "Content Analysis İn For Educational Science Research", 180.

³⁹ Polat, Ay, "Meta-Sentez", 56.

⁴⁰ Zimmer, "Qualitative Meta-Synthesis", 317; Çalık, Sözbilir, "Parameters Of Content Analysis", 34- 35; Polat, Ay, "Meta-Sentez", 57- 58.

önem verilmesi.

11. Sonuçların araştırmacılar, uygulayıcılar ve politikacılar için açık ve net bir şekilde ortaya konulması.

Yukarıda sıralanan kurallara araştırmacılar uymaya özen göstermiştir.

1.1. Ölçütler

4-6 yaş grubu Kur'an kursları ile ilgili öğretici görüşlerini ele alan çalışmalar ile ilgili oluşturulacak çalışma grubunda, yöntem de göz önünde bulundurularak belirlenen ölçütler şunlardır:

- Çalışmaların 4-6 yaş grubu Kur'an kursları ile ilgili olması.
- Çalışmaların öğretici görüşlerine dayanması.
- Çalışmaların nitel desende olması. Bu anlamda karma desende oluşturulmuş çalışmaların nitel bulguları da araştırma kapsamına alınmıştır.

Ayrıca araştırmacıların konuya ilişkin ele aldıkları ilk ve kapsamlı çalışmalarını ölçütlere dâhil edilmiş, bu çalışmalardan türetilen diğer çalışmalar araştırma grubuna dâhil edilmemiştir. Mesela bir çalışmanın tezi ve makalesi varsa tezi incelenmiş, makale dikkate alınmamıştır.

1.2. Çalışma Grubu

Problem, amaç, yöntem ve ölçütler çerçevesinde alanyazın taranmış ve 9 yüksek lisans tezi, 1 kitap, 10 makale ve 4 bildiri olmak üzere 24 araştırmadan oluşan bir çalışma grubu oluşturulmuştur. Çalışma grubu ile ilgili bilgiler Tablo 1'de gösterilmiştir. Günümüze kadar konu ile ilgili öğretici görüşlerini ele alan 9 yüksek lisans tezi, bir kitap, 10 makale ve 4 adet tebliğe ulaşılmıştır.

Tablo 1. Çalışma Grubundaki Araştırmalar

Araştırmacı	Araştırmanın başlığı	Araştırma türü	Araştırmanın yöntemi
Betül Yıldırım	Okul Öncesi Eğitim Kurumlarına Devam Eden 4-6 Yaş Arası Çocuklara Din Eğitimi (Sivas İli Örneği)	Yüksek Lisans Tezi	Nitel
Samet Yağcı	Öğreticilere Göre DİB 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları (İzmir İli Örneği)	Yüksek Lisans Tezi	Nitel
Zülfi Doğan	4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlik Algıları (Kayseri Örneği)	Yüksek Lisans Tezi	Karma
Bekir Sarı	Kur'an Kursları Öğretici Kitabındaki Uygulamaların İncelenmesi	Yüksek Lisans Tezi	Karma
Elif Acur	Öğretici Görüşleri Bağlamında DİB 4-6 Yaş Kur'an Kurslarındaki Değerler Eğitimi Uygulamalarının Değerlendirilmesi	Yüksek Lisans Tezi	Nitel

Büşra Kara	Okul öncesi Dönemi (4-6 Yaş Grubu) Eğitiminde Görev Alan Eğitimcilerin/Din Görevlilerinin Pedagojik Yeterlilikleri	Yüksek Lisans Tezi	Nitel
Hatice Bayka	Öğretici ve Veli Görüşleri Açısından Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu)'nın Değerlendirilmesi	Yüksek Lisans Tezi	Nitel
Kevser Tüfekçi	DİB 4-6 Yaş Kur'an Kursları Eğitimine Öğretici ve Veli Görüşlerine Göre İncelenmesi	Yüksek Lisans Tezi	Nitel
Ayşe Sevde Karaca	DİB 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğrencilerine Uygulanan Değerler Eğitiminin Öğretici Görüşleri Açısından İncelenmesi	Yüksek Lisans Tezi	Nitel
Mehmet Korkmaz	4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Din Eğitimi (Sorunlar ve Çözüm Önerileri)	Kitap	Karma
Mehmet Korkmaz	4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlilikleri Üzerine Bir Araştırma	Makale	Karma
Muzaffer Üzümcü/ Nuran Çınar	Öğreticilerine Göre Diyanet 4-6 Yaş Kur'an Kursları	Makale	Nitel
M. Fatih Genç	Diyanet İşleri Başkanlığı'na Bağlı 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Din Eğitimi	Makale	Nitel
Muhammed Ali Yazıbaşı	Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticisi, Öğrencisi ve Öğrenci Velisinin İhtiyaç ve Beklentileri	Makale	Nitel
Salih Aybey	4-6 yaş Kur'an Kurslarının Eğitim-Öğretim Faaliyetleri ve Problemleri (Zonguldak ili Örneği)	Makale	Karma
Teceli Karasu	Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi: Muş Örneği	Makale	Nitel
Ayşegül Gün	Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitimi: Samsun ili Örneği	Makale	Karma
Zeynep Yüksel	4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerinin Öğretim Yöntemleri Açısından Yeterlilik Algıları (Çankırı Örneği)	Makale	Karma
Ramazan Diler	4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Mahremiyet Eğitimi ve Önemi (Nitel Bir Analiz)	Makale	Nitel
İbrahim Kurt	Salgın Döneminde 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları (Ankara Örneği)	Makale	Nitel

Ali Gücen Ahmet Çakmak M. Fatih AY	4-6 Yaş Kuran Kursu Öğretim Programının Öğretici Görüşleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi	Bildiri	Nitel
Önder Arpacı Fatma Soydemir	DİB'in 4-6 Yaş Kur'an Kurslarında Din-Ahlak-Değerler Eğitimi Uygulamaları ve Sorunları (Edirne Uygulama Örneği)	Bildiri	Nitel
Zehra Gelici	DİB 4-6 Yaş Kur'an Kursları, Sorunlar ve Çözüm Önerileri (İstanbul, Üsküdar Örneği)	Bildiri	Nitel
Hatice Ayar	4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Elifbâ Öğretimi: Uygulamalar ve Zorlanma Alanları	Bildiri	Nitel

1.3. Veri Analizi

30 Eylül 2021 tarihine kadar yayınlanmış tebliğ, makale ve kitaplar ile Yüksek Öğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi'ne yüklenmiş tezler taranmıştır. Taramada 4-6 yaş Kur'an kursu kavram kümesi anahtar kavram olarak belirlenmiştir. Ölçütler çerçevesinde belirlenen araştırmalar NVİVO programına yüklenmiştir. Yalnızca kitap çalışması programa yüklenmemiştir. Her bir araştırmacının bulgu ve sonuçlar iki araştırmacı tarafından da okunmuş ve kodlamalar yapılmıştır. Bu adımda çalışma grubundaki araştırmaların alıntılacağı deşifre metinler okunarak kodlama yapılmıştır. Kimi araştırmaların kodları bu araştırmada da bir kod olarak belirlenmiştir. Ancak bu çalışmada alıntılara yer verilmemiş sadece ilgili araştırmacının sayfasına atıf verilmiştir. Sonrasında kodlamalar karşılaştırılmış ve araştırmacılar metinleri tekrar tekrar okumuş kodlarda değişiklikler ve düzenlemeler yapmıştır. Sonraki adımda kodların hangi temalar altında işleneceği belirlenmiş ve araştırmacının sonuçları raporlandırılmıştır.

Tablo 2: Belirlenen temalar ve kısa açıklamaları

Temalar	Alt temalar	Açıklama
Program geliştirme süreci	Amaç	Kursun amaçlarına yönelik görüşme metinlerini kapsar.
	İçerik	Kurs programının içeriğine yönelik görüşme metinlerini kapsar.
	Eğitim durumları (öğretme-öğrenme süreci)	Yöntem, materyal kullanımı, sınıf yönetimi, özel eğitim konularına yönelik görüşme metinlerini kapsar.
	Ölçme-değerlendirme	Kurs programın hedeflerine ne kadar ulaşıldığını belirlemek için gerçekleştirilen etkinliklere yönelik görüşme metinlerini kapsar.
Yapısal sorunlar	Yaştan kaynaklı	Öğrencilerin yaşlarına ve sınıflamanın yaşlara göre yapılmasına yönelik görüşme metinlerini kapsar.

	Paydaşlardan kaynaklı	Veli ve çalışma arkadaşları ile ilgili görüşme metinlerini kapsar.
	İdareden kaynaklı	Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kursa yönelik politikaları ve müftülüklerin kursa yaklaşımı ile ilgili görüşme metinlerini kapsar.
	Fiziksel yapıdan kaynaklı	Fiziksel imkanlara yönelik görüşme metinlerini kapsar.

2. Bulgular

Çalışma grubuna dâhil edilen araştırmaların incelenmesinden sonra listelenen kodlar konulara göre sınıflandırılmıştır. Bu sınıflandırmadan sonra elde edilen kodlardan, 4-6 yaş Kur'an kurslarında görev yapan öğretmenlerin, bu kurslar ile ilgili görüşlerinden iki ana tema ortaya çıkarılmıştır.

2.1. Program Geliştirme Öğeleri

Öğreticilerin kurslara ilişkin görüşleri, bir bütünlük ve sistem içerisinde toparlandığında, bu görüşlerin program geliştirmenin dört temel ögesi olan amaç, içerik, eğitim durumları ve ölçme-değerlendirme çerçevesinde analiz edilebilir.

2.1.1. Amaç

Yapılan araştırmalarda program geliştirme öğelerinden amaç ile ilgili öne çıkan öğretici görüşleri, bu öğretmenlerin öğretim programından ve amaçlarından yeteri oranda haberdar olmadıklarını ortaya koymaktadır. Çalışma grubundaki araştırmalarından bazıları öğretmenlerin amaçların yeterli, ulaşılabilir ve ihtiyacı karşılar nitelikte olduğu yönünde görüş bildirdiklerini öne sürse de,⁴¹ pek çoğunda, öğretmenlerin öğretim programını yeteri kadar incelemedikleri ve bu programın kendilerine yüklediği amaçların gerektiği ölçüde farkında olmadıkları bulgusu öne çıkmaktadır.⁴² Yağcı'nın araştırmasında öne çıkan "öğreticilerin bir kısmının öğretim programı ile ders programını birbirine karıştırdığı" tespiti,⁴³ bu anlamda önemlidir. Araştırmalarda aynı zamanda öğretmenlerin neyi öğretmeyi amaçladıklarına dair genel bir bilgiye sahip oldukları görülmektedir. Mesela Bayka'nın çalışmasında, bazı öğretmenlerin yegâne amaçlarının Kur'an okumayı öğretmek olmadığı,

⁴¹ Samet Yağcı, Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları (İzmir İli Örneği) (İzmir: İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 141; Ayşe Sevede Karaca, DİB 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğrencilerine Uygulanan Değerler Eğitiminin Öğretici Görüşleri Açısından İncelenmesi, (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 82; Önder Arpacı, Fatma Soydemir, "DİB'in 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Din-Ahlak-Değerler Eğitimi Uygulamaları ve Sorunları: Edirne Uygulama Örneği", Erken Çocukluk Dönemi Din-Ahlak-Değerler Eğitimi ve Sorunları-2, ed. Mehmet Bayyigit, Mehmet Özkan, Ahmet Ali Çanakçı, Asem Hamdy A. Abdelghany, (Konya: Palet Yayınları, 2020), 123.

⁴² Teceli Karasu, "Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi: Muş İli Örneği", İlahiyat Tetkikleri Dergisi 51 (30 Haziran 2019), 479-500; Yağcı, Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları, 117; Doğan, 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlik Algıları (Kayseri Örneği), 48.

⁴³ Yağcı, Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Grubu, 80.

bazı temel dini bilgiler ve değerler eğitimine de işaret etmeleri⁴⁴ programa karşı farkındalığın göstergesi olarak değerlendirilebilir.

2.1.2. İçerik

Araştırmalarda katılımcıların içeriğe ilişkin çeşitli görüşlerine de işaret edilmiştir. Bu görüşler arasında; yaş aralığına verilen derslerin içeriğinde bulunan hem Arapça dilinden kaynaklı bilinmeyen, anlaşılması zor⁴⁵ hem de Allah, melek, ölüm gibi soyut kavram, isim ve terimlerin fazlaca yer aldığına vurgu yapılmaktadır.⁴⁶ Ayrıca, yukarıdaki görüşleri destekler nitelikte bazı çalışmalarda da, içeriğin çocukların gelişimsel seviyelerine uygun olmadığına yönelik görüşlere de yer verilmektedir.⁴⁷ Ancak programın öğrenci seviyesine uygun olduğuna öğretici görüşleri elde eden çalışma da mevcuttur.⁴⁸ Bununla beraber öğretmenler, ahlâk ve değerler eğitimi ile ilgili içeriği önemsemekte, bu kapsamda mahremiyet eğitimi gibi konuların içerikte yer alması gerektiğini de savunmaktadır.⁴⁹ Bu kursların programında ahlâkî gelişimin de amaçlandığı tespitinden hareketle⁵⁰ öğretmenlerin bu taleplerinin dikkate alınabileceği görülmektedir.

İçeriğe dair öne çıkan öğretici görüşleri kodlarından biri de, müfredatın çok yoğun olduğunun görülmesidir. Buna göre öğretmenlerin müfredat içeriğini yetiştirmek için yeterli zamana sahip olmadıkları yönündeki ifadeleri çalışmalara yansımıştır.⁵¹ Müfredat, bu yönüyle eleştirilmektedir. Tosun'a göre okul öncesi çağda eğitimde akademik ve bilişsel ağırlıklı, konu odaklı bir içerik, bu yaş aralığındaki çocukların hazırbulunmuşluk seviyesine uygun değildir.⁵²

⁴⁴ Hatice Bayka, Öğretici Ve Veli Görüşleri Açısından Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu)'nın Değerlendirilmesi (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 33-34.

⁴⁵ Muhammet Fatih Genç, "Diyaret İşleri Başkanlığı'na Bağlı 4-6 Yaş Grubu Kuran Kurslarında Din Eğitimi", İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi 5/2 (24 Temmuz 2019), 506-521; Doğan, 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlik Algıları (Kayseri Örneği), 83.

⁴⁶ Yazıbaşı, "Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticisi, Öğrencisi Ve Öğrenci Velisinin İhtiyaç Ve Beklentileri", 95-116; Elif Acur, Öğretici Görüşleri Bağlamında Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kurslarındaki Değerler Eğitimi Uygulamalarının Değerlendirilmesi (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 96.

⁴⁷ Mehmet Korkmaz, 4-6 yaş Grubu Kur'an Kurslarında Din Eğitimi (Kayseri: Kimlik Yayınları 2019), 65; Büşra Kara, Okul Öncesi Dönemi (4-6 Yaş Grubu) Çocukların Din Eğitiminde Görev Alan Eğitimcilerin/Din Görevlilerinin Pedagogik Yeterlilikleri (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 117-118; Bekir Sarı, Kur'an Kursları Öğretici Kitabındaki Uygulamaların İncelenmesi (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 71; Kevser Tüfekçi, Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kuran Kursları Eğitimine Öğretici ve Veli Görüşlerine Göre İncelenmesi (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 58.

⁴⁸ Arpacı, Soydemir, "DİB'in 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Din-Ahlak-Değerler Eğitimi Uygulamaları ve Sorunları: Edirne Uygulama Örneği", 124.

⁴⁹ Ramazan Diler, "4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Mahremiyet Eğitimi ve Önemi (Nitel Bir Analiz)", Eskiye, 41 (2020), 639-640.

⁵⁰ İbrahim Aşlamacı, "4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğretim Programının (2018) Eğitim Programı Temel Öğeleri Açısından Değerlendirilmesi", 143.

⁵¹ Karasu, "Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi"; Bayka, Öğretici Ve Veli Görüşleri Açısından Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu)'nın Değerlendirilmesi, 37.

⁵² Cemal Tosun, "Okulöncesi Din Eğitiminin Psikolojik Temellerinin Önemi: 4-6 Yaş Din Eğitimine

Ayrıca bir çalışmada öğretmenlerin kurs programı ile MEB okul öncesi programının içeriğini karşılaştırdığı ve kurs programının zayıflığına işaret ederek geliştirilmesi gerektiği ifade edilmiştir.⁵³ Öğreticiler, alana hâkimiyet konusunda kendilerini yeterli görmemektedir.⁵⁴ Korkmaz'ın araştırmasında bu husus meslek sevgisi eksikliği olarak ortaya çıkmıştır.⁵⁵ Alan bilgisinin genelini kapsayan soruların yanı sıra, belli bir konu ya da alan bilgisinin bir alt dalı olarak ifade edilebilecek çalışmalarda da bu eksiklik ortaya çıkmıştır. Nitekim bu kurslar ile ilgili değerler eğitimi çalışmalarını konu alan Acur'un çalışmasında araştırmacılar, değerler eğitimi ile ilgili eksikliklerinin olduğunu ifade etmişlerdir.⁵⁶

İçerik ile ifade edilenlerin yanı sıra kursların program içeriğinde de yaş ve gelişime uygun bir ayrıma gidilmediği hususunun çeşitli problemlere yol açtığına işaret edilmiştir. Bu sebeple bazı çalışmalarda içeriğin 4-5-6 yaşlara göre ayrı ayrı oluşturulmasının önem arz ettiğine ilişkin vurgular yer almaktadır.⁵⁷

2.1.3. Eğitim Durumları (Öğrenme-Öğretme Süreci)

Program geliştirmenin bir ögesi olan eğitim durumları hakkında da öğretici görüşlerine ilişkin veriler barındıran çalışmalar mevcuttur. Bu anlamda yöntem ve materyal kullanımı, sınıf yönetimi, öğretim sürecini planlama ve özel gereksinimli (özel eğitim) çocukların eğitimine dair görüşler çalışmalarda yer almıştır. Derste nasıl bir yöntem takip edildiği ile ilgili kendisine soru yöneltilen öğretmenlerin verdiği cevaplar, yöntemle dair bir birikimleri ya da ön bilgileri olsa da, bunu yeterli oranda sahaya yansıtamadıklarını ve bu yönde pedagojik bir donanım ihtiyacı duyduklarını ortaya koymaktadır.⁵⁸ Öğreticiler, öğrenci merkezli eğitiminden ve bu eğitimin gerekliliğinden haberdardır. Ancak yetişkin kurslarından gelmelerinden ötürü bunu yeterli düzeyde uygulayamadıkları da tespitler arasında yer almaktadır.⁵⁹

Öğreticilerin dersleri nasıl işledikleri ile ilgili görüşleri ele alan çalışmalarda yöntem olarak en çok önemsenen ve kullanılan "anlatım yöntemi" olduğu öne

→

Gelişim Ödevleri Odaklı Yaklaşım", Erken Çocukluk Dönemi Din-Ahlak-Değerler Eğitimi ve Sorunları-1, ed. Mehmet Bayyigit, Mehmet Özkan, Ahmet Ali Çanakcı, Asem Hamdy A. Abdelghany, (Konya: Palet Yayınları, 2020), 225.

⁵³ Bayka, Öğretici Ve Veli Görüşleri Açısından Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu)'nın Değerlendirilmesi, 70.

⁵⁴ Yağcı, Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları (İzmir İli Örneği), 138.

⁵⁵ Korkmaz, "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlikleri Üzerine Bir Araştırma", 249.

⁵⁶ Acur, Öğretici Görüşleri Bağlamında Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kurslarındaki Değerler Eğitimi Uygulamalarının Değerlendirilmesi, 114.

⁵⁷ M. Zeki Aydın, Esmâ Budak, "Diyanet İşleri Başkanlığı 2013 ve 2020 Yılları 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğretim Programlarının Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi ve Öneriler", 129; Aşlamacı, "4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğretim Programının (2018) Eğitim Programı Temel Öğeleri Açısından Değerlendirilmesi", 147.

⁵⁸ Zeynep Yüksel, "4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerinin Öğretim Yöntemleri Açısından Yeterlik Algıları (Çankırı Örneği)" Dinî Araştırmalar 24/60 (2021), 156.

⁵⁹ Sarı, Kur'an Kursları Öğretici Kitabındaki Uygulamaların İncelenmesi, 90.

çıkılmaktadır.⁶⁰ Öte yandan çeşitli eğitsel oyunlar keşfettikleri ve bu oyunlarla ders işledikleri, drama, canlandırma, öyküleme, soru-cevap gibi yöntem ve teknikleri kullanmaktadırlar.⁶¹ Öğreticilerin yöntem konusu ile ilgili öğrencilerin seviyesine inmekte zorlandıklarını,⁶² kimi zaman spontane yöntemler kullandıklarını,⁶³ deneme-yanılma yolu ile uygun bir yöntem arayarak uygun olanı bulmaya çalıştıklarını⁶⁴ ortaya koyan çalışmalar da mevcuttur. Bunun yanı sıra öğretmenlerin dinin soyut konu ve kavramlarını öğretmede yetersizlik yaşadıkları bilgisi de tespitler arasında yer almaktadır.⁶⁵

Eğitim durumları ile ilgili öğretici görüşlerini ele alan çalışmaların üzerinde durduğu önemli bir husus da materyal kullanımınıdır. Öğreticilerin materyal ile ilgili sorulara ilahi, müzik,⁶⁶ maket boyama, kukla,⁶⁷ akıllı tahta kullanımı⁶⁸ gibi cevaplar verdikleri araştırmalar mevcuttur. Ancak materyal konusu ile ilgili öğretici görüşlerine yer veren çalışmalarda bütünsel olarak DİB'den gelecek olan materyallere ihtiyaç duyulduğu, bu materyallerin yetersiz olduğu vurgulanmıştır.⁶⁹ Materyal ile ilgili ihtiyaç konusunda sorumluluğun dışarıda aranmasının nedenini bir başka araştırmannın sonucu vermektedir. Öğreticilerin kendilerini materyal geliştirmede

⁶⁰ Kara, Okul Öncesi Dönemi (4-6 Yaş Grubu) Çocukların Din Eğitiminde Görev Alan Eğitimcilerin/Din Görevlilerinin Pedagojik Yeterlilikleri, 60; Yağcı, Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları (İzmir İli Örneği), 141; Bayka, Öğretici Ve Veli Görüşleri Açısından Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu)'nın Değerlendirilmesi, 43.

⁶¹ Bayka, Öğretici Ve Veli Görüşleri Açısından Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu)'nın Değerlendirilmesi, 43; Kara, Okul Öncesi Dönemi (4-6 Yaş Grubu) Çocukların Din Eğitiminde Görev Alan Eğitimcilerin/Din Görevlilerinin Pedagojik Yeterlilikleri, 60; Acur, Öğretici Görüşleri Bağlamında Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kurslarındaki Değerler Eğitimi Uygulamalarının Değerlendirilmesi, 63; Kara, Okul Öncesi Dönemi (4-6 Yaş Grubu) Çocukların Din Eğitiminde Görev Alan Eğitimcilerin/Din Görevlilerinin Pedagojik Yeterlilikleri, 51.

⁶² Zehra Gelici, "DİB 4-6 Yaş Kur'an Kursları, Sorunlar ve Çözüm Önerileri", Erken Çocukluk Dönemi Din-Ahlak-Değerler Eğitimi ve Sorunları-2, ed. Mehmet Bayyığıt, Mehmet Özkan, Ahmet Ali Çanakçı, Asem Hamdy A. Abdelghany, (Konya: Palet Yayınları, 2020), 148; Yazıbaşı, "Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticisi, Öğrencisi Ve Öğrenci Velisinin İhtiyaç Ve Beklentileri (Kırıkkale Örneği)", 107.

⁶³ Bayka, Öğretici ve Veli Görüşleri Açısından Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu)'nın Değerlendirilmesi, 43.

⁶⁴ Doğan, 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlik Algıları (Kayseri Örneği), 58-59.

⁶⁵ Kara, Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğrencilerine Uygulanan Değerler Eğitiminin Öğretici Görüşleri Açısından İncelenmesi, 74.

⁶⁶ Kara, Okul Öncesi Dönemi (4-6 Yaş Grubu) Çocukların Din Eğitiminde Görev Alan Eğitimcilerin/Din Görevlilerinin Pedagojik Yeterlilikleri, 52.

⁶⁷ Karasu, "Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi", 493.

⁶⁸ Bayka, Öğretici Ve Veli Görüşleri Açısından Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu)'nın Değerlendirilmesi, 43.

⁶⁹ Bayka, Öğretici ve Veli Görüşleri Açısından Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu)'nın Değerlendirilmesi, 45; Kara, Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğrencilerine Uygulanan Değerler Eğitiminin Öğretici Görüşleri Açısından İncelenmesi, 101; Tüfekçi, Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kursları Eğitiminin Öğretici Ve Veli Görüşlerine Göre İncelenmesi, 61; Yağcı, Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları (İzmir İli Örneği), 133; Sarı, Kur'an Kursları Öğretici Kitabındaki Uygulamaların İncelenmesi, 79; Yüksel, "4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerinin Öğretim Yöntemleri Açısından Yeterlik Algıları (Çankırı Örneği)", 171.

yetersiz bulduğu, araştırmalara yansımıştır.⁷⁰

Araştırmalarda sınıf yönetimindeki problemlere de işaret edilmektedir. Ödül ve ceza kullanımındaki sorunlar,⁷¹ ödüle sık yer verme,⁷² çocukların dikkatlerinin çok çabuk dağılmasından ötürü onları bir daha toparlamada yaşanan güçlük,⁷³ çocuklar arasındaki şiddeti engelleyememe⁷⁴ gibi durumlar araştırmalara yansımıştır. Öğreticiler sınıf yönetimine dair eksikliklerini⁷⁵ ve bu anlamda pedagojik bir eğitime ihtiyaç duyduklarını⁷⁶ belirtmişlerdir. Öğretim sürecini planlama konusunda da kendilerini yeterli görmedikleri sonucu ortaya çıkmıştır.⁷⁷

Araştırmalarda özel eğitim konusundaki problemlere de işaret edilmektedir. Bu anlamda öğretmenler, bu çocuklara nasıl davranacaklarını bilmediklerini,⁷⁸ konu ile ilgili pedagojik yeterliğe sahip olmadıklarını⁷⁹ ileri sürmüşlerdir.

Eğitim durumlarına dair bütün konular, veriler ve öğretici görüşleri incelendiğinde, öğretmenlerin eğitim bilimleri ve pedagojik formasyon alanındaki yeterlik algılarının da sınıf ortamındaki başarılarına etki ettiği düşünülmektedir. Bu anlamda öğretmenlere soru yönelten çalışmalardan ortaya çıkan ortak nokta, öğretmenlerin pedagojik formasyon ile ilgili konularda kendilerini yeterli görmemeleridir.⁸⁰

⁷⁰ Gelici, "DİB 4-6 Yaş Kur'an Kursları, Sorunlar ve Çözümleri (İstanbul, Üsküdar Örneği)", 152; Acur, Öğretici Görüşleri Bağlamında Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kurslarındaki Değerler Eğitimi Uygulamalarının Değerlendirilmesi, 86.

⁷¹ Kara, Okul Öncesi Dönemi (4-6 Yaş Grubu) Çocukların Din Eğitiminde Görev Alan Eğitimcilerin/Din Görevlilerinin Pedagojik Yeterlilikleri 57.

⁷² Betül Yıldırım, Okul Öncesi Eğitim Kurumlarına Devam Eden 4-6 Yaş Arası Çocuklara Din Eğitimi (Sivas İli Örneği) (Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 45.

⁷³ Tüfekçi, Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kuran Kursları Eğitiminin Öğretici Ve Veli Görüşlerine Göre İncelenmesi, 63.

⁷⁴ Acur, Öğretici Görüşleri Bağlamında Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kurslarındaki Değerler Eğitimi Uygulamalarının Değerlendirilmesi, 100.

⁷⁵ Korkmaz, "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlikleri Üzerine Bir Araştırma", 250; Acur, Öğretici Görüşleri Bağlamında Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kurslarındaki Değerler Eğitimi Uygulamalarının Değerlendirilmesi, 100; Bayka, Öğretici ve Veli Görüşleri Açısından Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu)'nın Değerlendirilmesi, 54; Sarı, Kur'an Kursları Öğretici Kitabındaki Uygulamaların İncelenmesi, 86.

⁷⁶ Korkmaz, "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlikleri Üzerine Bir Araştırma", 259.

⁷⁷ Yüksel, "4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerinin Öğretim Yöntemleri Açısından Yeterlik Algıları (Çankırı Örneği)", 177.

⁷⁸ Tüfekçi, Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kuran Kursları Eğitiminin Öğretici ve Veli Görüşlerine Göre İncelenmesi, 63.

⁷⁹ Doğan, 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlik Algıları (Kayseri Örneği), 135.

⁸⁰ Mehmet Korkmaz, "04-06 Yaş Kur'an Kurslarında Eğitim Materyali Sorunları ve Öğreticilerin Bu sorunlara Yönelik Çözüm Önerileri", Erken Çocukluk Dönemi Din-Ahlak-Değerler Eğitimi ve Sorunları-1, ed. Mehmet Bayyığıt, Mehmet Özkan, Ahmet Ali Çanakçı, Asem Hamdy A. Abdelghany, (Konya: Palet Yayınları, 2020), 241; Korkmaz, "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlikleri Üzerine Bir Araştırma", 249; Aybey, "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarının Eğitim-Öğretim Faaliyetleri Ve Problemleri (Zonguldak İli Örneği)", 215; Genç, "Diyanet İşleri Başkanlığı'na Bağlı 4-6 Yaş Grubu Kuran Kurslarında Din Eğitimi", 518; Yazıbaşı, "Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticisi, Öğrencisi Ve Öğrenci Velisinin İhtiyaç Ve Beklentileri (Kırıkkale

Yani öğretmenler meslekleri ile ilgili gelişmeleri yakından takip etmedikleri, yeterliliklerinin olduğu yönünde görüş bildirerek⁸¹ böyle bir eğitim almaları gerektiğini ortaya koymuşlardır.⁸² Bunun yanı sıra, öğretmenler çocuk gelişimi ve psikolojisi ile ilgili eksikliklerini de dile getirmişlerdir.⁸³ Ancak literatürde bu görüşün aksini ortaya koyan araştırmalar vardır. Mutlu, yaptığı araştırmada Kur'an kursu öğretmenlerinin kendilerini yeterli gördüğüne ve mesleki gelişime ihtiyaç hissetmediklerine işaret etmiştir.⁸⁴ Konuya ilişkin çalışmalar, öğretmenlerin meslekî yeterliliklerinin belirlenmesinde özellikle MEB'in öğretmenlik mesleğinin genel ve özel yeterliliklerinden ortaya çıkan tecrübelerinin göz ardı edilmemesi gerektiği hususuna işaret etmektedir.⁸⁵

2.1.4. Ölçme ve Değerlendirme

Araştırmalarda öğretmenlerin ailelerden gelen geri dönüşlere,⁸⁶ gözlem yaptıklarına⁸⁷ ve etkinlik sonrası değerlendirmelere⁸⁸ işaret eden görüşlere yer verilmektedir. Kimi araştırmalar öğretmenlerin değerlendirme raporları hazırlamadıkları yönünde tespitler ileri sürerken,⁸⁹ bazıları da öğretmenlerin yeterli ve pedagojik düzeyde ölçme-değerlendirme bilgisine sahip olmadıklarını⁹⁰ ortaya koymuştur. Ancak salgın döneminde yapılan uzaktan eğitim uygulamalarına ilişkin öğretici görüş-

→

Örneği)", 107; Üzümcü, Çınar, "Öğreticilere Göre Diyanet 4-6 Yaş Kur'an Kursları (Çorlu Örneği)", 29; Gün, "Veli Ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitimi", 62; Yüksel, "4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerinin Öğretim Yöntemleri Açısından Yeterlik Algıları (Çankırı Örneği)", 164; Gelici, "DİB 4-6 Yaş Kur'an Kursları, Sorunlar ve Çözümleri (İstanbul, Üsküdar Örneği)", 155; Kara, Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğrencilerine Uygulanan Değerler Eğitiminin Öğretici Görüşleri Açısından İncelenmesi, 117; Doğan, 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlik Algıları (Kayseri Örneği), 180.

⁸¹ Aybey, "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarının Eğitim-Öğretim Faaliyetleri Ve Problemleri (Zonguldak İli Örneği)", 216.

⁸² Üzümcü, Çınar, "Öğreticilere Göre Diyanet 4-6 Yaş Kur'an Kursları (Çorlu Örneği)", 33; Doğan, 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlik Algıları (Kayseri Örneği), 185.

⁸³ Betül Dinçer, Diyanet İşleri Başkanlığı'na Bağlı 4-6 Yaş Okul Öncesi Eğitim Kurumlarında Mevcut Durum ve Beklentilerin Saptanması (Bursa İli Örneği), (Bursa Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 68; Korkmaz, 4-6 yaş Grubu Kur'an Kurslarında Din Eğitimi, 130; Korkmaz, "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlikleri Üzerine Bir Araştırma", 249; Kara, Okul Öncesi Dönemi (4-6 Yaş Grubu) Çocukların Din Eğitiminde Görev Alan Eğitimcilerin/Din Görevlilerinin Pedagojik Yeterlilikleri 117; Doğan, 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlik Algıları (Kayseri Örneği), 180.

⁸⁴ Şefika Mutlu, "Kur'an Kursu Öğreticilerinin Mesleki Etik İlkelerine İlişkin Görüşlerinin Yüksek Din Öğretimine Bakan Yönleri", Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu (Akademik ve Sosyal Yönlere) Bildiriler Kitabı, (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayinevi, 2019), 165.

⁸⁵ Üzümcü, "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğretici Yeterlikleri: Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleriyle Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme", 372.

⁸⁶ Acur, Öğretici Görüşleri Bağlamında Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kurslarındaki Değerler Eğitimi Uygulamalarının Değerlendirilmesi, 108.

⁸⁷ Bayka, Öğretici Ve Veli Görüşleri Açısından Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu)'nın Değerlendirilmesi, 51.

⁸⁸ Sarı, Kur'an Kursları Öğretici Kitabındaki Uygulamaların İncelenmesi, 76.

⁸⁹ Yağcı, Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları (İzmir İli Örneği), 141.

⁹⁰ Doğan, 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlik Algıları (Kayseri Örneği), 141.

lerine başvuran bir çalışmada, öğretmenlerin online eğitim imkânlarını verimli kullandığı ve kazanımlara ulaşma noktasındaki eğitim etkinliklerinde verim elde ettikleri ortaya çıkmıştır.⁹¹

Program geliştirme öğelerine ilişkin temaya bir bütün olarak bakıldığında programın amaç, içerik, eğitim durumları ve ölçme-değerlendirme unsurlarında öğretici görüşlerinin bazı problemler ortaya çıkardığı görülmüştür. Bu anlamda öğretmenlerin amaçlardan yeterli düzeyde haberdar olmadıkları tespit edilmiştir. Program içeriği ile ilgili görüşlerde bu içeriğin öğrencilerin yaş ve gelişim düzeylerine göre tasnif edilmediği, yoğun olduğu ve bu yaş aralığına hitap etme noktasında üst seviyede kaldığı hususu öne çıkmıştır. Ayrıca okul öncesi çağda MEB bünyesinde verilen eğitime kıyasla zayıf olduğu ve geliştirilmesinin önem arz ettiği de vurgulanmıştır. Eğitim durumlarına ilişkin bulgularda öğretmenlerin etkili öğretim yöntemleri kullanma, materyal geliştirme veya temin etme, sınıf yönetimi ve özel gereksinimli öğrencilere hitap etme hususlarında eksikliklerinin mevcut olduğu ortaya çıkmıştır. Bu eksiklikler, bir bütün olarak pedagojik formasyon ile ilgili yetersizliklerin mevcut olduğu ve bu yetersizliğin giderilmesinin önem arz ettiği sonucunu ortaya koymaktadır. Ölçme-değerlendirmeye ilişkin veriler ise öğretmenlerin pedagojik anlamda uygun ve yeterli bilgiye sahip olmadıklarına işaretler vardır. 4-6 yaş aralığında bulunan çocukların gelişim özellikleri düşünüldüğünde, bu kurslarda ölçme ve değerlendirmeye ilişkin gelişim seviyesinin de hesaba katıldığı bir hassasiyetin gerekliliği anlaşılmaktadır.

2.2. Yapısal Sorunlar

4-6 yaş grubu Kur'an kurslarına ilişkin yapılan çalışmalardan oluşan çalışma grubunda ortaya çıkan temalardan biri de öğretmenlerin karşılaştığı yapısal sorunlardır. Bu sorunlar, şu şekilde sınıflandırılabilir: Yaştan kaynaklı sorunlar, paydaşlardan kaynaklı sorunlar, idareden kaynaklı sorunlar ve kursların fiziksel yapısından kaynaklı sorunlar.

2.2.1. Yaştan Kaynaklı Sorunlar

Bu kursların hitap ettiği yaş grubunun küçük olması, öğrencilerin özel ilgi, beceri ve yeterlik isteyen yaş aralığında olmasından ötürü öğretmenlerin görüşlerine yansıyan bazı sorunlar çalışmalarda yer almıştır. Bu sorunları üç grupta ele alınabilir. Birincisi öğretmenlerin iş memnuniyetleri ile ilgilidir. Mesela bir çalışmada öğretmenlerin 4-6 yaş grubu ile ilgilenme konusunda sorun yaşadıkları ve dolayısıyla çalışmaya pek istekli olmadıklarına⁹² işaret edilmiştir. Bu durum, bu görüşü taşıyan öğretmenlerin söz konusu yaş grubuna hitap edecek yeterlik düzeyinde olmasını desteklediği gibi, 4-6 yaş grubuna ya da bu kurslara ilgi duymadıkları ile ilgili bir yorumun ileri sürülmesini de mümkün kılabilir.

İkinci sorun ise kursa 4 yaşındaki öğrencilerin de kabul edilmesidir. Araş-

⁹¹ İbrahim Kurt, "Salgın Döneminde 4-6 Yaş Kur'an Kursları (Ankara Örneği)", Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 20/2 (2021), 407-408.

⁹² Muzaffer Üzümcü, Nuran Çınar, "Öğreticilere Göre Diyanet 4-6 Yaş Kur'an Kursları (Çorlu Örneği)", Trabzon İlahiyat Dergisi 7/1 (2020), 28.

tırmalar öğreticilerin 4 yaşın hazırbulunuşluk ve gelişim açısından çok küçük olduğu, bu kurslar için uygun olmadığı yönündeki görüşlerini kaydetmiştir.⁹³

Yaş ile ilgili bir diğer sorun ise 4, 5 ve 6 yaşındaki öğrencilerin aynı mekânı paylaşması yani aynı sınıfta olmasıdır.⁹⁴ Bu durum, ders etkinliklerini kimi öğrenciler için fazla kolay, kimileri için de fazla zor görünmesine sebep olabilmektedir.⁹⁵ Bu konuya dair öğreticilerin önerileri, kitap ve planlamaların her yaş grubu için ayrı ayrı yapılmasına yöneliktir.⁹⁶

2.2.2. Paydaşlardan Kaynaklı Sorunlar

Öğretici, öğrenci, program ve veli ile ilgili yapılan incelemelerde öğreticilerin paydaşlarla ilgili sorunları dile getirdikleri görüşler “öğretici” ve “veli” kapsamında bulguların elde edilmesiyle sonuçlanmıştır. Öğretici ile ilgili olarak, çalışmalar bu kursların birer rehber öğretmen ya da psikolojik danışman bulundurmaları gerektiği ile ilgili tespitlerde bulunmuşlardır. Öğreticiler, bu anlamda bir istihdama ihtiyaç duymaktadırlar.⁹⁷ Öte yandan öğreticilerin kurslarda başka yardımcı personel ve öğreticilere ihtiyaç duydukları ile ilgili görüşleri de mevcuttur.⁹⁸

Öğreticilerin veliler ile ilgili görüşlerinde, esas olarak ailenin dinî durum ve bilgilerinin çocuğa yansıdığına ilişkin bir tablo göze çarpmaktadır.⁹⁹ Her ne kadar

⁹³ Gün, “Veli Ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursu Eğitimi”, 44; Aybey, “4-6 Yaş Grubu Kur’an Kurslarının Eğitim-Öğretim Faaliyetleri ve Problemleri (Zonguldak İli Örneği)”, 219; Yağcı, Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursları (İzmir İli Örneği), 146; Kara, Okul Öncesi Dönemi (4-6 Yaş Grubu) Çocukların Din Eğitiminde Görev Alan Eğitimcilerin/Din Görevlilerinin Pedagojik Yeterlilikleri, 118; Tüfekçi, Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kuran Kursları Eğitimine Öğretici Ve Veli Görüşlerine Göre İncelenmesi, 86; Ayar, “4-6 Yaş Grubu Kur’an Kurslarında Elifbâ Öğretimi: Uygulamalar ve Zorlanma Alanları”, 183.

⁹⁴ Korkmaz, 4-6 yaş Grubu Kur’an Kurslarında Din Eğitimi, 47; Yıldırım, Okul Öncesi Eğitim Kurumlarına Devam Eden 4-6 Yaş Arası Çocuklara Din Eğitimi (Sivas İli Örneği), 145; Tüfekçi, Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kuran Kursları Eğitimine Öğretici Ve Veli Görüşlerine Göre İncelenmesi, 86; Ayfer Betül Urduğan, Yusuf Ceylan, “Okul Öncesi Kur’an Kursu Öğretim Programının Program Geliştirme Açısından Değerlendirilmesi”, Erken Çocukluk Dönemi Din-Ahlak-Değerler Eğitimi ve Sorunları-1, ed. Mehmet Bayyigit, Mehmet Özkan, Ahmet Ali Çanakçı, Asem Hamdy A. Abdelghany, (Konya: Palet Yayınları, 2020), 171.

⁹⁵ Acur, Öğretici Görüşleri Bağlamında Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur’an Kurslarındaki Değerler Eğitimi Uygulamalarının Değerlendirilmesi, 81.

⁹⁶ Aybey, “4-6 Yaş Grubu Kur’an Kurslarının Eğitim-Öğretim Faaliyetleri Ve Problemleri (Zonguldak İli Örneği)”, 237.

⁹⁷ Muhammed Fatih Genç, “Diyanet İşleri Başkanlığı’na Bağlı 4-6 Yaş Grubu Kuran Kurslarında Din Eğitimi”, İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi, 5/2 (2019), 516; Yağcı, Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursları (İzmir İli Örneği), 90-91; Tüfekçi, Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kuran Kursları Eğitimine Öğretici Ve Veli Görüşlerine Göre İncelenmesi, 85.

⁹⁸ Yağcı, Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursları (İzmir İli Örneği), 95; Yüksel, “4-6 Yaş Kur’an Kursu Öğreticilerinin Öğretim Yöntemleri Açısından Yeterlik Algıları (Çankırı Örneği)”, 171; Arpacı, Soydemir, “DİB’in 4-6 Yaş Grubu Kur’an Kurslarında Din-Ahlak-Değerler Eğitimi Uygulamaları ve Sorunları: Edirne Uygulama Örneği”, 124; Betül Dinçer, Diyanet İşleri Başkanlığı’na Bağlı 4-6 Yaş Okul Öncesi Eğitim Kurumlarında Mevcut Durum ve Beklentilerin Saptanması (Bursa İli Örneği), 72.

⁹⁹ Şen, 4-6 Yaş Grubu Çocuklarda Kur’an Tasavvuru, 93; Orhan Parlak, Süleyman Şen, “4-6 Yaş Grubu Çocuklarda Kur’an Tasavvurunun Değerlendirilmesi”, Turkish Research Journal of Academic Social Science, 2/1 (2019), 20.

velilerden alınan dönütler ve bunların eğitim sürecine olumlu katkısı¹⁰⁰ mevcut olsa da, velilerin yüksek beklentilere sahip oldukları ve kendilerini memnun etme konusunda öğreticilerin sorun yaşadıkları öne çıkmaktadır.¹⁰¹ Öte yandan öğretmenler, bu kursların veli potansiyeli olan kamuoyunun yeterli oranda farkındalığa sahip olmadığı görüşünü de taşımaktadırlar.¹⁰² Öğreticilerin ailelerle iletişim sorunu yaşadıkları araştırmalara yansımıştır.¹⁰³

2.2.3. İdareden Kaynaklı Sorunlar

Çalışmalarda öğretici görüşlerine yansıyan sorunlardan biri de, bağlı oldukları üst idari birimlerdir. Öğreticiler, konu ile ilgili olarak müftülüklerin kendilerini desteklemediklerinden¹⁰⁴ ve DİB'in öğretici görevlendirme kriterlerinin yanlış olduğundan¹⁰⁵ yakınmaktadırlar.

Öğreticilerin müftülüklerden ve DİB'den yana sorun yaşadıklarını ileri sürdükleri önemli bir konu da hizmet içi eğitim seminerleridir. Konu ile ilgili öncelikle öğretmenlerin söz konusu seminerlerin içerik olarak yetersiz, yeterli bilimsel altyapıdan yoksun oldukları görüşleri mevcuttur.¹⁰⁶ Öte yandan, düzenlenen hizmet içi eğitim seminerlerinin sadece kadrolu öğretmenlere yönelik olması, çalışmalarına bir rahatsızlık olarak yansımıştır. Zira 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarında görev alan öğretmenlerin büyük bir kısmı geçici öğretmenlerden oluşmaktadır. Bu geçici öğretmenlerin seminerlere kabul edilmemesi, öğretmenlerin sorun olarak kabul ettikleri bir husustur.¹⁰⁷ Bunlarla birlikte öğretmenler, pedagojik formasyon ile ilgili eksikliklerinin giderilmesi için hizmet içi eğitim seminerlerine ihtiyaç duyduklarını da ifa-

¹⁰⁰ Acur, Öğretici Görüşleri Bağlamında Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kurslarındaki Değerler Eğitimi Uygulamalarının Değerlendirilmesi, 108.

¹⁰¹ Genç, "Diyanet İşleri Başkanlığı'na Bağlı 4-6 Yaş Grubu Kuran Kurslarında Din Eğitimi", 516; Yazıbaşı, "Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticisi, Öğrencisi Ve Öğrenci Velisinin İhtiyaç Ve Beklentileri (Kırkkale Örneği)", 110; Tüfekçi, Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kuran Kursları Eğitiminin Öğretici Ve Veli Görüşlerine Göre İncelenmesi, 86; Kara, Okul Öncesi Dönemi (4-6 Yaş Grubu) Çocukların Din Eğitiminde Görev Alan Eğitimcilerin/Din Görevlilerinin Pedagojik Yeterlilikleri, 119; Hatice Ayar, "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Elifbâ Eğitimi: Uygulamalar ve Zorlanma Alanları" Erken Çocukluk Dönemi Din-Ahlak-Değerler Eğitimi ve Sorunları (Palet Yayınları, Konya 2020), 182.

¹⁰² Yağcı, Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları (İzmir İli Örneği), 72; Yüksel, "4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerinin Öğretim Yöntemleri Açısından Yeterlik Algıları (Çankırı Örneği)", 177.

¹⁰³ Kara, Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğrencilerine Uygulanan Değerler Eğitiminin Öğretici Görüşleri Açısından İncelenmesi, 86; Tüfekçi, Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kuran Kursları Eğitiminin Öğretici ve Veli Görüşlerine Göre İncelenmesi, 64.

¹⁰⁴ Genç, "Diyanet İşleri Başkanlığı'na Bağlı 4-6 Yaş Grubu Kuran Kurslarında Din Eğitimi", 516; Acur, Öğretici Görüşleri Bağlamında Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kurslarındaki Değerler Eğitimi Uygulamalarının Değerlendirilmesi, 118.

¹⁰⁵ Tüfekçi, Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kuran Kursları Eğitiminin Öğretici ve Veli Görüşlerine Göre İncelenmesi, 85.

¹⁰⁶ Genç, "Diyanet İşleri Başkanlığı'na Bağlı 4-6 Yaş Grubu Kuran Kurslarında Din Eğitimi", 518; Yağcı, Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları (İzmir İli Örneği), 73.

¹⁰⁷ Yağcı, Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları (İzmir İli Örneği), 81; Doğan, 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlik Algıları (Kayseri Örneği), 179.

de etmiştir.¹⁰⁸

2.2.4. Kursların Fiziksel Yapısından Kaynaklı Sorunlar

Öğretici görüşlerine yansıyan yapısal sorunlardan biri de, kursların fiziksel sorunlarıdır. Bu anlamda incelenen araştırmalarda öğretmenler her ne kadar ulaşım itibarıyla kursların uygun yerlerde açıldığı görüşünü taşıyorsa da,¹⁰⁹ açılan bu kursların pek çok fiziksel yetersizlik ve eksikliklerinin olduğunu, bunun da eğitimi olumsuz etkilediğini ileri sürmüşlerdir.¹¹⁰

Bu fiziksel sorunların hangi alanlar ile ilgili olduğu ise çalışmalarda farklı farklı ortaya konulmuştur. Bu anlamda öğretmenler kurs bahçelerinin,¹¹¹ WC ve lavaboların yetersiz olması ya da çocukların kullanımına uygun olmaması,¹¹² kursların sobalı olması ve dolayısıyla ısınma probleminin olması,¹¹³ çocukların buldukları yaş itibarıyla oyun etkinliklerinin rahat yürütülebileceği uygun bir salonun olmaması,¹¹⁴ teknik donanım eksikliği¹¹⁵ gibi hususlar hakkında görüş ileri sürmüşlerdir.

Yapısal sorunlar temasına ilişkin verilere bir bütün olarak bakıldığında yaşanan, paydaşlardan, idareden ve fizikî yapıdan kaynaklı görüşlerin öne çıktığı görülmüştür. Yaş ile ilgili verilerde, bu kursların bünyesine 4 yaşının dâhil edilmesinin uygun olmadığı, her yaş grubunun tasnif edilmeksizin aynı eğitim mekânını paylaşmasının problem teşkil ettiği ve bu konuların bazı meslekî memnuniyetsizliklere yol açtığı tespit edilmiştir. Paydaşlara ilişkin veriler, bu kurslarda rehber öğretmen, psikolojik danışman ve yardımcı personel istihdamının gerekliliği görüşünü ortaya çıkarmıştır. Velilerin de duyarlı olmaları ile beraber, kamuoyunun 4-6 yaş kurslarına ilişkin yeterli düzeyde bilgilendirilmesinin bir ihtiyaç olduğu vurgulanmıştır. İdareden kaynaklı sorunlara ilişkin veriler, öğretmenlerin müftülüklerden

¹⁰⁸ Yüksel, "4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerinin Öğretim Yöntemleri Açısından Yeterlik Algıları (Çankırı Örneği)", 166-167.

¹⁰⁹ Yağcı, Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları (İzmir İli Örneği), 102.

¹¹⁰ Gelici, "DİB 4-6 Yaş Kur'an Kursları, Sorunlar ve Çözümleri (İstanbul, Üsküdar Örneği)", 149-150; Aybey, "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarının Eğitim-Öğretim Faaliyetleri Ve Problemleri (Zonguldak İli Örneği)", 235; Yüksel, "4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerinin Öğretim Yöntemleri Açısından Yeterlik Algıları (Çankırı Örneği)", 171-172; Yağcı, Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları (İzmir İli Örneği), 114; Yağcı, Samet, "Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı ve Müftülüklerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları çalışmaları", Balıkesir İlahiyat Dergisi, 11 (2020), 218; Gün, "Veli Ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitimi", 62; Genç, "Diyanet İşleri Başkanlığı'na Bağlı 4-6 Yaş Grubu Kuran Kurslarında Din Eğitimi", 518; Üzümcü, Çınar, "Öğreticilere Göre Diyanet 4-6 Yaş Kur'an Kursları (Çorlu Örneği)", 44.

¹¹¹ Gün, "Veli Ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitimi", 54-55.

¹¹² Aybey, "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarının Eğitim-Öğretim Faaliyetleri Ve Problemleri (Zonguldak İli Örneği)", 235; Gün, "Veli Ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitimi", 54.

¹¹³ Korkmaz, 4-6 yaş Grubu Kur'an Kurslarında Din Eğitimi, 92; Gün, "Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitimi", 57.

¹¹⁴ Sarı, Kur'an Kursları Öğretici Kitabındaki Uygulamaların İncelenmesi, 82-83; Bayka, Öğretici ve Veli Görüşleri Açısından Kur'an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu)'nın Değerlendirilmesi, 47-48.

¹¹⁵ Sarı, Kur'an Kursları Öğretici Kitabındaki Uygulamaların İncelenmesi, 76.

daha fazla destek beklediklerini ortaya çıkarmıştır. Yanı sıra öğretmenler, DİB'in hizmetçi eğitim seminerlerine kadrolu ve sözleşmeli tüm öğretmenleri dâhil etmelerini istemekte, bu seminerlerin niteliksel düzeylerini de yeterli görmemektedir. Son olarak öğretmenler, kursların fiziksel koşullarının yetersizliklerine de dikkat çekmekte ve bu koşulların söz konusu yaş aralığının ihtiyaçları göz önünde bulundurularak oluşturulmasının önemini vurgulamaktadır.

Sonuç ve Öneriler

2014-2015 eğitim-öğretim yılından bugüne tüm Türkiye'de öğrenci kabul eden DİB'e bağlı 4-6 yaş grubu Kur'an kursları ile ilgili öğretici görüşlerine başvuran çalışmalarını meta-sentez yöntemini kullanarak inceleyen bu çalışmadaki sonuçlar iki tema altında toplanmıştır. Bu temalar; program geliştirme öğeleri ile yapısal sorunlardır. Program geliştirme öğelerinde amaç, içerik, eğitim durumları ve ölçme-değerlendirme başlıkları ile ilgili ulaşılan sonuçlar, şu şekilde sıralanabilir. Buna göre Kuran kursu öğretmenleri:

- Öğretim programı ve bu programın taşıdığı amaçlara yönelik farkındalık sorunu yaşamaktadır.
- Program içeriğinin yoğun olduğunu ve öğrenci kapasitesinin ve hazırbulunuşluğunun üstünde olduğunu düşünmektedir.
- İçeriği oluşturan temel alan bilgisinde yeterlikte sorun yaşamaktadır.
- Dersi etkili bir şekilde işleyebilecek farklı yöntemler hakkında problemler yaşamakta ve uygun araç-gereç, materyal geliştirme ve kullanma konuları başta olmak üzere, bir bütün olarak pedagojik formasyon, çocuk gelişimi ve psikolojisi konularında zorluklar yaşamakta, eksikliklerini dile getirmektedir.
- Öğretim sürecini değerlendirme konusunda sorunlara işaret etmiştir.
- Eksik olunan noktada gelişme ve eksikliklerin gidermeye ilişkin isteklidir.

Yapısal sorunlar ile ilgili ulaşılan sonuçlar, şu şekilde ifade edilebilir: Buna göre öğretmenler:

- 4 yaşındaki öğrencinin kurslara uygunluğunu tartışmaktadır.
- Sınıflarda 4, 5 ve 6 yaş grubu öğrencilerinin bir arada olmasının sorunlara neden olduğunu ileri sürmektedir.
- Öğretim programının 4, 5 ve 6 yaş gruplarında ayrı ayrı hazırlanması gerektiğini düşünmektedir.
- Kurslarda yardımcı ya da stajyer öğretici ihtiyacı ile ilgili sorunlara işaret etmiştir.
- Çocuk gelişimi ve psikolojisi ile ilgili konularda bir rehber öğretmen ya da psikolojik danışmanın istihdam edilmesi gerektiğini düşünmektedir.
- DİB'in, öğretmenlere yönelik hizmet içi eğitim seminerlerinin artırılmasına ve niteliğinin geliştirilmesine dikkat çekmiştir. Bunun yanı sıra söz konusu seminerlerin bütün öğretmenleri kapsamaması gerektiğini de belirtmiştir.
- Kursların fiziksel yapıları ve donanımının, 4-6 yaş grubuna uygunluğu ile ilgili sorunlara işaret etmiştir.

Kur'an Kursu öğretmenleri ile yapılan çalışmalardaki sorunların iki kaynağı olduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi kaynak program olan ilahiyat fakültesi diğeri ise istihdam eden kurum olan DİB. Kur'an Kursu öğretmenlerinin kaynak

programları olan İmam-Hatip Liseleri (İHL)/İlahiyat Fakültelerinin istihdam merkezli bölünmesinin veya programlarının olmamasının bu sorunların önemli bir kaynağını teşkil ettiği söylenebilir. Nitekim yapılan çalışmalarda da bu duruma işaret edilmekte ve çeşitli çözüm önerileri geliştirilmektedir.¹¹⁶ İlahiyat fakültelerinde istihdam merkezli bölümlerin ihdas edilmesinin yanı sıra ilahiyatın mevcut halinin korunması ve DİB'in istediği personeli kendi kurumu bünyesinde yetiştirmesi yönündedir. İlahiyat programlarında da 4-6 Kur'an kursları için değil Kur'an kursu öğreticisi olmak için dahi mesleki dersler bulunmamaktadır. Bu ihtiyaç ancak bazı ilahiyat fakültelerinin seçmeli dersleri ile karşılanmaya çalışılmaktadır. Gün geçtikçe gelişen din hizmetlerine kaynak programların ayak uyduramaması sahada önemli sorunlara neden olmakta ve bu sorunlar öğrencileri merkeze alan çalışmalarda belirlemektedir. İlahiyat fakülteleri için böyle bir sorunun varlığı göz önünde bulundurulunca hâlâ diğer bir kaynak program olarak tasarlanan İHL veya önlisans ilahiyat eğitiminin bu çerçevede değerlendirilmesi düşündürücüdür.

Tevhid-i Tedrisat Kanunu Türkiye'de eğitimi tek bir merkezde toplamakta ve bu durum başka kurumların örgün eğitim yapmalarına müsaade etmemektedir. Bu durum 4-6 yaş Kur'an kurslarının yapısal sorunlarının çözümü önünde bir engel olarak düşünülebilir. Yani kurslar okul olarak düşünülememektedir. Bu da atılacak birçok adıma ket vurmakta ve bu kurumların gelişmesi önünde bir engel olarak durmaktadır. Kurumların Kur'an kursu olarak isimlendirilmesi de uygulamanın önündeki engellerden biridir. Nitekim DİB bünyesinde birçok Kur'an kursu türü bulunmaktadır. Bunlar arasında hafızlık, ihtiyaç odaklı, yaz Kur'an kursları vb. sayılabilir. Bu kurumların ortaya çıkış nedenleri, fiziki mekânları, idaresi ve kurumlarda çalışanlar arasındaki ilişkiler farklılaşmaktadır. Bunların yanı sıra kurumlardaki görevliler, en azından din hizmeti verilen bireyler açısından farklı farklı yeterliklere sahip olmalıdırlar. Yani bir yetişkinin dinî gelişimi ile ergenlik dönemindeki bireyin dinî gelişimleri farklılaşmakta, bu durum da din hizmetinin niteliğinin değişmesini gerektirmektedir. Böyle olduğu hâlde DİB, Kur'an kursu öğreticileri için yeterlik belirlerken özel alan yeterlikleri belirlememiş, toptancı bir anlayışla bütün Kur'an kursu öğreticileri için yeterlikler belirlemiştir.¹¹⁷

Elde edilen sonuçlardan hareketle, DİB'e ve konuya ilgi duyan araştırmacılara çeşitli öneriler sunulabilir. Bu anlamda DİB'e sunulabilecek öneriler şunlardır:

- Mevcut öğrencilerin alan bilgisi, pedagojik formasyon ve gelişim psikolojisi ile ilgili eksikliklerini gidermek amacıyla çeşitli hizmet içi eğitim seminerleri hazırlanabilir, bazı etkinlik ve programlar için MEB ile koordineli çalışmalar için girişimlerde bulunulabilir.
- Öğretici istihdamı ile ilgili gelecek planlamasında ideali yakalamak adına

¹¹⁶ İbrahim Turan, "Türkiye'de İlahiyat Eğitimi: İstihdam Alanı-Program İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme", İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 37 (2017), 74-76; Tahsin Görgün, "Türk Üniversitesi ve Dinî İlimler İlahiyatın Akademik Yapılanması, Bölümleri ve Anabilim Dalları Nasıl Olmalıdır?", Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? -Sorunlar ve Çözümleri- Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantısı, (İstanbul: 2015), 203.

¹¹⁷ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Diyanet İşleri Başkanlığı Personel Yeterlikleri" (Erişim: 18 Eylül 2021).

üniversiteler ile çift anadal ve yandal konularında görüşmeler yapılabilir, protokol girişimlerinde bulunulabilir.

- Öğretim programının içerik boyutu yeniden değerlendirilebilir.
 - Kurslarda öğretici dışında hem idari hem de rehberlik yönünden yeni istihdam olanakları düşünülebilir. Yardımcı personel ile ilgili sorunlara yönelik çeşitli önlemler alınabilir.
 - Kurslara kabul şartları gözden geçirilebilir.
 - Kursların fiziki şartlarını düzenleyici önlemler alınabilir.
 - Kamuoyuna sistematik olarak basın ve yayın aracılığıyla bu kurslara duyulan ihtiyaç, kursların önemi, pedagojik yapısı ve gelişim seviyesine uygunluğu gibi hususları içeren bilgilendirme çalışmaları yapılabilir.
- Konuya ilgi duyan araştırmacılara sunulabilecek öneriler ise şunlardır:
- Kurslardaki öğretim uygulamalar gözlem yoluyla çalışılabilir.
 - Çeşitli yöntemlerin etkin kullanımına dair deneysel desenli çalışmalar yapılabilir.
 - Kurslarda özel eğitim konusunda yaşanan sorunlarla ilgili betimsel ve çözüm önerisi sunan çalışmalar ele alınabilir.

Author Contributions / Yazarların Katkısı: In the each of th conceptualization, methodology, software, investigation, writing review, editing and discussion processes, each author's contribution rate is 50%. / Kavramsallaştırma, metodoloji, yazılım, araştırma, metin taslağının hazırlanması, metnin yazılması ve tartışma süreçlerinin her birinde, her bir yazarın katkı oranı %50'dir

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Acur, Elif. *Öğretici Görüşleri Bağlamında Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kurslarındaki Değerler Eğitimi Uygulamalarının Değerlendirilmesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Arpacı, Önder, Soydemir, Fatma. "DİB'in 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Din-Ahlak-Değerler Eğitimi Uygulamaları ve Sorunları: Edirne Uygulama Örneği". *Erken Çocukluk Dönemi Din-Ahlak-Değerler Eğitimi ve Sorunları-2*. ed. Mehmet Bayyigit, Mehmet Özkan, Ahmet Ali Çanakçı, Asem Hamdy A. Abdelghany. 121-131. Konya: Palet Yayınları, 2020.
- Aşlamacı, İbrahim. "4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğretim Programının (2018) Eğitim Programı Temel Öğeleri Açısından Değerlendirilmesi". *Erken Çocukluk Dönemi Din-Ahlak-Değerler Eğitimi ve Sorunları-1*. ed. Mehmet Bayyigit, Mehmet Özkan, Ahmet Ali Çanakçı, Asem Hamdy A. Abdelghany. 138-148. Konya: Palet Yayınları, 2020.
- Ayar, Hatice. "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Elifbâ Öğretimi: Uygulamalar ve Zorlanma Alanları". *Erken Çocukluk Dönemi Din-Ahlak-Değerler Eğitimi ve Sorunları-2*. ed. Mehmet Bayyigit, Mehmet Özkan, Ahmet Ali Çanakçı, Asem Hamdy A. Abdelghany. 161-186. Konya: Palet Yayınları, 2020.
- Aydın, M. Zeki, Budak, Esma. "Diyanet İşleri Başkanlığı 2013 ve 2020 Yılları 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğretim Programlarının Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi ve Öneriler". *Erken Çocukluk Dönemi Din-Ahlak-Değerler Eğitimi ve Sorunları-1*. ed.

- Mehmet Bayyigit, Mehmet Özkan, Ahmet Ali Çanakçı, Asem Hamdy A. Abdelghany. 119-136. Konya: Palet Yayınları, 2020.
- Ayhan, Halis. *Türkiye’de Din Eğitimi*. İstanbul: DEM Yayınları, 2014.
- Aybey, Salih. “4-6 Yaş Grubu Kur’an Kurslarının Eğitim-Öğretim Faaliyetleri Ve Problemleri (Zonguldak İli Örneği)”. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 6/2 (2019) 207-240. <https://doi.org/10.33460/beuifd.598401>.
- Bayka, Hatice. *Öğretici ve Veli Görüşleri Açısından Kur’an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu)’nın Değerlendirilmesi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bondas, Terese, Hall, Elisabeth O. C. “Challenges In Approaching Metasyntesis Research”. *Qualitative Health Research*. 17/1 (2007) 113-121.
- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. Dimaşk: Daru İbn Kesîr, 2002.
- Campbell R., Pound P., Morgan, M., Daker-White, G., Britten, N., Pill, R., Yardley, L., Pope, C., Denovan, J. “Evaluating Meta-Ethnography Systematic Analysis And Synthesis Of Qualitative Research”. *Health Technology Assesment*. 15/43 (2011) 1-180.
- Çalık, Muammer, Sözbilir, Mustafa. “Parameters Of Content Analysis”. *Education And Science*. 39/174 (2014) 33-38.
- Çelebi, Ahmet. *İslam’da Eğitim-Öğretim Tarihi*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2013.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. “Diyanet İşleri Başkanlığı Kur’an Eğitim Ve Öğretimine Yönelik Kurslar Ve Öğrenci Yurt Ve Pansiyonları Yönergesi”. Erişim: 1 Ekim 2020, <https://www.mevzuat.gov.tr/File/GeneratePdf?mevzuatNo=16041&mevzuatTur=KurumVeKurulusYonetmeligi&mevzuatTertip=5>.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. “Diyanet İşleri Başkanlığı Personel Yeterlikleri”. Erişim: 18 Eylül 2021, <https://hukukmusavirligi.diyanet.gov.tr/Documents/Diyanet%20%C4%B0%C5%9Fleri%20Ba%C5%9Fkanl%C4%B1%C4%9F%C4%B1%20Personel%20Yeterlikleri.pdf>.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. “Faaliyet Raporu 2013”. Erişim: 1 Ekim 2020, <https://stratejigelistirme.diyanet.gov.tr/Documents/2013%20Yılı%20Faaliyet%20Raporu.pdf>.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. “Faaliyet Raporu 2014”. Erişim: 1 Ekim 2020, <https://stratejigelistirme.diyanet.gov.tr/Documents/2014%20Yılı%20Faaliyet%20Raporu.pdf>.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. “Faaliyet Raporu 2015”. Erişim: 1 Ekim 2020, <https://stratejigelistirme.diyanet.gov.tr/Documents/2015%20Yılı%20Faaliyet%20Raporu.pdf>.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. “Faaliyet Raporu 2017”. Erişim: 1 Ekim 2020, <https://stratejigelistirme.diyanet.gov.tr/Documents/2017%20Yılı%20Faaliyet%20Raporu.pdf>.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. “Faaliyet Raporu 2018”. Erişim: 1 Ekim 2020, <https://stratejigelistirme.diyanet.gov.tr/Documents/2018%20İdare%20Faaliyet%20Raporu.pdf>.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. “Faaliyet Raporu 2019”. Erişim: 1 Ekim 2020, <https://stratejigelistirme.diyanet.gov.tr/Documents/2019%20Yılı%20Faaliyet%20Raporu.pdf>.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. “Faaliyet Raporu 2020”. Erişim: 11 Eylül 2021, <https://stratejigelistirme.diyanet.gov.tr/Documents/2020%20>.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. “Kur’an Kursları Öğretim Programı (4-6 Yaş Grubu)”. Erişim: 1 Ekim 2020, [https://egitimhizmetleri.diyanet.gov.tr/Documents/Kur'an%20Kurslari%20Öğretim%20Programi%20\(4-6%20Yaş%20Grubu\)%202018.pdf](https://egitimhizmetleri.diyanet.gov.tr/Documents/Kur'an%20Kurslari%20Öğretim%20Programi%20(4-6%20Yaş%20Grubu)%202018.pdf).
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. Kur’an’ı Kerîm. Erişim: 29 Eylül 2020, <https://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf>.

- Diler, Ramazan. "4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Mahremiyet Eğitimi ve Önemi (Nitel Bir Analiz)", *Eskiyeni* 41 (2020) 623-652. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.734877>.
- Dinçer, Betül. *Diyanet İşleri Başkanlığı'na Bağlı 4-6 Yaş Okul Öncesi Eğitim Kurumlarında Mevcut Durum ve Beklentilerin Saptanması (Bursa İli Örneği)*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Dinçer, Serkan. "Content Analysis In For Educational Science Research: Meta Analysis, Meta-Synthesis, And Descriptive Content Analysis", *Bartın University Journal Of Faculty Of Education* 7/1 (2018) 176-190.
- Doğan, Zülfi. *4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlik Algıları (Kayseri Örneği)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Dam, Hasan. "Çocukluk Dönemi Din Eğitimi". *Gelişimsel Basamaklarına Göre Din Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü, Ankara: Nobel Yayınları, 2013.
- Dündar, Mahmut. *İlk Dönem İslami Eğitim-Öğretim Faaliyetleri*. İstanbul: İşrak Yayınları, 2011.
- Ebû Davûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshak b. Beşîr el-Ezdî es-Sicistânî. *Süneni Ebî Davûd*. thk. Raid b. Sabri İbn Ebî 'Alfe, Riyad: Daru'l-Hadara, 2015.
- Gelici, Zehra. "DİB 4-6 Yaş Kur'an Kursları Sorunlar ve Çözümleri (İstanbul, Üsküdar Örneği)". *Erken Çocukluk Dönemi Din-Ahlak-Değerler Eğitimi ve Sorunları*. ed. Mehmet Bayyigit, Mehmet Özkan, Ahmet Ali Çanakçı, Asem Hamdy A. Abdelghany. 143-160. Konya: Palet Yayınları, 2020.
- Genç, Muhammed Fatih. "Diyanet İşleri Başkanlığı'na Bağlı 4-6 Yaş Grubu Kuran Kurslarında Din Eğitimi". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*. 5/2 (2019) 506-521.
- Görgün, Tahsin. "Türk Üniversitesi ve Dinî İlimler İlahiyatın Akademik Yapılanması, Bölümleri ve Anabilim Dalları Nasıl Olmalıdır?". *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır? Sorunlar ve Çözümleri*. 149-164. İstanbul 2015.
- Gözütok, Şakir. *İlk Dönem İslam Eğitim Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2002.
- Gücen, Ali, Çakmak, Ahmet, Ay, Mustafa Fatih. "4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğretim Programının Öğretici Görüşleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi". *Uluslararası Erken Çocukluk Dönemi Kongresi Bildiri Kitabı*. ed. Mücahit Kıbrıs. 752-765. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 2016.
- Gül, Tuba. *4-6 Yaş Dönemi Çocuklarda Merhamet Eğitimi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Gün, Ayşegül. "Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitimi". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 7 (2016) 33-66. <https://doi.org/10.18498/amaufid.282862>.
- Hızlı, Mefail. "Osmanlı Döneminde Bir İlköğretim Kurumu Olarak Sıbyan Mektepleri", *İslam Tarihinin Problemleri Kolokyumu*. Şanlıurfa: Elif Matbaası, 2008.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Kara, Büşra. *Okul Öncesi Dönemi (4-6 Yaş Grubu) Çocukların Din Eğitiminde Görev Alan Eğitimcilerin/Din Görevlilerinin Pedagojik Yeterlilikleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Karaca, Ayşe Sevdâ. *DİB 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğrencilerine Uygulanan Değerler Eğitiminin Öğretici Görüşleri Açısından İncelenmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Karasu, Teceli. "Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi: Muş İli Örneği". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*. 51 (2019), 479-500. <https://doi.org/10.29288/ilted.495961>.
- Korkmaz, Mehmet. "04-06 Yaş Kur'an Kurslarında Eğitim Materyali Sorunları ve Öğreticilerin Bu sorunlara Yönelik Çözüm Önerileri". *Erken Çocukluk Dönemi Din-Ahlak-Değerler Eğitimi ve Sorunları-1*. ed. Mehmet Bayyigit, Mehmet Özkan, Ahmet Ali Çanakçı, Asem Hamdy A. Abdelghany. 229-243. Konya: Palet Yayınları, 2020.
- Korkmaz, Mehmet. *4-6 yaş Grubu Kur'an Kurslarında Din Eğitimi*. Kayseri: Kimlik Yayınları *Marife* 21/2 (2021): 803-831

- 2019.
- Korkmaz, Mehmet. "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlikleri Üzerine Bir Araştırma". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*. 53 (2020) 237-261. <https://doi.org/10.29288/ilted.679601>.
- Kurt, İbrahim. "Salgın Döneminde 4-6 Yaş Kur'an Kursları (Ankara Örneği)", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 20/2 (2021) 393-421.
- Kurt, İbrahim. *Velilerin 4-6 Yaş Kur'an Kurslarından Memnuniyet Düzeyleri ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma (Ankara Örneği)*. Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Makdisi, George. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*. çev. Ali hakan Çavuşoğlu, Tuncay Başoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Mutlu, Şefika. "Kur'an Kursu Öğreticilerinin Meslekî Etik İlkelere İlişkin Görüşlerinin Yüksek Din Öğretimine Bakan Yönleri". *Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu (Akademik ve Sosyal Yönleriyle) Bildiriler Kitabı*, 149-168. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları 2019.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim. *Sahîhu Müslim*. Riyad: Daru's-Selâm, 2000.
- Newberg, Andrew B., Newberg Stephanie K. "Dinî Ve Manevî Tecrübenin Nöropsikolojisi". çev. Şeyma Turan. *Din ve Maneviyat Psikolojisi*. ed. İhsan Çapçioğlu, Ali Ayten, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2013.
- Noblit, George W. "Meta-Etnography: Adoption And Return". *Cultural Constructions Of Identity*. ed. Luis Urrieta, George W. Noblit. New York: Oxford University Press, 2018.
- Öcal, Mustafa. "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1998), 241-268.
- Öztürk, Osman. "Basic Principles Of Primary Schools Education İn Ottoman Empire". *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, 6/1-2 (1978) 213-220.
- Parlak, Orhan, Şen, Süleyman. "4-6 Yaş Grubu Çocuklarda Kur'an Tasavvurunun Değerlendirilmesi", *Turkish Research Journal of Academic Social Science*, 2/1 (2019) 14-23. <https://doi.org/10.33718/tid.712965>.
- Pazarlı, Osman. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982.
- Polat, Seyat, Ay, Osman. "Meta-Sentez: Kavramsal Bir Çözümleme", *Eğitimde Nitel Araştırmalar Dergisi* 4/1 (2016) 52-64.
- Sağlam, İsmail. "Kur'an Kursları 4-6 Yaş Din Eğitimi Projesi Hikâyesi ve Mevcut Durum". *Erken Çocukluk Dönemi Din-Ahlak-Değerler Eğitimi ve Sorunları-2*. ed. Mehmet Bayyigit, Mehmet Özkan, Ahmet Ali Çanakcı, Asem Hamdy A. Abdelghany. 2-19. Konya: Palet Yayınları, 2020.
- Sarı, Bekir. *Kur'an Kursları Öğretici Kitabındaki Uygulamaların İncelenmesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Şen, Süleyman. *4-6 Yaş Grubu Çocuklarda Kur'an Tasavvuru*. Uşak: Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Tarhan, Nevzat. *İnanç Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Tosun, Cemal. "Okulöncesi Din Eğitiminin Psikolojik Temellerinin Önemi: 4-6 Yaş Din Eğitimi Gelişim Ödevleri Odaklı Yaklaşım". *Erken Çocukluk Dönemi Din-Ahlak-Değerler Eğitimi ve Sorunları-1*. ed. Mehmet Bayyigit, Mehmet Özkan, Ahmet Ali Çanakcı, Asem Hamdy A. Abdelghany. 224-228. Konya: Palet Yayınları, 2020.
- Turan, İbrahim. "Türkiye'de İlahiyat Eğitimi: İstihdam Alanı-Program İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 37 (2017) 59-77. <http://dx.doi.org/10.26650/ilahiyat.2017.19.2.0014>.
- Tüfekçi, Kevser. *Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kursları Eğitiminin Öğretici ve Veli Görüşlerine Göre İncelenmesi*. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Urduğan, Betül, Ceylan, Yusuf. "Okul Öncesi Kur'an Kursu Öğretim Programının Program Geliştirme Açısından Değerlendirilmesi". *Erken Çocukluk Dönemi Din-Ahlak-Değerler Eğitimi ve Sorunları-1*, ed. Mehmet Bayyigit, Mehmet Özkan, Ahmet Ali Çanakcı, Asem Hamdy A. Abdelghany. 159-172. Konya: Palet Yayınları, 2020.

- Üzümçü, Muzaffer. "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğretici Yeterlikleri: Öğretmenlik Mesleği Genel Yeterlikleriyle Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme". *Erken Çocukluk Dönemi Din-Ahlak-Değerler Eğitimi ve Sorunları-1*, ed. Mehmet Bayyigit, Mehmet Özkan, Ahmet Ali Çanakçı, Asem Hamdy A. Abdelghany. 365-373. Konya: Palet Yayınları, 2020.
- Üzümçü, Muzaffer, Çınar, Nuran. "Öğreticilere Göre Diyanet 4-6 Yaş Kur'an Kursları (Çorlu Örneği)". *Trabzon İlahiyat Dergisi*. 7/1 (2020) 7-51. <https://doi.org/10.33718/tid.712965>.
- Walsh, Denish, Downe, Soo. "Meta-Synthesis Method For Qualitative Research: A Literature Review". *Journal Of Advanced Nursing*. 50/2 (2005) 204-211.
- Yağcı, Samet. "Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı ve Müftülüklerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Çalışmaları". *Balıkesir İlahiyat Dergisi*, 11 (2020) 195-221.
- Yağcı, Samet. *Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları (İzmir İli Örneği)*. İzmir: İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Yazıbaşı, Muhammed Ali. "Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticisi, Öğrencisi Ve Öğrenci Velisinin İhtiyaç Ve Beklentileri (Kırıkkale Örneği)". *Dini Araştırmalar*. 23/57 (2020), 95-116. <https://doi.org/10.15745/da.749609>.
- Yavuz, Kerim. *Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2012.
- Yıldırım, Betül. *Okul Öncesi Eğitim Kurumlarına Devam Eden 4-6 Yaş Arası Çocuklara Din Eğitimi(Sivas İli Örneği)*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Yüksel, Zeynep. "4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerinin Öğretim Yöntemleri Açısından Yeterlik Algıları (Çankırı Örneği)" *Dini Araştırmalar* 24/60 (2021), 147-179. <https://doi.org/10.15745/da.907866>.
- Zimmer, Lela. "Qualitative Meta-Synthesis: A Question Of Dialoguing With Nexts". *Journal Of Advanced Nursing*. 53/3 (2006) 311-318.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 21 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2021

Hadis ve Sünnetin Halka Arzı Sorunu ve Bazı Öneriler

The Problem Presenting Hadith and Sunnah to Public and Some Suggestions

Yusuf Acar



Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Selçuk University, Faculty of Islamic Studies, Hadith Department
Konya / Turkey
yusuf.acar@selcuk.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0001-7579-5264>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1007852

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 10.10.2021

Accepted / Kabul Tarihi: 29.11.2021

Published / Yayın Tarihi: 30.12.2021

Cite as / Atıf: Acar, Yusuf. "Hadis ve Sünnetin Halka Arzı Sorunu ve Bazı Öneriler". *Marife* 21/2 (2021): 833-869. <https://doi.org/10.33420/marife.1007852>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslar arası Lisansı altında lisanslanmıştır."

e-ISSN: 2630-5550



www.marife.org

Hadis ve Sünnetin Halka Arzı Sorunu ve Bazı Öneriler

Özet

Son dönemlerde hadisin ve/veya Sünnet'in çağa taşınması, asrın idrakine söylenmesi ya da aktüel hale getirilmesi gibi isimlendirmeler ortaya konan çabaların ve çalışmaların, birisi taşınacak olanın neliği ve diğeri de nasıl taşınacağı olmak üzere iki yönü bulunmaktadır. Kütüb-i sitte başta olmak üzere temel hadis kitapları ve bunlar etrafında oluşan hadis ve sünnete dair devasa literatür büyük oranda "hadis-sünnetin neliği" ile ilgili olup günümüz diliyle akademe çalışmalarından oluşmaktadır. İlm-i hadisin tarihini, terminolojisini ve literatürünü okumayanların, tercümeleme vasıtasıyla -ki tercümelerini doğru ve faydalı bulmuyoruz- söz konusu eserleri doğru anlama imkanları yok denecek kadar azdır.

İslami ilimlerin diğer dallarında olduğu gibi ilm-i hadisin de dinin temel maksadına muvafık olarak nihai hedefinin insanların dünyada ve ahirette huzurunu temin etmek olduğunda şüphe yoktur ki bu da Sünnet'in çağa nasıl taşınacağı sorununu gündeme getirmektedir. Son yıllarda birden fazla uluslararası kuruluşça düzenli bir şekilde yayımlanan yolsuzluk endekslerinde İslam dünyasının hiç de parlak olmayan durumu, bu nihâi gaye için ciddi yeni çalışmaların yapılmasını zorunlu kılmaktadır. Bu maksadın gerçekleşebilmesi için ister hadis ve sünnetin aktüel değeri denilsin, ister sünnetin çağa yakınlaştırılması ya da taşınması densin ve isterse asrın idrakine sünnetin söylenmesi veya sunulması densin okulda öğrencileri, camide cemaati ve cami dışı farklı faaliyetlerde ya da sosyal medya mecralarında halkı Hz. Peygamber'in örneğiyle ve rehberliğiyle buluşturmaya çalışan (tıbbi ifadeyle) pratisyenlere başucu veya el kitabı olabilecek çalışmalara ihtiyaç vardır. Bu tür çalışmalar, akademik literatürde üretilmiş soyut hedefleri somut hale getirmek suretiyle öğretimi doğrudan yönlendiren ve öğretmenin bulunmadığı durumlarda onun görevini yerine getiren ders kitapları gibi merkeze ortalama okurları almalıdır. Dil sorunundan ayrı olarak, klasik kaynakların tercümeleme ile belirli bir kitap üzerine yapılan çağdaş birkaç şerhin bahis konusu niteliği haiz olmadığı açıktır. Diyanet İşleri Başkanlığına özgün, kolektif ve konulu ilk çağdaş hadis şerhi olarak hazırlanan Hadislerle İslam'ın mezkûr ihtiyacın karşılanmasında çok büyük bir adım olduğu inkâr olunamaz. Hatta Hz. Peygamber'in örneğinin ve rehberliğinin günümüze nasıl taşınacağı ve geniş halk kitlelerine nasıl sunulacağı ve davranışlara dönüştürüleceği sorununa hedef kitle olarak sevâd-ı azamî teşkil eden ortalama okurları seçerek çare olmak üzere somut olarak ortaya konan yegâne çalışma Hadislerle İslam'dır. Gerek sahip olduğu evsaf itibarıyla çağdaş dönemde telif edilen ilk çalışma olan bu eserin gerekse bundan sonra telif edilecek benzer kitapların daha faydalı hale gelebilmesine yönelik mütevazı katkılarımızı birkaç madde halinde sunmak istiyoruz.

a. Öncelikle hicri ilk asırlardaki ehl-i re'y ile ehl-i amel ekollerinin yaptığı gibi hadis-sünnet ayırımına gidilmeli, ortalama okurlara hadisten ziyade kısaca Hz. Peygamber'in örneği ve rehberliği diyebileceğimiz Sünnet arz edilmeli, hadis ise bu sünnetin sonraki nesillere taşıyıcısı ya da sünnetin veri tabanı ve ham bilgi deposu mesabesinde görülerek uzmanların değerlendirmelerine bırakılmalıdır. Çünkü hadisler, hadis, rivayet, ravi, sahih, zayıf, mevzu/uydurma gibi tamamen teknik terimler kullanılmadan aktarılamayacağından herhangi bir dini ilim altyapısı olmayan insanlar hadislerle karşı karşıya getirilmeden ve de Hz. Peygamber'i örnek alma ve ona uyma konusunda hadisin referansına muhtaç etmeden doğrudan ve yalnızca Sünnet'in idraklere sunulmasına gayret edilmelidir. Söz ıssı Rasûl-i Ekrem'in (sav) sıhhati ve delaleti sarîh olan cevâmî'u'l-kelim nitelikli ve hikmet dolu ya da doğrudan bir sünneti ifade eden hadislerinin arzıyla yetinilmelidir. Ayrıca her ne kadar klasik kaynaklarda mevzu hadis ifadesi kullanılıyor olsa da ihtiyaç miktarınca hadislerin halka arzında uydurma hadis yerine uydurma rivayet tabirinin tercih edilmesinin daha doğru olacağını belirtmek isteriz. Bu meyanda Hadislerle İslam adlandırması, muhtevası bir tarafa en azından söylem olarak, Ayetlerle İslam ve modern selefîlik gibi farklı anlayışlara meşruiyet kazandırabileceğinden sorunlu olup bu gibi hadis vurgulu adlandırmalardan kaçınmak gerekir.

b. Mehabet ve bütünlük açısından müekked-gayr-i müekked sünnet, farz/vacip-sünnet, bağlayıcı olan-olmayan sünnet gibi kategorik ve iltibasa müsait değerlendirmeler ulemanın mütalaasına terkedilmeli, halka arzda tıpkı ilk nesillerde olduğu gibi hem mendubu/nafileyi ve vacibi/farzi içine alacak şekilde hem de bağlayıcılık sorunu giderilmiş bir vaziyette Sünnet'in bir zihniyet ve dünya görüşü olarak takdimi sağlanmalıdır.

c. Fetva-takvâ, hukukilik-kanunilik ya da helallik-yasalılık gibi çağımızın ciddi dilemmasından sıyrılabilme için Sünnet'in arzında, örneğin ibadetlerin bedene taalluk eden suretlerini fıkıh kitaplarına ve mânevî ya da bâtinî boyutlarını da tasavvufî eserlere bırakıp daha ziyade rivayet

merkezli bir terğîb-terhîb muhtevalı şerh-yorum takip etmek yerine, Ahmed Yesevî'den Mevlânâ'ya Anadolu irfan geleneğinin şekil-mânâ ve sûret-ruh dengeli anlayışı benimsenmelidir.

d. Sünnet'in halka arzı esas itibariyle bir eğitim-öğretim faaliyeti olduğundan büyük oranda soyut kavramlardan oluşan adalet, dürüstlük, kul hakkı ve takva gibi değerler ve erdemler, Kur'an ve Sünnet'in temel anlatım üslupları arasında yer alan somutlaştırma ve kozmik temellendirme üslubuyla izah edilmelidir.

e. Ergenlik dönemi sonuna kadar çocukların öğreniminin somut olaylar-olgular üzerinden gerçekleştiği dikkate alınarak tıpkı Bibel für Kinder gibi Batı'da hazırlanan ve bir benzerini Çocuklar İçin Açıklamalı Kur'an adıyla Abdulwahid van Bommel'in yaptığı tarzda somutlaştırma üslubuna dayalı Çocuklar İçin Sünnet kitapları telif edilmelidir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sünnet, Halka arz, Kategorize, Somutlaştırma.

The Problem Presenting Hadith and Sunnah to Public and Some Suggestions

Summary

The efforts and studies that have been made recently under some names such as bringing the hadith and/or the Sunnah nearer to the age, making it say something to the understanding of the century or making it actual, has two aspects: one is what is to be transferred and the other is how it will be done. The main hadith books, especially Kutub-i sitta, and the enormous literature on hadith and sunnah formed around them are mostly about "what the hadith-sunnat is" and consist of academic studies in today's language. Including the commentaries, these contain the information that the scholars will convey to each other and a certain scientific infrastructure is needed to benefit from it. Those who do not read the history, terminology and literature of science hadith science have little or no chance of understanding the works in question through their commentaries, which we do not find correct and useful.

It is unquestionable, as in other branches of Islamic sciences, that the ultimate aim of science of hadith, in accordance with the main purpose of religion, is to ensure the peace of people in this world and in the hereafter, which brings up the problem of how the Sunnah will be carried into the era. The not so bright situation of the Islamic world displayed in the corruption indices published regularly by more than one international organization in recent years necessitates serious new studies for this ultimate goal. In order for this purpose to be realized, whether it is called the actual value of hadith and sunnah, or bringing the sunnah closer to the modern age or conveying it to the age, or presenting and making the sunna say something to the understanding of the century, there is a need for studies that can be a bedside or handbook for (in medical terms) practitioners who will make the students at school, the congregation in the mosques, and the people in different activities outside the mosques or in social media acquainted with the exemplary personality and guidance of the Prophet. just like the limited number of works written in the past in the style of Riyâdu's-sâlihîn, put aside their sufficiency, this type of studies should embody the abstract objectives produced in academic literature, orient the teaching directly, and take average readers to the center like the textbooks which fill the gap when there is no teacher. Apart from the language problem, it is clear that the translations of classical sources and a few contemporary commentaries on a particular book do not have the qualification in question. It cannot be denied that the book Islam with hadiths, prepared by the Directorate of Religious Affairs as the first original, collective, and themed contemporary hadith commentary, is a great step forward in meeting the aforementioned need of Islam. The only study put forward concretely as a solution by choosing the average people who constitute the mass of readers, savad-ı Azam, whom the exemplary life style and guidance of the prophet will be transferred to and transformed into behaviors is Islam with Hadiths. We would like to specify our modest suggestions to make this work, the first work compiled in the contemporary period in terms of its quality, and similar works to be compiled in the future more useful.

a. First of all, a distinction should be made between hadith and sunnah, as the ahl-i re'y and the ahl-i amel schools did in the first centuries of Hijri; the Sunnah, which we can call the exemplary life style and guidance of the Prophet, rather than the hadith should be presented to the average readers; and the hadith should be seen as the carrier of this sunnah for the next generations, or as the database and raw information repository of the sunnah, and be left to the judgment of experts. Since hadiths cannot be conveyed without using technical terms such as hadith, narration, narrator, sound, weak,

fabricated, etc., the people who do not have any religious knowledge background should not be confronted with hadiths and they should be directly presented only the sunna without leaving them look for references to take the Prophet as a model and to follow him. It should be contented with the presentation of the hadiths of the Rasul al-Akram (pbuh), full of wisdom, authentic, and with the quality of cavâmiu'l-kalim and whose authenticity and indication are are not disputed. Although the expression of fabricated hadith is used in classical sources, we would like to state also that it would be more appropriate to prefer the term fabricated rivayat instead of fabricated hadith in presenting it whenever a hadith is needed.

In this context, apart from its content, since the title Islam with Hadith is problematic because it can give legitimacy to different understandings such as Islam with Verses and modern Salafism, at least as a discourse, such hadith-emphasizing namings should be avoided.

b. Categorical and confusing evaluations such as muakkad-unmuekked-sunnah, fard/wajib-sunnat, binding and non-binding sunnah should be left to the scholars' comments in terms of dignity and integrity. In the public offering, the Sunnah should be presented as a mentality and worldview in a way that includes both mandub/nafile (supererogatory) and wajib/fard, as in the first generations, and in a way that the problem of binding is resolved.

c. In order to get rid of the serious dilemma of our age such as fatwa-taqwa, legality-lawfulness or halalness-legality, in presenting the Sunnah, for example, leaving the body-related forms of worship to fiqh books and its spiritual or esoteric dimensions to tasavvufi works; a balanced understanding of form-meaning and surat-spirit of the Anatolian Irfan tradition followed by the sufis from Ahmad Yasavi to Mavlana should be adopted Instead of following a rivayat centered sharh-interpretation with targeeb-tarheeb content.

d. Since presenting the Sunnah to people is essentially an activity of teaching-bringing up, values and virtues such as justice, honesty, human rights and taqwa, which are largely composed of abstract concepts, should be explained with the style of concretization and cosmic grounding taking place among the basic expression styles of the Qur'an and Sunnah.

e. Considering that children's learning takes place through concrete events-facts until the end of adolescence, the Sunnah books for Children should be written based on the style of concretization followed in like Bibel für Kinder/The Bible for Children and a similar book De Koran; Uitleg Voor Kinderen/Annotated Koran for Children written by Abdülvahid van Bommel.

Keywords: Hadith, Sunna, Presenting to the Public, Categorized, to embody

Giriş

Hizmet Peygamber'in örneğine ve rehberliğine günümüzde her zamankinden daha fazla ihtiyaç olduğunda şüphe yoktur. Bu örneğin bütün verilerinin başta hadisçiler olmak üzere ulema tarafından zapturapt altına alındığı hususunda da herhangi bir tereddüt söz konusu değildir. Bütün mesele genel anlamda sünnet diyebileceğimiz bu örneğin günümüze nasıl taşınacağı ve geniş halk kitlelerine nasıl sunulacağı ve davranışlara dönüştürüleceğidir ki hadis-sünnetin halka arzı sorunundan muradımız da budur.

Hemen ifade edelim ki asgari düzeyde de olsa hadis usulü ve tarihi okumamış geniş halk kitlelerinin, hadis kitaplarımızda "Söz, fiil, takrir ve vasıf olarak Nebî'ye (sav) izafe edilen her şey" şeklinde tarif olunan hadis ve müteradif anlamda kullanılan sünnet ile bu anlayışa göre tarihi süreçte oluşan ilm-i hadis birikiminden doğru bir şekilde yararlanarak Rasûl-i Ekrem'in (sav) örneğini öğrenmesi beklenemez. İster hadis kaynaklarının ve şerhlerinin tercümesi ya da yeni şerhler yoluyla olsun isterse va'z-sohbetlerdeki gibi sözel olsun sünnetin ham verileri durumundaki rivayetlerin hadis, rivayet, ravi, sahih, zayıf, mevzu'/uydurma gibi tamamen teknik terimler eşliğinde halka arzının da sorunlu olduğunu düşün-

yoruz. Konu dil sorunu değildir, çünkü ana dili Arapça olanlar için de durum aynıdır. Ayrıca bunun, halktan bir/bazı şeylerin gizlenmesi ya da her şeyin halka söylenmemesi gibi bir endişeyle de alakası yoktur. Zira hassaten çağımızda herkesin her şeye ulaşma imkânı mevcuttur. Fakat hadis kitaplarının tamamına yakınının tercüme edilmesine, va'z-sohbetler başta olmak üzere din hizmetlerinde çokça hadislere yer verilmesine ve takvim yapraklarından sosyal medya araçlarına kadar hemen her platformun hadislerle bezenmesine karşın adalet, dürüstlük, merhamet ve kul hakkına riayet gibi Hz. Peygamber'in sünnetindeki ayırt edici erdemlerin ve değerlerin bir türlü davranışa dönüş(e)memesi böyle bir sorgulamayı gerekli kılmaktadır. İmam-hatiplikten cezaevi vaizliğine kadar her kademesinde bulunduğumuz otuz yılı aşkın din hizmetleri tecrübemiz de bize hadis-sünnetin halka sunumumuzun hem mahiyet hem de yöntemsel olarak sorunlu olduğunu göstermiştir.

Sünnetin çağa taşınması ya da halka arzının gözden geçirilmesi ihtiyacını en çarpıcı bir şekilde ortaya koyan göstergelerden birisi de Uluslararası Şeffaflık Örgütünün (Transparency International-TI) 2017 yılı Yolsuzluk Endeksi (CPI)'ne göre yolsuzluğun en az olduğu ilk yirmi ülkeyi İskandinavya ve kıta Avrupası ülkeler oluştururken, nüfusunun büyük bölümünü Müslümanların oluşturduğu ülkelerin en fazla yolsuzluğun yapıldığı bölgeler şeklinde tespit edilmiş olmasıdır.¹ Hem maddi olsun manevi olsun bütün hak ihlallerini hem de kamu-özel ayırımı yapmadan her türlü suiistimali kapsayan yolsuzluğun, "Emanet edilmiş olan yetkinin, kamusal ve özel çıkarları zedeleyecek şekilde her türlü kötüye kullanımı" olarak tarif edilmekte oluşu² İslam dünyasının içinde bulunduğu vahameti gözler önüne sermektedir.

1. Klasik Hadis Çalışmalarından Halkın İstifade Etmesinin İmkân(sızlığı)

Birisi hadis-sünnetin neliği ile birbirleriyle ilişkisi ve diğeri de Sünnetin Müslümanlar için değişmeyen bir karaktere ve davranışlar haline nasıl dönüştürülebileceği olmak üzere hadis ilimlerinin iki temel düzlemde yürüdüğünü söyleyebiliriz. İlki tamamen ulemanın kendi aralarında konuşup tartışacakları bir zemin iken, ikinci düzlemin bir ucunda yine ulema ama diğer tarafında avam ya da halk durmaktadır. Zira İslami ilimlerin diğer dallarında olduğu gibi ilm-i hadisin de nihai hedefinin, dinin temel maksadına muvafık olarak insanların dünyada ve ahirette huzurunu temine yönelik çalışmalar yapmak olduğunda şüphe yoktur. O halde temel soru şudur: Ortalama halk yaşamın her alanına dair Rasûlullah'ın (sav) örnekliliğini nereden ve nasıl öğrenecektir? Pekâlâ, ilm-i hadis perspektifinden ba-

¹ bk. Funda Buz - Melike Rana Erul, "Sosyoekonomik Gelişmişlik Düzeyinin Yolsuzluk Algı Endeksi Üzerindeki Etkisine İlişkin Bir Analiz", *International Journal of Public Finance* 3/2 (2018), 234.

² M. Hakan Özbaran, "Yolsuzluk ve Bu Alanda Mücadele Eden Uluslararası Örgütler ve Birimler", *Sayıştay Dergisi* Temmuz-Aralık (2003), 18.

kıldığında adına ister *hadis ve sünnetin aktüel değeri* denilsin, ister *sünnetin çağa yakınlaştırılması* ya da *taşınması* densin ve isterse *asrın idrakine sünnetin söylenmesi* veya *sunulması* densin, okulda öğrencileri, camide cemaati ve cami dışı farklı faaliyetlerde ya da sosyal medya mecralarında halkı Hz. Peygamber'in örnekliğiyle ve rehberliğiyle buluşturmaya çalışan (tıbbi ifadeyle) pratisyenlere başucu veya el kitabı olabilecek çalışmalar mevcut mudur?

İslâmî ilimler tarihi içerisinde devasa bir hacme ulaşan hadis ve sünnete dair literatürün büyük oranda "hadis-sünnetin neliği" ile ilgilendiği ve son bir buçuk asırdır ise 'şimdi'yi de kapsayacak şekilde bir alan evrilmesiyle artık hadis merkezli çalışmaların adeta 'kültür tarihi' perspektifini haiz bir nitelik halini aldığı yönündeki Özafşar'ın tespitini³ fevkalade önemli buluyoruz. Bu evrilmenin gelinen noktada gerek hadis ilminin kendisiyle gerekse bu ilmin mütehasıslarıyla ilgili farklı açılımlara zemin oluşturmasına imkân sağlayacağı açıktır. Ne ki Özafşar'ın 'bugünün hadisçisi kimdir?' sorusuna verdiği 'Akademik hadisçi' şeklindeki cevabın⁴ mevcudu nitelediği, lakin en kaba ifadeyle 'sünneti halka sunan kişi' gibi bir vazifeye de ilişkilendirilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Bir taraftan öğrencilerine uzmanlık düzeyinde tıp eğitimi-öğretimi veren ama diğer yandan da poliklinikte/muayenehanesinde halka hekimlik hizmeti veren akademisyen bir tıpcı profilinin hadisçi için de geçerli olması gerektiğini düşünüyoruz. Elbette salt ar-ge ile uğraşanlar da olacaktır. Tabi böyle bir kabul, hadis ilminin alanının veya konusunun da aynı şekilde düşünülmesini gerektirir. Aksi takdirde Rasûl-i Ekrem'in (sav) sünnetinin halka kim tarafından ve nasıl arz edileceği ya da fiiliyata geçirilmesi ve davranışa dönüştürülmesi anlamında sünnetin nasıl aktüel hale getirileceği hususuna cevap aranması icap eder.

Geleneksel olarak "يَا مَعْشَرَ الْفُقَهَاءِ أَنْتُمْ الْأَطِبَّاءُ وَنَحْنُ الصَّيَادِلَةُ" /Ey fıkıhçılar! Siz tabiplersiniz, biz ise eczacılar"⁵ şeklindeki ilm-i hadis ve hadisçi anlayışının genel olarak ilk dönemlerde hadisten fikhî istinbat işini fıkıhçılara bırakan ama daha sonra *ale'lebvâb* tarzı telifatla *fikhu'l-hadîse* de yönelen bir seyir takip ettiği malumdur. İster fıkıh merkezli musannefat içerisinde olsun isterse az sayıdaki müstakil eserlerde olsun fikhî hadisler dışında kalan zühd ve ahlak konulu rivayetlerde de tasnif döneminin temel yaklaşımı olan tespit ön plandadır ki bu alandaki rivayetlerin yorum ve halka arzının da tasavvuf ve ahlakla ilgilenen ulemaya havale edildiğini

³ Mehmet Emin Özafşar'ın bu hususta kaleme aldığı iki makale başka yazıların da ilavesiyle müstakil bir kitap olarak da yayımlanmıştır. bk. Mehmet Emin Özafşar, "Hadisin Neliği' Sorunu ve Akademik Hadisçilik", *İslâmiyât* 3/1 (2000), 33-53; Mehmet Emin Özafşar, "Hadis İlminde Alan Evrilmesi", *İslâmiyât* 6/4 (2003), 105-120; Mehmet Emin Özafşar, *Hadis ve Kültür Yazıları* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 72 vd.

⁴ bk. Özafşar, *Hadis ve Kültür Yazıları*, 25.

⁵ Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî el-Hâfîb el-Bağdâdî, *Naşihatü ehli'l-hadîs*, thk. 'Abdülkerîm Ahmed el-Verfîkât (Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1408), 45 (no. 24); Bu ifade ve muhteva değerlendirmesi için bk. Ataullah Şahyar, "Ey Fakihler Zümresi! Sizler Tabipsiniz, Bizler ise Eczacıyız!" Sözü'nün Tespiti ve Muhteva Değerlendirmesi", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 13/1 (2015), 75-94.

söylemek hatalı olmaz. Bu tutumun hadis tarihi boyunca sürdürüldüğü, Kütüb-i tis'a gibi temel hadis kaynaklarından şerhlere ve rical edebiyatından usûl kitaplarına varıncaya kadar hadis ilimlerinde ortaya konan çalışmaların çok büyük oranda muhatap olarak ulemayı ya da en azından belirli bir dini tahsil yapmış kişileri almasından anlaşılmaktadır. Yani hadisçi ve hadis ilimleri maksat ve mevzu olarak bütün kesafetini teoriye ve teknik bilgilere yöneltmiş, ulemanın ihtiyaç duyacağı bilgiyi üretmekle ilgilenmiştir. Nitekim *Riyâzu's-sâlihîn* tarzı birkaç eser dışında ortaya konan literatürün tamamına yakınından ancak bu ilmin usulü, tarihi ve istihlâhlarını okuyanlar doğru bir şekilde yararlanabilmektedir. Hatta Nevevî'nin mezkûr eseri de yalnızca seçme bazı rivayetleri yine teknik bir dille sunumdan ibaretir.

Hal böyle olunca Selahattin Polat'ın dediği gibi ulemanın ulemaya aktarması ve uzmanların ıttıllarına sunması gereken bilgilerden oluşan hadis kitaplarının, tercüme edilmek suretiyle dini ilimlerde herhangi bir altyapısı bulunmayan geniş halk kitlelerinin önüne serilmesini doğru bulmadığımızı belirtmek isteriz.⁶ Zira bunların kendine has terminolojileri ve metodolojileri vardır ki bunlar ancak uzmanları tarafından doğru anlaşılabilir. Bu hassasiyet gözetenmediği içindir ki örneğin Sahîh-i Müslim tercümesinden 'üç günden fazla kurban etlerini biriktirmeyin' hadisinin okunup tatbik edilmesinden tutun da sosyal medyada paylaşılan bir hadisin kaynağı olarak *el-Mevzûâtu'l-kübrâ* veya *Keşfu'l-hafâ'*nın gösterilmesi gibi garip ve de cahilane davranışlar sergilenebilmektedir. Bu durum salt yabancılar için değil, anadili Arapça olanlar için de geçerlidir. Tıp eğitimi almamış birisinin bazı tıp kitaplarını ve makalelerini okuyarak doktorluğa soyunması durumunda 'sahte doktor' yaftasıyla damgalanması ve ciddi yaptırımlar uygulanması ne kadar yerindeyse aynı duyarlılığın hadis ve diğer dini ilimlerde de gösterilmesi gerekmez mi?

Hadis rivayetinin yapısı gereği hıfz ve kitabet dönemlerinde tespit işi ön planda tutulurken, tasnif devrinden itibaren tespitin yanı sıra hadisler yorumlamaya da tabi tutularak *ale'l-ebvâb* tarzı eserler oluşturulmuş, hatta İbn Hanbel'in *Müsned*'i örneğinde görüleceği üzere salt hadisleri derleme maksadıyla telif edilen kitaplar dahi fikhî zemine çekilmeye çalışılmıştır. Hadisleri anlama ve yorumlama maksadıyla temel hadis kitaplarına yapılan şerh çalışmalarının tamamına yakınında -temel hadis kaynaklarının yapısının da bir gereği olarak- isnad, filolojik tahliller ve fikhî ön planda tutulmuştur. İbn Ebî Cemra'nın (ö. 699/1300) Buhârî'den seçtiği sınırlı sayıdaki rivayetleri şerh ettiği *Behcetü'n-nüfûs*'u dışında fikhî içeriği değil de tasavvufî ve ahlâkî yorumu esas alan kapsamlı çalışmalar ise daha ziyade Hakîmü't-Tirmizî (ö. 320/932), Kelâbâzî (ö. 380/990), Konevî (ö. 673/1274) ve

⁶ bk. Selahattin Polat tarafından 13.01.2021 tarihinde online olarak sunulan 'Günümüzde Hadise Bakış' başlıklı konferans, <https://www.youtube.com/watch?v=hzOqQxGqWAWU>.

Bursevî (ö. 1137/1725) gibi tasavvufçularca kaleme alınmıştır.⁷

Hadis-sünnetin anlaşılması ve yorumlanması çabaları olarak karşımıza çıkan klasik hadis şerhlerinde de tıpkı aslî hadis kaynakları gibi muhatap kitle alimler olup bunlardan ortalama bir insanın doğru bir şekilde istifadesi imkânsız değilse de oldukça sınırlıdır. Zira genel anlamda isnada ve metne yönelik izahlara dayanan bu şerhler sadece hadislerin aidiyetlerine dair ittisal ve güvenilirlik bilgilerini muhteva olan isnad tetkikleri açısından değil, aynı zamanda metinleri anlamayla alakalı dilsel izahlar ve fikhî hükümlere varıncaya kadar hadislerin yorumları perspektifinden de tamamen teknik eserlerdir. Dolayısıyla genel olarak klasik şerhlerin öne çıkan on beş kadar özellikleri dikkate alındığında bunlardan doğru bir şekilde yararlanmak isteyenlerin önce hadis usulü, tarihi ve literatürü okumaları icap etmektedir.⁸ Yapılan tespitlere bakılırsa geçtiğimiz yüzyılda Hindistan'da ve son yıllara kadar Türkiye'de yazılan şerhlerin de "öncekileri özetlemekten ileri gidemediği" anlaşılmaktadır.⁹ Dolayısıyla ister temel hadis kitapları olsun isterse genel olarak hadis şerhleri olsun hadis ilimleri alanındaki klasik eserlerde muhatabın ulema olduğu gayet açıktır. Bırakın ortalama dindar bir vatandaşı, ilm-i hadisle ilgili ciddi bir okuma yapılmadan mevcut haliyle hadis literatüründen istifade edilmesi durumunda -önyargıdan kaynaklı oryantalist yanlıgıları söylemeye bile hacet yok- bilimsel nitelikli çalışmalarda dahi ne tür faciaların oluşabileceğine dair mebzul miktarda örnekler söz konusu olabilmektedir.¹⁰

2. Modern Dönem Hadis Çalışmalarından Halkın İstifade Etmesinin İmkan(sızlğ)ı

Yaklaşık son iki asırdır kısaca "hadis/sünnet problemleri" başlığı altına derç edilebilecek çalışmaların hareket noktasını genel olarak tarihten tevarüs edilen râvî, mervî ve rivayet keyfiyeti, metodoloji gibi yapısal olsun yapay olsun¹¹ akademik düzeyde ele alınmayı gerektiren nitelikteki sorunlar oluşturduğunu söylemek

⁷ bk. Zişan Türcan, *Hadis Şerh Geleneği Doğıuşu Gelişimi ve Dönüşümü* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 161. Türcan tarafından hadis şerh geleneğinde dört ana eğilim olduğu tespiti yapılmış olmakla birlikte Tasavvufî şerhler kısmı dışındakileri teke irca etmek de mümkündür. Klasik şerhlerin genel özellikleriyle ilgili geniş bilgi için ayrıca Mustafa Işık'ın *Klasik İlk Dört Asırda Hadis Şerhçiliği ve Enbiya Yıldırım'ın Geleneksel Hadis Yorumculuğı* adlı eserlerine müracaat edilebilir.

⁸ Klasik şerhlerin genel özellikleri hakkında geniş bilgi için bk. Mehmet Efendioğlu, "Şerh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010), 38/560.

⁹ bk. Türcan, *Hadis Şerh Geleneği*, 313; Erdinç Ahatlı, "Klasik ve Cumhuriyet Dönemi Hadis Şerhçiliği: Şekil ve Muhteva Açısından Bir Mukayese", *İslam ve Klasik* (İstanbul, 2008), 40; Erdinç Ahatlı, "Cumhuriyet Dönemi Türkçe Hadis Şerhlerine Dair Bazı Mülahazalar -Ebû Dâvûd, İbn Mâce ve Dârimî Şerhleri Üzerine Bir Analiz-", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 6/2 (2008), 30.

¹⁰ Tercüme, istilah ve kaynak okuması gibi durumlardan kaynaklanan hatalı anlama örnekleri için bk. Selçuk Coşkun, *Hadise Bütüncül Bakış* (İstanbul: İFAV, 2016), 44-94.

¹¹ Bu problemlerin neler olduğuna dair bir fikir vermesi için bk. Abdulkadir Evgin, "Hadis'e Dayalı Bazı Problemlerin Günümüze Yansımaları", *Dinî Araştırmalar Dergisi* 5/13 (2002), 177-186.

durumundayız.¹² Hint alt kıtasında başlayıp Mısır ve Anadolu'da devam eden hadis-sünnet merkezli tartışmaların ise yine tespite yönelik metodoloji odaklı olduğunu belirtmeye bile ihtiyaç yoktur.¹³ Son olarak Batı'da dini metinleri anlama ve yorumlama bağlamında ileri sürülen hermeneutik ya da göstergebilimi gibi modern anlama ve yorumlama yöntemlerinde “okuyan ve anlayan” öznenin bizatihi araştırmacının kendisi olması sebebiyle bu tür okuma biçimlerinden hadis-sünnet alanında istifadenin imkanını soruşturan çalışmalar da yine münevverlere hitap etmektedir.

Temel hadis kitapları olsun bunlar üzerine yapılan şerh çalışmaları olsun hadis-sünnet etrafında oluşan literatüre dair yukarıda yansıtılmaya çalışılan fotoğraftaki perspektifin, Sünnet'in halka arzı noktası olduğu bilinmelidir. Bu literatürün ulemaya bakan yönüyle şekil, muhteva ve yöntem olarak değeri bahsi diğerdir. Değerlendirmelerimiz tamamen herhangi bir dini tedrisat görmeyen sevad-ı azamın hayatın farklı alanlarında Rasûl-i Ekrem'in (sav) örnekliğini öğrenip davranışa dönüştürmek istediğinde mevcut hadis edebiyatından bu ihtiyacını giderip gidemeyeceğiyle sınırlı görülmelidir.

Dile getirmeye çalıştığımız ihtiyacın karşılanması noktasında klâsik hadis kaynaklarımızın yetersiz oluşu ve bunların “her isteyen rahatlıkla yararlanabileceği türden eserler olmadığı” tespiti Diyanet İşleri Başkanlığını harekete geçirmiş ve “hadislerin mesajını zamana taşıma ve güncelleme” iradesi ortaya çıkmıştır. Bu irade Türkiye'deki İlahiyat ve İslami ilimler Fakültelerinde görev yapan seksen beş akademisyen hadisçinin birikimleriyle birleşerek *Hadislerle İslâm* adlı kıymetli çalışmayla neticelenmiştir. Çalışmada neyin nasıl yapılmak istendiği şöyle ifade edilmektedir: “Sevgili Peygamberimiz (sav) tarafından sergilenen örnek tutum ve davranışları, onun (sav) söz ve hadislerindeki mesajları; kısacası onun (sav) çağlar üstü örnekliğini sade ve anlaşılır bir dille günümüz insanına ulaştırmayı amaçlayan, özelde Anadolu insanının genelde İslâm toplumunun modern zamanlardaki problem ve ihtiyaçlarını dikkate alan, hedef kitle olarak ortalama okuyucuya hitap ettiği için teknik olarak hadis ilminin sorunlarını okuyucuya açmayan, ülkemizdeki hadis uzmanlarının birikimlerinden yararlanan, seksen beş yazarın katkı sunduğu

¹² Mehmet Said Hatipoğlu'nun öncülük ettiği ve hadis kaynaklarının tenkit esaslı okunmasına dayanan, müstakil bir metodoloji önermekten ziyade bazı metodik sorunlara ve çözüm yollarına dikkati çeken Enbiya Yıldırım'ın “Hadis Problemleri” ve Yavuz Ünal'ın “Hadislerin Tespitinde Yöntem Sorunu” gibi akademik çalışmaları kastediyoruz.

¹³ Geniş malumat için konuyla ilgili düzenlenen sempozyum bildiri ve müzakerelerine bakılabilir. Mesela bk. Erdiç Ahatlı, “Hadis İlminde Metodoloji Problemleri”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'elesi II* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 801-814. Ahatlı bu bildirisinde metodoloji arayışlarındaki temel saiklere dikkati çektikten sonra Türkiye'de akademik anlamda somut bir şekilde ilk alternatif bir hadis metodoloji ortaya koyan M. Hayri Kırbaçoğlu'nun çalışmasını değerlendirmiştir. Daha sonra ise Mehmet Görmez'in “Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu” isimli çalışması ve Mehmet Apaydın'ın “Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım” adlı tezi gibi önemli gayretler sergilenmiştir.

katılımcı bir çabanın ürünüdür.”¹⁴

Evvela son derece yerinde bir tespitle ve hedefle yola çıkma iradesini gösterip neticelendirenlere ve de böylesi büyük bir projeye gerek makaleleriyle gerekse editörlük hizmetleriyle destek verenlere şükranlarımızı sunmak hakşinaslığın icabı olsa gerektir. Siyasi, bürokratik, konjonktürel, sivil ve resmi diğer şartların sınırlılıkları da nazar-ı dikkate alındığında DİB'nın yedi cilt tutarında böylesi külliyatlı bir eseri okuyucuyla buluşturabilmesi fevkalade değerlidir.

İslam ve hayatı bütün yönleriyle sekiz ana bölüm altında 330 civarında konu başlığı halinde ele almaya gayret eden ilk *konulu hadis şerhinin Hadislerle İslam* çalışması olduğunu söylemek yanlış olmaz. Konulu olması yanında her konuda yaklaşık otuz hadisten istifadeyle toplamda tekrarsız on bin rivayete atıfta bulunulması suretiyle ve bütüncül bir bakış açısıyla *hadislerin hadislerle yorumu* yönteminin benimsenmesi de evaildendir. Ayrıca böyle bir çalışmaya olan ihtiyacı bütün açıklığıyla ortaya koyan, eserin amacını ve yöntemini detaylıca izah eden ve hadis-sünnete dair ilk elden bilinmesi gereken malumatı vermeye çalışan yüz sayfayı aşkın mukaddimenin de çok kıymetli olduğu kanaatindeyiz. Hâsılı kelim *Hadislerle İslam*'ı özgün, kolektif ve konulu ilk çağdaş hadis şerhi olarak değerlendirmek yerinde olacaktır.¹⁵ Henüz ikincisi de telif edilebilmiş değildir. İlk baskısının üzerinden yedi-sekiz yıl geçmesine ve dört-beş baskısı yapıp farklı dillere çevrilmiş olmasına rağmen bu esere yazılmış makale veya kitap düzeyinde bilimsel bir değerlendirmenin varlığından haberdar değiliz.

Bu makalenin yazımı esnasında hatta bitmek üzereyken konuyla ilgili iki yeni kitaba muttali olduk. *Sünnet ve Sünnetin Günümüze Taşınması* adlı üç bölümden oluşan çalışmasında Recep Aslan ilk iki bölümde sünnetin neliği üzerinde durmuş ve son bölümde günümüze taşınmasında itibara alınması gereken bazı ilkeleri ön plana çıkartmıştır.¹⁶ Diğer çalışma ise Hayri Kırbaşoğlu'nun *Sünneti Çağa Taşımak* adlı kitabı olup yayımlanınca büyük bir heyecanla derhal temin edip dikkatlice okuduk. Sayın Kırbaşoğlu'nun bu çalışması, üç aşamalı bir projenin üçüncü basamağını teşkil etmektedir. Önce eleştirel bir yaklaşımla *İslam Düşüncesinde Sünnet* adlı eseriyle mevcudun yetersizliğini ve yeni bir metodolojiye olan ihtiyacı dile getirmiş, arkasından klasik usullerden de istifadeyle *Alternatif Hadis Metodolojisi* çalışmasını yapmış ve projesinin üçüncü basamağında ise ilk iki çalışmayla temel-

¹⁴ bk. *Hadislerle İslam* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017), 1/41-42.

¹⁵ Eserin amacı ve yöntemiyle ilgili geniş bilgi için bk. *Hadislerle İslam*, 1/44, 45, 144.

¹⁶ Recep Aslan, *Sünnet ve Sünnetin Günümüze Taşınması* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020). İlk iki bölüm makalemizle doğrudan alakalı olmadığından yalnızca üçüncü bölümde dikkatlere sunulan ilkeleri arz etmek faydalı olacaktır. Sünnetin günümüze taşınmasında Aslan'a göre şu ilkeler gözetilmelidir: Hadisler Kur'an ayetleriyle birlikte ele alınmalı, rivayetler bütünlük içerisinde işlenmeli, geleneksel hadis ilimlerinden istifade edilmeli, sünnetten kastedilen mana-amaç-ilke ve hikmetler tespit edilmeli, Hz. Peygamber'in üslubu ve anlatım tarzı bilinmeli, Hz. Peygamber'in örnekliliği çağımıza taşınmalı, sünnetin bağlayıcılık yönü iyi anlaşılmalı, yerellik ve evrensellik yönleri ayırt edilmelidir.

lerini attığı düşünceleri doğrultusunda *Sünneti ve Hadisi Anlama ve Yorumlamada Yöntem* önerisini deklare ederek ilim adamlarının ittılalarına sunmuş olmaktadır. Dolayısıyla ilk iki adımda hadisin ve sünnetin sübutunu, son çalışmasında ise delâleti problemini ele almakta¹⁷ ve “Nebevî paradigmanın 21. yüzyılda yaşanabilir ve sürdürülebilir bir yorumunu yapmak için göz önünde bulundurulması gereken yönetsel esasları”nı belirlemeye çalışmaktadır.¹⁸ Belirlediği esaslar muvacehesinde yazılmasını önerdiği çağdaş bir şerhte bulunmasını düşündüğü on altı bölümü ve alt başlıklarını da çalışmanın sonunda dikkatlere sunmaktadır.¹⁹ Çağımızın ihtiyaçlarının küresel ölçekte ve sünnetin de bu ihtiyaçları karşılamada bütün insanlığa ilham kaynağı olabilecek şekilde ele alınması yönüyle dikkat çeken bu projenin de tıpkı *Hadislerle İslam* gibi varlık bulmasının Sünnet’in çağımıza taşınmasına büyük katkı sağlayacağına şüphe yoktur.

Kırbaşoğlu bahis konusu çalışmasında şimdiye kadar çağdaş bir hadis-sünnet şerhi yapılamadığını ve çağdaş bir konulu şerhe mutlak ihtiyaç duyulduğunu vurguladıktan sonra *Hadislerle İslam*'a dair sekiz sayfalık bir eleştiri yapmıştır. Bu tenkidini, *Hadislerle İslam*'ın “çağdaş bir şerh denemesi olmaktan hayli uzak” şeklindeki kendi ifadesiyle özetlemek mümkündür. Başarılı bulunduğu tek bölüm ise *Tıbb-ı Nebevî*'dir.²⁰

Kur'an dışında hiçbir kitabın hatadan ve eksiklikten azade olamayacağına şüphe yoktur. Nitekim Kırbaşoğlu da bazı örnekler eşliğinde yedi madde halinde *Hadislerle İslam*'ı tenkide tabi tutmuştur. Alanında ilk olması ile siyasî ve sosyal realiteyi dikkate alma gibi bir sorumluluğu ve zorunluluğu bulunan DİB'in himayesinde vücut bulmasının, *Hadislerle İslam*'ın gelişime açık yönlerini etkileyen en önemli faktörler olduğu söylenebilir ki Kırbaşoğlu'nun tenkidinin nirengi noktasını da bu durum oluşturmaktadır. Söz konusu eleştiriler içerisinde bizim de katıldığımız hususlar bulunmakla birlikte böylesine büyük bir emeğin ve mesainin toptancı bir yaklaşımla ve bazı katalog-sloganik cümlelerle değersizleştirilmeye çalışılmasını ve 'ortada ciddiye alınabilecek gerçekten çağdaş bir şerhten ziyade halka ve genel okuyucu seviyesini bile tutturamayan bir vaaz edebiyatıyla karşı karşıyayız' denilerek tahkir edilmesini hakkaniyetle bağdaştıramadığımızı ifade etmek isteriz. 'Sünneti bireysel davranış ve ahlaka-adaba indirgeyen, sünneti karikatürize edip değersizleştiren, kurbâğaları ürkütecek rivayetlere ve yorumlara yer vermeyen, yöneticilerin yolsuzluklarından bahsetmediği için kayırmacı, yazarları Nebevî sün-

¹⁷ bk. M. Hayri Kırbaşoğlu, *Sünneti Çağa Taşımak -Sünneti ve Hadisi Anlama ve Yorumlamada Yöntem-* (Ankara: Ankara Okulu, 2021), 14-15.

¹⁸ Kırbaşoğlu, *Sünneti Çağa Taşımak*, 48.

¹⁹ Projenin bölüm ve alt başlıkları için bk. Kırbaşoğlu, *Sünneti Çağa Taşımak*, 317-326. Projenin gelişime açık olduğu belirtilerek katkı beklentisine şimdilik, talep edilmesi halinde alt başlıklarına da katkı sunabileceğimiz “Hıfzıssıhha” bölümünü önermekle iktifa ediyoruz.

²⁰ bk. Kırbaşoğlu, *Sünneti Çağa Taşımak*, 36-44.

net konusunda entelektüel çoraklık ve fakirlik illetiyle malul ve de ihbarî cümlelerin inşaî anlama gelebileceğini anlama derinliğinden oldukça uzak ve mahrum olan, emekçileri sermayenin ve patronların insafına ve vicdanına havale ederek farkında olmadan Hz. Peygamber modelinin değil de sermayenin safında yer tutan' şeklindeki itham edici ve maksadı aşan yargıların bilimsel eleştiri dahilinde görülmesi gayr-i kabildir. *Hadislerle İslam'a* dair bahis konusu değerlendirmede yer alan "...saltanat, despotizm ve totaliter rejimler ya da itaat kültürü gibi hayati önemi haiz kavramlara da taramalarda rastlanamamış olması aslında yapılan şerhin neye hizmet ettiği konusunda bizlere epey ipuçları vermektedir' şeklindeki cümle, eleştirinin bazı ilmi tenkit örneklerini de içinde barındıran *siyasi bir eleştiri* olduğunun ipuçlarını vermektedir. Şüphesiz yöntemi, üslubu ve muhtevası gibi perspektiflerden *Hadislerle İslam* adlı eserin lehinde ve aleyhinde pek çok bilimsel değerlendirmeler yapılabilir ve yapılmalıdır. Nitekim makalemizi ilgilendiren yönü itibariyle bizim de mezkûr esere ilişkin birtakım mülahazalarımız söz konusudur.

Yazar veya başka bir sıfatla oluşum süreçlerinde herhangi bir görev almadığımız *Hadislerle İslam'ı*, birisi İlahiyat/İslami İlimler öğrencilerinden ve diğeri de çoğunluğu tabip ve ilahiyat harici yüksek tahsil yapmış iş adamlarından oluşan ama aralarında yüksek tahsili olmayanların da bulunduğu mahalle komşularımızdan oluşan yaklaşık on beşer kişilik iki ayrı grupta birlikte okuma imkânı bulduk. Covid-19 salgını öncesi vicahen icra ettiğimiz bu okumalarda muhataplarımızın ellerinde çoğunlukla serlevha hadisler cildi mevcut iken bir kısmı da eserin tamamından matbu-dijital olarak takip ettiler, bendeniz de eserdeki her konuyu bazen önemli yerlerini okuyarak ama çoğunlukla özetleyerek dersleri gerçekleştirdik. Dini yüksek tahsil yapmakta olan gençlik grubunda eserin baştan sona kadar takriri tamamlanmış, diğer toplulukta ise yarıya gelinmiştir. Bu iki okumamız neticesinde *Hadislerle İslam'ın*, girişinde hedef kitle olarak ortalama okuyucunun seçildiği ve teknik olarak hadis ilminin sorunlarının okuyucuya açılmadığı ifade edilmesine rağmen 'ortalama okurlar' için uygun olmadığı ama dini yüksek tahsil yapan grup için faydalı olduğu kanaati hasıl olmuştur. Dolayısıyla bu eseri de tıpkı klasik şerhler gibi daha ziyade hadis ilimleriyle iştigal edenlerin istifade edebileceği bir çalışma olarak değerlendiriyoruz.

Doğa bilimleri de dahil olmak üzere her ilmin, birisi yalnızca mütehassıslarının ilgileneceği ve belirli bir alt yapısı olanların anlayabileceği ve diğeri de o ilmin halka/öğrencilere yönelik yönü olmak üzere iki veçhesinin bulunduğu yadsınamaz. O halde hadis ve sünnet konusunda da bu iki veçhe birlikte düşünülmelidir. Bunlardan ilki Kırbaşoğlu'nun ifadesiyle "Yaşanabilir ve sürdürülebilir bir Nebevî paradigmayı inşa edebilmek için bir anlama ve yorumlama yöntemi geliştirmek"²¹ ki bu, örgün eğitimdeki öğretim programları ve müfredatları mesabesinde ve

²¹ bk. Kırbaşoğlu, *Sünneti Çağa Taşımak*, 27.

geliştiricileri de okurları da akademik-entelektüel çevreler yani ulemadır. Sünneti çağımıza taşımada ya da Nebevî paradigmayı asrın idrakine sunmada ne ölçüde başarılı olduğu tartışmalarından sarf-ı nazar ederek *Hadislerle İslam* adlı çalışmayı da bu kategoride değerlendiriyoruz. Diğeri ise öğretim programlarında yer alan soyut hedefleri somut hale getirmek suretiyle öğretimi doğrudan yönlendiren ve öğretmenin bulunmadığı durumlarda onun görevini yerine getiren ders kitapları gibi doğrudan ortalama okurları muhatap alan çalışmalardır. Fıkıh ilminde bu ayırımın yapıldığını ve halkın fıkha dair bilgileri okuyabileceği ilm-i hâller hazırlandığını söyleyebiliriz. Benzer bir ayırımın hadis ilimlerinde de yapılabileceğini düşünüyoruz.

3. Sünnet'in Halka Arzı Sorununa Yönelik Bazı Çözüm Önerileri

Sünnetin halka arz edilmesi sorunsalına toplum perspektifinden bakıldığında en az ibadet-i mersûmelerin ifâ edil(e)memesi kadar bu formel ibadâtta hedeflenen adalet, dürüstlük ve kul hakkına riayet etmek gibi ahlakî davranışlar kıtlığının da önemli olduğu ortadadır. Zira ahlaki değerlerin Müslümanlar tarafından bireysel ve toplumsal hayata taşınması diyebileceğimiz dindarlığın günümüzde giderek etkisinin ve canlılığının pörsüdüğü bir vakiadır.²² Son dönemlerde yapılan bazı araştırmalarda bir taraftan Avrupa'nın en dindar ülkesi olarak Türkiye görünürken,²³ diğer taraftan ise düzenli olarak beş vakit namaz kılanların oranının ancak %40 civarında olduğu anlaşılmaktadır.²⁴ Fakat daha önce de değinildiği gibi asıl çarpıcı olan, CPI'nin 2017 yılı yolsuzluk endeksi verilerinde İslam ülkelerinin yolsuzluğun en az olduğu ilk yirmi ülke arasında yer al(a)mamasıdır.²⁵ Bu sonuçların oluşmasında mesela namazın farz ve yolsuzluğun/hırsızlığın da haram olduğunun bilinmemesi olduğunu varsaymak kabil değildir.²⁶ Bütün mesele, insanların kahir ekseriyeti tarafından namaz ve oruç gibi formel ibadetlerin nihai hedefinin haksızlık, adaletsizlik, kul hakkı yemek, aldatmak, yalan söylemek ve rüşvet alıp-vermek gibi kötülüklerden arınmak olduğu bilindiği halde bu bilgiyi davranış hali-

²² bk. Mehmet Görmez, "Din ve Dindarlık", *Diyanet Aylık Dergi* 265 (Ocak 2013), 01; Şemsettin Kırış, "Yeni Sünnet Tanımları Bağlamında Sünnet-Dindarlık İlişkisi Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 15/2 (2017), 15-35.

²³

bk.

<https://www.indyturk.com/node/219286/d%C3%BCnnya/pewara%C5%9Ft%C4%B1rmas%C4%B1>. Bu araştırmaya göre halkın yüzde 89'u hayatında dini önemli görüyor.

²⁴ bk. <https://tr.sputniknews.com/analiz/201905151039059892-optimardan-din-inanc-anketi-yuzde-39-duzenli-namaz-kiliyor-oruc-tutanlarin-orani-yuzde-66/>.

²⁵ bk. Buz - Erul, "Sosyoekonomik Gelişmişlik Düzeyinin Yolsuzluk Algı Endeksi Üzerindeki Etkisine İlişkin Bir Analiz", 234.

²⁶ Nitekim kaçak elektrik kullanımıyla ilgili İHL ve genel lise öğrencileri üzerinde yapılan bir araştırmada katılımcıların %84'nün büyük günah olarak gördüğü, kaçak kullanıma karar vermede 'dinime göre karar veririm' diyenlerin %37'de kaldığı ve bu cevaplarda din eğitimi alanlar-almayanlar (İHL-GL) arasında anlamlı bir farkın bulunmadığı sonucuna varılmıştır. bk. Yusuf Macit, "Kaçak Elektrik Olgusu: Dini, Ekonomik ve Psiko-Sosyal Açıdan Yaklaşım", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2014), 115-118.

ne dönüştürmede başarısız olunmasıdır. Dolayısıyla bir taraftan çağımızda geniş kitlelere sunulacak olan Sünnet'in niteliği üzerinde kafa yorulurken, diğer yandan da etkili sunum yöntemleri ve yollarına yoğunlaşmak gerekmektedir.

Hadis-sünnetin halka arzına yönelik çalışmalarda dikkate alınması gerektiğine inandığımız temel esaslara dair bazı mülâhazalarımızı arz etmek istiyoruz.

3.1. Hadis-Sünnet Ayırımı ve Hadislerden Ziyade Sünnetin Arz Edilmesi

Hadisi “Söz, fiil, takrir ve vasıf olarak Nebî’ye (sav) izafe edilen her şey” şeklinde tarif edip sünneti de hadis ile müteradif anlamda kullanan ehl-i hadisin anlayışı²⁷ yerine, bu iki kavramın birbirlerinden farklı tarif edilmesi gerektiği hususunda son dönem hadisçileri arasında görece bir konsensüs sağlanmış görünmektedir.²⁸ Günümüzde sünneti, Kur’ân’ın uygulanışını ve sîratü’n-Nebî’yi de içine alacak şekilde kısaca Hz. Peygamber’in dini yaşam tarzı ve ortaya koyduğu yolun adı şeklinde; hadisi de *bu sünneti sonraki nesillere aktaran her bir rivâyet* şeklinde anlayarak modern dönemlerde hadis-sünnet ayırımının temellerini atan Mûsâ Cârullah Bigiyef’in (ö. 1949) bu yaklaşımı²⁹ kabul görmekte ve belirli bir tarife dönüştürülmeye çalışılmaktadır. Kırbaçoğlu tarafından yapılan³⁰ ve *Hadislerle İslam*’da da benimsenen “Medine toplumu ve devleti içinde Hz. Muhammed’e (sav) sosyal, siyasal, ekonomik ve ahlaki tüm sahalarda rehberlik eden esaslar”³¹ şeklindeki sünnet tarifinde kısaca Allah Rasûlü’nün (sav) örnekliliği ve rehberliği vurgulanarak onun dünya görüşünün ya da hayat tarzının sünnet olarak anlaşılması gerektiği ifade edilmiş olmaktadır. Son dönemlerde pek çok araştırmacı tarafından girilen farklı sünnet tarifi teşebbüslerinde ortak nokta; sünnet ile hadisin müteradif olmadığı, Hz. Peygamber’in örnekliliğinin ve rehberliğinin sünnet, bu sünnetin sonraki

²⁷ bk. Hayrettin Karaman, *Hadis Usulü* (İstanbul: Ensar, 2014), 16; İsmail Lutfi Çakan, *Hadis Usulü* (İstanbul: İFAV, ts.), 26; Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992), 367; Ahmed Talat Koçyiğit, *Hadis İstilahları* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 1985), 401; Suphi Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstilahları*, çev. Yaşar Kandemir (İstanbul: İFAV, 1996), 3; Ahmet Yücel, *Hadis Usulü* (İstanbul: İFAV, 2018), 45; Muḥammed el-Acâc, *es-Sünne kable’t-tedvîn* (Kahire, 1971), 15; Muḥammed Ebû Zehv, *el-Ḥadîş ve’l-muḥaddîşûn* (Beyrut, 1984), 9; Bünyamin Erul, *Sünnet Kavramı ve Sekaleyn Rivayetleri* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2007), 13-49; Murtaza Bedir, “Sünnet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/150.

²⁸ Modern dönemlerde yapılan farklı sünnet tanımlarını bir arada görmek için bk. Kırış, “Yeni Sünnet Tanımları Bağlamında Sünnet-Dindarlık İlişkisi Üzerine Bazı Mülâhazalar”, 13-15.

²⁹ bk. İbrahim Hatiboğlu, “Hadis ve Sünnet Terimlerine Farklı Bir Yaklaşım: Fazlurrahman’ın Hadis ve Sünnet Ayırımı”, *Marife* 1/1 (2001), 34.

³⁰ M. Hayri Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1996), 104. Kırbaçoğlu’nun bu tarifine katılmakla birlikte uzun bulduğumuzu ve bu haliyle bir tariften ziyade şerhe benzediğini, dolayısıyla daha özlü bir forma sokulması gerektiğini belirtmek isteriz.

³¹ *Hadislerle İslam*, 129. Tarif tırnak içerisinde verilerek alıntı olduğuna işaret edilmesine rağmen Kırbaçoğlu’nun referans gösterilmemesi haklı olarak Hayri hocanın (Sünneti Çağa Taşımak, 21) sitemlerine maruz kalmıştır.

nesillere taşıyıcısının da hadisler olduğudur.³²

Genel olarak sahabenin ve hicri ilk üç asırda *ehl-i re'y* ile *ehl-i amel* ekollerinin de bu ayırma kail olduğu ve İmam Şâfiî ile birlikte hadisi merfuya indirgeyen ve sünnet ile eşitleyen ashab-ı hadisin anlayışının ön plana çıktığı tespiti³³ dikkate alındığında hadis-sünnet ayırımının nevezuhur bir durum olmadığı, ihtiyaçları karşılamada ve sorunları çözmeye kadim ulemanın ortaya koyduğu farklı yaklaşımlardan birisini tercih ederek geliştirmekten başka bir anlam taşımadığı kabul edilmelidir. Modern dönemlerdeki hadis-sünnet ayırımının gelenekte var olan ayırım düşüncesine değil de oryantalistlere dayandığı ve böyle bir ayırımın muhtemel sakıncaları bulunduğu fikrine katılmadığımızı belirtmek isteriz.³⁴

Nebî'ye (sav) izafe edilen her türlü sözlerin, fiillerin ve onayların yanı sıra nübüvvet öncesi ve sonrası Hz. Peygamber'in sîreti ile hulkî ve halkî vasıflarını, hatta sahabe ve tabiin sözlerini ve uygulamalarını da içine alan hadisler³⁵ şüphesiz sünnetin tespitini ve naklini sağlayan en önemli rivayet malzemeleridir.³⁶ Hadis külliyatını Müslümanların temel arşiv mirası olarak görüp dindarlığın sürdürülebilirliği bağlamında toplumsal hafızayı 'es-Sünne'ye göre devamlı taze tutmanın tedarikçisi saymak gerekir.³⁷ Tabiri caizse hadis rivayetleri, sünnetin veri tabanı ve ham bilgi deposu mesabesinde olup bunlardan yararlanabilmek uzman olmayı gerektirir. Dolayısıyla hadisin tarihini, terminolojisini ve literatürünü bilmeyenlerin bu rivayet verilerini doğru kullanma imkanları yoktur. Mesele sadece hadislerin sıhhat durumları değildir. Zira nice sahih hadisler vardır ki mamulün bih değildir³⁸ ve

³² Bu teşebbüsler ve değerlendirmeler için bk. Yavuz Köktaş, "Bazı Yeni Sünnet Tanımları Üzerine", *Divân İlmî Araştırmalar* 7/12 (Ocak 2002), 95-160; Ahmet Keleş, *Sünnet -Yeni Bir Usul Denemesi-* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 132-145.

³³ bk. Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: TDV, 1999), 195, 196.; M. Hayri Kırbaoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi* (Ankara: Ankara Okulu, 2000), 26, 35-37.; Yücel, *Hadis Usulü*, 40-45; Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek* (Ankara: Ankara Okulu, 1998), 81; Mehmet Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları Şeybânî Örneği* (İstanbul: İFAV, 2017), 36-39; Muammer Bayraktutar, "İmam Şâfiî'nin Hadisleri Anlama ve Yorumlama Yöntemi", *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kısacasında İmam Şâfiî*, ed. Mahfuz Söylemez (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 109-138; Arif Ulu, *Tâbiûnun Sünnet Anlayışı* (İstanbul: İFAV, 2015), 161-163.

³⁴ bk. Hatiboğlu, "Hadis ve Sünnet Terimlerine Farklı Bir Yaklaşım: Fazlurrahman'ın Hadis ve Sünnet Ayırımı", 44-47.

³⁵ Hadisin tarifi için bk. Nûruddîn 'İtr, *Menhecü'n-naqd fî 'ulî'l-hadîş* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1981), 27.

³⁶ bk. Özşenel, *Hadis-Rey Tartışmaları*, 36; Muhammed Yusuf Guraya, *Sünnetin Nelîği Sorununa Metodik Bir Yaklaşım -Mâlik'in Muvatta Örneğinde-*, çev. Mehmet Emin Özafşar (Ankara: Ankara Okulu, 1999), 137.

³⁷ Kırış, "Yeni Sünnet Tanımları Bağlamında Sünnet-Dindarlık İlişkisi Üzerine Bazı Mülâhazalar", 38.

³⁸ Neshe konu olmadıkları halde 25 kadar sahih hadisin hiçbir fakih tarafından hüccet alınmadığını Allûş tespit etmiştir. bk. Ebû 'Abdillâh 'Abdusselâm Muḥammed 'Ömer 'Allûş, *el-İntihâ li ma'rifeti'l-ehâdîş elletî lem yefti bihâ'l-fukahâ ve münâkaşetühâ 'alâ 'zav'i'l-uşûliyyîn uşûli'l-fikh ve uşûli'l-hadîş* (Beyrut: Dâru İbn Hâzım, 1996); Her ne kadar Allûş, Sahîhaynda bu nitelikli hadis olmadığını ileri sürse de bizim tespitlerimize göre bu iki eserde de söz konudur. bk. Yusuf Acar, "Fukahânın Amel Etmediği Bazı Sahîhayn Hadisleri ve Buhârî ile Müslim'in Bunlara Yaklaşım Farkı/Some Şahîhayn Ḥadiths That the Fuḳahâ' Have not Put into Practice and the Difference Between Bukḫârî and

yine zayıf oldukları halde nice hadislerle de amel edilmiştir.³⁹ Rivayetlerin delaletlerini doğru anlayabilmek ise çok daha derinlik gerektiren bir husustur. Bütün tarihleri görülmeden, dilsel özelliklerine ve bağlam bilgisine vakıf olunmadan, sünnet ve nihayet Kur'an ile ilişkisi kurulmadan yani bütüncül bakış sağlanmadan bir hadisin doğru anlaşılması mümkün değildir.⁴⁰

Diğer taraftan çağa yaklaştırmak, çağa taşımak, aktüel hale getirmek ya da asrın idrakine sunmak/söyletmek kavramları ile hadisler nasıl bir araya getirilecektir? Çünkü hadisler Nebevî yaşamın ve rehberliğin tahkiyesi ve haber vericisi olan sabit tarihî bilgiler olup çağa taşınmaları veya güncellenmeleri ancak dil tassarufuyla sınırlı olur. Örneğin "İman, yetmiş küsur şubeye ayrılır. En üst derecesi lâilâhe illallah sözü, en alt derecesi ise yolda insanlara eziyet veren bir şeyi alıp kenara koymaktır. Hayâ da imandan bir şubedir."⁴¹ hadisi nasıl aktüel hale getirilecektir? Oysa aynı konudaki diğer hadisler ve ayetler birlikte değerlendirilerek tespit edilecek olan sünneti günümüze taşımak mümkündür. Nitekim merhum Koçkuzu hocamız lisans derslerinde şöyle demişti: "Bu hadisi okuyan veya duyan hacı emmi, yatsı namazından gelirken yolda çocukların top oynamak için kurduğu mini kale taşlarını ayağıyla yolun dışına itekleyerek sünnete uyduğunu sanır. Halbuki aynı hacı dükkânın önündeki kaldırımını işgal ederek mallarını sokağa yaymış veya trafiği engelleyecek şekilde aracını park etmiş, işte asıl sünnet o malların veya aracın kaldırılıp atılmasıdır." Dolayısıyla çağa yaklaştırılacak ve günümüze taşınacak olan sünnetler olmalıdır, hadisler değil. Sünnetin doğru anlaşılması ve çağa taşınması için böyle bir ayırımın yapılması zorunlu görünmektedir.⁴²

Bir başka esaslı soru/sorun da şudur: *Hadislerle İslam* olur mu? Hadislerden din öğrenilebilir mi? Böyle bir adlandırmayla söylemde de olsa 'Âyetlerle İslam' anlayışına yol verilmiş olmaz mı? Hemen söyleyelim ki kanaatimizce *Hadislerle*

→

Muslim's Approach to Them", *Hadith 4*, (Temmuz 2020), 10-50.

³⁹ bk. Yusuf Acar, "Zayıf Hadisin Amel Karinesiyle Desteklenmesi ve Tirmizî'nin Süneni", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 37 (2014), 41-69; Sihat-amel ilişkisine dair geniş bilgi için bk. Bekir Özüdoğru, Rivayetlerin Hz. Peygamber'e Aidiyetini Tespitte Amel Olgusu (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018).*

⁴⁰ "Recm âyeti" hadisi örneğinde bir rivayetin bütüncül yaklaşımla nasıl ele alınabileceğine dair Selçuk Coşkun'un *Hadise Bütüncül Bakış* adlı çalışmasına bakılabilir.

⁴¹ Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buĥârî, *el-Câmi'u'l-müsnedü's-şâhîhu'l-muĥtasar min umûri Rasûlillâhi şallallahü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâşır (Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422), "İman", 2; Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Müsnedü's-şâhîhu'l-muĥtasar mine's-sünen bi nakli'l-adli ani'l-adl an Rasûlillâh şallallahü 'aleyhi ve sellem*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, t.s), "İman", 57-59.

⁴² Nitekim bir hadis örneğinde konuyu elen bir makalede de söz konusu ayırma dikkat çekilmektedir. bk. Nurullah Agitoğlu, "Sünnetin Doğru Anlaşılması ve Günümüze Taşınması -'Allah Güzeldir, Güzelliği Sever' Rivayeti Üzerine Bir Değerlendirme", *İlahiyat Akademi Dergisi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi 7-8 (2018), 346.* Makalede çağa taşınacak olan sünnetin neliği üzerinde durulmaktadır.

İslam doğru bir ifade değildir ve ne hadislerden ne de ayetlerden avamın din öğrenme imkânı söz konusu olabilir. Öğrenilmeye kalkışıldığında ise modern selefilerin ya da Seyyid Ahmed Han'ın çizgisine düşülmesi kuvvetle muhtemeldir. İslami ilimlerin birbirlerini tamamlayan bir bütün olduğunu kabul edip başta namaz ve oruç olmak üzere formel ibadetler ile şeriatın diğer zahiri hükümlerinin fıkıh ve ilmihal kitaplarından öğrenilmesi gerektiği kanaatindeyiz.⁴³ Formel ibadetlerin ve hükümlerin nihâî maksadının Müslümanda informel bir ibadet karakteri oluşturmak veya insanı kemal derecesine ulaştırmak olduğu nazar-ı dikkate alınır-sa⁴⁴ merhum Ali Yardım'ın sünnet ile ahlâk terimlerinin "Hz. Peygamber'in, bütün hayatı boyunca yapmaya devam ettiği ve pek zorlu bir mâni çıkmadıkça terk etmediği hareketlerdir" şeklinde aynı manada kullanıldığını söylemesi oldukça anlamlı durmaktadır.⁴⁵ İşte hadis ve sünnet halka arz edilirken ibadetlerin ve diğer hükümlerin bedene taalluk eden suretleri fıkha ve ilmihale havale edilip bunların ruhuyla ilgilenilmesi, *hâdiseler karşısında sâbit, değişmeyen ve devamlılık arz eden bir karakter salabetini ifade eden sünnet*⁴⁶ üzerine yoğunlaşılması çok daha faydalı olacaktır. Bu bağlamda *Hadislerle İslam*'ın takip ettiği "fikhî ihtilafları fıkıh kitaplarına bırakan ve daha ziyade konuların hikmeti üzerinde duran" yöntemin⁴⁷ isabetli olduğunu ifade etmeliyiz.

'Hadislerle İslam' ifadesinin ve anlayışının, hadislerin tasnif dönemlerinde müesses fıkha ve itikada ya da bir başka ifadeyle re'y fikhına ve itikadına alternatif olarak oluşturulan *ale'l-ebvâb* literatür içerisindeki en kapsamlı tür sayılan *Câmi'* edebiyatıyla⁴⁸ benzerlik taşıdığı, dolayısıyla ortalama okurların klasik hadis kaynaklarını okumada karşı karşıya kaldıkları sorunları tümüyle izale edemeyeceği kanaatindeyiz. Hassaten bilimsel çalışmalarda ismin müsemmadan ayrı düşünülmemeyeceği açıktır. Nitekim DİB'in 'Hadislerle İslam'ında eserin temel amacı bazen 'Hz. Peygamber'in tutum ve davranışları, söz ve hadislerindeki mesajı, örnekliği sade ve anlaşılır bir dille günümüz insanına ulaştırmak' şeklinde takdim edilirken bazen 'hadislerin halka ulaştırılması'ndan söz edilmekte, müsemma/muhteva ise 'hadislerin hadislerle yorumu' olarak belirlenmektedir.⁴⁹ Özetle hadis-sünneti hal-

⁴³ Ahmet Yücel ve Cemal Ağırman da aynı ifadeleri kullanmaktadırlar. bk. <https://www.youtube.com/watch?v=4sJhCQf9ZzA>

⁴⁴ Mesela namazla ilgili "... ve namazı kıl! Muhakkak ki namaz, hayâsızlıktan ve kötülükten alıkoyar" buyurularak utanma duygusunun ve kötülüklerden uzak durmanın namaz sayesinde bir karakter haline gelmesi istenmektedir. bk. el-Ankebût 29/45. Hadislerde de benzer vurgu söz konusudur.

⁴⁵ Ali Yardım, *Hadis I-II* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2017), 31.

⁴⁶ bk. Yardım, *Hadis I-II*, 32.

⁴⁷ *Hadislerle İslam*, 1/44.

⁴⁸ Hadislerin fikhını merkeze alan Sünenlerin ve Câmilerin oluşum sebepleriyle ilgili geniş bilgi için bk. Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 105-107; Ömer Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu* (Ankara: Ankara Okulu, 2005), 157-167.

⁴⁹ bk. *Hadislerle İslam*, 1/42, 44, 144.

ka arz etme hedefiyle telif edilen en son ve kapsamlı maruz çalışma olan DİB'in bu eserinin, dini ilimlerde belirli bir müktesebatı haiz kimselerin azade kalamayacakları bir çalışma olmakla birlikte hadis-sünnet ayırımı gözetilmediğinden ortalama okurlar için beklenen faydayı tam olarak sağladığını söylemek zordur.

Hadis-Sünnet Ayırımı ve Hadislerden Ziyade Sünnetin Arz Edilmesi şeklindeki önerinin, söz ıssı Rasûl-i Ekrem'in (sav) hiçbir ifadesinin ya da onu ve davranışlarını tahkiye eden anlatıların avama ulaştırılmaması anlamına gelmeyeceğini belirtmek isteriz. Zira cevâmi'ü'l-kelim nitelikli ve hikmet yüklü hadislerden insanları mahrum etmek hem doğru olmaz hem de mümkün değildir. Başkalarına ait pek çok özlü sözü öğrenen ve kullanan insanlar elbette rahmet elçisinin (sav) ve seçkin sahabesinin sözlerini evleviyetle duymak veya okumak isteyeceklerdir. Burada anlatılmak istenen, her alanda ayetlerin ve hadislerin yanı sıra din ulularının⁵⁰ yorumlarından hareketle tespit edilecek olan çağcıl bir Nebevî paradigmanın ya da Nebî'nin (sav) örnekliliği ve rehberliği demek olan sünnetin merkeze alınması, sıhhati ve delaleti sarih olan *cevâmi'ü'l-kelim* nitelikli ve hikmet dolu ya da doğrudan bir sünneti ifade eden hadislerin arzıdır. Ayrıca her ne kadar klasik kaynaklarda *mevzu hadis* ifadesi kullanılıyor olsa da hadislerin halka arzında *uydurma hadis* yerine *uydurma rivayet* tabirinin tercih edilmesinin daha doğru olacağını belirtmek isteriz.

Son olarak önerimizin hem daha somut hale gelmesi hem de kültür tarihimizde bir karşılığının olduğuna işaret etmek için aynı dönemde kaleme alınan iki eseri bir örnek üzerinden mukayese etmek istiyoruz. Eserlerinin muhteva bakımından bir nevi 'Kur'an tefsirinden ve nebevî hadislerden" oluştuğu kabul edilen Mevlânâ'nın (ö. 672/1273),⁵¹ konuları işlerken hadisleri nakletmekten ziyade hadislerin işaret ettiği sünneti çoğu zaman hadisten mülhem olan ve sünneti ifade eden özlü bir cümleyle ve bazen de *cevâmi'l-kelim* nitelikli bir hadis metniyle Rasûlullâh'ın (sav) sünnetlerini arz ettiği görülmektedir. Onunla aynı dönemde yaşayan Münzirî (ö. 656/1258) ve Nevevî (ö. 676/1277) gibi hadisçiler ise *et-Terğîb ve't-terhîb* ve *Riyâzu's-sâlihîn* isimleriyle halka yönelik kaleme aldıkları eserlerin muhtevalarını tamamen hadis metinlerinden oluşturmuşlardır.

İmam Nevevî *Riyâzu's-sâlihîn*'in ilk bölümünde ihlas ve ebeveyne hürmet gibi erdemleri ele alırken önce bazı durumlarda halvet ve uzletin müstehap oluşuna ve hemen peşinden de celvetin/ihtilatın faziletine dair iki ayrı bab açarak ilkinde bir âyete yer verdikten sonra sahabi ravileri ve muharricleriyle birlikte beş hadis

⁵⁰ Din uluları=din büyükleri ifadesi merhum Koçkuzu hocamıza ait olup başta sahabe olmak üzere selef alimleri kastedilmektedir. bk. Ali Osman Koçkuzu, *Mesnevî'de Hz. Peygamber -Hadis-i Şeriflere Atıflar-* (Konya: Rûmî Yayınları, 2006), 21-22.

⁵¹ Bu tespit, Mesnevî uzmanı İsmail Ankaravî'ye aittir. bk. İsmail Rusûhî Ankaravî, *Mesnevî-i Şerif Şerhi* (İstanbul, 1289), 1/1.

zikretmiş, ikincisinde ise âyete-hadise başvurmadan kısa bir yorumla yetinmiştir.⁵² Mesnevî’de ise uzlet ve ruhban hayatının değil de toplum içinde yaşayıp insanlara faydalı olmanın sünnet olduğu *Avcı ile Kuş* hikayesiyle izah edilirken şu başlık kullanılmaktadır: “Mustafa’nın -ona selâm olsun- ‘İslâm’da ruhbanlık yoktur diye’ ümmetine yasakladığı ruhbanlığın anlamı hakkında kuşun avcıyla tartışması.” Muhtevastaki beyitler ise şöyledir: “Kuş, ona: Efendi, dedi, yalnız başına oturma; Ahmed’in dininde ruhbanlık iyi değildir. O Peygamber ruhbanlığı menetti, niye böyle bir bid’ate kapıldın a fodul! Cumaya gitmek, namazda cemaat olmak, iyiliği emredip kötülükten sakındırmak şarttır. Kötü huyluların sıkıntısını çekip sabretmek, bulut gibi insanlara yarar sağlamak şarttır. ‘İnsanların hayırlısı, insanlara yararlıdır’, a babacığım! Taş değilsen, kerpiçle arkadaşlığın niye? Merhamet edilmiş ümmetin arasında ol. Ahmed’in sünnetini bırakma, hükmüne uy! ... O muhteşem Peygamber, bunun için ruhbanlığı ve dağlarda halvete çekilmeyi yasakladı.”⁵³ İslâm’da ruhbanlığın olmadığı hükmü, ayetlerden ve hadislerden elde edilen bir sonuçtur ki Celâleddî er-Rûmî bu anlatısında o naslara yer vermeksizin sonuca odaklanmaktadır.⁵⁴

Münzirî ve Nevevî’nin mezkûr eserlerini Kütüb-i sitte’den veya bunlara yapılan şerhlerden ayıran yegâne fark, sahâbî ravisi dışındaki isnadın hazfedilip rivayetlerin kaynağına işaret edilmesi ve aynı konudaki farklı kaynaklarda yer alan güvenilir hadislerin bir araya getirilmesidir. Yani sünnetten çok hadisler ön planda olup hadis, rivayet, râvî, sahih-zayıf gibi belirli bir altyapıyla ancak anlaşılabilir terminolojik ifadeler söz konusudur. Dolayısıyla her ne kadar halka yönelik yazılmış olsalar da bu eserlerden herhangi bir dini altyapısı olmayanların istifade imkânı tartışmalıdır. Şüphesiz Mevlânâ’nın yönteminin de hadis ilmi açısından mahzurları vardır, fakat ehl-i hadisin gayretleriyle bunlar telafi edilebilir. Asıl maksat Rasûl-i Ekrem’in (sav) örnekliğinin geniş halk kitlelerine ulaştırılması olduğuna göre, mahzurlu tarafları giderilmek suretiyle Hz. Pîr’in izlediği yöntemin sürdürülmesinin ve geliştirilmesinin daha yararlı olacağı görüşündeyiz. Nitekim *et-Terğîb ve’t-terhîb* ile *Riyâzu’s-sâlihîn*, hadisçiler dışında yalnızca belirli bir bilgi düzeyindeki müminler arasında biliniyor ve okunuyorken, Mesnevî’nin evrensel bir hüviyet kazanması da kanaatimizi desteklemektedir.

⁵² bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *Riyâzu’s-sâlihîn*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1998), 209-210.

⁵³ Celâleddîn Muhammed b. Muhammed er-Rûmî Mevlânâ, *Mesnevî*, ed. Mehmet Birekul, çev. Derya Örs - Hicabi Kurlangıç (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları No:125, 2007), 6/47 (478-483. beyitler), 6/177 (2620. beyit).

⁵⁴ “İrfan Medeniyetinde Mevlânâ ve Mevlevîlik” adlı bir kitap projesinde yer almak üzere tarafımızdan hazırlanan “Mevlâna ve Aktüel Hadisçilik (Asrın İdrakine Sünneti Söylenen Adam: Mevlâna)” adlı makalede çok sayıda örnek verilmiştir.

3.2. *Sünnetin Bir Zihniyet ve Dünya Görüşü Olarak Takdimi*

İlahiyat/İslami İlimler tahsiline yeni başlayan öğrenciler için durum tespiti yapmak üzere ilk derslerde pek çok akademisyen hadisçi gibi yönelttiğimiz ‘sünnet deyince ne anlıyorsunuz ve aklınıza gelen bir sünnet söyleyin’ şeklindeki basit anketlerden anlaşılan odur ki ortalama kültüre sahip Müslümanlar sünnet denilince Hz. Peygamber’in yeme-içme veya giyim-kuşam gibi konulardaki tasarruf ve tavsiyelerini anlamaktadırlar.⁵⁵ Gerçi farklı sosyal kesim denekleri üzerinde Malatya ilinde yapılan alan bir araştırmasında bu hipotezin doğrulanmadığı, tam tersine sünnetin niteliği konusunda toplumun yeterli bir ortak bilgiye sahip olduğu ve sünneti farz/vacibin dışında kalan fiiller ya da tabağı sünnetleme ve sünnet olmak tarzı gelenekler şeklinde anlayanların marjinal düzeyde olduğu sonucuna varılmıştır.⁵⁶ Fakat anketin güvenilirliği ve başka bölgelerde yapılacak araştırmaların benzer sonucu verip vermeyeceği bir tarafa, yukarıda ifade ettiğimiz üzere yolsuzluğun en fazla olduğu ülkelerin Müslümanların ekseriyette olduğu coğrafyalardan oluştuğunu gösteren enternasyonal endeksler Hz. Peygamber’in örnekliğinin bir zihniyet ve dünya görüşü ya da yaşam felsefesi haline getirilemediğini ortaya koymaktadır. Bu sonucun oluşmasında pek çok faktörün yanında sünnetin toplum nazarında ifade ettiği anlamın da etkili olduğunu düşünüyoruz.

Yakın zamana kadar Müslümanların kahir ekseriyeti temel dini bilgilerini ailede ve camide genellikle ilmihale dayalı olarak ve sözlü aktarımla öğrenirken, zorunlu eğitimin on iki yıla çıkmasıyla birlikte zorunlu ve seçmeli dersler sayesinde örgün eğitim içerisinde bu bilgileri almalarına imkân doğmuştur. İlmihaller genellikle *mükellefin fiilleri* veya ahkamı konusuyla başlamakta ve davranışlar hüküm itibariyle *farz, vacip, sünnet, müstehap, mübah, haram, mekruh ve müfsid* şeklinde sekizli bir taksime tabi tutularak sünnet “farz ve vacip olmaksızın yapılması istenen” fiiller olarak izah edilmektedir.⁵⁷ Diyanet ilmihalinde ise beşli taksim benimsenmiş ve ikinci sıradaki mendubun alt başlığı olarak sünnet ve müstehap kavramları yer almıştır. Açıklamada yer alan ifadeler esasen ilmihal geleneğinin sünneti ele alış biçiminin sorunlu olduğuna işaret etmekte ve hatalı anlamının önüne ge-

⁵⁵ Son üç yıldır yeni başlayanlara yönelik ilk derslerde yaptığım anketlerde adil olmak, dürüstlük, kul hakkı yememek, yetimlere kol-kanat germek, yardımlaşmak, güzel ahlaklı olmak gibi sünnetleri söyleyebilenlerin sayısı iki üçü geçmedi.

⁵⁶ Ahmed Ürkmez, “Sosyal Kesimler ve Sünnet Algıları Araştırması: Malatya (Hadis Alan Yorumu)”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2012/1/28 (2012), 104-105. Anketörler aracılığıyla yapılan bu araştırmanın sonuç bölümünde yer alan “...farklı pek çok sosyal kesimin sünnet kavramının içeriğine oldukça hakim bulunduğunu görmek ne kadar sevindirici ise, pratik ahlak boyutunda sünnete dayalı amelden uzak kaldığı gerçeği de o kadar üzücüdür” ifadesi anketin güvenilirliğini sorgular niteliktedir.

⁵⁷ Mesela bk. Muhammed (Mehmed) Zihni, *Nimet-i İslam* (İstanbul: Şirket-i Mertebeye Matbaası, 1320-1897), 5; Komisyon, *TDV İlmihal* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020), 1/163; Lutfi Şentürk - Seyfettin Yazıcı, *İslam İlmihali* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, ts.), 86; Hamdi Döndüren, *İslam İlmihali* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1991), 49; Fazilet Neşriyat (ed.), *Resimli Muhtasar İlmihal* (İstanbul: Fazilet Neşriyat ve Ticaret A.Ş., 2020), 52.

çilmeye çalışılmaktadır. “Sünnet, Hz. Peygamber'in söz, fiil ve onayının genel adı olup fıkıh usulünde Kur'an'la birlikte İslâm'ın aslı iki kaynağını ve delilini teşkil eder. Fürû-ı fıkıhta, özellikle de teklifi hüküm açısından sünnet ise, Hz. Peygamber'in farz ve vâcip kapsamı dışında kalan yani kesin ve bağlayıcı olmaksızın tavsiye ve örnek olma niteliğini taşıyan söz ve fiillerinin genel adıdır. Hanefiler'in dışındaki fakihler, Allah ve Resulü'nün kesin ve bağlayıcı olmayan tarzda yapılmasını istediği veya tavsiye ettiği fiillerin tamamını kapsamak üzere mendup terimini kullanırlar. Diğer bir ifadeyle, Kur'an ve hadislerden gerek doğrudan gerekse dolaylı olarak bir fiilin yapılmasının kesin ve bağlayıcı olmayan tarzda istendiği yani tavsiye edildiği sonucu çıkarılabiliyorsa, bu tür fiillere topluca mendup denilir.”⁵⁸ Sünnetin hüddâ-zevâid, müekked-gayr-i müekked ve aynî-kifâî gibi ayrımlara tabi tutuluşu ise daha ziyade belirli bir ilmi alt yapısı olanların takrir ettiği fıkıh ve usulü kitaplarında söz konusudur.⁵⁹

Diyanet İşleri Başkanlığı marifetiyle camilerde ve Kur'an kurslarında yürütülen yaygın eğitimde okutulan ders kitaplarında da ilmihal bakış açısı söz konusu olup öğrencilerin sünnet kavramıyla ilk karşılaşmaları yine mükellefin fiilleri/davranışları konusuyla gerçekleşmiş olmaktadır.⁶⁰ Örgün eğitimde takip edilen temel dini bilgiler ders kitaplarında ise ilmihal kültürünün terk edildiği, insan davranışlarını kategorize eden ve sünneti “farz ve vacip olmaksızın yapılması istenen fiiller” şeklinde tanımlayan ilmihal anlayışı yerine bireysel ve toplumsal olarak sosyo-ekonomik hayatta ve ahlak alanında Hz. Peygamber'in örnekliğinin ön plana çıkartılmaya çalışıldığı gözlemlenmektedir.⁶¹

Fıkıhçıların insan davranışlarını kategorize ederken *zorunlu olmayan ama tercih ve teşvik edilen* eylemlerini sünnet olarak adlandırmalarının ve ardından da mendub, tatavvu, müstehap, nafil, müekked, gayr-i müekked vs. alt kategorilere ayırmalarının,⁶² hayatın farklı alanlarında Nebî'yi (sav) örnek almada ve rehber edinmede bir takım zihin bulanıklıklarına, karışıklıklara ve tesahüle yol açmadığını söylemek zordur. Üstelik hüküm bağlamında fıkıhta kullanılan sünnet kavramını

⁵⁸ Komisyon, *TDV İlmihal*, 1/166-167.

⁵⁹ bk. Ferhat Koca, “Sünnet” (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2010), 38/154.

⁶⁰ Mesela bk. Seyfettin Yazıcı, *Temel Dini Bilgiler* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 32; Mehmet Emin Özafşar - Recai Doğan (ed.), *Temel İslam Bilgileri -İbadetim-* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), 11.

⁶¹ Mesela bk. Mustafa Yılmaz (ed.), *Temel Dini Bilgiler (İslam 1) Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Ders Kitabı* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları, 2019); Sabahattin Nayir (ed.), *Temel Dini Bilgiler (İslam 1) Ortaöğretim Ders Kitabı* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları, 2019); Abdullah Açık, *Temel Dini Bilgiler (İslam 2) Ortaöğretim Ders Kitabı*, ed. Mustafa Yılmaz (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları, 2019); Ahmet Özdemir, *Temel Dini Bilgiler -Anadolu İmam Hatip Lisesi-* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları, 2018).

⁶² Fıkıhçıların ve usulcülerin sünnet tariflerinin değerlendirilmesi için bk. Cemal Ağırman, “Hadisçilerin Sünnet/Hadis Tarifinde Yer Alan Vasıf Kavramı Üzerinde Bir Yorum”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1998), 102-104.

mendub, nafile ve tatavvu gibi terimlerle karşılama imkânı da mevcuttur. Nitekim Kırbaçoğlu da Sünnet'in bu şekilde kullanımı için herhangi bir zaruretin bulunmadığını ve hüküm bağlamında aynı manayı veren diğer terimlerin tercih edilmesinin daha doğru olacağını dile getirmiştir.⁶³

Hadis ile sünneti eş anlamda kullanıp Allah Rasûlü'nün (sav) beşeri yönünü de tanımın içine dahil eden hadisçilerin tutumunun da Sünnet'in bir model, yaşam tarzı ve dünya görüşü şeklinde anlaşılmasını ve içselleştirilmesini gölgelediğini söylemek durumundayız. Sorun, Hz. Peygamber'in biset öncesi hayatı ile yaratılış hususiyetlerinin, Sünnet'in niteliğini daha iyi anlama ve ittibaya katkı sağlaması⁶⁴ açısından hadisin tanımına dahil edilmesinde değil, bu aynı tanımın sünnet olarak da takdimindedir. Bu anlayış, ister istemez sünneti bağlayıcılık açısından bir tasnife ve kategorik ayırma tabi tutmayı beraberinde getirmektedir. Nitekim İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) sünnetleri bağlayıcı olup olmamasına göre üç gruba ayırmasından sonra daha çok fıkıh usulcileri tarafından pek çok sınıflandırma ortaya konmuştur.⁶⁵ Bağlayıcılık bakımından yapılan sünnet tasniflerinin medarını, Şah Veliyyullah Dihlevî'nin (ö. 1762) tasnifinden⁶⁶ de anlaşılacağı üzere Hz. Peygamber'in tasarruflarının risaletle ilişkisi oluşturmaktadır. Bunun da temelinde 'Sünnet nedir?' sorusuna verilen cevabın yani sünnet tanımının yattığı söylenebilir. O halde yukarıda ifade edildiği üzere Kırbaçoğlu'nun hadis ile sünneti ayıran ve üzerinde görece bir konsensüs sağlanan tanımına "Sünnet, Hz. Peygamber'in **risalet görevi gereği** kendi döneminde..."⁶⁷ şeklinde küçük bir ilave yapılmak suretiyle sünnetin bağlayıcılık yönünden kategorizesine duyulan ihtiyaç belirli ölçüde giderilebilir. Zira bağlayıcılık tasnifleri her ne kadar ilmi perspektiften bir gereklilik olarak addedilse, hatta bir-iki kişi dışında hadisçilerin böyle bir sınıflandırma yapmamaları eleştiri konusu olsa da⁶⁸ avam açısından bakıldığında, furû-i fıkhıdaki sünnet anlayışında ortaya çıkan mahzurun bir benzeri burada da söz konusu olabilmektedir. Bir zihniyet ve dünya görüşü olarak takdim edilecek olan Sünnet'i, bağlayıcı olan-olmayan ya da yapıldığında sevap alınan ama terkinde mahzur görülme-yen bir anlayış ile örtüştürmek oldukça zordur.

⁶³ bk. Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, 93.

⁶⁴ bk. Ağırman, "Hadisçilerin Sünnet/Hadis Tarifinde Yer Alan Vasfı Kavramı Üzerinde Bir Yorum", 109-110.

⁶⁵ Bağlayıcılık açısından sünnet tasnifleri hakkında geniş bilgi için bk. Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, 80-95; Talat Sakallı, "Sünnet'in Bağlayıcılık Açısından Taksimi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1995), 39-102; Murat Şimşek, *İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in İctihad ve Tasarrufları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010), 43-115; Hayrettin Karaman, "Bağlayıcılık Bakımından Rasûlullah'ın Davranışları", *Hz. Peygamber ve Aile Hayatı* (Tartışmalı İlmî Toplantılar, İstanbul: İlmî Neşriyat) (Erişim 09 Temmuz 2021).

⁶⁶ bk. Şâh Veliyyullah ed-Dihlevî, *Huccetullâhî'l-bâliğa*, thk. Muhammed Şerif Sükkar (Beyrut: Dâru İhyâ'î'l-Ulûm, 1990), 1/371.

⁶⁷ Tanım için bk. Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, 107.

⁶⁸ bk. Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, 79-95.

Sahabe ve tâbiîn dönemlerinde Hz. Peygamber'in tasarruflarına kaynak ve nitelik yönünden zahiri, fikhî ve ictihadî gibi farklı yaklaşımlar⁶⁹ söz konusu olmakla birlikte *Sünnet* kavramının kelamî konularda sapıklığın/bid'atin karşıtı olarak ve fikhî bağlamda da hem mendubu/nafileyi hem de vacibi/farzi içine alacak şekilde kullanıldığı, ilimlerin teşekkülüyle birlikte maksada göre kavramın farklı tarifleri yapıldığı kabul edilmektedir.⁷⁰ Nitekim Hz. Ömer'in "Sünnet, Allah'ın ve Rasûlü'nün Sünnet kıldığıdır. Yanlış görüşleri, ümmete Sünnet diye sunmayın!"⁷¹ dediği, Mekhûl'un (ö. 112/730) de birisi uyulması zorunlu olan ve terki de küfrü gerektiren *Sünnet-i farîza* ve diğeri de uymanın fazilet olduğu ve terkinin ya da uymamanın harec/sakıncalı sayıldığı *Sünnet-i fazîle* şeklinde Sünnet'i tavsif ettiği kaynaklarda yer almaktadır.⁷² Abdullah b. Ömer (ra) ile tabiinden bir şahıs arasında cereyan eden diyalog da fevkalade câlib-i dikkattir: "Kurban kesmek vacip midir?" şeklinde bir vatandaşın kendisine yönelttiği soruya "Rasûlüllah (sav) da Müslümanlar da kurban kestiler" cevabını veren Abdullah b. Ömer (ra), adamın ısrarla kurbanın hükmünü sorması üzerine "Anlamıyor musun be adam! Rasûlüllah (s.a.v.) da Müslümanlar da kurban kestiler" karşılığını vermiştir.⁷³ Görüldüğü gibi İbn Ömer (ra) Kur'ân'dan ve hadislerden deliller serdederek kurbanın hükmüne dair bilgi vermeyi değil, Rasûl-i Ekrem'in (sav) kurban hususundaki örnekliliğini yani muhatapta davranışa dönüşmesi gereken boyutunu öne çıkarmayı tercih etmiştir. Zira elbette bir şeyin hükmüne dair bilgi önemlidir ve sahih bilgiyi üretmek ulemanın görevidir, lakin asıl hedef o bilginin davranış haline gelmesidir. Nitekim bugün için de eksikliği daha ziyade hissedilen husus, adalet, liyakat, dürüstlük, doğruluk ve kul haklarına riayet gibi bilgisine sahip olunan ahlaki değerlerin hem birey hem de toplum bazında arzu edilen düzeyde davranış haline getirilememesidir.⁷⁴

⁶⁹ Sahabenin Sünnet anlayışı ve farklı yaklaşımları için bk. Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, 153 vd.; Tabiinin sünnete bağlayıcılık açısından yaklaşımları için bk. Ulu, *Tâbiûnun Sünnet Anlayışı*, 165-178, 222 vd.

⁷⁰ bk. Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed el-Kâsimî, *Qavâ'idü't-tahdîş min fünûni muştalâhî'l-hadîş* (Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 146; Ulu, *Tâbiûnun Sünnet Anlayışı*, 119-125.

⁷¹ Ebû 'Omer Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muhammed b. 'Abdilberr en-Nemerî İbn 'Abdilberr, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fağlih ve mâ yenbağî fi rivâyetih ve hamlîh*, thk. Ebû'l-Eşbel ez-Züheyrî (Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1994), 2/1047.

⁷² bk. Ebû Muhammed 'Abdullah b. 'Abdirrahmân b. el-Fağl ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed (S. Arabistan: Dâru'l-Muğni, 2000), "Mukaddime", 49; Ebû 'Omer Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muhammed b. 'Abdilberr en-Nemerî İbn 'Abdilberr, *el-'İstizkârü'l-câmi' li-mezâhibi fuğahâi'l-emşâr ve 'ulemâi'l-aktâr fî mâ tedammenehü'l-Muvaţta min me'âni'r-re'y ve'l-âşâr ve şerhu zâlike küllih bi'l-icâzi ve'l-ihtîşâr*, thk. Sâlim Muhammed 'Ata, Muhammed 'Ali Mu'avvağ (Beyrut, 2000), 2/57.

⁷³ Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ b. Sevre es-Sülemî et-Tirmizî, *el-Câmi'u'l-muhtaşar mine's-sünen an Rasûlillâh ve ma'rifetu-ş-şahîh ve'l-ma'lûl ve mâ 'aleyhi'l-âmel*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998), "el-Edâhî", 11; Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Ğazvî İbn Mâce, *es-Sünen* (Riyad: Dâru's-Selâm, 1419), "el-Edâhî", 2.

⁷⁴ Konuyla ilgili geniş değerlendirme için bk. Musa Erkaya, "Hz. Peygamber (sav)'in Örnek Ahlakının Günümüze Taşınmasında Hadis/Sünnetin Rolü", 7-8 Mayıs 2010 *Modern Çağda Ahlak Sempozyumu* (Modern Çağda Ahlak, Konya: Sebat Ofset Matbaacılık, 2012), 350.

Netice olarak günümüz insanına, mükellefin farz ve vacip olmayarak yaptığı fiillerine tekabül eden hükümler için fıkıhçıların ve hadis ile sünneti aynileştirip sonra da bağlayıcı olan-olmayan şeklinde Sünnet'i kategorizeye muhtaç kılan hadişçilerin Sünnet'e yükledikleri anlamlar öne çıkartılmadan, Allah'ın insanlığa rol model/üsve-i hasene olarak takdim ettiği ve muhteşem bir ahlakla nitelendirdiği⁷⁵ Nebîyy-i Zîşânın (sav) risalet görevi gereği itikat, ibadât, ahkam ve ahlak olmak üzere hayatın her alanında ortaya koyduğu örnekliliğin bir zihniyet ve dünya görüşü ya da hayat felsefesi olarak arz edilmesi düşüncesindeyiz. Dini ilimler tahsili bulunmayan sevâd-ı azama sunulacak olan bu Nebevî yaşam ya da tarikat-ı Muhammediyedeki Sünnet, farz-mendub ve helal-haram gibi bütün ahkâmın yanı sıra ahlaki erdemleri ve değerleri muhtevi çatı bir anlayışı yansıtmalıdır. Ulema için anlamlı ve de gerekli sayılan mezkûr isimlendirmelerin ve tasniflerin, halk nazarında Sünnet'in mehabetini azaltan bir fonksiyona dönüşebileceği göz ardı edilmemeli, anlama ve uygulama bakımından zihin karışıklığına mahal verilmemelidir.

3.3. Şekil-Mânâ ve Sûret-Ruh Dengesinin Kurulması ve Gözetilmesi

Hukukilik-kanunilik ya da helallik-yasallık çağımızın önemli dilemmalarından ve tartışmalarından birisidir. Mer'î mevzuata uygun olan ya da yasal sayılan her şeyin hakka ve hukuka uygun olmayabileceği veya helal görülemeyebileceği şeklinde son dönemlerde Alev Alatlı'nın alevlendirdiği söylem,⁷⁶ esasen geleneğimizdeki fetva-takva ikileminin hukuk alanına taşınmasıdır. Bu arada İslam hukukunun 'ahlâkın kamu otoritesinin maddî yaptırımına bağlanmış hali' olduğundan ontolojik olarak fetva-takva ayırımından söz edilemeyeceği ve pratikte var olan böylesine bir ikilemin fetva ve müftinin öznel durumlarından kaynaklandığı düşüncesine katıldığımızı belirtmek isteriz.⁷⁷

Şüphesiz ibadet-i mersumelerden, muamelelerden ve cezalardan ya da kısaca ubudiyete sarılma konusundaki emirlerden oluşan şeriat,⁷⁸ İslam'ın sûreti/zâhiri olup ihmal edilemez ama din sâdece formel ya da zâhirî hükümlere de indirgenemez. Bu yüzden mesela Rabbe yaklaşmanın yolu olarak secdeyi yani namazı gördüğünden Mevlânâ⁷⁹ arınmak ve istikamet üzere kalmak için namazların sürekli kılınmasını ve böylece namaz ehli olunmasını tavsiye ettikten⁸⁰ sonra ruhsuz ve bilinçsiz yapılan ibadetlerin Müslümanları kurtarmaya yetmeyeceğini son derece çarpıcı bir şekilde anlatmaya çalışır: "Ey surete tapan! Var git, anlamı

⁷⁵ bk. el-Ahzâb 33/21; el-Kalem 68/4.

⁷⁶ Alev Alatlı, "Her yasal olan hak helal değildir. Mühim olan helalleşmektir.", 2016.

⁷⁷ Düşünce ve temellendirilmesine dair bk. Ahmet Yaman, "Fakih ve Ahlâk - Fıkıh Etiği Üzerine Bazı Notlar -", *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi* 26 (2016), 8, 18.

⁷⁸ bk. 'Abdülkerim b. Hevâzin b. 'Abdülmelik el-Keşeyrî, *er-Risâletü'l-Keşeyriyye*, thk. 'Abdülhalim Maḥmud, Maḥmud b. eş-Şerîf (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.), 82.

⁷⁹ bk. Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/81 (1205. beyit).

⁸⁰ bk. Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/264 (3796. beyit).

bulmaya çalış. Çünkü anlam, suret bedeni üzerinde kanat gibidir. Anlam ehliyle otur kalk da hem ihsanlar elde et hem de delikanlı ol. Anlamsız can, şu bedende hiç kuşku yok ki kınındaki tahta kılıç gibidir. Kında bulunduğu sürece değerlidir. Kından çıktı mı yakılacak bir araç olur. Tahta kılıcı savaşa götürme; işin evvah olmandan önce bir bak.”⁸¹ Şekil-mânâ dengesini iyi kuran Mevlânâ, Allah sevgisinin sadece söylemde kalmayıp mutlaka dışa yansımaları gerektiğini ve bu dışa yansımaların da sâlih ameller olduğunu ise şöyle anlatmaktadır: “Eğer yalnız mânaya ait anlatış yeterli olsaydı, âlem halkı tamamen işten güçten kalır, âlemin nizamı bozulur giderdi. Sevgi, düşünce ve mânadan ibaret olsaydı senin oruç ve namazının zâhiri suretleri de kalmaz, yok olurdu.”⁸² Aynı dengeyi, “Müslümanam diyen kişi şartı nedür bilse gerek - Tangırınun buyrugun tutup beş vakt namaz kılsa gerek”⁸³ ve “Bir gez gönül yıktın ise, kıldığın namaz değil - Yetmiş iki millet dahi, elin yüzün yumaz değil”⁸⁴ diyen Yûnus’ta da görmek mümkündür. Esasen asırlar önce yaşamalarına rağmen Ahmed Yesevî (ö. 562/1166), Hacı Bektaş (ö.669/1270), Ahî Evren (659/1261), Mevlânâ (ö.672/1273) ve Yunus Emre (ö. 720/1320) gibi simaların yorumlarının hala geçerli akçe oluşunda, birisi bu dile getirmeye çalıştığımız zâhir-bâtın dengesi ve diğeri de somutlaştırarak anlatım olmak üzere iki hususiyetin etkili olduğunu düşünüyoruz. Elbette başka etmenler de söz konusudur ve konu çok boyutlu olarak ele alınabilir. Lakin şer’î hükümlerin bihakkın ifasını yani şeriatı dört katlı binanın giriş katı olarak değerlendiren ve diğer katlarla (tarikât-hakikat-marifet) birlikte İslam binasının tamam olacağını anlatmaya çalışan⁸⁵ irfanî paradigmanın başat rol oynadığı kanaatindeyiz. Dolayısıyla Sünnet’in günümüz insanlığına arzında hadisçilerin, örneğin ibadetlerin bedene tealluk eden suretlerini fıkıh kitaplarına ve mânevî ya da bâtinî boyutlarını da tasavvufî eserlere bırakıp daha ziyade rivayet merkezli bir terğîb-terhîb şerh-yorum takip etmesi yerine, hicri VII. asırdaki büyük krizden çıkışta çok önemli bir rol oynayan Anadolu irfan geleneğinin şekil-mânâ ve sûret-ruh dengeli anlayışını benimsemelerinin daha faydalı olacağı kanaatindeyiz. Böylece formel ibadetlerle ilgili âyetlerde ve hadislerde “oruçla takvaya ulaşmak, namazla hayasızlıklardan ve çirkinliklerden arınmak, zekatla temizlenmek...” şeklinde gösterilen nihâî hedeflere ulaşılmasına ciddi bir katkı yapılmış olacaktır.

⁸¹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/77 (711-715. beyitler).

⁸² bk. Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/194 (2623-2624. beyitler).

⁸³ bk. *Yûnus Emre Dîvânı* (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, ts.), 108.

⁸⁴ Burhan Toprak, *Yunus Emre Divanı* (Eskişehir: Odunpazarı Belediyesi, 2006), 112.

⁸⁵ bk. Abdullah Kahraman, “Yunus Emre Dîvân’ında Şerîat, Tarîkat, Hakikat ve Marîfet (Dört Kapı)”, *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 1/1 (2017), 1-18.

3.4. Sünnetin Sunumunda Somutlaştırma/Alegorik Anlatımdan Yararlanılması

ed-Dîn'in sahibi olan Allah Teâlâ insanlığa İslam'ı hayret verici olağanüstü bir üslupla (mu'ciz) sunmaktadır ki Kur'ân'ın yarısından fazlasını oluşturan kıssaların ve mesellerin bu i'câzî üslûbun önemli bir parçası olduğunda şüphe yoktur.⁸⁶ Allah'ın sıfatları, peygamberlik ve ahiret hayatı gibi inanca dair gaybî kavramlar olsun adalet-dürüstlük gibi dünyada fesadı önlemeye ve infak-yardımlaşma gibi insanlara faydalı olmaya matuf değerler bütünü olsun dindeki soyut kavramların Kur'ân'da somutlaştırılarak anlatıldığı görülmektedir. Örneğin Allah'ın bilgisinin namütenahi oluşu ağaçlar-denizler temsiliyle,⁸⁷ iyi-kötü sözler köklü-köksüz ağaç metaforuyla,⁸⁸ infak ve bereket de her başağında yüz tanenin bulunduğu yedi adet başak çıkaran bir tohum benzetmesiyle⁸⁹ anlatılmaktadır.

Rasûlullâh'ın (sav) da vermek istediği mesajın daha iyi anlaşılması için zaman zaman teşbih, istiare ve mecaz gibi anlatım tekniklerini kullanmak suretiyle soyut bilgileri ve değerleri somutlaştırdığı malumdur. Hadislerde hibesinden dönenin kusmuğunu yiyen köpeğe benzetilmesi,⁹⁰ ateşin odunu yakıp bitirmesi gibi hasedin de iyilikleri yok edeceğinin ifade edilmesi,⁹¹ Hz. Âdem'den itibaren bütün Peygamberlerin bir binaya ve Hz. Muhammed'in de o binada eksik kalan bir tuğlaya benzetilmesi,⁹² insanoğlunda var olan tûl-i emel ile ecel ilişkisinin geometrik bir metaforla izahı,⁹³ beş vakit namazla Müslümanın hatalarından temizleneceğinin nehir örneğiyle somutlaştırılması⁹⁴, kulun tevbesine Allah'ın sevinmesinin çölde bir kişinin devesini kaybedip de bulunca duyduğu sevinç tablosuyla açıklanması,⁹⁵ toplumun aynı gemide yolculuk yapan yolculara benzetilmesi⁹⁶ gibi çok sayıda somutlaştırma örnekleri mevcuttur. Kur'ân'daki ve hadislerdeki temsili anlatılarda

⁸⁶ Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Veli Ulutürk, "Kur'an-ı Kerim'de Meseller (Emsâlü'l- Kur'an) (I-II)", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12 (1993-1995), 74-100 ve 29-48; M. Suat Mertoğlu, "Üslûbu'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/382; İdris Şengül, "Kıssa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25/498-501.

⁸⁷ bk. Lokmân 31/27: "Yeryüzündeki bütün ağaçlar kalem olsaydı, deniz de -ardından ona yedisi daha eklenmek üzere- mürekkep olsaydı yine de Allah'ın sözleri tükenmezdi; Allah azîzdir, hakîmdir."

⁸⁸ bk. İbrahim 14/24-26.

⁸⁹ el-Bakara 2/261.

⁹⁰ Buḥârî, "Hibe", 14; Müslim, "Hibât", 1.

⁹¹ Süleymân b. el-Es'âş b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (Riyad: Dâru's-Selâm, 1419), "Edeb", 22.

⁹² Buḥârî, "Menâkıb", 18; Müslim, "Fedâil", 20-23.

⁹³ Buḥârî, "Rikâk", 4; Tirmizî, "Kıyâmet", 22; Ayrıca bk. Selim Demirci, "Hadis Metnini Anlama/Somutlaştırma Çabasına Bir Örnek: Hz. Peygamber'in Emel-Ecel İlişkisine Dair Çizdiği Şekil", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 6 (2015), 101-121.

⁹⁴ Müslim, "Mesâcid", 283.

⁹⁵ Müslim, "Tevbe", 1-7.

⁹⁶ Buḥârî, "Şerike", 6.

genellikle hayvanlardan bitki örtüsüne kadar İslam'ın ilk muhataplarının yaşadığı coğrafyanın dikkate alındığı görülmektedir.

Kur'an ve hadislerin üslup özelliklerinden birisinin de *temsili* ya da *örneklemeli* anlatım olduğu açıktır. Mesel/emsâl kelimesinden⁹⁷ türetilen ve kısaca 'Akî olanın hissi bir suret altında sunumu' şeklinde tanımlanan temsili anlatımda temel maksadın, 'Soyut ve ruha, akla uzak manaları anlayışa yaklaştırmak, kavratmak/takrib' olduğu söylenebilir.⁹⁸ Bu anlam ve maksadıyla temsili ya da örneklemeli anlatım, somutlaştırma ile eşanlama gelmektedir. Duyular veya imgelem ile algılanabilen gerçekliği ifade eden *somut* (müşahhas) kelimesinden türetilen *somutlaştırma*, dildeki soyut/mücerret kavramların somut kavramlardan yararlanarak anlatımı şeklinde tanımlanabilir.⁹⁹ Tariflerden de anlaşılacağı üzere *somutlaştırma* ve temsili anlatım bir *anlama ve yorumlama yöntemi* değil, anlatım üslubudur. Türk Dil Kurumu sözlüklerinde örneklem olarak yer alan Haldun Taner'e ait cümle, Sünnet'in halka sunumunda faydalanılmasını önerdiğimiz anlatım üslubunu gayet güzel ifade etmektedir: "En soyut konuları çok çarpıcı somut örneklerle herkesin anlayacağı bir yalınlığa getirirdi."¹⁰⁰

Diğer taraftan Greklerin ve Yahudi-Hıristiyan din adamlarının kutsal metinlerdeki tutarsızlıkları bertaraf etmek üzere somutlaştırmayı bir anlama yöntemi olarak kullandıkları ve bunu da *alegori* olarak adlandırdıkları bilinmektedir.¹⁰¹ Başlangıçta dini metinlerin literal anlamı ile gizli manaları arasındaki farkı belirlemek için bir anlama ve yorum metodu şeklinde retoriğe bağlı olarak ortaya atılmış olsa da Gadamer'in ifade ettiği gibi daha sonra teolojide alegorik yöntemden vazgeçilmiş ve daha nesnel yöntem arayışına gidilmiştir.¹⁰² Bununla birlikte klasik metinlerde 19. yüzyıla gelinceye kadar başat anlatım biçimi/teknigi ya da tarzı/üslubu olarak kullanılan¹⁰³ ve *bir fikrin ve davranışın veya erdemın kısacası soyut olan veya soyut tarafı ağır basan bir kavramın somutlaştırılarak anlatılması* şeklin-

⁹⁷ Mesela bk. el-Bakara 2/26 emsal er-Ra'd 13/17. Kelime müfret ve cemi haliyle Kur'an'da kırk civarında geçmektedir.

⁹⁸ Sâdık Kılıç, "Kur'an ve Hadislerde Temsili Anlatım Örnekleri - İnsani, İlahî ve Uhrevî Hakikatlerin Sunumu Bağlamında Semantik ve Pedagojik Bir Deneme", *İslâmî İlimler Dergisi* 5/1 (2010), 11.

⁹⁹ bk. Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, ts.), 161; Zeynep Korkmaz, *Gramer Terimler Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1992), 136.

¹⁰⁰ <https://sozluk.gov.tr/> Erişim Tarihi: 18.07.2021.

¹⁰¹ Anlama ve yorumlama yöntemi olarak alegori, kutsal metinlerdeki saçma ve tarihsel olarak gerçekleşmesi imkansız rivayetlere bir takım batini anlamlar yükleyerek yorumlama çabasıdır. bk. Muhammed Tarakçı, "Origen ve Alegorik Kitab-ı Mukaddes Yorumu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2010), 209.

¹⁰² bk. Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode (Gesammelte Werke Band 1)* (Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1990), 78-87; Matthias Jung, *Hermeneutik Zur Einführung*, (Hamburg: Junius Verlag, 2012), 35-38.

¹⁰³ Berat Açıl, "Bir Tür mü Tarz mı? Klasik Türk Edebiyatında Alegori", *Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 19/37 (2014), 145.

de tanımlanan¹⁰⁴ alegorik anlatımı bir öğretim metodu olarak, nüansları mahfuz kalması şartıyla somutlaştırma ve temsil üslubuyla karşılamak mümkün görünmektedir.¹⁰⁵ Dolayısıyla Sünnet'in niteliğini/neliğini belirlemede alegorik anlayışın problemlili olduğu ama belirlenmiş olan Sünnet'in öğretilmesinde bir anlatım tekniği olarak tıpkı temsili veya somutlaştırma üslubu gibi değerlendirilebileceği ve faydalanılabileceği söylenebilir. Nitekim alegoriyi, *fikirlerin betimlemeler aracılığıyla ifade edilışı* şeklinde tanımlayıp temsili anlatımın Batı'daki versiyonu olarak gören değerlendirmeler de söz konusudur.¹⁰⁶

Sünnet'in halka arzını esas itibariyle bir eğitim-öğretim faaliyeti olarak görmek ve büyük ölçüde genel öğretimin ilke ve metotlarıyla icra edileceğini ama kendine has ilave bazı hususiyetlerinin olduğunu kabul etmek icap eder. Bunlar arasında öne çıkan yöntemlerin başında temsili anlatım gelmektedir. Bir öğretim metodu olarak temsili anlatımı eğitimciler şöyle tanımlamaktadırlar: "Temsil, anlaşılması güç bir durumu, daha belirgin ve çok bilinen benzeri ile anlatmaktır. Soyut kavramların somut olaylarla canlandırılıp şekillendirilmesi de bir temsildir. İnsanların kavramakta zorlandıkları soyut kavramları onlara anlatabilmenin en kolay yolu, somut olaylardan veya varlıklardan benzerlerini bulup temsil göstermek suretiyle anlatmaktır. Bazı bilgileri daha etkili ve çarpıcı bir şekilde sunmak ve zihinlerde yer etmesini sağlamak için de yine temsile baş vurulur."¹⁰⁷ Çünkü ne kadar çok duyu organı eğitim-öğretime dahil edilebilirse verilmek istenen muhteva ve mesajın o ölçüde etkili ve kalıcı olacağı bilimsel olarak da ortaya konulmuştur.¹⁰⁸ Hassaten temsili anlatım, somutlaştırma ya da metaforik metodun, "akılda kalıcılık, üretkenlik, yaratıcılığı geliştirme, farklı açıdan bakma, somutlaştırma, dikkat ve ilgi çekme, eğlendirme, düşünmeye teşvik, daha kolay öğrenme, anlaşılmayı kolaylaştırma, ezbersiz eğitim, aktif katılım, hayata aktarma, uygulama ve hayat gücünü geliştirme gibi 16 farklı sınıflandırmaya tabi tutulabilecek etkileri" nin olduğunun tespiti¹⁰⁹ fevkalade önemlidir.

Temsili, somutlaştırma ya da metaforik üslubun araştırmayla ortaya konan bu 'öğreticilik/didaktiklik' özelliğinin ne kadar önemli olduğunu esasen Ahmed Yesevî'den Yunus Emre'ye Anadolu irfanî geleneğinin geniş halk kitleleri nezdinde

¹⁰⁴ bk. Adnan Altun - Mustafa Safran, *Tarih Nasıl Öğretilir* (İstanbul: Yeni İnsan Yayınları, 2019), 335.

¹⁰⁵ Berat Açıl, mecaz, istiare, metafor ve sembol kavramlarının alegori ile karıştırıldığını, oysa aralarında nüanslar bulunduğunu ve alegorinin Türkçedeki karşılığının temsili istiare olduğunu ileri sürmektedir. bk. Açıl, "Bir Tür mü Tarz mı? Klasik Türk Edebiyatında Alegori", 149-152.

¹⁰⁶ bk. Kılıç, "Kur'an ve Hadislerde Temsili Anlatım Örnekleri - İnsanî, İlahî ve Uhrevî Hakikatlerin Sunumu Bağlamında Semantik ve Pedagojik Bir Deneme", 16.

¹⁰⁷ bk. Suat Cebeci, *Etkili Din Öğretimi* (İstanbul: Türkiye İlahiyat Tedrisatına Yardım Eden Dernekler Federasyonu/Tidef, 2010), 325.

¹⁰⁸ Mesela bk. Nuray Senemoğlu, *Gelişim Öğrenme ve Öğretim Kuramdan Uygulamaya* (Ankara: Gönül Yayıncılık, 2007), 388.

¹⁰⁹ bk. Muharrem Atabay - Adem Güneş, "Din Öğretiminde Metafor Tekniğine Dayalı Kavram Öğretimi 'DKAB Dersi 11. Sınıf 3. Ünite Örneği'", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 14/76 (2021), 739.

asırları aşan etkisinde görmek mümkündür. Zira her seviyeden insanın rahatlıkla anlayabileceği bir sadelikte şekil-mânâ dengesini gözeten ve soyut kavramları somutlaştırarak anlatan bu üslup halkın idrakini kolaylaştırmış ve ilgisini celp etmiştir. Örneğin Mevlânâ *Kalp huzuru olmadan namazın tam* olamayacağını anlatırken Nebî'nin (sav) "Allah, kula namazda sağa sola iltifat etmedikçe rahmetiyle yaklaşmaya devam eder. Ama sağa-sola döndüğünde ondan yüz çevirir."¹¹⁰ hadisine atıf yapmakta, ardından buğday-fare metaforuyla amel-ihlas birlikteliğine herkesin anlayabileceği bir üslupla dikkati çekerek namaz özelinde ibadetleri bereketli buğdaya ve riya-kibir gibi manevi hastalıkları da fareye benzetmekte, ambarda yani amel defterinde biriktirilmeye çalışılan buğdayın hırsız fareye yani kalp hastalıklarına kurban edilmemesini öğütlemektedir.¹¹¹ Yine o tek başına sözlü duanın yeterli olmayacağını, ihlaslı ve samimi olarak eldeki imkanları seferber etmek yani kavî ve fiilî duayı birlikte yerine getirmek gerektiğini de şöyle anlatmaktadır: "Öyleyse kuru duayı bırak a iyi talihli! Ağaç yetiştirmek için tohum saçmak gerek! Tohumun yoksa, Allah o dua yüzünden sana 'Ne de güzel çalışmış' dedirtecek bir fidan bağışlar. Tıpkı Meryem gibi... Derdi vardı da tohumu yoktu hani. Hüner sahibi Allah o fidanı yeşertiverdi."¹¹² Anlamı bilinmeden Kur'ân tilavetinin aynen içindeki lezzet ve gıdadan habersiz bir şekilde kırılmamış cevizin kabuğuyla oynayan çocuğun durumu gibi olduğunu anlatan temsili de aynı kabildendir.¹¹³

Tasavvufî anlatılarda öteden beri yaygın bir şekilde kullanılan metaforik ya da mecâzî yöntemin Mevlânâ'daki öne çıkan hususiyeti, kozmolojik ve somut teşbihlerin esas alınmış olmasıdır. Hatta onun anlatılarının ve düşüncesinin evrensel boyutta ilgi görmesinde en önemli özelliğin bitkiler, hayvanlar, dağlar, denizler, güneş ve yıldızlar gibi her çağda ve her coğrafyada bütün insanların iç içe yaşadığı kainattaki somut varlıklar ve olaylar üzerinden yaptığı somutlaştırma olduğunu söylemek mümkündür. Örneğin adaleti ve zulmü şöyle anlatır: Adalet nedir? Ağaçlara su vermek. Zulüm nedir? Dikene su vermek. Adalet bir nimeti yerli yerine koymaktır; su çeken her köke su vermek değil. Zulüm nedir? Bir şeyi uygunsuz yere koymak; buysa ancak belâya kaynak olur. Hakk'ın nimetini cana ve akla ver. Karnı burulmuş, düğümleli kalmış tabiata değil."¹¹⁴ Soyut bir değer olan adalet kavramının her iklimden, dönemden ve seviyeden insanın yakinen bildiği bitkilerle izahının fevkalade akılda kalıcı olduğunda tereddüt yoktur.

Aynı şekilde eserlerinde toplu ya da dağınık bir şekilde yer almayan ama

¹¹⁰ Ebû Dâvûd, "Salât", 165; Ebû 'Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. 'Alî en-Nesâî, *el-Müctebâ mine's-süneni 'an Rasûlillah* (Riyad: Dâru's-Selâm, 1419), "Sehv", 10.

¹¹¹ bk. Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/57-58 (375-389. Beyitler).

¹¹² Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/103 (1188-91. beyitler).

¹¹³ bk. Celâleddîn Muhammed b. Muhammed er-Rûmî Mevlânâ, *Fîhî Mâ Fîh*, çev. Meliha Ülker Anbarcıoğlu (İstanbul: Ataç, 2020), 115.

¹¹⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/97 (1089-92. beyitler).

“Mevlânâ'nın yedi öğüdü” olarak evrenselleşen erdemlerin, kozmik temellendirmeleri haiz teşbihler olduğu görülmektedir.¹¹⁵ Cihanşümul bir Peygamber olan Hz. Muhammed'in mesajının da aynı şekilde küresel bir dil ve üslupla sunulmasını esas aldığı görülen Mevlânâ'nın, *Sahîhayn*'da da yer alan “İnsanlar madenler gibidir...”¹¹⁶ hadisine dair yorumlarında takip ettiği temsili üslup¹¹⁷ ile Kur'ân'da ve hadislerde insanın en büyük zaaflarından birisi olarak işaret edilen ve irfanî anlayışın da en temel hedefi sayılan nefsin terbiyesi ve hırsın kontrol altına alınması meselesini muhteşem öküzü metaforuyla somutlaştırması¹¹⁸ da hep kozmik temellendirme örnekleridir. Mesnevi'deki somutlaştırmada kullanılan teşbihler ve temellendirmeler tamamen gündelik hayatın akışı içerisinde doğada karşılaşılan somut varlıklar üzerine bina edilmiş ve her seviyeden insanın anlayabileceği sadelikle anlatılmıştır. Örnek kabilinden zikrettiğimiz bu misallerdeki kozmik somutlaştırmaları Mevlânâ'nın bütün yorumlarında görmek mümkündür.

Rasûlullah'ın (sav) değişmeyen ve karaktere dönüşmüş davranışlarından oluşan Sünnet'inin toplumda ete-kemiğe bürünmesine gayret gösterirken merkeze muhatapları yerleştiren Mevlânâ, kullandığı üsluba yöneltilebilecek muhtemel eleştirilerin de olabileceğini düşünmüş olacak ki “Halka bundan fazlasını söylemek uygun değil; deniz ırmağa sığmaz. Akıllar ölçüsünde, aşağıdan söylüyorum; ayıp değil ya, peygamberin de yaptığı budur”¹¹⁹ diyerek bu yöntemin sünnet olduğunu da ifade etmiş olmaktadır. Hatta bununla da yetinmeyerek Sünnet'in halka arzında muhatapların esas alınması gerektiğini şöyle dile getirir: “Vuslat adamı bir delilden söz ederse, ancak muhatapların anlaması için söz eder. Aklı dünyanın hesabını yapsa da baba çocuğu için çocukça sözler söyler. Hoca, (hiç noktası yok anlamında) elif tamtakırdır derse, erdeminden bir şey eksilmez. Dili açılmamış kimseye bir şeyler öğretmek için (hocanın) kendi dilinden çıkması gerek. Senden ilim ve ustalık öğrensün diye onun anladığı dilden konuşmak gerek. Öyleyse hoca/şeyh öğüt verirken bütün insanlar onun çocukları gibi olmalı... Çünkü söz, dinleyenin değerindedir (dinleyene göre söylenir); terzi adamın boyuna göre kaftanı biçer.”¹²⁰

Özetle somutlaştırma, insanın algılayabildiklerinden hareketle algılayamadığını kavratmak ya da bir başka ifadeyle insanın duyularıyla dokunup görebildiği âlem vasıtasıyla insanın iç dünyasında var olan ama elle tutulup gözle görülmeyen âlemin idrakine vardırma çabasıdır. Bu üslup sayesinde hem ilahî hakikat ve hik-

¹¹⁵ bk. Cafer Sadık Yaran, “‘Mevlânâ'nın Yedi Öğüdü’: Evrensel Erdemler, Kozmik Temellendirmeler ve Aidiyet Meselesi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2007), 21-48.

¹¹⁶ Buḥârî, “Enbiyâ”, 2; Müslim, “Birr”, 160.

¹¹⁷ bk. Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/129 (2053-2083 arası beyitler); Celâleddin Muhammed b. Muhammed er-Rûmî Mevlânâ, *Divân-ı Kebîr*, çev. Abdulkâî Gölpinarlı (Eskişehir: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992), 7/287 (3667-3671. arası rubailer).

¹¹⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/212-213 (2855-2869. beyitler).

¹¹⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/265 (3810-11. beyitler).

¹²⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/203 (3300-3305. beyitler), 6/95 (1241. beyit).

metlerin daha etkili aktarılması hem de verilmek istenen mesajların daha geniş kitlelere ulaşması kolaylaşacaktır. Çocukların öğrenimlerinin ergenlik dönemine kadar büyük oranda somut olaylar-olgular üzerinden gerçekleşmesi ve yetişkinler için de 'şimdi ve burada'nın çok etkili olduğu düşünüldüğünde inanç ve erdemlerin topluma sunumunda somutlaştırmanın önemi daha iyi anlaşılacaktır.

Sonuç

Son dönemlerde *hadisin ve/veya Sünnet'in çağa taşınması, asrın idrakine söylenilmesi ya da aktüel hale getirilmesi* gibi isimlendirmelerle ortaya konan çabaların ve çalışmaların, birisi taşınacak olanın *neliği* ve diğeri de *nasıl taşınacağı* olmak üzere iki yönü bulunmaktadır. Kütüb-i sitte başta olmak üzere temel hadis kitapları ve bunlar etrafında oluşan hadis ve sünnete dair devasa literatür büyük oranda "hadis-sünnetin neliği" ile ilgili olup günümüz diliyle akademik çalışmalardan oluşmaktadır. Şerhler de dahil olmak üzere bunlar tamamen ulemanın birbirlerine aktaracakları bilgileri ihtiva etmekte ve istifade etmek için belirli bir ilmi altyapıya ihtiyaç duyulmaktadır. İlm-i hadisin tarihini, terminolojisini ve literatürünü okumayanların, tercümelere vasıtasıyla -ki tercümelerini doğru ve faydalı bulmuyoruz- söz konusu eserleri doğru anlama imkanları yok denecek kadar azdır.

İslami ilimlerin diğer dallarında olduğu gibi ilm-i hadisin de dinin temel maksadına muvafık olarak nihai hedefinin insanların dünyada ve ahirette huzurunu temin etmek olduğunda şüphe yoktur ki bu da Sünnet'in çağa nasıl taşınacağı sorununu gündeme getirmektedir. Son yıllarda birden fazla uluslararası kuruluşça düzenli bir şekilde yayımlanan yolsuzluk endekslerinde İslam dünyasının hiç de parlak olmayan durumu, bu nihâî gaye için ciddi yeni çalışmaların yapılmasını zorunlu kılmaktadır. Bu maksadın gerçekleşebilmesi için ister *hadis ve sünnetin aktüel değeri* denilsin, ister *sünnetin çağa yakınlaştırılması* ya da *taşınması* densin ve isterse *asrın idrakine sünnetin söylenilmesi* veya *sunulması* densin okulda öğrencileri, camide cemaati ve cami dışı farklı faaliyetlerde ya da sosyal medya mecralarında halkı Hz. Peygamber'in örnekliğiyle ve rehberliğiyle buluşturmaya çalışan (tıbbi ifadeyle) pratisyenlere başucu veya el kitabı olabilecek çalışmalara ihtiyaç vardır. Bu tür çalışmalar, yeterliği bir tarafa *Riyâzu's-sâlihîn* tarzı geçmişte yazılan sınırlı sayıdaki eserler gibi, akademik literatürde üretilmiş soyut hedefleri somut hale getirmek suretiyle öğretimi doğrudan yönlendiren ve öğretmenin bulunmadığı durumlarda onun görevini yerine getiren ders kitapları gibi merkeze ortalama okurları almalıdır. Dil sorunundan ayrı olarak, klasik kaynakların tercümelere ile belirli bir kitap üzerine yapılan çağdaş birkaç şerhin bahis konusu niteliği haiz olmadığı açıktır. Diyanet İşleri Başkanlığınca özgün, kolektif ve konulu ilk çağdaş hadis şerhi olarak hazırlanan *Hadislerle İslam*'ın mezkûr ihtiyacın karşılanmasında çok büyük bir adım olduğu inkâr olunamaz. Hatta Hz. Peygamber'in örnekliğinin ve rehberliğinin günümüze nasıl taşınacağı ve geniş halk kitlelerine nasıl sunulacağı ve davranışlara dönüştürüleceği sorununa hedef kitle olarak sevâd-ı azamî teşkil

eden ortalama okurları seçerek çare olmak üzere somut olarak ortaya konan yegâne çalışma *Hadislerle İslam*'dır. Gerek sahip olduğu evsaf itibariyle çağdaş dönemde telif edilen ilk çalışma olan bu eserin gerekse bundan sonra telif edilecek benzer kitapların daha faydalı hale gelebilmesine yönelik mütevazı katkılarımızı birkaç madde halinde sunmak istiyoruz.

a. Öncelikle hicri ilk asırlardaki *ehl-i re'y* ile *ehl-i amel* ekollerinin yaptığı gibi hadis-sünnet ayırımına gidilmeli, ortalama okurlara hadisten ziyade kısaca Hz. Peygamber'in örnekliliği ve rehberliği diyebileceğimiz Sünnet arz edilmeli, hadis ise bu sünnetin sonraki nesillere taşıyıcısı ya da sünnetin veri tabanı ve ham bilgi deposu mesabesinde görülerek uzmanlarının değerlendirmelerine bırakılmalıdır. Çünkü hadisler, hadis, rivayet, ravi, sahih, zayıf, mevzu'/uydurma gibi tamamen teknik terimler kullanılmadan aktarılamayacağından herhangi bir dini ilim altyapısı olmayan insanlar hadislerle karşı karşıya getirilmeden ve de Hz. Peygamber'i örnek alma ve ona uyma konusunda hadisin referansına muhtaç etmeden doğrudan ve yalnızca Sünnet'in idraklere sunulmasına gayret edilmelidir. Söz ıssı Rasûl-i Ekrem'in (sav) sıhhati ve delaleti sarih olan *cevâmi'u'l-kelim* nitelikli ve hikmet dolu ya da doğrudan bir sünneti ifade eden hadislerinin arzıyla yetinilmelidir. Ayrıca her ne kadar klasik kaynaklarda *mevzu hadis* ifadesi kullanılıyor olsa da ihtiyaç miktarınca hadislerin halka arzında *uydurma hadis* yerine *uydurma rivayet* tabirinin tercih edilmesinin daha doğru olacağını belirtmek isteriz. Bu meyanda *Hadislerle İslam* adlandırması, muhtevası bir tarafa en azından söylem olarak, *Ayetlerle İslam* ve *modern selefilik* gibi farklı anlayışlara meşruiyet kazandırabileceğinden sorunlu olup bu gibi hadis vurgulu adlandırmalardan kaçınmak gerekir.

b. Mehabet ve bütünlük açısından müekked-gayr-i müekked sünnet, farz/vacip-sünnet, bağlayıcı olan-olmayan sünnet gibi kategorik ve iltibasa müsait değerlendirmeler ulemanın mütalaasına terkedilmeli, halka arzda tıpkı ilk nesillerde olduğu gibi hem mendubu/nafileyi ve vacibi/farzı içine alacak şekilde hem de bağlayıcılık sorunu giderilmiş bir vaziyette Sünnet'in bir zihniyet ve dünya görüşü olarak takdimi sağlanmalıdır.

c. Fetva-takvâ, hukukilik-kanunilik ya da helallik-yasallık gibi çağımızın ciddi dilemmasından sıyrılabilme için Sünnet'in arzında, örneğin ibadetlerin bedene taalluk eden suretlerini fıkıh kitaplarına ve mânevî ya da bâtinî boyutlarını da tasavvufî eserlere bırakıp daha ziyade rivayet merkezli bir terğîb-terhîb muhtevalı şerh-yorum takip etmek yerine, Ahmed Yesevî'den Mevlânâ'ya Anadolu irfan geleceğinin şekil-mânâ ve sûret-ruh dengeli anlayışı benimsenmelidir.

d. Sünnet'in halka arzı esas itibariyle bir eğitim-öğretim faaliyeti olduğundan büyük oranda soyut kavramlardan oluşan adalet, dürüstlük, kul hakkı ve takva gibi değerler ve erdemler, Kur'ân ve Sünnet'in temel anlatım üslupları arasında yer alan somutlaştırma ve kozmik temellendirme üslubuyla izah edilmelidir.

e. Ergenlik dönemi sonuna kadar çocukların öğreniminin somut olaylar-

olgular üzerinden gerçekleştiği dikkate alınarak tıpkı *Bibel für Kinder/Çocuk İncili* gibi Batı'da hazırlanan ve bir benzerini *De Koran; Uitleg Voor Kinderen/Çocuklar İçin Açıklamalı Kur'ân* adıyla Abdulwahid van Bommel'in yaptığı tarzda somutlaştırma üslubuna dayalı *Çocuklar İçin Sünnet* kitapları telif edilmelidir.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Acâc, Muhammed. *es-Sünne kable't-tedvin*. Kahire, 1971.
- Acar, Yusuf. "Fukahanın Amel Etmediği Bazı Sahîhâyn Hadisleri ve Buhârî ile Müslim'in Bunlara Yaklaşım Farkı / Some Şahîhâyn Hadiths That the Fuḳahâ' Have not Put into Practice and the Difference Between Buḳhârî and Muslim's Approach to Them". *Hadith 4*, 10-50. <https://doi.org/doi.org/10.5281/zenodo.3965830>.
- Acar, Yusuf. "Zayıf Hadisin Amel Karinesiyile Desteklenmesi ve Tirmizî'nin Süneni". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 37 (2014), 41-69*.
- Açık, Abdullah. *Temel Dini Bilgiler (İslam 2) Ortaöğretim Ders Kitabı*. ed. Mustafa Yılmaz. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları, 2019. <https://drive.google.com/file/d/1mTU8m39vNe0y0KkpniH7R3K2XAAT5Lz/view>
- Açıl, Berat. "Bir Tür mü Tarz mı? Klasik Türk Edebiyatında Alegori". *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi 19/37 (2014), 145-167*.
- Agitoğlu, Nurullah. "Sünnetin Doğru Anlaşılması ve Günümüze Taşınması - 'Allah Güzeldir, Güzelliği Sever' Rivâyeti Üzerine Bir Değerlendirme". *İlahiyat Akademi Dergisi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi 7-8 (2018), 339-351*.
- Ağırman, Cemal. "Hadisçilerin Sünnet/Hadis Tarifinde Yer Alan Vasıf Kavramı Üzerinde Bir Yorum". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2 (1998), 99-121*. http://isamveri.org/pdfdrgr/D01956/1998_2/1998_2_AGIRMANC.pdf
- Ahatlı, Erdinç. "Cumhuriyet Dönemi Türkçe Hadis Şerhlerine Dair Bazı Mülâhazalar -Ebû Dâvûd, İbn Mâce ve Dârimî Şerhleri Üzerine Bir Analiz-". *Hadis Tetkikleri Dergisi 6/2 (2008), 7-30*. http://isamveri.org/pdfdrgr/D02568/2008_2/2008_2_AHATLIE.pdf
- Ahatlı, Erdinç. "Hadis İliminde Metodoloji Problemleri". *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'elesi II*. 801-814. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Ahatlı, Erdinç. "Klasik ve Cumhuriyet Dönemi Hadis Şerhçiliği: Şekil ve Muhteva Açısından Bir Mukayese". *İslam ve Klasik*. İstanbul, 2008.
- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 6. Basım, ts.
- Alathı, Alev. "Her yasal olan hak helal değildir. Mühim olan helalleşmektir.", 2016. <https://www.youtube.com/watch?v=LqmLvYczdgo>
- 'Allûş, Ebû 'Abdillâh 'Abdusselâm Muhammed 'Ömer. *el-İntihâ' li ma'rifeti'l-ehâdîş elletî lem yefti bihâ'l-fuḳahâ' ve münâkaşetühâ 'alâ zâv'î'l-uşûliyyin uşûli'l-fıḳh ve uşûli'l-hadîş*. Beyrut: Dâru İbn Hâzım, 1996.
- Altun, Adnan - Safran, Mustafa. *Tarih Nasıl Öğretilir*. İstanbul: Yeni İnsan Yayınları, 2019.
- Ankaravî, İsmail Rusûhî. *Mesnevî-i Şerif Şerhi*. İstanbul, 1289.
- Aslan, Recep. *Sünnet ve Sünnetin Günümüze Taşınması*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2020.
- Atabay, Muharrem - Güneş, Adem. "Din Öğretiminde Metafor Tekniğine Dayalı Kavram Öğretimi 'DKAB Dersi 11. Sınıf 3. Ünite Örneği'". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi 14/76 (2021), 720-739*.
- Bayraktutar, Muammer. "İmam Şâfiî'nin Hadisleri Anlama ve Yorumlama Yöntemi". *Marife 21/2 (2021): 833-869*

- Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kiskacında İmam Şâfiî*. ed. Mahfuz Söylemez. 109-138. Ankara: Araştırma Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Bedir, Murtaza. "Sünnet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/150-153. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Buḥârî, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. 'İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u'l-müsnedü's-şâhîhu'l-muḥtaşar min umûri Rasûlillâhi şallallahü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*. thk. Muḥammed Zühayr b. Nâşır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1. Basım, 1422.
- Burhan Toprak. *Yunus Emre Divanı*. Eskişehir: Odunpazarı Belediyesi, 3. Basım, 2006.
- Buz, Funda - Erul, Melike Rana. "Sosyoekonomik Gelişmişlik Düzeyinin Yolsuzluk Algı Endeksi Üzerindeki Etkisine İlişkin Bir Analiz". *International Journal of Public Finance* 3/2 (2018), 233-248. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/613544>
- Cebeci, Suat. *Etkili Din Öğretimi*. İstanbul: Türkiye İlahiyat Tedrisatına Yardım Eden Dernekler Federasyonu/Tidef, 3. Basım, 2010.
- Coşkun, Selçuk. *Hadise Bütüncül Bakış*. İstanbul: İFAV, 3. Basım, 2016.
- Çakan, İsmail Lutfi. *Hadis Usulü*. İstanbul: İFAV, 3. Basım, ts.
- Dârimî, Ebû Muḥammed 'Abdullah b. 'Abdirrahmân b. el-Faḍl. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selim Esed. 4 Cilt. S. Arabistan: Dâru'l-Muğnî, 1. Basım, 2000.
- Demirci, Selim. "Hadis Metnini Anlama/Somutlaştırma Çabasına Bir Örnek: Hz. Peygamber'in Emel-Ecel İlişmesine Dair Çizdiği Şekil". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 6 (2015), 101-121.
- Dihlevî, Şâh Veliyullah. *Hucetullâhi'l-bâliğa*. thk. Muḥammed Şerif Sükkar. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i'l-Ulûm, 1990.
- Döndüren, Hamdi. *İslam İlmihali*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1. Basım, 1991.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'âş b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. Riyad: Dâru's-Selâm, 1. Basım, 1419.
- Ebû Zehv, Muḥammed. *el-Hadîş ve'l-muḥaddisîn*. Beyrut, 1984.
- Efendioğlu, Mehmet. "Serh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 38. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010. <https://islamansiklopedisi.org.tr/serh#3-hadis>
- Erkaya, Musa. "Hz. Peygamber (s.a.v)'in Örnek Ahlâkının Günümüze Taşınmasında Hadis/Sünnetin Rolü". *7-8 Mayıs 2010 Modern Çağda Ahlak Sempozyumu*. 327-364. Konya: Sebat Ofset Matbaacılık, 2012.
- Erul, Bünyamin. *Sahabenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: TDV, 1. Basım, 1999.
- Erul, Bünyamin. *Sünnet Kavramı ve Sekaleyn Rivayetleri*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2007.
- Evgin, Abdulkadir. "Hadis'e Dayalı Bazı Problemlerin Günümüze Yansımaları". *Dinî Araştırmalar Dergisi* 5/13 (2002), 177-186.
- Fazilet Neşriyat (ed.). *Resimli Muhtasar İlmihal*. İstanbul: Fazilet Neşriyat ve Ticaret A.Ş., 2020.
- Gadamer, Hans-Georg. *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode (Gesammelte Werke Band 1)*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 6. Basım, 1990.
- Görmez, Mehmet. "Din ve Dindarlık". *Diyanet Aylık Dergi* 265 (Ocak 2013): 1-3.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: TDV Yayınları, 1. Basım, 1997.
- Guraya, Muhammed Yusuf. *Sünnetin Neliği Sorununa Metodik Bir Yaklaşım -Mâlik'in Muvatta Örneğinde-*. çev. Mehmet Emin Özafşar. Ankara: Ankara Okulu, 1. Basım, 1999.
- Ḥaṭîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Aḥmed b. 'Alî. *Naşîhatü ehli'l-ḥadîş*. thk. 'Abdülkerîm Aḥmed el-Verîkât. Zerkâ: Mektebetu'l-Menâr, 1. Basım, 1408.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Hadis ve Sünnet Terimlerine Farklı Bir Yaklaşım: Fazlurrahman'ın Hadis ve Sünnet Ayırımı". *Marife* 1/1 (2001), 33-47.
- İbn 'Abdilberr, Ebû 'Omer Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muḥammed b. 'Abdilberr en-Nemerî. *Câmi'u beyâni'l-ilm ve faḍlih ve mâ yebağî fi rivâyetih ve hamlih*. thk. Ebû'l-Eşbel ez-Zühayrî. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1. Basım, 1994.
- İbn 'Abdilberr, Ebû 'Omer Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muḥammed b. 'Abdilberr en-Nemerî. *el-Marife* 21/2 (2021): 833-869

- 'İstizkârul-câmî' li-mezâhibi fuqahâi'l-emşâr ve 'ulemâi'l-aktâr fîmâ teğammenehü'l-Muvaţta min me'âni'r-re'y ve'l-âşâr ve şerhu zâlike küllih bi'l-icâzi ve'l-ihtîşâr. thk. Sâlim Muĥammed 'Ata, Muĥammed 'Ali Mu'avvağ. 9 Cilt. Beyrut, 1. Basım, 2000.
- İbn Mâce, Ebû 'Abdillâh Muĥammed b. Yezîd Mâce el-Ķazvînî. *es-Sünen*. Riyad: Dâru's-Selâm, 1. Basım, 1419.
- Jung, Matthias. *Hermeneutik Zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag, 2012.
- Kahraman, Abdullah. "Yunus Emre Dîvân'ında Şeriat, Tarikat, Hakikat ve Marifet (Dört Kapı)". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 1/1 (2017), 1-18.
- Karaman, Hayrettin. "Bağlayıcılık Bakımından Rasûlullah'ın Davranışları". *Hız. Peygamber ve Aile Hayatı*. İstanbul: İlmî Neşriyat. Erişim 09 Temmuz 2021. http://isamveri.org/pdfdrq/D105154/1989/1989_KARAMANH.pdf
- Karaman, Hayrettin. *Hadis Usulü*. İstanbul: Ensar, 11. Basım, 2014.
- Ķâsimî, Muĥammed Cemâlüddîn b. Muĥammed el-. *Ķavâ'idü't-tahdîş min fünûni muştalahü'l-hadîş*. Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Keleş, Ahmet. *Sünnet -Yeni Bir Usul Denemesi-*. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Kılıç, Sâdik. "Kur'an ve Hadislerde Temsili Anlatım Örnekleri - İnsanî, İlahî ve Uhrevî Hakikatlerin Sunumu Bağlamında Semantik ve Pedagojik Bir Deneme". *İslâmî İlimler Dergisi* 5/1 (2010), 11-40.
- Kırbaşoğlu, M. Hayri. *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*. Ankara: Ankara Okulu, 1. Basım, 2000.
- Kırbaşoğlu, M. Hayri. *İslam Düşüncesinde Sünnet*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 1996.
- Kırbaşoğlu, M. Hayri. *Sünneti Çağa Taşımak -Sünneti ve Hadisi Anlama ve Yorumlamada Yöntem-*. Ankara: Ankara Okulu, 1. Basım, 2021.
- Kırış, Şemsettin. "Yeni Sünnet Tanımları Bağlamında Sünnet-Dindarlık İlişkisi Üzerine Bazı Mülâhazalar". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 15/2 (2017), 7-41. http://isamveri.org/pdfdrq/D02568/2017_2/2017_2_KIRISS.pdf
- Koca, Ferhat. "Sünnet". 38/154-155. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2010.
- Koçkuzu, Ali Osman. *Mesnevî'de Hz. Peygamber -Hadis-i Şeriflere Atıflar-*. Konya: Rûmî Yayınları, 1. Basım, 2006.
- Koçyiğit, Ahmed Talat. *Hadis İstilahları*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 1985.
- Komiyon. *TDV İlmihal*. 2 Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 27. Basım, 2020.
- Korkmaz, Zeynep. *Gramer Terimler Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1992.
- Köktaş, Yavuz. "Bazı Yeni Sünnet Tanımları Üzerine". *Dîvân İlmî Araştırmalar* 7/12 (Ocak 2002), 95-160.
- Ķuşeyrî, 'Abdükerim b. Hevâzin b. 'Abdümelik. *er-Risâletü'l-Ķuşeyriyye*. thk. 'Abdühalim Maĥmud, Maĥmud b. eş-Şerîf. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1. Basım, ts.
- Macit, Yusuf. "Kaçak Elektrik Olgusu: Dini, Ekonomik ve Psiko-Sosyal Açıdan Yaklaşım". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2014), 107-132. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/794325>
- Mertoğlu, M. Suat. "Üslûbu'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/382. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Mevlânâ, Celâleddîn Muĥammed b. Muĥammed er-Rûmî. *Dîvân-ı Kebîr*. çev. Abdülbâkî Gölpınarlı. 7 Cilt. Eskişehir: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1992.
- Mevlânâ, Celâleddîn Muĥammed b. Muĥammed er-Rûmî. *Fihî Mâ Fih*. çev. Meliha Ülker Anbarcıoğlu. İstanbul: Ataç, 10. Basım, 2020.
- Mevlânâ, Celâleddîn Muĥammed b. Muĥammed er-Rûmî. *Mesnevî*. ed. Mehmet Birekul. çev. Derya Örs - Hicabi Kırlangıç. 6 Cilt. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları No:125, 1. Basım, 2007.
- Mustafa Yılmaz (ed.). *Temel Dini Bilgiler (İslam 1) Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Ders Kitabı*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları, 2019. <https://drive.google.com/file/d/1JmxxzFffDVDwd37MKNfd0gD6Jnbdggmx/view>
- Müslim, Ebû'l-Ĥuseyn Müslim b. el-Ĥaccâc b. Müslim el-Ķuşeyrî. *el-Müsnedü's-şahîhu'l-Marife* 21/2 (2021): 833-869

- muhtasar mine's-sünen bi nakli'l-adli ani'l-adl an Rasûlillâh şallallâhü 'aleyhi ve sellem.* thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.s.
- Nayir, Sabahattin (ed.). *Temel Dini Bilgiler (İslam 1) Ortaöğretim Ders Kitabı*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları, 2019.
https://drive.google.com/file/d/147T_JCQUCY2dA5od3HnqHDrtWGzpRx6X/view
- Nesâî, Ebû 'Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. 'Alî. *el-Müctebâ mine's-süneni 'an Rasûlillâh*. Riyad: Dâru's-Selâm, 1. Basım, 1419.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Riyâzû's-sâlihîn*. thk. Şuayb el-Arnâvut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1998.
- Özafşar, Mehmet Emin. "Hadis İlminde Alan Evrilmesi". *İslâmiyât* 6/4 (2003), 105-120.
- Özafşar, Mehmet Emin. *Hadis ve Kültür Yazıları*. Ankara: Otto Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Özafşar, Mehmet Emin. *Hadisi Yeniden Düşünmek*. Ankara: Ankara Okulu, 1. Basım, 1998.
- Özafşar, Mehmet Emin. "'Hadisin Neliği' Sorunu ve Akademik Hadisçilik". *İslâmiyât* 3/1 (2000), 33-53.
- Özafşar, Mehmet Emin - Recai Doğan (ed.). *Temel İslam Bilgileri -İbadetim-*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Özbaran, M. Hakan. "Yolsuzluk ve Bu Alanda Mücadele Eden Uluslararası Örgütler ve Birimler". *Sayıştay Dergisi* Temmuz-Aralık (2003), 17-34.
- Özdemir, Ahmet. *Temel Dini Bilgiler -Anadolu İmam Hatip Lisesi-*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları, 1. Basım, 2018.
- Özpinar, Ömer. *Hadis Edebiyatının Oluşumu*. Ankara: Ankara Okulu, 1. Basım, 2005.
- Özşenel, Mehmet. *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları Şeybânî Örneği*. İstanbul: İFAV, 2. Basım, 2017.
- Özüdoğru, Bekir. *Rivayetlerin Hz. Peygamber'e Aidiyetini Tespitte Amel Olgusu*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Sakallı, Talat. "Sünnet'in Bağlayıcılık Açısından Taksimi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1995), 39-102.
http://isamveri.org/pdfdrgr/D01535/1995_2/1995_2_SAKALLIT.pdf
- Salih, Suphi. *Hadis İlimleri ve Hadis İstihlaları*. çev. Yaşar Kandemir. İstanbul: İFAV, 1996.
- Senemoğlu, Nuray. *Gelişim Öğrenme ve Öğretim Kuramdan Uygulamaya*. Ankara: Gönül Yayıncılık, 2007.
- Şahyar, Ataullah. "'Ey Fakihler Zümresi! Sizler Tabipsiniz, Bizler ise Eczacıyız!' Sözü'nün Tespiti ve Muhteva Değerlendirmesi". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 13/1 (2015), 75-94.
- Şengül, İdris. "Kıssa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/498-501. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Şentürk, Lutfi - Yazıcı, Seyfettin. *İslam İlmihali*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, ts.
<https://diniyayinlar.diyanet.gov.tr/Documents/islam%20ilmihali%2017%20X%2024%20.pdf>
- Şimşek, Murat. *İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in İctihad ve Tasarrufları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1. Basım, 2010.
- Tarakçı, Muhammed. "Origen ve Alegorik Kitab-ı Mukaddes Yorumu". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2010), 183-213.
http://isamveri.org/pdfdrgr/D00193/2010_19_1/2010_XIX_1_TARAKCIM.pdf
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre es-Sülemî. *el-Câmi'u'l-muhtasar mine's-sünen an Rasûlillâh ve ma'rifetu's-şâhih ve'l-ma'lûl ve mâ 'aleyhi'l-'amel*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1998.
- Türcan, Zişan. *Hadis Şerh Geleneği Doğuşu Gelişimi ve Dönüşümü*. Ankara: TDV Yayınları, 1. Basım, 2011.
- Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992.
- Ulu, Arif. *Tâbiûnun Sünnet Anlayışı*. İstanbul: İFAV, 1. Basım, 2015.
- Ulutürk, Veli. "Kur'an-ı Kerim'de Meseller (Emsâlü'l- Kur'an) (I-II)". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12 (1993-1995), 74-100 ve 29-48.
- Ürkmez, Ahmed. "Sosyal Kesimler ve Sünnet Algıları Araştırması: Malatya (Hadis Alan Marife 21/2 (2021): 833-869

- Yorumu)". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2012/1/28 (2012), 97-128.
- Yaman, Ahmet. "Fakih ve Ahlâk - Fıkıh Etiği Üzerine Bazı Notlar -". *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi* 26 (2016), 7-50.
- Yaran, Cafer Sadık. "'Mevlânâ'nın Yedi Öğüdü': Evrensel Erdemler, Kozmik Temellendirmeler ve Aidiyet Meselesi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2007), 21-48.
- Yardım, Ali. *Hadis I-II*. İstanbul: Damla Yayınevi, 1. Basım, 2017.
- Yazıcı, Seyfettin. *Temel Dini Bilgiler*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Usulü*. İstanbul: İFAV, 39. Basım, 2018.
- Zihni, Muhammed (Mehmed). *Nimet-i İslam*. İstanbul: Şirket-i Mertebeye Matbaası, 1320-1897.
- İtr, Nûruddîn. *Menhecû'n-naqd fî 'ulû'l-ḥadîs*. Dimeşk: Dâru'l-Fıkr, 3. Basım, 1981.
- Hadislerle İslam*. 7 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 4. Basım, 2017.
- Yûnus Emre Divânı*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, ts.

Otorite ile Özgürlük Arasındaki Diyalektiği Aşmak: Hürriyetin İmkânı Açısından Nurettin Topçu'da Birey - Devlet İlişkisi

*Overcome the Dialectic Between Authority and Freedom:
The Relationship of the Individual State in Nurettin Topçu
in Terms of the Opportunity of Liberty*

Zübeyir Ovacık



*Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk İslam Düşüncesi Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Selcuk University, Faculty of Letters, Turkish Islamic Thought Department
Konya / Turkey*

zubeyirovacik@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-7266-3343>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1009959

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 15.10.2021

Accepted / Kabul Tarihi: 27.12.2021

Published / Yayın Tarihi: 30.12.2021

Cite as / Atıf: Ovacık, Zübeyir. "Otorite ile Özgürlük Arasındaki Diyalektiği Aşmak: Hürriyetin İmkânı Açısından Nurettin Topçu'da Birey - Devlet İlişkisi". *Marife* 21/2 (2021): 871-890.
<https://doi.org/10.33420/marife.1009959>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atınlı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslar arası Lisansı altında lisanslanmıştır."

Ethical Statement / Etik Beyan: * This study is an extended and written version of the orally presented and published study at the summary book at the 5th International Religious Studies and Global Peace Symposium, Mardin, 2019, hosted by TIMAV and Mardin Artuklu University on 06-07 November 2019. / Bu çalışma, 06-07 Kasım 2019 tarihleri arasında TIMAV tarafından Mardin Artuklu Üniversitesi ev sahipliğinde gerçekleştirilen V. Uluslararası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu, Mardin, 2019 adlı etkinlikte özet olarak sunulan sözlü bildirinin genişletilip yazıya geçirilmiş hâlidir.



Otorite ile Özgürlük Arasındaki Diyalektiği Aşmak: Hürriyetin İmkânı Açısından Nurettin Topçu'da Birey-Devlet İlişkisi

Özet

Çağdaş Türk düşüncesinin az sayıdaki özgün isimlerinden birisi olan Nurettin Topçu, hürriyet idesini merkeze alarak hareket, mesuliyet, irade ve isyan gibi kavramlar örgüsüyle donattığı kendine özgü bir ahlak metafiziği inşa etmiştir. XIX. Yüzyıl Fransız idealizminin önemli isimlerinden birisi olan Maurice Blondel ile yakın bir temas içerisinde bulunmuş olan Topçu, "İsyan Ahlakı" şeklinde adlandırılan ahlak tasarımını ortaya koyarken Blondel'in hareket felsefesini referans almıştır. Öncelikle mevcut ahlak felsefelerinin eleştirisini yapan Topçu, insanın ahlaki tecrübesini isyan kavramıyla temellendirmektedir. Ahlaka ilişkin tümel açıklamalarının merkezine hareket kavramını yerleştiren Topçu, ahlaki bir özne olarak insanın yetkin bir hürriyet durumuna ulaşabilmesinin ancak isyan ile mümkün olabileceğini düşünmektedir. Hareket ile hürriyeti özdeş sayan Topçu, insanın hareketiyle tabiatın determinizmini aşabileceğini, böylelikle insanın tabiat içerisinde bir değişim gerçekleştirebileme imkânına ulaşabileceğini belirtmektedir. Topçu'da irade ve mesuliyet gibi kavramlara yapılan ısrarlı vurgunun hürriyet fikrinin inşasıyla doğrudan ilgili olduğu görülmektedir. İnsanın hürriyetinin hareket kapasitesinde ortaya çıkacağını düşünen Topçu, hareketi "eşyayı değiştirmek ve kendi elleriyle kendini değiştirmek" şeklinde açıklamakta ve bunun gerçek anlamda varlıklar âlemine ve kendi benliğine karşı isyan etmek olduğunu belirtmektedir. Böylelikle her hür hareketin bir isyan niteliği taşıdığı Topçu'nun "İsyan Ahlakı" şeklinde kavramsallaştırılan ahlak anlayışında iradeye özel bir vurgu yapılmaktadır. İnsanın isyanı her şeyden önce esaret anlamına gelen kendi tabiatına karşı, kendi iç kuvvetlerine, dar ve bencil arzularına karşı isyandır. Böylesi bir isyan, Topçu'ya göre insan hareketinde hürriyetin varlığının teyidi anlamına gelecektir.

Topçu, hürriyet kavramını kendine özgü bir ahlak metafiziği içerisinde temellendirirken öncelikle insanın ahlaki yetkinliğini amaçlamakta ve bu çerçevede insan hürriyetinin yegâne teminatının da Allah olduğunu belirtmektedir. Doğal durumunda değişime direnen bir varlık olarak tasvir ettiği insanın arzularının esaretinden kurtulabilmesinin yolunun Allah'a dayanmaktan geçtiğini belirten Topçu, böylesi bir isyanın insanın iradesini özgürleştirmesine ibaret olduğunu vurgulamaktadır. Topçu'ya göre insan, kendi bencil ihtiraslarına veya toplumsal esaret formlarına karşı geliştireceği isyan ile hürriyetini kazanmış olacaktır. Böylesi bir isyanla gerçekleştirilmiş olan hürriyet de esasında ilâhî mahiyette bir hürriyet olacaktır. O halde isyan, hareketimizdeki bu ilahi hürriyetin teyidinden başka bir şey değildir. Allah'ın kendisindeki hareketi ile tabiatını sınırlılıklarını aşabilen insan, kendi ihtiraslarının esaretinden kurtulduğu gibi toplumsal esaretin çeşitli biçimlerinin de kendisini kayıtlamasına izin vermeyecektir. Dolayısıyla ferdi irade, gerçekte, kendisini ortadan kaldırmağa çalışan baskıcı ve zorba topluma karşı da isyan tavrı içerisinde olacaktır. İnsan ferдинin varlığını sürdürdürebilmesi için zorunlu bir kategori olan toplum, ferдин harekete geçiş yollarında bir basamaktan ibaret olmakta ve sadece onu doğrular bir mahiyete sahip olmaktadır.

Ahlaki öznenin aynı zamanda zorunlu bir toplumsallıkla çevrili olan varlığı, Topçu'da hürriyet meselesinin siyasal boyutlarıyla ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Sorumluluk anlayışının bir gereği olarak toplumsal düzenin ancak otoriter bir rejimle sağlanabileceğinin altını çizen Topçu, "hür bir totalitarizm"den söz etmektedir. Ferdi hürriyetin imkânını isyan kavramıyla açıklayan Topçu, toplumsal bir organizasyon olarak devleti ise zorunlu görmekte ve bu devletin otoriter bir devlet olması gerektiğini belirtmektedir. Yaşadığı coğrafyanın tarihsel tecrübesini dikkate alarak bir devlet tasarımı ortaya koymuş olan Topçu, bu devletin ideal formunun tarihsel süreçte Fatih ve Yavuz gibi Osmanlı padişahları döneminde gerçekleşmiş olduğunu düşünmektedir. İdeal devlet tasarımı otoriter bir devlet modeli teklifinde bulunmuş olan Topçu, felsefi formasyonun sağladığı imkânla da olsa gerek modern devletin gayet çağdaş bir eleştirisini de ortaya koymayı ihmal etmemektedir. Bu çerçevede Topçu, bireyin iradesini yok sayan, yönetici sınıfın sömürü aracı haline gelen modern devletin oligarşik bir güç merkezine dönüşen yapısına keskin eleştiriler yöneltmektedir. Esasında Topçu'nun eleştirisinin kapsamı modern devletin yaslandığı ekonomi politığe uzanmaktadır. Bu bağlamda modern dönemdeki dayanışma olgusunun insanın hürriyetini ortadan kaldıracak bir yapıya evirildiğine de dikkatleri çekmekte olan Topçu, modern devlette yeni bir dayanışma formu olarak gözükken iş bölümünün esasında tahakküm ilişkilerini yoğunlaştırdığını düşünmektedir.

Ferдин hürriyetinin siyasal uzanımlarını da metafizik çerçeveye dâhil eden Topçu, böylelikle fert ve devlet arasındaki muhtemel çatışmaların daha üst bir sentezle aşılabileceğini düşünmektedir. Otorite ile özgürlük arasındaki çelişki olarak ifade edilebilecek olan birey devlet ilişkisinde ortaya çıkacak

çelişkileri kendi tarihsel tecrübesinden de hareketle aşmaya çalışan Topçu, söz konusu çelişkinin daha üst bir sentezle ortadan kaldırılabileceğini düşünmektedir. Topçu açısından böylesi bir sentez, yetkin bir hürriyet durumunu da ortaya çıkartacaktır. Nihayetinde bütün bir evreni kuşatan hareket, harekete geçen ferdi aştığı gibi, toplumu da sonsuz bir şekilde aşmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Düşüncesi, Devlet, Hürriyet, Birey, Nurettin Topçu.

To Overcome the Dialectic Between Authority and Freedom: The Relationship Between the Individual and State in Nurettin Topçu's Thought in Terms of the Possibility of Liberty

Summary

Nurettin Topçu, who is one of the few original names of contemporary Turkish thought, has built a unique moral metaphysics that he has equipped with concepts such as movement, rebellion, will, and responsibility by taking the idea of freedom to the center. XIX. Topçu, who was in close contact with Blondel, one of the important names of 19th-century French idealism, took Blondel's philosophy of action as a reference while revealing his moral design called the "ethic of rebellion". Topçu, who criticizes existing moral philosophies, presents an original moral design while grounding human moral experience with the concept of rebellion. Topçu, who places the concept of movement at the center of his universal explanations about morality and identifies movement with freedom, thinks that human freedom as a moral subject can be realized through rebellion. It is seen that the insistent emphasis on concepts such as will and responsibility in Topçu is directly related to the construction of the idea of freedom. Topçu, who identifies movement and freedom, states that man can overcome the determinism of nature with his movement, and therefore, he can achieve a change in nature. Topçu, who thinks that human freedom will emerge in his capacity to act, explains the movement as "changing things and changing himself with his own hands" and states that this means rebelling against the realm of beings and himself in the real sense. Thus, a special emphasis is placed on the will in Topçu's moral understanding, conceptualized as the "Ethics of Rebellion", in which every free action is a rebellion. Man's rebellion is above all a rebellion against his nature, which means bondage, against his inner forces, against his narrow and selfish desires. Such a rebellion, according to Topçu, would mean the confirmation of the existence of freedom in human movement.

Topçu, while grounding the concept of freedom in a moral metaphysics of his own, primarily aims at human moral competence and states that the only guarantee of human freedom is Allah in this framework. Stating that the only way to get rid of the bondage of desires, which he describes as a being who resists change in his natural state, is to rely on God, Topçu emphasizes that such a rebellion consists of liberating the will of man. According to Topçu, a person will gain his freedom by rebelling against his selfish passions or forms of social bondage. The freedom realized through such a rebellion will in fact be the freedom of divine nature. So, rebellion is nothing but the confirmation of this divine freedom in our movement. Man, who can overcome the limitations of God's nature through his action, will not allow himself to be freed from the bondage of his own passions, and also from various forms of social bondage. Therefore, the individual will, in reality, will also be in a rebellious attitude against the oppressive and tyrannical society that tries to eliminate it. Society, which is a necessary concept for the survival of the human individual, consists of a step in the individual's path to action and has a nature that only confirms it.

The existence of the moral subject, which is also surrounded by obligatory sociability, makes it necessary for Topçu to consider the issue of freedom with its political dimensions. Underlining that social order can only be achieved through an authoritarian regime as a requirement of a sense of responsibility, Topçu speaks of "free totalitarianism". Explaining the possibility of individual freedom with the concept of rebellion, Topçu sees the state as a social organization essentially and states that this state should be authoritarian. Topçu, who has put forward a state design taking into account the historical experience of the geography he lived in, thinks that the ideal form of this state was realized in the historical process during the period of Ottoman sultans such as Fatih and Yavuz. He proposes an authoritarian state model in ideal state design but does not neglect to present a very contemporary critique of the modern state, albeit with the opportunity provided by the philosophical formation. In this framework, Topçu sharply criticizes the structure of the modern state, which ignores the will of the individual and becomes an instrument of exploitation of the ruling class and turns into an oligarchic power center. In fact, the scope of Topçu's criticism extends to the political economy on

which the modern state is based. In this context, He draws attention to the fact that the phenomenon of solidarity in the modern era has evolved into a structure that will abolish human freedom, and thinks that the division of labor, which appears as a new form of solidarity in the modern state, actually intensifies the relations of domination.

Topçu, who also included the political extensions of the freedom of the individual in the metaphysical framework, thinks that possible conflicts between the individual and the state can be overcome with a higher synthesis. He also included the political extensions of individual freedom in the metaphysical framework and thinks that possible conflicts between the individual and the state can be overcome with a higher synthesis. Trying to explain the contradictions that may arise in the individual-state relationship, which can be expressed as the contradiction between authority and freedom, based on his own historical experience, Topçu thinks that the mentioned contradiction can be eliminated with a higher synthesis. For Topçu, such a synthesis will also reveal a competent state of freedom.

Keywords: Turkish Islamic Thought, State, Freedom, Individual, Nurettin Topçu.

Giriş

Bir doğa varlığı olarak doğa yasalarına tabi bir şekilde varlığını sürdüren insanın nasıl özgür olabileceği sorusu, felsefi düşüncenin başlangıcından itibaren öncelikli bir soru(n) olarak ele alınmaktadır. Günümüz felsefesinde özgürlük problemi, ahlaki bir öznenin imkânı dolayımında metafizik bir çerçeveden daha çok insanın toplumsal bir varlık oluşuyla ilişkili olarak politik yönleriyle tartışılmaktadır. Aristoteles'in Politika adlı eserindeki meşhur ifadesiyle doğası itibarıyla politik bir canlı (zoon politikon) olan insan, hazır bulunduğu bir toplumsallık sahnesi içerisinde varlığa gelmekte ve yine bir toplumsallık durumu içerisinde varlığını sürdürmektedir. Dolayısıyla politik olanla zorunlu bir şekilde karşılaşan insanın bireysel özgürlüğünün böylesine bir toplumsallık belirlenimi içerisinde nasıl mümkün olabileceği sorusu da özgürlük probleminin çeşitli açılardan tartışılmasını gerekli kılmaktadır. Modern felsefede özgürlük problemi, en güçlü sosyal organizasyon olan devlet karşısında bireyin hakları ile ilgili olmak üzere daha çok siyasal bağlamıyla gündeme gelirken aynı şekilde Çağdaş Türk düşüncesinde de politik atmosferin yoğunluğundan dolayı pek çok düşünür tarafından özgürlük daha çok politik bir problem olarak ele alınmaktadır.

Yekûnunu modernleşme öyküsü çerçevesinde gelişen tartışmaların oluşturduğu Çağdaş Türk düşüncesi, politik ilgilerin ve kaygıların meselelere yön verdiği bir düşünce hayatı manzarası sergilemektedir. Pratik-politik olanın tayin edici rolünün çok güçlü olduğu çağdaş Türk düşüncesinin Tanzimat, Meşrutiyet, Cumhuriyet gibi kendi alt tasniflerine ilişkin kavramsallaştırmalarda da politik süreçlerin belirleyiciliği açık bir şekilde görülebilmektedir. Öyle ki teorik düşünce alanında dikkat çekici bir hareketliliğin gözlemlenebileceği II. Meşrutiyet sonrasındaki materyalizm, spiritüalizm, pozitivizm şeklinde adlandırılan çeşitli fikri cereyanları da derinlikli bir felsefi düşünceden daha çok modernleşme çerçevesindeki kaygıların eşlik ettiği politik yönelişlerle ilişkili arayışlar olarak değerlendirmek mümkündür. Bu çalışma, yakın dönem Çağdaş Türk Düşüncesinde belki de ilk defa Nurettin Topçu (ö. 1975)'nun felsefi müktesebatının sağladığı imkânlarla özgürlük problemini, politik karakterinden daha geniş boyutlara taşıyarak meseleyi metafizik bir tartışmaya dönüştürmesine dikkatleri çekmeyi amaçlamaktadır.

Yakın dönem Türk düşüncesinin dikkat çekici isimlerinden birisi olan Topçu, ahlak merkezli bir düşünce dizgesi ortaya koymuş ve bu çerçevede hürriyet,

sorumluluk, fert, toplum ve devlet gibi meseleler üzerine yoğunlaşarak çeşitli açılardan bu konuları ele almıştır. Hürriyet, fert, toplum ve devlet gibi unsurların keşim halinde bulunduğu bir denklemin Topçu tarafından nasıl değerlendirildiğine bakmak, öncelikle Topçu'nun yaşadığı dönemin politik şartlarını dikkate almayı gerekli kılmaktadır. Zira ahlak ve siyaset gibi insanın değerler dünyasına ilişkin bir tartışmanın içerisinde bulunan bir düşünürün, yaşadığı zamanın ve coğrafyanın verili politik durumundan hareket etmesi kaçınılmazdır.¹ Nitekim Hegel (ö. 1831), Tarihte Akıl adlı eserinde ifade ettiği üzere "...her birey kendi halkının çocuğudur. Hem de devlet gelişme içinde olduğu ölçüde, kendi zamanının çocuğu. Kimse kendi zamanının gerisinde değildir, onu aşamadığı gibi..."²

II. Meşrutiyetin ilanından sonra doğmuş, Cumhuriyet'in kuruluşuna şahitlik etmiş olan Topçu'nun Anadolu merkezli Türkiye tasavvurunda Balkan savaşlarından itibaren peş peşe gelen savaşların ortaya çıkardığı trajediye yönelik bir duyarlılık gözlemlenmektedir. Hayatının büyük bir bölümünü Cumhuriyet döneminde yaşamış olan Topçu, fert devlet ilişkisini tartışırken imparatorluk dönemine ait güçlü bir devlet tasavvurunun özlemine yansımaktadır. Böylelikle Topçu'nun geliştirdiği teorik ahlak modeline pratik kaygıların da eşlik ettiğini hatırlatmak gerekir. Osmanlının yıkılışı ve Cumhuriyetin kuruluşundaki hengâmede savaşlardan yorğun düşmüş bir topluma yeniden hayat verecek bir ahlak ve siyaset tasarımı içerisinde olan Topçu, bu çerçevede hareket, irade ve mesuliyet gibi kavramlar örgüsüyle inşa edilen idealist karakterde kendine özgü bir düşünce sistematiği geliştirmiştir. Anadolu insanının zorlu hayat şartlarını büyük bir duyarlılıkla gözlemlediğini varsaydığımız Topçu'nun esasında ahlak ve siyaset gibi pratik felsefe kapsamındaki problemlere yaklaşımında bütün bir insan onuruna yönelik hassasiyet de öne çıkmaktadır.

Topçu, üniversite eğitimini tamamladığı Fransa'da Maurice Blondel (ö. 1949) ve Louis Massignon (ö. 1962) gibi idealist bir sistem içerisinde düşünce üreten isimlerle yakın temas içerisinde olmuştur. XIX. yüzyıl Fransız idealizminin önemli temsilcisi olan ve hareket felsefesi şeklinde özgün bir felsefi tasarım geliştirmiş olan Blondel, Topçu'nun hocasıdır. XX. Asrın Pascal'ı olarak nitelendirdiği Blondel'den mülhem olmak üzere hareket felsefesi şeklinde de adlandırılan pratik kaygıların da rehberlik ettiği teorik bir model geliştirmiş olan Topçu'nun bütün bir düşünce dünyasına rengini verecek kadar üzerinde durduğu irade ve mesuliyet gibi kavramların bir hürriyet fikrinin inşasıyla doğrudan ilgili olduğu açıkça görülmektedir. Öyle ki Topçu açısından hakiki anlamda insan denilen bir varlıktan söz edebilmek için, irade ve mesuliyet kavramlarıyla doğrudan ilişkili olan bir hürriyet idesinin kabulü zorunlu olmaktadır. Bununla birlikte burada tartışılması gereken esas meselenin insanın hür bir varlık olarak ortaya çıkabilmesinde toplum ve devletin nerede durduğu meselesi olacaktır. Bu çerçevede hürriyet probleminin

¹ Leo Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?*, çev. Solmaz Zelyüt Hünler, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000), 41.

² George Wilhelm Friedrich Hegel, *Tarihte Akıl*, (İstanbul: Kocabalı Yayınevi, 1995), 96, 121.

çok katmanlı bir tartışmayı gerekli kıldığını göz ardı etmeyen Topçu, meseleyi tanı, tabiat, toplum ve devlet gibi pek çok unsuru içinde barındıran bir denklem içerisinde ele almaktadır.

1. İradenin İsyanı ve Hürriyet

Hürriyet^{3*} veya daha aktüel bir kelime olarak özgürlük, insan varoluşuna dair bir konuşmanın vazgeçilmezi olsa gerektir. Kişinin kendisini harici zorlamalardan, yönlendirmelerden kurtarıp kendi içsel yönlendirmesini, denetlemesini ve düzenlemesini gerçekleştirmesi olarak hürriyet insanın engellenmemiş olma durumunu ifade etmektedir.⁴ Necati Öner İnsan Hürriyeti adlı eserinde, bir felsefe problemi olarak hürriyet sorununun insan var olduğu müddetçe bir problem olmaya devam edeceğini, dolayısıyla çözümsüz olduğuna dikkat çekmekte ve L. Brunschwig'den şu alıntıyı yapmaktadır: "Felsefe, çözülememiş bilimlerin meselesidir. Bir defa çözüldüler mi felsefe olmaktan çıkarlar."⁵ Metafizik kökenlerinin yanı sıra insanın bireysel yaşam tecrübesiyle, duyuşal yönüyle ilgili olan hürriyetin kusursuz bir tanımını yapmak zor olsa da nihayetinde hürriyet, zorlamanın yokluğu, engellenmemiş olma, bir eylemde bulunma ya da bulunmama gücü gibi ifadelerle ortaya konulabilmektedir. O halde seçme ve eyleme bütün insan hürriyetlerinin temelinde yer alan iki unsur olmaktadır.⁶ Politik, ekonomik uzanımlara sahip olsa da hürriyet, nihayetinde ahlakın merkezi kavramını teşkil etmektedir.

Bütün bir entelektüel çabasının merkezine ahlakı yerleştirmiş olan Topçu, bir ahlak problemi olarak vazettiği hürriyetin imkânını soyut bir muhakeme ile tespit etmenin mümkün olmadığını, hürriyetin zihinde veya ruhta aranmasından ziyade, insan olarak hareketlerimizde aranması gerektiğini belirtmektedir. Özgün nitelikteki ahlak kuramını Topçu, Sorbonne'da doktora tezi olarak sunduğu Conformisme et Révolte adlı eserinde sistematik bir şekilde ortaya koymaktadır. Türkçe'ye İsyah Ahlakı şeklinde çevrilmiş olan mezkûr eserinin birinci kısmına hürriyet problemini tartışmakla başlayan Topçu, öncelikle zihincilik ile deneyciliğin hürriyet problemine yaklaşımlarının çözümsüzlükle neticelendiğine dikkat çekmektedir. Topçu'ya göre hürriyeti "bir gurur ve cehalet ya hürriyetin imkânını ortadan kaldırmıştır. Topçu'ya göre, "saf süre" belirsizliği içinde mütalaa ederek hürriyeti basit bir kendiliğinden oluşa indirgeyen"⁷ Bergson (ö. 1941) nihayetinde hürriyetin varlığını inkâr eden Spinoza ile aynı hataya düşmüştür.⁸ Zira her iki filozof da bilinçte hürriyetin varlığını araştırmışlardır. Esasında determinizm ile hürriyetin birbirine bağlı iki terim olduğunu vurgulayan Topçu, determinizm olmadan hürriyetin tanımlanamayacağını ve anlaşılamayacağını belirtmektedir: "O halde,

^{3*} Makalede özgürlük yerine daha çok hürriyet kavramının kullanılması, Topçu'nun yazılarında hürriyet kavramını kullanmış olmasından kaynaklanmaktadır.

⁴ Ahmet Cevizci, "Özgürlük", *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 1999), 667.

⁵ Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, (Ankara: Divan Kitap, 2013), 9.

⁶ Öner, *İnsan Hürriyeti*, 15, 17, 33.

⁷ Nurettin Topçu, *İsyah Ahlakı - Conformisme et Révolte - Türkçesi Mustafa Kök - Musa Doğan*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 64.

⁸ Topçu, *İsyah Ahlakı*, 64.

hürriyeti tarife çalışalım. Bu, 'somut benliğin, kendi yaptığı hareketle olan ilişkisidir. Apaçık hür olduğumuz için, bu ilişkinin tarifi imkânsızdır'. Şuurun kendiliğinden oluşu tarif edilmeye kalkışıldığında, kendiliğinden oluş etkisizlik halinde kaybolur ve bütün hürriyet tarifleri determinizme hak verir."⁹ Topçu, hiçbir kayıt ve şarta bağlanmaksızın her istediğini yapabilme şeklindeki bir hürriyetin hayvanlara özgü bilinçsiz ve ilkel bir hürriyet şekli olduğunu belirtmektedir. Topçu'ya göre hayvanlara özgü ilkel bir hürriyetin dışında insan iradesine özgü olan ruhi bir hürriyetten de söz etmektedir. Topçu, ruhi hürriyetin tanımını şu şekilde ortaya koymaktadır: "İçten veya dıştan iradeye yabancı hiçbir kuvvet tarafından zorlanmaksızın bizzat kendi seçimi ile kendi kendisini belli bir harekete zorlamak hususunda iradenin sahip olduğu kudrettir."¹⁰ Hürriyeti insan iradesinin kendi kendini belirlemesi olarak tasvir eden Topçu, hakiki bir hürriyet durumunu Tanrı ile ilişkilendirmektedir.

Bu doğrultuda hürriyetin imkânına dair soyut bir muhakeme ile yürütülen bir araştırmanın verimsizlikle sonuçlanacağına işaret eden Topçu, hürriyetin hakiki kaynağına ve tanımına ilişkin ikna edici bir yaklaşımı, XX. Asrın Pascal'ı şeklinde nitelendirdiği Maurice Blondel'in hareket felsefesiyle ortaya koyduğunu belirtmektedir. Tanrısal irade ile birleşebilen insan hareketinin mutlaka hür olacağını belirten Blondel, hareketi şu şekilde tanımlamaktadır: "Hareket, insanla Allah'ın terki-bidir". Yine hareket, "Eşyayı ve kendi eliyle kendini değiştirmek." şeklinde de tanımlanmaktadır.¹¹ Blondel'dan mülhem, hareket ile hürriyeti özdeşleştiren Topçu, insanın hareket etmesiyle tabiatın determinizmine karşı çıktığını, hareket etmeyi istemenin tabiatla bir şeyi değiştirebileceğine inanmak anlamına geldiğini belirtmektedir. Düşünmenin de bir çeşit hareket olduğunu iddia eden Topçu, hatta insanın kendi pasifliği içinde sadece izlenimler alsa bile hür olacağını belirtmektedir. O halde dışarıdan izlenimler almış olmak da bir çeşit harekete karşılık gelmektedir. Zira izlenimler harekete kaynaklık teşkil etmektedirler.¹²

İnsanın hareketini onun hürriyeti ile özdeş kılan Topçu, hareketi "eşyayı değiştirmek ve kendi elleriyle kendini değiştirmek" şeklinde açıklamakta ve bunun gerçek anlamda varlıklar âlemine ve kendi benliğine karşı isyan etmek olduğunu belirtmektedir. O halde her hür hareket bir isyan niteliği taşıyacaktır.¹³ Böylelikle Topçu'nun "İsyan Ahlakı" şeklinde kavramsallaştırılan ahlak anlayışında, isyan şeklinde kendini açığa çıkartan iradeye özel bir vurgu yapılmaktadır. Topçu'ya göre isyan, insan hareketinde hürriyetin varlığını teyit etmektedir.¹⁴ İsyanın insanın iradesini özgürleştirmesinden ibaret olduğunu vurgulayan Topçu, doğal durumunda insanın değişime direndiğini, insanın arzularının esaretinden kurtulabilmesinin yolunun Allah'a dayanmaktan geçtiğini belirtmektedir:

⁹ Topçu, *İsyan Ahlakı*, 57.

¹⁰ Topçu, *İradenin Davası – Devlet ve Demokrasi*, 155.

¹¹ Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998), 130.

¹² Topçu, *İsyan Ahlakı*, 51, 67.

¹³ Topçu, *İsyan Ahlakı*, 70.

¹⁴ Topçu, *İsyan Ahlakı*, 175.

“İnsanın tabii hali değişmemek olduğuna göre, hür hareket, Allah'a dayanarak yapılan isyandır, denebilir. Bu isyan nasıl oluyor? İsyân esirliğimize karşıdır. Gerçekten yani ilahi irade ile birleşerek istemediğimiz şeyler bize tahakküm ediyorlar. Her yakın tatmin, kendi arkasında çaresiz bir perişanlık bırakıyor. Şehvet hayatının çok kullanılmasından devasız bir keder doğuyor...”¹⁵

Her halükârda bir irade aracılığıyla ortaya çıkacak olan hareketin aynı zamanda Tanrı-insan ilişkisini açıklayan anahtar bir kavram olduğunu düşünen Topçu, Allah'ın hareketi ile insanın hareketinin birbirlerinden ayrılamaz yapıda olduklarını belirtmektedir. Öyle ki Topçu'ya göre aile, millet ve medeniyet inşasını amaçlayan ferdin bütün hareketlerinde, hatta dine en yabancı harekette bile ilahi irade bir sonsuzluk endişesi olarak mevcuttur.¹⁶ İnsan iradesinin Allah iradesi ile birleşmesinin neticesinde insanın tabiatın esaretinden kurtulup hürriyeti yaşamasının mümkün olabileceğini düşünen Topçu, iradeyi Allah'la bütünleştirmeye iten şeyin onun olaylar dünyasındaki yetersizliği olduğunu düşünmektedir.¹⁷ Böylelikle insan hareketinin tabiat içerisindeki yetersizliğinin Allah'ın hareketi ile aşılabileceğini belirten Topçu, bu anlamda hareketin tabiatüstüne doğru bir atılış olduğunu belirtmektedir.¹⁸ Bu çerçevede ahlaki bir tabiat varlığı olarak insanın, tabiatüstüyle ahenkli bir ilişki modeli geliştirmesini temin eden iradenin bir hareketi olarak ele alan Topçu, benliğin Allah karşısındaki uysallığını gerçek bir “atılış hamlesi” olarak değerlendirmektedir. Benlik tabiat içerisindeki hareketinin sınırlılığını Allah'ın hareketiyle aşabilme imkânına ulaşmaktadır. Zira Topçu, hakiki hürriyetin Allah'a ait olduğunu belirtmektedir:

“O hâlde hakikî hürriyet Allah'a aittir; o bizde gerçekleşmiş bir ölçüde bizim tarafımızdan gerçekleştirilmiş ilâhî hürriyettir. İsyân, hareketimizdeki bu hürriyetin teyidinden başka bir şey değildir. İnsanın isyanı her şeyden önce kendi tabiatına karşı, kendi iç kuvvetlerine, dar ve bencil arzularına karşı isyandır. Böyle bir tabiat, doğrusunu söylemek gerekirse, esareti teşkil etmektedir, hem de her çeşit esaretin kaynağıdır...”¹⁹

Görüldüğü üzere Topçu, hürriyet kavramını bir ahlak metafiziği içerisinde temellendirirken öncelikle insanın ahlaki yetkinliğini gözetmekte ve bu çerçevede insan hürriyetinin yegâne teminatının da Allah olduğunu belirtmektedir. Topçu'ya göre Allah'ın kendisindeki hareketi ile tabiatının sınırlılıklarını aşabilen insan, böylelikle kendi ihtiraslarının esaretinden kurtulduğu gibi toplumsal esaretin çeşitli biçimlerinin de kendisini kayıtlamasına izin vermeyecektir:

“... iç kuvvetlerinin zorbalığından kurtulan insan, evrensel sorumluluk yüklenir ve insanlar arasındaki pasif dayanışmaya karşı, zorbaların hakimiyetine karşı isyan eder; bunu da bütün bir iradeyle, hakiki bir dayanışma ve gerçek bir hakimiyet isteyerek yapar. Ferdi irade, gerçekte, kendini ortadan kaldırmağa çalışan bas-

¹⁵ Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 130.

¹⁶ Topçu, *İsyân Ahlâkı*, 173.

¹⁷ Topçu, *İsyân Ahlâkı*, 174.

¹⁸ Topçu, *İsyân Ahlâkı*, 175.

¹⁹ Topçu, *İsyân Ahlâkı*, 175.

kıcı ve zorba topluma karşı isyan eder. Toplum, ferdi harekete geçiş yolunda sadece bir basamaktan ibarettir ve sadece onu doğrular mahiyettedir; hareket, harekete geçen ferdi aştığı gibi, toplumu da sonsuz bir şekilde aşar. Hareket, mustarip yürüyüşünde âlemsümül (evrensel) birliğe atılırken, onları yardıma çağırıcısına başkalarına el uzatacaktır.”²⁰

Namık Kemal (ö. 1888)'in “Ne efsunkâr imişsin âh, didâr-ı hürriyet/Esir-i aşkın olduk, gerçi kurtulduk esaretten” şeklindeki dizesinde de dile getirildiği üzere hürriyetin kendi kendisini imha eden bir yapıya dönüşmesine izin vermemek konusunda ısrarcı olan Topçu, bu noktada sorumluluk-hürriyet ilişkisini alışagelmış açıklama biçimlerinden farklı bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu çerçevede Kant gibi, sorumlu olduğumuz için özgür olduğumuzu düşünmekte olan Topçu'ya göre sorumluluğun hareketten, eylemden sonra bizi karşılayan hukuki bir durum olmadığını, belki hareketlerimizden, eylemlerimizden önce var olan bir irade durumu olduğunu, bir başka ifadeyle sorumluluğun insanın hareket kudretinin ölçüsü olduğunu belirtmektedir. Topçu, insan hayatına gerçek değerini verenin de bu sorumluluk iradesinin sonsuzluğa doğru uzanması olduğunu ifade etmektedir.²¹ Topçu'ya göre iradenin ahlaki yetkinliği gerçekleştirmek üzere tabiatüstüne doğru yolculuğunda kendisini kurtarıcı bir güç olan Allah'a ulaşmasında birtakım engeller söz konusu olabilecektir. İradenin önündeki engelleri aşma konusunda isyanı teklif eden Topçu'ya göre bu noktada takınılması gereken tutum, Schopenhauer (ö. 1860)'in kötümser felsefesinden kaynaklanan meflûç bir irade olmayıp Hallac (ö. 309/922)'in şahsında gördüğümüz İslam mistiklerinin iyimserlik anlayışı olacaktır.²²

Topçu, ahlak metafiziğinin dinamik unsuru olarak bir isyandan söz ederken bu isyanın Stirner (ö. 1856)'in, Rousseau (ö. 1778)²³'nun ve Schopenhauer'in isyan anlayışlarından farklı olduğuna ısrarla dikkat çekmektedir. Zira Stirner, ahlak, din, kanun ve devletin inkâr edildiği ve bencilliğin esas alındığı içgüdülerin hiçbir sınırlamaya tabi tutulmaksızın tatmininden ibaret olan anarşizm formatındaki bencil bir isyan anlayışından söz etmektedir. İsyanın anarşizme varmadığı Rousseau'da ise tanımlatılan benliğin topluma ve medeniyete karşı başkaldırısı söz konusudur. Rousseau isyanı kalbin doğrudan doğruya tabiata iştirakinde aramış, böylelikle de sosyal kurumların inkârıyla sonuçlanan bir isyan anlayışına ulaşmıştır. Schopenhauer ise kötülüğün ve ıstırabın kaynağı olarak görülen iradenin kendi kendisini inkârına varan ve nihayetinde bizatihi varlığın inkârına varan nihilist bir

²⁰ Topçu, *İsyan Ahlâkı*, 176.

²¹ Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 131.

²² Topçu, *İsyan Ahlâkı*, 201.

²³ Rousseau ile ilgili daha fazla bilgi için şu çalışmalara bakılabilir: Mehmet Evren, “Locke ve Rousseau'nun Doğa Durumu ve Mülkiyet Anlayışlarının Karşılaştırılması”, *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı/No: 6, (Ekim 2015), 31-44.; Mehmet Evren, “JEAN JACQUES ROUSSEAU'DA UYGARLIĞIN DUYGULARA NEGATİF YANSIMALARI”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı: 73, (Yaz 2021), 208-226.; Mehmet Evren, “Jean Jacques Rousseau'da Bilim ve Sanatın Yeri”, *tabula rasa: Felsefe & Teoloji*, Sayı: 35, Haziran 2020), 16-27.

isyandan söz etmektedir.²⁴

İnsan hürriyetinin imkânını metafizik bir çerçevede tartışan Topçu, insanın ferdi ihtiraslarının yanı sıra toplumsal bir varlık olarak da toplumsal kayıtlarla sınırlandırılması açısından da hürriyeti ele almaktadır. İnsan hürriyetinden söz ederken bir şekilde problemi devlet otoritesiyle ilişkilendirmek durumundayız.

2. Topçu'da İdeal Bir Devlet Modeli Olarak “Hür Bir Totalitarizm”

Siyasal bir bağlam içerisinde yürütülen hürriyet tartışmalarının odağında bireyin güçlü bir toplumsal organizasyon olarak devletle ilişkisi yer almaktadır. Devlet ve birey ilişkisi çağdaş dönemde de siyasal tartışmaların odaklandığı bir alandır. İnsan hürriyeti karşısında aldıkları tavırlar açısından devletleri özgürlükçü, günümüzdeki ifadesiyle liberal ve totaliter devletler diye ikiye ayırmak mümkündür.²⁵

İnsan toplumsal bir varlık olduğuna göre onun bir fert olarak doğal hakkı olan hürriyetin yine doğal bir durum olan toplumsallıkla uzlaştırılması gerekmektedir. Zira ferdin serbestliğinin başkalarına zarar verecek şekilde bir anomali durumuna dönüşmemesi için hürriyetin sınırlandırılması gündeme gelmektedir. Necati Öner'in işaret ettiği üzere hürriyetin varlığı ancak onun sınırlarının çizilmesiyle ortaya çıkmaktadır. Nitekim Öner'in aktardığına göre bir İngiliz yazar “Nasıl duvarsız bir oda olmazsa, sınırsız bir hürriyet de olmaz.” ifadesine yer vermektedir. Nihayetinde Öner'e göre sınırsız bir hürriyet durumu, bizatihi hürriyetin imkânını ortadan kaldıracığından hürriyetin iki otorite tarafından sınırlandırılması gerekecektir. Öner bu iki otoriteden birisinin İlahî olduğunu, yani Allah olduğunu diğerinin ise beşerî bir otorite olarak devlet olduğunu belirtmektedir. Öner'e göre hürriyetin sınırlarının aşırı daraltılması insan haklarını zedeler, sınırsız bir hürriyet ise anarşizme yol açar ve hatta insanın yaşama hakkını da tehdit eder.²⁶ Toplumsal bir varlık olarak insanın ötekiyle geliştireceği ilişkinin normlarını belirleyen bir alan olarak ahlak, hürriyet tartışmalarının en yoğun gerçekleştiği bir alan olmak durumundadır. Ahlak siyaset ilişkisinde hangi alanın hangi alanı içerdiği bir tartışma konusudur. Siyaset ahlakın bir alt alanı mıdır, yoksa ahlak siyasetin bir alt alanı mıdır? Bu soruşturma insanın mutluluğunu toplumsallık içerisinde aramakla da ilgilidir.

İnsanın sadece kendi elinin emeğiyle yaşayamayacağını, gruptan koptuğu zaman tehlikelerle hatta ölümlerle karşı karşıya kalacağına dikkat çeken Topçu, insanın hemcinsleriyle dayanışmasının bir zorunluluk olduğunu hatırlatmaktadır.²⁷ Kendisine özgü bir ahlak idealizmi çerçevesinde şekillenen bir varlık ve insan anlayışı ortaya koyan Topçu, siyaset tasarımı da bu çerçeveye tutarlı bir şekilde ortaya koymaktadır. Büyük Fetih adlı eserinde dâhi devlet adamları diye nitelendirdiği Fatih ve Yavuz'un siyasi tarihe insan zekâsının bir harikası olarak miras

²⁴ Topçu, *İsyan Ahlâkı*, 177, 184, 188, 199.

²⁵ Öner, *İnsan Hürriyeti*, 74, 75.

²⁶ Öner, *İnsan Hürriyeti*, 109-110, 111.

²⁷ Topçu, *İsyan Ahlâkı*, 76.

bıraktıkları devlet modelinin ideal bir devlet modeli olduğunu düşünen Topçu, bu devletin merkezîyetçi ve otoriter karakterine vurgu yapmaktadır. Topçu'ya göre bu devlet aynı zamanda Allah'ın kullarının hukukundan (hukuk-i ibaddan) hükümdarı şiddetle sorumlu tutan totaliter esasa dayanmaktadır.²⁸ Topçu'ya göre otoriteli rejimlerin en güzel örneklerine İslam halifesi Hz. Ömer'in ve Osmanlı padişahı Yavuz Selim'in devletlerinde rastlanılmaktadır.²⁹ Osmanlı merkezîyetçi devlet yapısının adalet ve sorumluluk ilkelerine bağlı bir ahlak ve hukuk düzeni olduğunu belirten Topçu, Orta Asya'daki Türk devletlerinin merkezîyetçi bir anlayışa bağlı olmadıkları için yıkıldıklarını belirtmektedir. Topçu, Prens Sabahaddin (ö. 1948)'in adem-i merkezîyetçilik anlayışının inhitat devrinin krizi içerisinde ortaya konulmuş hatalı bir görüş olduğunu da hatırlatmaktadır.³⁰

Topçu, devletin 'tam iktidar' şeklinde nitelendirdiği otoriter karakterinin kaynağını Orta çağ İngiltere Krallığıyla Papalık devletinde olduğu gibi hükümdarın keyif ve iradesinden almadığını bunun yerine ilmiye sınıfının bir denetim mekanizması oluşturduğunu belirtmektedir. Böylelikle her hareketinden Allah'a hesap verme sorumluluğu bulunan hükümdarın denetimi sadece öbür dünyaya bırakılmamıştır. Topçu, hür totalitarizmini bir şekilde millet iradesiyle de ilişkilendirmektedir. Topçu, millet iradesinin devletten kopması halinde iktidarın yaşatılama yacağının da altını özellikle çizmektedir.³¹

"Devletin müdahalesine muhtaç olmayan tek meselemiz yoktur. Otoriteli bir devlet çalışması, Türk milliyetçiliğinin temeli olacaktır."³² ifadesini kullanan Topçu, Platon gibi devleti bireyi ahlaki anlamda yetkinleştiren en güçlü toplumsal organizasyon olarak görmektedir. Devletin varoluş sebebinin bir asalağınki gibi olmadığını ve devletin basit bir asayiş kuvvetinden de ibaret olmadığını vurgulayan Topçu, bu çerçevede devletin görevinin sadece adaleti sağlamak değil, aynı zamanda adaleti öğretmek olduğunu belirtmektedir. Topçu, böylelikle devletin üstüne aldığı vazifeyi insani ve evrensel bir vazife olarak tanımlamaktadır.³³ Topçu'nun demokrasi eleştirisini de bu çerçevede değerlendirmek gerekir. Bu anlamda demokrasilerin işleyiş tarzında ahlaki olanın göz ardı edilebileceğine dikkat çeken Topçu, tek çarenin ruhi ve ahlaki bir otoriteye teslim olmak olduğunu belirtmektedir.³⁴ Topçu'ya göre gerek otoriter bir rejim olsun gerekse de demokratik bir rejim olsun her halükârda meşruiyet zemini millet olacaktır. Şu farkla ki Topçu'ya göre ayakların başı yürüttüğü demokrasilerdeki bozuk bir hiyerarşinin yerine otoriter rejimlerde baş ayakları yönetmiş olacaktır. Topçu'ya göre "asri demokrasilerde iktidar halktan devlete doğru yükselen, tecrübi (ampirik) bir gerçek olduğu halde; Fatih'in devletinde devletten halka inen bir anlaşma ve yürütme kudretidir; rasyonel (aklî)

²⁸ Nurettin Topçu, *Büyük Fetih*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 15, 16.

²⁹ Topçu, *İradenin Davası – Devlet ve Demokrasi*, 140.

³⁰ Topçu, *Büyük Fetih*, 15, 16.

³¹ Topçu, *Büyük Fetih*, 16, 17.

³² Nurettin Topçu, *Ahlak Nizamı*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1997), 30.

³³ Topçu, *İsyan Ahlâkı*, 89.

³⁴ Nurettin Topçu, *İradenin Davası – Devlet ve Demokrasi*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998), 141, 142.

bir gerçektir.”³⁵ Devlet iradesinin kendilerinde yüksek bir değere dönüşüp iman ve vecd halini aldığı insanların varlığından söz eden Topçu, en iyi devlet şeklinin devleti menfaatçi bir zümrenin elinden kurtaracak olan devlet gönüllülerine teslim etmekle ortaya çıkacağını düşünmektedir. Topçu, böylesi bir devletin otoriter bir devlet olduğunun altını çizmektedir.³⁶

İsyan ahlaki şeklinde özgün bir ahlak tasarımı ortaya koymuş olan Topçu, sorumluluk anlayışının bir gereği olarak toplumsal düzenin ancak otoriter bir rejimle sağlanabileceğinin altını çizmektedir. Devlet denilen yapının halk kütlesi, vatan toprağı ve idare edici iktidar olmak üzere üç temel bileşenden oluştuğunu belirten Topçu, bu üç unsurdan en önemlisinin iktidar veya otorite denilen manevi kuvvet olduğunu belirtmektedir.³⁷ Topçu otoriter olmayan bir rejimi trafikteki şoförlerin yapacakları kazalardan sorumlu olmadıkları bir trafik karmaşasına benzetmektedir. Böylesine bir şehirde insan yaşamının sürdürülmesi mümkün olmayacaktır.³⁸

Ferdi hürriyet üzerine vurgu yapmakla birlikte otoriter bir devlet modelini ön plana çıkartmış olan Topçu, esasında savaşımlardan yorgun düşmüş bir toplumu otoriter bir devletin ayağına kaldıracabileceğini düşünmektedir. Topçu’ya göre “Yarınki Türkiye, şu temellerin üstünde kurulacak: Anadolu’nun toprağından kaynaklanan bir kan, cemaat için harcanan emek, bin yıllık bir tarih, otoriteli bir devlet ve ebedî olduğuna inanmış bir ruh...”³⁹ Topçu’nun otoriter devlet tasarımı onun mutlakiyetçi bir anlayışı öne çıkardığı şeklindeki eleştirilere de muhatap olmasına yol açmıştır. Hatta muhafazakâr düşünce çevrelerinde bile örneğin Ali Fuat Başgil (ö. 1967) gibi isimler, Topçu’yu fazla devletçi bulmaktadır.⁴⁰ Yaşadığı dönemde milliyetçi-muhafazakâr düşünce çevrelerinin yoğun eleştirileriyle karşılaşmasına neden olan, kendine özgü bir sosyalist tasarım olarak “Anadolu Sosyalizmi”nden söz etmiş olan⁴¹ Topçu, zaman zaman nasyonal sosyalizme ve faşizme yönelik olumlu ifadeler de kullanmıştır.⁴² Topçu’nun faşizme yönelik ilgisinin otoriter bir devlet arayışı ile ilişkili bir durum olduğunu belirtmek gerekir. Nitekim Süleyman Seyfi Öğün, idealist-hümanist bir düşünür olarak nitelendirdiği Topçu’nun faşizme yönelik ilgisinin felsefi düzeydeki bir ilgi olmasının ötesine geçmediğinin altını çizmektedir.⁴³

İdeal devlet tasarımında güçlü bir devlet modeli teklifinde bulunmuş olan Topçu, esasında modern devletin bireyin iradesini yok sayan oligarşik bir güç merkezine dönüştüğüne dikkat çekerek gayet modern devlet eleştirisinde de bulunmaktadır. Felsefi bir formasyonun sağladığı imkânlarla modern devletin yas-

³⁵ Topçu, *Büyük Fetih*, 20.

³⁶ Topçu, *İradenin Davası – Devlet ve Demokrasi*, 141, 142.

³⁷ Topçu, *İradenin Davası – Devlet ve Demokrasi*, 160.

³⁸ Topçu, *Ahlak Nizamı*, 202.

³⁹ Topçu, *Yarınki Türkiye*, 14.

⁴⁰ Muzaffer Civelek, *Kırk Yıl Sonra Dün Gibi Nurettin Topçu*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 23.

⁴¹ Topçu, *Ahlak Nizamı*, 25, 26, 33, 174.; Topçu, *Yarınki Türkiye*, 313.

⁴² Topçu, *Ahlak Nizamı*, 232, 233.

⁴³ Süleyman Seyfi Öğün, *Türkiye’de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992), 173, 174.

landığı ekonomi politığe çok ciddi eleştirel yönelmiş olan Topçu, nihayetinde devleti insan türü için zorunlu bir organizasyon olarak görmekle birlikte, modern dönemdeki dayanışma olgusunun insanın hürriyetini ortadan kaldıracak bir yapıya evirildiğine de dikkat çekmektedir. Modern devlette yeni bir dayanışma formu olarak gözüken iş bölümünün esasında tahakküm ilişkilerini yoğunlaştırdığını düşünen Topçu, güçlü bir devlet karşısında bir anlamda öznenin yitimi ile karşı karşıya kaldığımızı düşünmektedir. Topçu şu ifadelere yer vermektedir:

“Yeni devlet bu dayanışmayı ellerine almıştır. Hakikatte ise, iş bölümünün artması ve çok girift bir bağlılığın doğması, yeni cemiyetlerde âmir ile memur bağlarını kuvvetlendirmiştir. Devlet ise daima bir sınıfın diğer sınıflara tahakkümünü, zorbalığını kolaylaştırmış ve milletleri her yerde bir sınıfın emrinde çalışan ırgatlar haline koymuştur. En iyi hükümet, varlığı belli olmayandır. Bugünkü hükümet ferdi her alanda kavıyor, ferdiyetine bile nüfuz ediyor. Hükümet gerçek gayesini kaybetmiştir, Devrimizin önderleri ahlâk mümessili değildirlere, bir dâvayı temsil etmiyorlar. Ferdî menfaatlerle aralarında sıkı sıkıya bağlanmış, birleştirilmiş büyük menfaatleri kuvvetli eller topluyor. Bu kuvvet, maddî ve iktisadî kuvvettir. İş bölümü ilerlemiş, işler birbirine bağlanmış, gayeler birkaç merkezde toplanmıştır. Bu büyük dayanışmayı idare eden devlet mümessilleri, içimizde en kuvvetli olanların kurduğu cihazdır. Bunlar, tahakküm eden içtimaî sınıfı meydana getiriyorlar. Böyle menfaatlerin kuvvetlenmesi, teşkilatlanması karşısında ahlâkî ferdiyetlerin kurtarıcı tesiri zayıflamıştır. Bugünkü cemiyette mefkûreci denen adam, hâkim sınıftan aldığı kuvvetle etrafındaki sesleri susturacak kadar kuvvetlenmiş olan ve yine bir sınıfın menfaatlerini temsil eden adamdır. Kuvvetin mümessili olan, hakkın sesini çıkarmıyor. Hak sesleri, bugün hâkim bir sınıfın mümessili ve bekçisi olan devletin teşkilatlanmış kuvveti karşısında sönmüştür, sönmeye de mahkûmdur. Bugünkü devlet, zümreler karşısında müthiş bir teknik üstünlüğüne sahiptir. Devletle millet, karşılıklı olarak aynı müdafaa âletlerini kullanmıyorlar. Devlet, en kuvvetli içtimaî sınıfın bünyesini, millî bünyeye her yanından nüfuz edecek şekilde ve yaman bir tekniğin üstünlüğüyle teşkilâtlandırılmış ve milletin her ferdine karşı bütün içtimaî bünyenin teşkilatlanmış elinin silâhını çevirmiştir Gandhi gibi bir mukaddes ruh değil, Lenin gibi bir zorba muvaffak oluyor.”⁴⁴

Modern toplumlarda iş bölümünün artmasının sofistike esaret formlarının ortaya çıkmasına neden olduğunu düşünen Topçu, ahlaki çerçeveden uzaklaşmış bir devletin egemen sınıfın sömürü aracı haline geleceğini düşünmektedir. Bu anlamda Süleyman Seyfi Öğün, Topçu'nun Marksist anlayışa yakın bir bakış açısı ortaya koyduğunu ifade etmektedir.⁴⁵ Modern ekonomi politığın efendi- köle diyalektiğini çok daha geniş alanlara yaydığını düşünmekte olan Topçu, bir zamanlar sınırlı bir şekilde hükümdarın sarayı etrafında halkalanan zorba – esirler ilişkisinin büyük sanayinin ortaya çıkmasıyla bütün halk kitlelerinin yayılarak irili ufaklı pek çok

⁴⁴ Nurettin Topçu, *Yarıncı Türkiye*, (İstanbul: Dergâh Yayınları,1999), 212, 213.

⁴⁵ Süleyman Seyfi Öğün, *Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992), 131.

efendi-köle diyalektiği ortaya çıkardığını düşünmektedir.⁴⁶ Dolayısıyla Topçu'ya göre büyük iktisadi yapıların toplumsal bir tahakküme dönüşen kuvvetlerinin parçalanıp ufaltılması lazım ki böylelikle ekonomik sömürünün önüne geçilip insanlığın hayat ve vicdanının istismarının önüne geçilebilecektir.⁴⁷ Bunu yapacak olan ise Topçu'nun "hür totalitarizm" şeklinde tasvir ettiği⁴⁸ bir devlet modelidir. Otoriter bir devlet anlayışını dile getirmekle Topçu'nun insanı devlet karşısında araçsallaştırdığını düşünmek mümkün müdür? Ahlakiliğin ilk şartının insanın her şeyden ve dünyalardan değerli hürmete layık bir varlık olduğunun kabul edilmesi olduğunu belirten Topçu, insanın dokunulmaz ve hürriyetlerine el sürülemez olduğunu ifade etmektedir: "... İnsana tahakküm edilmez, insan istismar edilmez; insana emredilmez, insan çekiştirilmez, insana küçümsemeyle yaklaşılmaz, insan takip edilmez. Bunların hepsi zulümdür, haksızlıktır, ahlaksızlıktır."⁴⁹ Bu çerçevede Türk milliyetçiliği literatüründe Topçu'nun sadece en mistik değil, aynı zamanda en hümanist düşünce adamı olduğuna dikkat çeken Öğün, Topçu'nun felsefi tasavvufi zeminden yola çıkarak ortaya koyduğu hümanizma anlayışıyla Yûnus (ö. 720/1320 ?) ve Mevlânâ (ö. 672/1273)'nın insan sevgisini esas alan düşüncelerini içinde yaşamış olduğu çağda yeniden üretme çabası içerisinde olduğunu belirtmektedir.⁵⁰ Tam bu noktada sorulması gereken soru Topçu'nun ısrarlı bir şekilde vurguladığı ferdin hürriyeti ile totaliter bir devlet tasarımını nasıl bir araya getirdiği şeklinde olacaktır.

3. Özgürlük ile Otorite^{51*} Arasındaki Çelişkiyi Aşmak

Devlet ve Demokrasi adlı eserinde insanın hürriyet durumunu tartışan Topçu, ferdin hürriyeti ile devletin otoritesi arasındaki çelişkiye dikkat çekmekte ve bu durumun nasıl aşılacağını sormaktadır: "Evvela hürriyet nedir? İnsan iradesi nasıl hür olmayı ister? Sonra da devlet, fertlerin hürriyetini öldürücü bir cihaz mıdır? Büyük devlette büyük fert barınmaz mı? İdeal hürriyet ile ideal devlet nasıl ve nerede birleşirler?"⁵²

Esasinda toplumsal bir varlık olarak ferdin hürriyetinin genişlemekte olduğunu ve zorunlu olarak kendi ferdiyetinin sınırlarını aştığına dikkat çeken Topçu'ya göre "fert, kendi hürriyetini gerçekleştirmek için bile, başkalarıyla dayanışmanın yüklediği vazifeleri yapmak zorundadır."⁵³ Nihayetinde hareketin kendisini tamamlamak için evrensel âleme can attığını ve bu anlamda fert ve kâinat dâhil olmak üzere bütün varlıkların hareketin kat etmesi gereken ara basamaklar oldu-

⁴⁶ Topçu, *Yarıncı Türkiye*, 309.

⁴⁷ Topçu, *Yarıncı Türkiye*, 213, 214.

⁴⁸ Topçu, *Büyük Fetih*, 17.

⁴⁹ Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, 41.

⁵⁰ Süleyman Seyfi Öğün, *Modernleşme, Milliyetçilik ve Türkiye*, (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1994), 232.

^{51*} Buradaki alt başlıkta hürriyet yerine özgürlük sözcüğünün tercih edilmesi, modern siyaset felsefesindeki çatışma pratiklerine daha güçlü bir vurguda bulunmak ve özgürlük-otorite sözcüklerinin kendi aralarındaki diyalektiği daha güçlü bir şekilde yansıttıklarının düşünülmüş olmasından kaynaklanmaktadır.

⁵² Topçu, *İradenin Davası – Devlet ve Demokrasi*, 154, 155.

⁵³ Topçu, *İsyan Ahlâkı*, 79.

ğunu belirtmektedir. Topçu, insanın hürriyetinin onun toplumsal sorumluluğunun giderek genişletmesiyle mümkün olabileceğini düşünmektedir.⁵⁴ Ferdin toplumsal sorumluluğunu göz ardı edip kendi arzularının peşinden gittiği bir durumun hakiki bir hürriyeti temin edemeyeceğinin altını çizen Topçu, bu çerçevede demokrasilerin ferde vadettiği hürriyetin hiçbir zaman ruhi ve ahlaki bir hürriyet manasını kazanamadığını belirtmektedir.⁵⁵

Topçu, yaşadığı dönemin düşünce dünyasının bir kavramı olarak fert kelimesini kullanmaktadır. Birey kelimesi yerine fert kelimesinin kullanılmasını dönemin kelime tercihleriyle alakalı olarak değerlendirmek mümkün olsa da Topçu'nun düşünce dünyası açısından fert kavramını birey kavramından ayırıştırarak farklı bir anlam içeriğiyle donatmak da mümkündür. Bu bağlamda Topçu'nun fert kelimesini kendisini bir başkasına, topluma ve devlete feda eden kişi anlamında kullandığını da söyleyebiliriz.⁵⁶ Birey sözcüğünün modernitenin ortaya çıkardığı bir kavram olduğunu dikkate aldığımızda birey, kendini topluma ve başkalarına feda etmeyen, kendi çıkarlarını düşünen kişi olarak fert kelimesinin tam zıddı bir anlama işaret etmektedir. Nurettin Topçu için söz konusu edilebilecek olan fert ve birey arasındaki ayrımın felsefi referanslarından da bahsedilebilir. Nitekim Topçu'nun pek çok eserinde kendisine atıfta bulunduğu Hegel aydınlanmanın atomize olmuş birey anlayışını eleştirmektedir. Hegel'e göre birey, toplum ve devlet üstü bir varlık olmayıp birey ancak toplum içinde kendisini gerçekleştirmektedir. Yenişehirlioğlu'nun da dikkat çektiği üzere Hegel'e göre özgürlük, bireyin keyfi iradesiyle ortaya çıkan bir şey değildir: "Bireyin iradesinin istemesi keyfi iradedir ve bu irade içindeki birey tamamen belirsiz, anlık durumuna bağlı olarak değişken, ben merkezli (egoist) bir özgürlük talebi içindeki bireydir. İşte bu türden bir özgürlük, yalnızca basit bir istek olmaktan öte bir anlama sahip değildir. Başka bir deyişle bir toplumda 'dilediğini yapmak' sanının istediği gibi davranmak Hegel'e göre, gerçek özgürlük değildir. Bu yüzden subjektif özgürlük mutlak özgürlük olarak tanımlanamaz. Hegel'in reddettiği özgürlük, işte bu, sınırsız nitelikli subjektif özgürlüktür."⁵⁷

Özgün bir ahlak metafiziği inşa etme çabası içerisinde olan Topçu, ferdin ahlaki yetkinliğe ulaşması için onun ferdi ve toplumsal esaret formlarından kurtulması gerektiğini vurgulamaktadır. Bunun yanı sıra peşinen ifade edilmelidir ki, Topçu, esasında devleti maddi bir tahakküm ilişkisinin güçlü bir aygıtı olarak değil de Platon'un devleti gibi ideal bir form içerisinde insanın ahlaki yetkinliğe ulaşmasının bir aracı olarak tasarlamaktadır. Bu çerçevede devletin yapısını ferdi iradeleri birleştirmek ve harekete geçirmekle yükümlü bir güç olarak açıklayan⁵⁸ Topçu, her halükârda devlet kurumunu gerekli görmekte ve kötü bir formatta teş-

⁵⁴ Topçu, *İsyan Ahlakı*, 83.

⁵⁵ Topçu, *İradenin Davası – Devlet ve Demokrasi*, 138.

⁵⁶ Topçu, *İradenin Davası – Devlet ve Demokrasi*, 141.

⁵⁷ Şahin Yenişehirlioğlu, *Hegel Felsefesi'nde Birey Toplum Devlet İlişkileri*, (Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1985), 18.

⁵⁸ Topçu, *İsyan Ahlakı*, 84.

kil etmiş bir devlette ortaya çıkacak tahakküm ilişkisinin ideal bir formatla şekillenmiş bir devletin ferde açtığı özgürlük sayesinde aşılabileceğini düşünmektedir. Devletin ferde hareket yollarını açan bir kuvvet olduğunu belirten Topçu, ferdin kendisini ancak bir devlet iradesinde tamamlanmış hissedeceğine dikkat çekmektedir: “Fertten çıkarak sonsuzluğa doğru ilerleyen irade, yeryüzünde devlet iradesiyle tamamlanıyor. O halde her şeyden ve herkesten daha kuvvetli olması lazım gelen devlettir.”⁵⁹

Totaliter bir devlet tasarımından söz etmekte olan Topçu’nun böylesine bir totaliter modelinin hür şeklindeki bir sıfatla tavsif edilmesi bir sentez çabasını işaret etmektedir. Böylesine bir sentezin otorite ile özgürlük arasındaki diyalektiğin aşılmasına yönelik bir işaret taşıdığını söylemek mümkündür. Nihayetinde Topçu, ahlaki bir ideal çizdiği devletle ilgili şu soruyu sormaktadır: “Devlet, yeryüzünde gözükken İlâhî irade olmadıktan sonra halkın yaşattığı nice nice sefaletlerin sentezi mi olsun?”⁶⁰

Topçu’da kuşkusuz daha tümel bir kategori olarak ahlak, siyaseti içermektedir. Böylelikle Topçu, bireyin kendi öznel iradesini egemen kıldığı ahlaki bir düzlemle bunun toplumsal uzanımlarında beliren toplumsal egemenliği birbirlerini sarmalayacak şekilde ele almaktadır. Ahlakı bir tabiat varlığı olarak insanın tabiatüstüyle ahenkli bir ilişki modeli geliştirmesini temin eden iradenin bir hareketi olarak ele alan Topçu, benliğin Allah karşısındaki uysallığını gerçek bir “atılış hamlesi” olarak değerlendirmektedir. Benlik tabiat içerisindeki hareketinin sınırlılığını Allah’ın hareketiyle aşabilme imkânına ulaşmaktadır. Nihayetinde Topçu, hakiki hürriyetin Allah’a ait olduğunu belirtmektedir. İnsanın bir irade varlığı olduğunun altını ısrarla çizen Topçu insan hareketlerinin aile, toplum, devlet ve insanlık basamaklarından geçerek, Allah’a doğru ilerlemede olduğu anlayışını temellendirmek hedefindedir.⁶¹ Bu çerçevede çelişkileri daha üst bir ilkeyle aşmaya çalışan Topçu’ya göre “Bütün kâinatın gerçek sahip ve mesulü bir olan Allah’tır. Devlet idaresi de O’nunla bizim aramızda birlik halinde gözükken bir irtibat iradesidir. Bu irade, bizimkinden çok ileri ve bizim ferdi irademizle ulaşılmaz bir mesuliyet sahası teşkil etmektedir. O adeta hepimizin bir ve bölünmez olan ruh hayatının, yeni kâinat ruhunun yeryüzünde belirtisidir”⁶² Topçu, en iyi devlet idaresinin hareketlerinde sorumluluk ile otoriteyi yaşatırken her an Büyük Mahkeme huzurunda hesap verme durumunda olan büyük ruhları işbaşına getirmeye en kabiliyetli olan idare olduğunu belirtmektedir.⁶³ Topçu’ya göre mesuliyet duygusuna sahip insanların irade kudretlerine dayanan bir hâkimiyet, hakikati, sanatı, ahlakı yükselterek insanlığı Allah’a doğru götürebilecektir.⁶⁴

Yukarıda da işaret edildiği üzere hayvandaki ilkel hürriyet ile insandaki ruhi hürriyet arasında bir ayırım yapan Topçu, insandaki ruhi hürriyetin ahlakla iliş-

⁵⁹ Topçu, *İradenin Davası – Devlet ve Demokrasi*, 180.

⁶⁰ Topçu, *Yarınki Türkiye*, 1999, s. 323.

⁶¹ Mustafa Kök, “Önsöz”, *İsyan Ahlakı* içerisinde, 13.

⁶² Topçu, *Ahlak Nizamı*, 23.

⁶³ Topçu, *İradenin Davası – Devlet ve Demokrasi*, 122.

⁶⁴ Topçu, *İradenin Davası – Devlet ve Demokrasi*, 143.

kili olduğunun altını çizmektedir. İnsan iradesinin içten gayesinin bir ahlak düzeni inşa etmek olduğunu belirten Topçu, iradeyi engelleyen iç ve dış zorlayıcı kuvvetlerin engellerinden söz etmekte ve bunların ortadan kaldırılmasının aynı zamanda bir ahlaki hürriyet durumunun ortaya çıkmasına neden olacağını belirtmektedir. Topçu'ya göre irade aile, cemiyet ve devlet basamaklarından geçmektedir. Söz konusu basamaklardaki fonksiyonunu hakkıyla geçen hür bir irade, tam anlamıyla sonsuzluğa ulaşacaktır. Topçu, böylelikle hür iradenin nihai hedefinin Allah olduğunu belirtmektedir. Zira Topçu'ya göre insan, en büyük hürriyetini Allah'ı arayışında hisseder.⁶⁵

Sorumluluğun özgürlüğü öncelediğini vurgulayan Topçu, esasında kendi kendisini imha eden bir hürriyet anlayışına itiraz etmekte olup nihayetinde sorumluluğun, düzenin, ödevin hürriyete anlam verdiği bir toplumsallıktan söz etmektedir. Devlet felsefesine dair kimi yaklaşımlarında Hegel'e atıflarda bulunan Topçu şu ilginç ifadelerle yer vermektedir: "Din Allah'ın emri, devlet onun hareketidir. Bu ifade ile Hegel'in devlet nazariyesine ulaşıyoruz: 'Devlet, ilahi iradenin yeryüzünde gözükmesidir.' Eğer Hegel bir Müslüman mütefekkeri olsaydı, kendi devlet nazariyesinin en mükemmel tatbikçisi olarak Fatih'le Yavuz'u bulurdu ve tam manasıyla ilahi iradeyi, insanoğluna ve bahusus devlet reisine hudutsuz mesuliyet yükleyen İslam'ın ruhunda arardı."⁶⁶ Nihayetinde Topçu'da isyanıyla her türlü ferdi ve toplumsal esarettен kurtulup şahsiyete kavuşan insanın hareketi, aile, millet, insanlık ve devlet şeklinde devam eden aşamalardan geçip mistik bir kavuşmayı tecrübe edecektir. Böylece hareketin nihai hedefi Yüce Allah ve sonsuzluk olacaktır. Kendi ahlak tasarımıdaki isyan anlayışının Stirner'in bencilliğe, Rousseau'nun ferdiyetçiliğe ve Schopenhauer'in kötümserliğe dayanan isyan ve ahlak anlayışlarından farklı olduğunu ortaya koyan Topçu, kendi isyan anlayışını tabiatüstü ve mutlak karşısında uysallığa dayandırmaktadır. Bu çerçevede Topçu, Hallac'ın mistik tecrübesinde çatışmanın buharlaşacağını düşünmektedir.

İsyan Ahlak'ında Hz. Muhammed'den Hallac'a kadar süregelen üç yüz yıllık bir geleneğe yaslandığını belirttiği "Anadolu sülflüğünün gücü"nden söz eden Topçu, sülflüğün nazari, spekülatif bir derin düşünüş olmaktan öte insanın pratik hayatı için hareket düsturları vazeden bir doktrin olduğuna dikkat çekmektedir. Topçu, Anadolu sülflüğünün toplumun bütününe yayılmış bir adalet idealini canlı tuttuğunu Anadolu tarihinin devamlılığını sağladığını belirtmektedir:

"Anadolu halkı içerisinde, hatta alt tabakalarda bile yayılmış bulunan sistemin adalet ideali, bütün modern tarih boyunca onu istismar edici olanların düşmanlığına karşı bu milletin kudretini ayakta tutmuştur. Sülflüğün geleneği ve birleştirici gücü, Anadolu tarihinin yorulmak bilmez devamlılığını sağlamıştır."⁶⁷

Hakiki hürriyetin Allah'a ait olduğunu belirten ve Allah'ın insandaki hareketinden söz eden Topçu, hareketin harekete geçen ferdi aşmasının yanı sıra toplumu

⁶⁵ Topçu, *İradenin Davası – Devlet ve Demokrasi*, 143.

⁶⁶ Topçu, *Büyük Fetih*, 16, 17.

⁶⁷ Topçu, *İsyan Ahlakı*, 171.

da sonsuz bir şekilde aşmakta olduğunu ifade etmektedir. Topçu açısından hareket, zorlu ve ıstıraplı yürüyüşünde evrensel birliğe doğru bir atılım içerisinde olmakla çelişkilerden de kurtulacaktır.⁶⁸ Allah'ın birliğini tecrübe ederek sonsuzluğa ulaşacak olan ideal insan hareketinin çatışmaları ve çelişkileri sonlandıracağını düşünmekte olan Topçu, İsyah Ahlakı adlı eserine şu satırlarla son vermektedir:

"Anadolu, bin yıllık tarihinden beri, "sadece sınırlarda değil, hem de devlet merkezinde, ... ve aynı zamanda kendi kalplerinin derinliğinde, kutsal cihat ilan ederek" cemaatin selameti için kendilerini feda eden kahramanlardan ve şehitlerden mahrum kalmadı. Kendi mistiklik (tasavvuf) geleneğine yeniden sarılacak olan Anadolu çocukları hem kendi nefislerinin zorbalığına hem de despotların zulmüne karşı her zaman kutsal cihat ilan edecekler ve kendi darağaçlarının önünde cesaret ve gururla, cihatlarının tam anlamıyla şuurunda olarak: Ben Hakikatim "En'el-Hakk" diyebileceklerdir."⁶⁹ Böylelikle Topçu, maddi düzlemde zuhur eden otorite ile özgürlük arasındaki çelişkiyi Anadolu sūfliliğine özgü mistik bir tavırla aşmayı amaçlamaktadır.

İnsan iradesinin nihai gayesi olarak Allah'a işaret eden Topçu, iradenin ara gayelerinden de söz etmekte ve bu çerçevede iradenin aile, cemiyet ve devlet şeklindeki basamaklardan geçmekte olduğunu belirtmektedir: "İrade, sonsuzluğa götüren bu yolculuğunda aileyi ve cemiyeti olduğu gibi devleti de istediği nispette hürriyet kazanıyor. Ailesiz ve cemiyetsiz hürriyet insanı hayvanlara yaklaştırdığı gibi, devlet iradesine karşı gelen, onunla bağlarını koparan hürriyet de ilkel hale, anarşiye ve barbarlığa sürüklemektedir. Bu hal insanın gerileyişidir."⁷⁰

Sonuç

Çağdaş Türk düşüncesinde sıra dışı entelektüel bir porte olarak dikkat çeken Nurettin Topçu, çağdaş Fransız idealizminin kimi isimlerinden ilham alarak oluşturduğu varlık tasarımı insanın ahlaki varoluşunu merkeze alan bir düşünce dizgesi ortaya koymaktadır. Ahlak metafiziğinin temelinde hareket ve isyan kavramlarını yerleştiren Nurettin Topçu, ahlaki bir öznenin imkânı açısından hürriyeti zorunlu bir postulat olarak kabul etmektedir. Olumlu bir anlam verdiği sorumluluğun hürriyeti öncelediğini düşünen Topçu, sorumluluğun aynı zamanda insanın hareket kudretinin ölçüsü olduğunu vurgulayarak insan hayatına gerçek değerini verenin de bu sorumluluk iradesinin sonsuzluğa doğru uzanması olduğunu belirtmektedir. Böylelikle Topçu, hürriyeti amaçlayan insanın, tabiatın şartlarını aşmaya yönelik bir çaba içerisinde olması gerektiğinin altını çizmektedir. Böylesine bir çabayı hareketle özdeş kıldığı iradenin bir isyanı olarak açıklayan Topçu, tabiatla kayıtlı olan insanın tabiatüstüne doğru yükselişinin ilkesinin Allah olacağını belirtmektedir. "Hareket, insan ile Allah'ın bir terkibi" olduğuna göre tabiatüstüne doğru yükselişindeki yetersizliklerinden insanı kurtaran bir güç olarak Allah'ın insandaki isyanı ile insanın bencil ihtiraslardan ve toplumsal ihtiraslardan kurtul-

⁶⁸ Topçu, *İsyah Ahlâkı*, 176.

⁶⁹ Topçu, *İsyah Ahlâkı*, 213.

⁷⁰ Topçu, *İradenin Davası – Devlet ve Demokrasi*, 143.

ması için ortaya koyduğu isyan, hürriyeti ve ahlaki ortaya çıkartacaktır. Bir irade yansıması olarak hareketin aynı zamanda Tanrı-insan ilişkisini açıklayan anahtar bir kavram olduğunu düşünen Topçu, Allah'ın hareketi ile insanın hareketinin birbirlerinden ayrılamaz bir yapıda olduklarını belirtmektedir. Öyle ki Topçu'ya göre aile, millet ve medeniyet inşasını amaçlayan ferдин bütün hareketlerinde ilahi irade de devreye girmekte, hatta dine en yabancı harekette bile ilahi irade bir sonsuzluk endişesi olarak mevcuttur. İnsan iradesinin Allah iradesi ile birleşmesinin neticesinde insanın tabiatın esaretinden kurtulup hürriyeti yaşamasının mümkün olabileceğini düşünen Topçu, iradeyi Allah'la bütünleştirmeye iten şeyin onun olaylar dünyasındaki yetersizliği olduğunu düşünmektedir. Böylelikle insan hareketinin tabiat içerisindeki yetersizliğinin Allah'ın hareketi ile aşılabileceğini belirten Topçu, bu anlamda hareketin tabiatüstüne doğru bir atılış olduğunu belirtmektedir. Tabiatüstünden vazgeçmek eksik olanla gerçek olmayanla yetinmek anlamına gelmektedir.

İnsan hürriyetinin imkânını öncelikle metafizik bir çerçeveye kavuşturan Topçu, insanın ferdi ihtiraslarının yanı sıra toplumsal kayıtlarla sınırlandırılması açısından da hürriyeti ele almaktadır. Toplumsal bir varlık olarak insanın varlığını sürdürebilmesinin yanı sıra ahlaki bir özne olarak insanın yetkinleşebilmesi açısından da devleti zorunlu bir kategori olarak gördüğü anlaşılan Topçu, ahlakın ve hürriyetin metafizik çerçevesine dair tartışmaya devleti de dâhil etmektedir. Nihayetinde toplumsallıktan soyutlanmış bir fert olmayacağına göre ferдин ahlaki yetkinliğe ulaşmasını sağlayacak bir toplumsal organizasyon olarak devlet zorunlu bir kategori olmak durumundadır. Böylelikle hürriyetin siyasal uzanımlarını tartışmayı ihmal etmeyen Topçu, ahlak metafiziğinin dinamik unsuru olarak bir isyandan söz ederken bu isyanın Stirner'in, Rousseau'nun ve Schopenhauer'in isyan anlayışlarından farklı olduğuna ısrarla dikkat çekmektedir. Topçu, ferдин ahlaki yetkinleşmesini odağına alan bir siyaset tasarımı bulurken Osmanlı tecrübesinin ideal bir forma kavuşturulmasının yanı sıra Blondel gibi Fransız idealizmin kimi temsilcilerinin görüşlerini de sentezlemektedir. Böylesine bir sentez hür bir totalitarizm ile modern devlet eleştirisinin imkânını bir araya getirmektedir.

Hürriyet probleminin çok katmanlı bir tartışmayı gerekli kıldığını göz ardı etmeyen Topçu, meseleyi Tanrı, tabiat, toplum ve devlet gibi pek çok unsuru içine alacak şekilde metafizik bir çatı altında tartışmaktadır. Bu çerçevede Topçu, birey devlet ilişkisi bağlamında ortaya çıkan hürriyet meselesini modern felsefenin hürriyet diskurlarında yaygın bir varsayım olarak ele alınan çatışma perspektifiyle sınırlandırmamaktadır. Politik vasatta mutlak bir özgürlüğün mümkün olmadığını düşünen Topçu'ya göre özgürlükle ilgili her halükârda bir sınırdan söz etmemiz gerekecektir. Zira Topçu'ya göre otoritenin olmadığı bir vasatta özgürlüğün imkânı da ortadan kalkacaktır.

Topçu'ya göre insanın ahlaki yetkinliğini engelleyen bir takım içsel, ferdi erdemsizlikler söz konusu olabilirken onun ahlaki bir yetkinliğe ulaşması noktasında iradenin, tabiatın kayıtlayıcı şartlarını aşmada devlet olumlu bir fonksiyon da icra edebilmektedir. Böylelikle ferдин ahlaki yetkinliğe ulaşması noktasında devlete aracı bir rol yükleyen Topçu, devletin üstüne aldığı vazifeyi insanî ve evrensel bir

vazife olarak tanımlamaktadır Bir ahlak varlığı olarak insanın bencil ihtiraslarından veya toplumsal arzularından kurtulacağı bir vasatın ortaya çıkması özgürlük ile otorite arasındaki gerginliği de ortadan kaldıracaktır. Kendi ahlak tasarımıdaki isyan anlayışının Stirner'ın, Rousseau'nun ve Schopenhauer'in ahlak anlayışlarından farklı olduğunu belirten Topçu, Hallac'ın tecrübesiyle açıklanan mustarip ve mistik bir isyandan söz etmektedir. Kendi tarihsel tecrübesinden de hareketle birey devlet ilişkisinde ortaya çıkacak çelişkilerin daha üst bir sentezle ortadan kaldırılabileceğini düşünen Topçu, böylelikle yetkin bir hürriyet durumunun ortaya çıkacağını düşünmektedir. Zira devleti maddi bölüşümün kaynağı olarak egemen sınıfların bir çatışma alanı olmaktan çıkartıp onu idealist bir yapıda yeniden kurgulayan Topçu, devlete ahlaki bir görev tanımlı belirlemektedir. Böylesine ideal bir devlet tasarımıda otorite ile özgürlük arasındaki çelişkinin de buharlaşacağını söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Cevizci, Ahmet. "Özgürlük", Paradigma Felsefe Sözlüğü, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 1999.
- Civelek, Muzaffer. Kırk Yıl Sonra Dün Gibi Nurettin Topçu. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- Evren, Mehmet. "Locke ve Rousseau'nun Doğa Durumu ve Mülkiyet Anlayışlarının Karşılaştırılması". İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı/No: 6, (Ekim 2015), 31-44.
- Evren, Mehmet. "JEAN JACQUES ROUSSEAU'DA UYGARLIĞIN DUYGULARA NEGATIF YANSIMALARI", Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 73, (Yaz 2021), 208-226.
- Evren, Mehmet. "Jean Jacques Rousseau'da Bilim ve Sanatın Yeri", tabula rasa: Felsefe & Teoloji, Sayı: 35, Haziran 2020), 16-27.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Tarihte Akıl, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1995.
- Öğün, Süleyman Seyfi. Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992.
- Öner, Necati. İnsan Hürriyeti. Ankara: Divan Kitap, 2013.
- Strauss, Leo. Politika Felsefesi Nedir?, çev. Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.
- Topçu, Nurettin. Ahlak Nizamı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1997.
- Topçu, Nurettin. Büyük Fetih. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Topçu, Nurettin. İradenin Davası – Devlet ve Demokrasi, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.
- Topçu, Nurettin. İsyân Ahlâkı - Conformisme et Révolte - Türkçesi Mustafa Kök – Musa Doğan, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Topçu, Nurettin. Kültür ve Medeniyet, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.
- Topçu, Nurettin. Yarınki Türkiye, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999.
- Yenişehirlioğlu, Şahin. Hegel Felsefesi'nde Birey Toplum Devlet İlişkileri, Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1985.

Farklı Meslek Üyelerinin Dogmatik Dindarlık, Ahlaki Yargı Düzeylerinin Hayatın Anlamı ve Amacına Etkisi

The Effect of Different Professional Members' Levels of Dogmatic Religious and Moral Jurisdiction on The Meaning and Purpose of Life

Mehtap Kızılkaya



Dr. Öğr. Üyesi, Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Hemşirelik Fakültesi, Ruh Sağlığı ve Hastalıkları Hemşireliği Anabilim Dalı

Assist. Prof., Aydın Adnan Menderes University, Faculty Of Nursing, Mental Health and Diseases Nursing Department

Aydın / Turkey

mehtap.kizilkaya@adu.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-4000-8926>

Corresponding Author / Sorumlu Yazar

Mehmet Emin Kalgı



Dr., Sınıf Öğretmeni, İkinci İlkokulu

Dr., Class Teacher, İkinci Primary School

Şanlıurfa / Turkey

mehmet.emin.63.21@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-6999-5059>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.996682

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 16.09.2021

Accepted / Kabul Tarihi: 29.11.2021

Published / Yayın Tarihi: 30.12.2021

Cite as / Atıf: Kızılkaya, Mehtap; Kalgı, Mehmet Emin. "Farklı Meslek Üyelerinin Dogmatik Dindarlık, Ahlaki Yargı Düzeylerinin Hayatın Anlamı ve Amacına Etkisi". *Marife* 21/2 (2021): 891-908. <https://doi.org/10.33420/marife.996682>

Plagiarism / İntihal: *This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.*



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıfı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslar arası Lisansı altında lisanslanmıştır."



Farklı Meslek Üyelerinin Dogmatik Dindarlık, Ahlaki Yargı Düzeylerinin Hayatın Anlamı ve Amacına Etkisi

Özet

İnsanlar, yaşadıkları dünyayı anlama ve yorumlama ihtiyacı içerisinde olan varlıklardır. Hayatın anlamına dair birden çok farklı görüş bulunmaktadır ve anlam her bireye göre farklılık göstermektedir. Meslekler bireylerin düşünme ve tutum sergileme özelliklerini de belirlemektedir. Yaptıkları işi anlamlı bulan çalışanlar, kendilerini daha iyi hissettiklerini ifade etmektedirler. Ayrıca bu çalışanların duydukları tatmin düzeyleri daha yüksek olduğu bilinmektedir. Din, hayatın anlamı, emir ve yasaklar, ahlâki değerler, ölüm ve ölüm sonrası gibi konularda insanlara açıklamalar yaparak yaşamlarını nasıl şekillendirecekleri hakkında yol göstermekte olan bir diğer olgudur. Hayatın anlamı ve amacı, dindarlık ve ahlaki yargı gibi olguların arasındaki ilişkinin, akademisyen, öğretmen, hemşire, din görevlisi ve polis gibi toplum lideri olan meslek üyelerinde bilinmesinin mesleki verimi arttıracığı düşünülmektedir. Bu çalışma, farklı meslek üyelerinin dindarlık ve ahlaki yargı düzeylerinin hayatın anlamı ve amacına etkisini belirlemek amacıyla yapılmıştır. Bu amaç doğrultusunda aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır; Farklı mesleklerle göre katılımcıların ahlaki yargı, dogmatik dindarlık ve hayatın anlamı ve amacı puanları farklılaşmakta mıdır?

Hayatın anlamı ve amacı, ahlak, dogmatik dindarlık, yaş, kadın, evli ve geniş aile değişkenleri arasında bir ilişki var mıdır?

Ahlak, dogmatik dindarlık, yaş, kadın, evli ve geniş aile değişkenleri hayatın anlamı ve amacını anlamlı düzeyde yordamakta mıdır?

Araştırma, tanımlayıcı ve kesitsel tipte bir çalışma olup veriler Eylül- Kasım 2019 tarihleri arasında toplanmıştır. Araştırmanın örneklemini, farklı meslek gruplarında (akademisyen, öğretmen, hemşire, din görevlisi ve polis) çalışan 249 birey oluşturmuştur. Çalışmaya dahil edilen katılımcıların yaş aralığı 22-65 arasında değişmekte olup, yaş ortalaması 34.43'dür. Örneklemin 120'si (%48,2) kadın, 129'u (% 51,8) erkektir. Araştırma verileri; "Kişisel Bilgi Formu", "Dini Dogmatizm Ölçeği", "Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği" ve "Ahlaki Yargı Yeteneği Testi" ile elde edilmiştir. Araştırma verileri, araştırmacılar tarafından bilgisayar ortamında SPSS for Windows 20.00 istatistik paket programı yardımıyla analiz edilmiştir. Verilerin değerlendirilmesinde; çoklu regresyon analizi, Pearson Momentler Çarpımı Korelasyonu ve tek yönlü ANOVA kullanılmıştır. Ahlaki yargı yeteneği puanı en yüksek olan meslek grubu polislerdir. Dogmatik dindarlık puanı en yüksek iki meslek grubunu din görevlileri ve polisler oluştururken; dogmatik dindarlık puanı en düşük iki grup ise akademisyenler ve hemşirelerdir. Farklı meslek grubunda yer alan katılımcıların hayatın anlam ve amacı puanlarının farklılaşmadığı görülmüştür. Araştırmada ahlak değişkeni ile hayatın anlamı ve amacı arasında anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiştir. Hayatın anlamı ve amacı üzerinde etkisi olduğu düşünülen ahlâk, dindarlık, yaş, kadın, evli ve geniş aile yordayıcıları ile ilgili yapılan çoklu regresyon analizi sonucunda ahlâk ve evli değişkenlerin hayatın anlamı ve amacı ile bir ilişkisi olduğu tespit edilmiş ve bu değişkenlerin hayatın anlamı ve amacını yordadığı görülmüştür.

Çalışmanın sonuçlarına ilişkin; çalışmaya dahil edilen tüm meslek mensuplarına yaşamın anlamı, ahlaki değerler konularının yer aldığı hizmet içi eğitim programlarının düzenlenmesi, hemşirelere yönelik manevi bakım konusu ile ilgili eğitim planlamaları yapılması, başka meslek üyelerinin eklendiği daha geniş örnekleme çalışmanın tekrarlanması önerilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din psikolojisi, Dogmatik dindarlık, Ahlaki Yargı, Hayatın Anlamı ve Amacı, Meslek

The Effect of Levels of Dogmatic Religiosity and Moral Jurisdiction of Members of Different Professions on the Meaning and Purpose of Life

Summary

Humans need to understand and interpret the world they live in. Professions determine how individuals think and behave. Employees who find meaning in their work feel better. It is also known that these employees have higher satisfaction levels. Religion is another phenomenon that guides people on how to shape their lives by explaining the meaning of life, orders and prohibitions, moral values, and death. It is believed that the realization of the relationship between the meaning and purpose of life, spirituality, and moral judgment by community leaders such as academics, teachers, nurses, religious officials, and police will increase professional productivity. This study aimed to

determine the effect of spirituality and moral judgment levels of members of different occupations on the meaning and purpose of life. For this purpose, answers to the following questions were sought; Do the participants' moral judgment, dogmatic religiosity, and the meaning and purpose of life scores differ according to different occupations?

Is there a relationship between the meaning and purpose of life, morality, dogmatic religiosity, age, gender, marital status, and family variables (nuclear family/extended family)?

Do the variables of morality, dogmatic religiosity, age, gender, marital status, and family variables significantly predict the meaning and purpose of life?

The descriptive and cross-sectional study was conducted between September and November 2019. The study group consisted of 249 people who were academicians, teachers, nurses, religious officials, and police. The age range of the participants included in the study differed from 22 to 65, with an average age of 34.43. 120 (48.2%) of the participants were female and 129 (51.8%) were male. Data were collected using Personal Information Form, Dogmatism Scale, Meaning and Purpose in Life Questionnaire, and Moral Judgment Proficiency Test. The obtained data were analyzed by the researchers with the SPSS for Windows 20.00 statistical software package. Multiple regression analysis, Pearson Product Moment Correlation, and one-way ANOVA were used in the analysis of the data. The occupational group with the highest moral judgment skill score is the police. While religious officials and police were the two occupational groups with the highest dogmatic religiosity scores; the two groups with the lowest dogmatic religiosity scores are recorded as academics and nurses. It was observed that the meaning and purpose of life scores of the participants in different occupational groups did not differ. In the research, it has been determined that there is a significant relationship between the moral variable and the meaning and purpose of life. As a result of the multiple regression analysis conducted on the predictors of morality, religiosity, age, gender, marital status, and family variables, which are thought to affect the meaning and purpose of life, it was determined that moral variables and marital status have a relationship with the meaning and purpose of life and these variables predict the meaning and purpose of life. In conclusion, we recommend that in-service training programs on the meaning of life and moral values should be organized for all groups of occupations, nurses should be provided with education programs on spiritual care, and that the study should be repeated with larger sample groups including groups of other professions.

Keywords: Psychology of Religion, Dogmatic Religiosity, Moral Judgment, Meaning and Purpose of Life, Profession

Giriş

İnsanlar, içinde buldukları dünyayı anlama ve yorumlama ihtiyacı içerisinde olan varlıklardır. Buna hayatın anlam arayışı denilmektedir ve anlam bireyseldir.¹ Hayatın anlamına dair birden çok görüş bulunmaktadır. Sokrates, sorgulanmamış bir hayatın yaşamaya değmeyeceğinden, hayatı anlamlandırmanın iyiliğin ve gerçeğin peşinde koşmakla mümkün olacağından söz etmektedir.² Platon'a göre, hayatın anlamı erdemli bir yaşam sürdürmekten geçmektedir.³ Varoluşçu filozof Soren Kierkegaard, anlamlı bir hayat yaşamının yolunun bireylerin kendi seçtikleri yolda gitmeleri ve değerlerini kendilerinin üretebilmeleri olarak açıklamaktadır.⁴ Bir diğer varoluşçu filozof Friedrich Nietzsche hayatın anlamının üretkenlik, canlılık ve dünyanın işleyişini sorgulamakla ilişkili olduğunu, birey tarafın-

¹ Cüneyd Aydın, "Üniversite Öğrencilerinin Dini Tutum İle Hayattaki Anlam Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/4 (2017), 90-91.

² Abdullah Tanrıverdi - Mustafa Ulu, "Lise Öğrencilerinde Hayatın Anlam ve Amacı ile Değer Yönelimleri Arasındaki İlişki", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 18/2 (2018), 1199-1200.

³ Platon, *Erdem Anlayışı*, çev. Yakup Akyüz (Konya: Eğitim Yayınevi, 2020).

⁴ Soren Kierkegaard, *Hayat Çözülecek Bir Problem Değil Yaşanacak Bir Hakikattir*, çev. Hamza Celaledin (İstanbul: Destek Yayınları, 2020).

dan konulan hedeflere ulaşmanın tek başına hayatın anlamı olmadığını ifade etmektedir. Freud hayatın bir anlamı olmadığını ve bireylerin hayatın bir anlamı olduğunu reddetme haklarının bulunduğunu iletmektedir.⁵ Maslow, hayatın anlamının kendini gerçekleştirmeyle yakalanabileceğini ifade etmektedir.⁶ Viktor Frankl ise, yaşamın anlamının “insandan insana, günden güne, saatten saate farklılık gösterdiğini, bu nedenle önemli olanın yaşamın anlamı değil, daha çok belli bir anda bir insanın yaşamının özel anlamı” olduğunu belirtmektedir.⁷ Hayatı doğru anlamlandırma, bireye hem kendini bulma hem de kendi varlığını inşa edip hayatını yönetme imkânı sağlamaktadır. Böylece bireyler, hayatı anlamlandırırken tutum ve davranışlarını yönlendirecek olan dünya görüşlerini de oluşturmaktadırlar. Bireysel değerleri doğrultusunda yaşayan insan, anlamlı bir hayat sürdürdüğü kanaatinde olacaktır.⁸ Bireysel değerler kişinin gelişimi, tutumları ve sosyo-kültürel normlarıyla ilişkilidir. Mesleklerin, bireylerin değer edinmelerinde ve hayatın anlamını bulmalarında büyük katkısı vardır.

Meslekler toplumun örgütlenmesini, iş bölümünün oluşmasını sağlarken bireylerin düşünme ve tutum sergileme özelliklerini de belirlemektedirler.⁹ Yaptıkları işi anlamlı bulan çalışanlar, kendilerini daha iyi hissettiklerini ifade etmekte işlerine daha fazla değer vermekte ve işlerinden duydukları tatmin düzeyleri daha yüksek olmaktadır.¹⁰ Ahlaki değerler, nasıl davranılması ya da nasıl davranılmaması gerektiğini gösteren kendiliğinden oluşmuş değer yargıları sistemi olarak kişilerarası ilişkilerde önemli bir rol oynamaktadır. Kuralları, belirli bir kişi, grup ya da toplum için geçerli olan değer yargıları olup toplumdaki topluma değişebilmektedir.¹¹ Toplumsal yaşama ihtiyaç duyan insanın, yaşamını sorunsuz sürdürebilmesi ve yaşamda amaç belirlemesi için gerekli olan kontrol mekanizmalarından biri ahlaki değerler diğeri ise dindir. İnsanlık düzeyinin üstüne çıkan (aşkın) varlığa bağlanma, inancın gerektirdiği uygulamaları yapma şeklinde ifade edilen din; inanç, ibadet ve öğretiler bütünü olarak tanımlanmaktadır.¹²

Dinler, hayatın anlamı, emir ve yasaklar, ahlaki değerler, ölüm ve ölüm son-

⁵ Friedrich Nietzsche, *İnsanca, Pek İnsanca-1*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015).

⁶ Abraham Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, çev. Okhan Gündüz (İstanbul: Kuraldışı Yayınevi, 2000).

⁷ Victor Emil Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Selçuk Budak (Ankara: Öteki Yayınları, 2016), 24-28.

⁸ Irvin D.Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, çev. Zeliha Babayiğit (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2018).

⁹ Süleyman İlhan, “Yeni Kapitalizm ve Meslek Olgusunun Değişen Anlamları Üzerine”, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21 (2008), 314-316.

¹⁰ Hatice Necla Keleş, “Anlamlı İş İle Psikolojik İyi Oluş İlişkisi”, *The Journal of Happiness & Well-Being* 5/1 (2017), 154-156.

¹¹ Coşkun Can Aktan, “Ahlak Ve Ahlak Felsefesine Giriş”, *Hukuk ve İktisat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2009), 39-41; Nihal Tunca, *İlköğretim Öğretmenleri İçin Mesleki Değerler Ölçeğinin Geliştirilmesi ve İlköğretim Öğretmenlerinin Mesleki Değerlerinin Belirlenmesi* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 232; Ebru Orak Niksarlı, *Hemşirelikte mesleki değerler ve duygusal zekâ ilişkisinin incelenmesi - Tez Arşivi* (İstanbul: Haliç Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 97.

¹² Y. Mustafa Keskin, “Din ve Toplum İlişkileri Üzerine Bir Genelleme” IV/2 (2004), 9; Hilal Bayraktaroğlu, *Felsefe, Din ve Ahlak İlişkisinin Erdem Kavramı Çerçevesinde Analizi* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 47.

rası gibi konularda açıklamalar yaparak bireylerin yaşamlarını nasıl şekillendirecekleri hakkında yol göstermektedirler.¹³ Bahadır, “İnsanın Anlam Arayışı ve Din” adlı kitabında anlamsızlıktan kurtulma ve anlamlı bir hayata kavuşma sürecinde din ile anlam arayışı arasında önemli bir ilişki olduğundan söz etmektedir.¹⁴ Din, tüm varoluşu ele alıp yorumlayan; varoluşun bilinmeyen pek çok yönünü sunduğu tatminkâr cevaplarla açıklığa kavuşturup anlamlandıran eşsiz bir sistemdir. Ayrıca yapılan pekçok çalışmada dinin insanların yaşam doyumu ve mutlu olma olasılığını arttıran bir olgu olduğu belirlenmiştir.¹⁵

Yapıcı, dindarlığın zihinsel görüntüleri ve bunların davranışlara yansımaları olarak sosyo-kognitif açıdan dörtlü bir dindarlık tipolojisi önermektedir.¹⁶ Bunlardan biride dogmatik dindarlıktır. Dogmatik dindarlık da insanlar kutsal metinlere saygılıdır, günlük davranışlarını belirlemede din önemli bir faktördür.

Dogmatik dindar olan bireyler dinî meselelere doğru-yanlış, sevap-günah, caiz-caiz değil ya da siyah-beyaz gibi birbirine zıt ikili ayrımlarla yaklaşımları ve diğer kişileri ya da grupları da iyi-kötü şeklinde sınıflandırarak değerlendirme eğilimindedirler. Bu durum onların ötekilere karşı oldukça hoşgörüsüz bir tutum takımlarına zemin hazırlaması bakımından önemlidir.¹⁷

Toplumsal formasyonun ve işbölümünün oluşmasında önemli fonksiyonlara sahip mesleklerden akademisyen, öğretmen, hemşire, din görevlisi ve polislerde hayatın anlamı ve amacı ile dindarlık ve ahlaki yargı gibi olguları incelemenin, topluma sunulan hizmetin kalitesini arttıracığı, meslek üyelerinin yaşamdan alacakları hazzı ve mesleki verimi olumlu yönde etkileyebileceği düşünülmektedir.

Bu çalışma, farklı meslek üyelerinin dindarlık ve yargı düzeylerinin hayatın anlamı ve amacına etkisini belirlemek amacıyla yapılmıştır. Bu bağlamda araştırmada cevap aranan sorular şu şekildedir;

1. Farklı mesleklere göre katılımcıların ahlaki yargı, dogmatik dindarlık ve hayatın anlamı ve amacı puanları farklılaşmakta mıdır?
2. Hayatın anlamı ve amacı, ahlak, dogmatik dindarlık, yaş, kadın, evli ve geniş aile değişkenleri arasında bir ilişki var mıdır?
3. Ahlak, dogmatik dindarlık, yaş, kadın, evli ve geniş aile değişkenleri hayatın anlamı ve amacını anlamlı düzeyde yordamakta mıdır?

¹³ Adem Akıncı, “Hayata Anlam Vermede Dinî Değerlerin ve Din Öğretiminin Rolü”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 3/9 (2005), 11-13.

¹⁴ Abdülkerim Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002).

¹⁵ Nihat Şimşek - Mehmet Kalgı, “Dini Dogmatizm ve Dindarlık Bağlamında Yaşam Doyumu: Bir Karma Yöntemli Yaklaşım”, *Turkish Studies* 13/4 (2018), 1137-1152.

¹⁶ Asım Yapıcı, “Dinî Yaşayışın Farklı Görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002), 75-117.

¹⁷ Cemile Zehra Köroğlu, “Türkiye’de Dini Hayatın İncelenmesi: Bütüncül Bir Yaklaşım”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2012), 82-102.

1. Yöntem

1.1. Araştırma Deseni

Araştırma, Eylül- Kasım 2019 tarihleri arasında yapılmış, tanımlayıcı, kesitsel tipte bir çalışmadır. Araştırmada amaçlı rastgele örneklem yöntemi kullanılmıştır. Araştırmanın örneklemini, farklı şehirlerde ikamet eden ve farklı meslek gruplarında (*akademisyen, öğretmen, hemşire, din görevlisi ve polis*) çalışan, sosyal paylaşım ağı (whatsapp) üzerinden çevirim içi anket olarak paylaşılmış çalışmaya katılmayı kabul eden, 271 birey oluşturmuştur. Ancak 22 bireyin ölçekleri yönergeye uygun doldurmaması nedeniyle 249 birey örneklem olarak kabul edilmiştir.

Örneklem grubunun araştırma evrenini temsil ettiği düşünülmektedir. Demografik değişkenler açısından katılımcıların yaş aralığı 22-65 arasında değişmekte olup yaş ortalaması 34.43'dür. Örneklemin 120'si (%48,2) kadın, 129'u (%51,8) erkektir.

Bu araştırmanın verileri; "*Kişisel Bilgi Formu*", "*Dini Dogmatizm Ölçeği*", "*Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği*" ve "*Ahlaki Yargı Yeteneği Testi*" ile elde edilmiştir.

Kişisel Bilgi Formu: Araştırmacılar tarafından geliştirilen araştırmaya alınan meslek üyelerinin sosyo- demografik özellikleri ile ilgili 9 soruyu içeren bir formdur.

Dini Dogmatizm Ölçeği: Yapıcı tarafından geliştirilmiş olan ölçeğin özgün formu 22 soru olarak hazırlanmıştır.¹⁸ Tek faktörden ve 16 maddeden oluşan "Dini Dogmatizm Ölçeği", 4'lü likert şeklinde oluşturulmuştur. Ölçekten alınabilecek minimum puan 16 maksimum puan ise 64'tür. Ölçeğin ortalama puanı 39.30'dur. Bir kişi ya da grup ortalamasının üstünde bir puan alıyorsa bu kişinin ya da grubun dogmatik bir dindarlığa sahip olduğu varsayılmaktadır. Ölçeğin güvenilirliği için iç tutarlılık katsayısının (Cronbach's-Alpha) 0.91 olduğu belirlenmiştir. Bunun yanı sıra yarıya bölme tekniği ile ölçeğin iki yarısının birbiriyle korelasyonuna bakılmış, ölçeğin birinci ile ikinci kısmı ($r = .778$) arasında 0.01 düzeyinde anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Çalışma öncesi ölçek kullanım izni alınmıştır.

Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği: Aydın ve arkadaşları tarafından bireylerin yaşamlarında ki anlam düzeylerini belirlemek amacıyla geliştirilmiştir. Ölçek, öz bildirim dayalı 5-li likert tipinde olup 17 madde ve 2 faktörden oluşmaktadır.¹⁹ Faktör analizi sonucunda 2 faktörün, toplam varyansın %55.27'sini açıkladığı, Cronbach alfa iç tutarlılık güvenilirlik katsayısının 0.81, test-tekrar test güvenilirlik katsayısının 0.81 olduğu bildirilmiştir. Olumsuz ifade içeren 6 madde tersten puanlandıktan sonra toplam puan hesaplanmaktadır. Ölçeğin beklenen puan ranjı 17-85 olup yüksek puan, kişinin hayatındaki yüksek anlam düzeyini göstermektedir.²⁰ Çalışma öncesi ölçek kullanım izni alınmıştır.

¹⁸ Yapıcı, "Dini Yaşayışın Farklı Görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık", 112-116.

¹⁹ Cüneyd Aydın vd., "Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması" 38 (2015), 45-51.

²⁰ Aydın vd., "Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", 45-51.

Ahlaki Yargı Yeteneği Testi: Georg Lind tarafından 1977’de geliştirilen “Ahlaki Yargı Yeteneği Testi”, Kohlberg’ in bilişsel gelişimi teorisine dayanmaktadır. Basamaklar, ikilemler, lehte ve aleyhte argümanlar olmak üzere 3 faktörlü bir dizayna sahip olan bu test, Çiftçi tarafından Türkçe’ ye uyarlanmıştır.²¹ Çiftçi, testin Türkçe versiyonu için farklı yaş ve eğitim düzeylerinde olan 461 kişi ile yaptığı araştırmada elde edilen bulgulara göre testin geçerli olduğu sonucuna ulaşmıştır.²² Bu test iki farklı hikâyeden oluşmaktadır. İşçi ve doktorla ilgili olan bu hikâyeleri okuyan kişi her hikâye ile ilgili bir soru ile karşılaşmakta ve bu sorulara ilişkin görüşünü bir skala üzerinde belirtmektedir. Bununla birlikte hikâyelerde ikilem yaşayan kişilerin yaptığı davranışın haklılığını ya da haksızlığını gerekçelendiren, 6 lehte ve 6 aleyhte argüman yer almaktadır. Test, iki ön soru ile birlikte toplam 26 maddeye sahiptir. “Ahlaki Yargı Yeteneği Testi” ile bilişsel puan 0-100 arasında değişmektedir. Bir kişi testte ne kadar yüksek puan alıyorsa yargı yeteneği o kadar gelişmiş olduğu şeklinde bir değerlendirme yapılmaktadır. Çalışma öncesi ölçek kullanım izni Sayın Çiftçi’den alınmıştır.

Araştırmada elde edilen veriler, SPSS for Windows 20.00 istatistik paket programı yardımıyla analiz edilmiştir. Verilerin değerlendirilmesinde; ahlak, dogmatik dindarlık, yaş, cinsiyet, medeni durum ve aile tipi gibi değişkenlerin hayatın anlam ve amacını yordayıp yordamadığına ilişkin çoklu regresyon analizi, katılımcıların dogmatik dindarlık, yargı yeteneği ve hayatın anlam ve amaç düzeyleri arasında bir ilişki olup olmadığına ilişkin Pearson Momentler Çarpımı Korelasyonu farklı meslek grubunda yer alan bireylerin meslek değişkeni yargı yeteneği, dogmatik dindarlık ve hayatın anlam ve amaç düzeyleri puanlarına göre farklılaşıp farklılaşmadığına ilişkin ise tek yönlü ANOVA kullanılmıştır.

1.2. Araştırmanın Sınırlılıkları

Araştırmada, elde edilen sonuçlar, verilerin toplandığı tarihlerde çalışmaya katılan meslek üyeleriyle verdikleri cevaplarla sınırlıdır. Sonuçlar, örneklem grubuna genellenebilir. Farklı dönemlerdeki gruplar üzerinde yapılacak çalışmalarda farklı sonuçlar elde etmek mümkün olabilecektir.

2. Bulgular

Katılımcıların ölçek puanlarına ilişkin bulguları aşağıda verilmiştir.

Tablo 1. Mesleklere Göre Ahlak Puanlarına İlişkin Tek Yönlü ANOVA Sonuçları

	N	\bar{x}	SS	F	p	Anamlı Fark (Dunett C)
1. Öğretmen	77	11.30	10.17			
2. Din görevlisi	22	9.17	8.09	2.49	0.04	4>3
3. Hemşire	90	8.70	8.38			
4. Akademisyen	38	12.26	9.71			

²¹ Nermin Çiftçi, *Almanya ve Türkiye’deki Türk Lise Öğrencilerinin Ahlaki Yargı Yeteneklerinin Karşılaştırılması* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001).

²² Çiftçi, *Almanya ve Türkiye’deki Türk Lise Öğrencilerinin Ahlaki Yargı Yeteneklerinin Karşılaştırılması*.

5. Polis	22	14.99	13.61
Toplam	249	10.64	9.80

$p < .05$

Tablo 1’de katılımcıların ahlaki yargı yeteneği puanları en yüksek olan meslek grubu polisler oluşturmaktadır ($\bar{x}=14.99$). Daha sonra sırasıyla akademisyenler ($\bar{x}=12.26$), öğretmenler ($\bar{x}=11.30$), din görevlileri ($\bar{x}=9.17$) ve hemşireler ($\bar{x}=8.70$) takip etmektedir. Bununla birlikte farklı meslek grubunda yer alan katılımcıların ahlaki yargı yeteneği puanları farklılaştığı ve farklılaşmanın ise akademisyen ve hemşire meslekleri arasında olduğu görülmüştür [$F_{(4-244)}=2.49$, $p < .05$]. Test sonucu hesaplanan etki büyüklüğünün $\eta^2=0.04$ olduğu görülmüştür.

Tablo 2. Mesleklere Göre Dogmatik Dindarlık Puanlarına İlişkin Tek Yönlü ANOVA Sonuçları

	N	\bar{x}	SS	F	P	Anamlı Fark (Dunett C)
1. Öğretmen	77	36.42	7.80			
2. Din görevlisi	22	45.55	9.75			2>1
3. Hemşire	90	33.38	6.01	18.86	0.00	1>4 2>3
4. Akademisyen	38	31.71	6.46			2>4
5. Polis	22	40.18	5.35			3>5
Toplam	249	35.74	7.95			5>4

$p < .01$

Tablo 2’de dogmatik dindarlık puanı en yüksek iki grubunu din görevlileri ($\bar{x}=45.55$) ve polisler ($\bar{x}=40.18$) oluştururken; dogmatik dindarlık puanı en düşük iki grubunu ise akademisyenler ($\bar{x}=31.71$) ve hemşireler ($\bar{x}=33.38$) oluşturmaktadır. Bununla birlikte farklı meslek grubunda yer alan katılımcıların dogmatik dindarlık puanlarının farklılaşıp farklılaşmadığını görmek için yapılan tek yönlü ANOVA testinde, bu mesleklerin dogmatik dindarlık puanlarının farklılaştığı görülmüştür [$F_{(4-244)}=18.86$, $p < .01$]. Farklılaşmanın hangi meslek grupları arasında olduğu görmek için yapılan Post Hoc analizinde bu farklılaşma öğretmen-din görevlisi, öğretmen-hemşire, din görevlisi-hemşire, hemşire-akademisyen, hemşire-polis ve polis-akademisyen ikili grupları arasında olmuştur. Test sonucu hesaplanan etki büyüklüğünün $\eta^2=0.24$ olduğu görülmüştür.

Tablo 3. Mesleklere Göre Hayatın Anlamı ve Amacı Puanlarına İlişkin Tek Yönlü ANOVA Sonuçları

	N	\bar{x}	SS	F	p
1. Öğretmen	77	68.12	7.25		
2. Din görevlisi	22	66.77	8.78		
3. Hemşire	90	67.72	8.68	0.10	0.98
4. Akademisyen	38	68.05	10.83		
5. Polis	22	67.91	13.88		
Toplam	249	67.83	9.15		

Tablo 3’te farklı meslek grubundaki katılımcıların hayatın anlam ve amacı puanlarının farklılaşıp farklılaşmadığını görmek için yapılan tek yönlü ANOVA testinde, bu mesleklerin hayatın anlam ve amacı puanlarının farklılaşmadığı görül-

müştür [$F_{(4-244)}=0.10, p=0.98$].

Tablo 4. Değişkenlerin Ortalama, Standart Sapma ve Bu Değişkenler Arasındaki Korelasyon Değerleri

	M	SD	1	2	3	4	5	6	7
1. Hayatın Anlamı ve Amacı	67.83	9.145	-	-0.178**	.091	.007	.027	.111	-.083
2. Ahlak	10.644	9.797		-	.092	-0.132*	-0.122	-.071	.041
3. Dogmatik Dindarlık	35.74	7.951			-	.119	-0.270**	.269**	.062
4. Yaş	34.43	8.859				-	-.056	.430**	0.054
5. Kadın	.48	.501					-	-.226**	-.391**
6. Evli	.60	.491						-	.173**
7. Geniş Aile	.36	.481							-

p**<.01; p*<.05

Tablo 5. Hayatın Anlamı ve Amacının Yordayıcısı Olarak Dogmatik Dindarlık, Yaş, Kadın, Evli ve Geniş Aile Değişkenlerine İlişkin Çoklu Regresyon Analiz Sonuçları

	Model 1	Model 2	Model 3	Model 4	Model 5	Model 6
Sabit	69.594	65.242	66.235	65.473	66.441	67.549
Ahlak	-0.166**	-0.175*	-0.180**	-0.176**	-0.170**	-0.169**
Dogmatik Dindarlık		0.125*	0.129*	0.140*	0.115	0.108
Yaş			-0.033	-0.031	-0.078	-0.078
Kadın				0.641	0.983	0.338
Evli					2.157	2.340*
Geniş Aile						-1.741
	R ² = 0.032	R ² =0.043	R ² =0.044	R ² = 0.045	R ² = 0.055	R ² = 0.062

Dependent variable =Hayatın anlamı p**<.01;p*<.1

Tablo 5'te bağımsız değişkenlerin (ahlak, dogmatik dindarlık, yaş, kadın, evli, geniş aile) bağımlı değişkeni (hayatın anlamı ve amacı) ne şekilde yordadığına ilişkin çeşitli modeller ortaya konmuştur. Enter yönteminin kullanıldığı çalışmada kadın, evli ve geniş aile yordayıcılar kukla değişken olarak modele eklenmiştir. Model 1'de değişkeni ile hayatın anlamı ve amacı arasında anlamlı bir ilişki olduğu ve bu değişkenin hayatın anlamı ve amacı üzerinde bir yordayıcı olduğu tespit edilmiştir (R²=0.032, F₍₁₋₂₄₇₎=8.062, p<.01).

Model 2'de ahlak yordayıcı değişkeni ile birlikte dogmatik dindarlık değişkeni eklenmiş ve elde edilen sonuçlara göre ahlak ve dogmatik dindarlık yordayıcılarının birlikte hayatın anlamı ve amacını %4 oranında açıkladığı görülmüştür (F₍₂₋₂₄₆₎=5.558, R²=0.043, p<.01). Model 3'te ahlak, dogmatik dindarlık ve yaş değişkenlerinin hayatın anlamı ve amacını ne şekilde yordadığına ilişkin yapılan çoklu regresyon analizi sonucunda ve dogmatik dindarlık değişkenlerinin önemli yordayıcı oldukları ve bu değişkenlerin hayatın anlamı ve amacını %4 oranında açıkladığı görülmüştür (F₍₃₋₂₄₅₎=3.776, R²=0.044, p<.01).

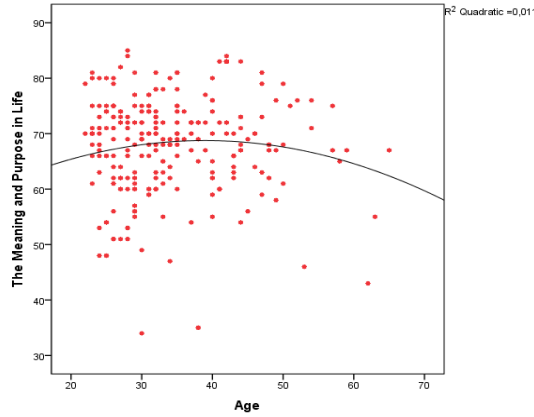
Her ne kadar yaş ile hayatına anlamı ve amacı arasında doğrusal bir ilişki olmasa da karesel bir ilişki olduğu tespit edilmiştir (Şekil 1). Model 4'te, hayatın anlamı ve amacı üzerinde etkisi olduğu düşünülen ahlak, dindarlık, yaş ve kadın değişkenlerin hayatın anlamı ve amacı bağımlı değişkenini yordayıp

yordamadığına ilişkin yapılan çoklu regresyon analizi sonucunda, ahlak ve dogmatik dindarlık yordayıcılarının önemli yordayıcılar olduğu ortaya konmuştur ($F_{(4-244)}=2.896$, $R^2=.045$, $p<.05$).

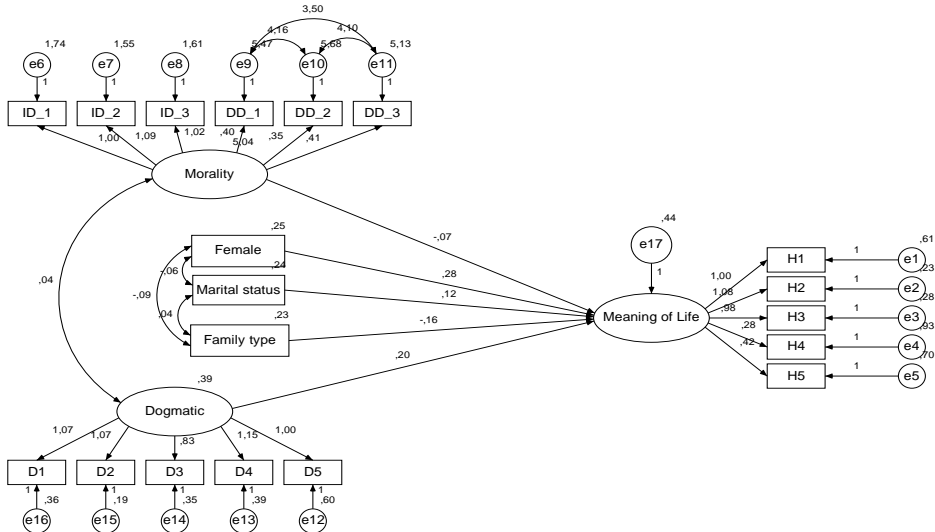
Model 5'te hayatın anlamı ve amacı üzerinde etkisi olduğu düşünülen ahlak, dindarlık, yaş, kadın ve evli yordayıcıları ile ilgili yapılan çoklu regresyon analizi sonucunda sadece ahlak değişkeninin hayatın anlamı ve amacı ile bir ilişkisi olduğu tespit edilmiş ve bu değişkenin hayatın anlamı ve amacını yaklaşık olarak %6 oranında yordadığı görülmüştür ($F_{(5-243)}=2.844$, $R^2=.045$, $p<.05$).

Model 6' da hayatın anlamı ve amacı üzerinde etkisi olduğu düşünülen ahlak, dindarlık, yaş, kadın, evli ve geniş aile yordayıcıları ile ilgili yapılan çoklu regresyon analizi sonucunda ahlak ve evli değişkenlerin hayatın anlamı ve amacı ile bir ilişkisi olduğu tespit edilmiş ve bu değişkenlerin hayatın anlamı ve amacını %6 oranında yordadığı görülmüştür ($F_{(6-242)}=2.679$, $R^2=.062$, $p<.05$).

Şekil 1. Hayatın anlamı ve amacı ile yaş arasında karesel ilişki



Şekil 2. Dogmatik dindarlık, ahlak, kadın, medeni durum, aile tipi ve hayatın anlamı arasındaki ilişkiyi gösteren path diyagramı analizi



Bu modelde, dogmatik dindarlık, cinsiyet (kadın), medeni durum (evli), aile tipi (geniş aile) ve hayatın anlam ve amacı modeli geliştirildi. Modelde parselleme yöntemi kullanılmıştır. Bu doğrultuda dogmatik dindarlık için 5, ahlak için 6 ve hayatın anlam ve amacı için ise 5 parsel oluşturulmuştur. Modelin uyum indeksleri incelendiğinde, ($X^2/df=2.142$; RMSEA= 0.068; GFI=0.088; AGFI=0.847; CFI=0.919) model-veri uyumunun kabul edilebilir düzeyde (Bayram 2010) olduğu söylenebilir. ($b=-0.065$, $p< 0.01$), dogmatik dindarlık ($b=0.197$, $p<0.05$) ve cinsiyet (kadın) ($b=0.284$, $p<0.01$) değişkenlerin hayatın anlamı ve amacı üzerinde anlamlı bir etkiye sahip olduğu görülürken; medeni durum (evli) ($b= 0.117$, $p=0.234$) ve aile tipi (geniş aile) ($b= -0.156$, $p=0.143$) değişkenlerin hayatın anlamı ve amacı üzerinde bir etkisi olmadığı görülmüştür.

3. Tartışma ve Sonuç

Araştırma, hayatın anlamı ve amacının, dogmatik dindarlık ve ahlaki yargı ile ilişkisini temel olarak konu edinmiştir. Çalışmamızda ahlaki yargı yeteneği puanları en yüksek olan meslek grubunun polisler olduğu saptanmıştır. İnsanlar mesleklerini icra ederken, yazılı yasal metinler, yazısız örf, adet ve ahlak kurallarını dikkate almaktadırlar. Güvenlik hizmeti sunan mesleklerden biri de polisliktir. Bu meslekte meslek etiği ve ahlakına uygun olarak davranmak oldukça önemlidir. Çünkü polisler özel hayatın gizliliği, haberleşme, seyahat özgürlüğü gibi temel hak ve özgürlüklere yasalar çerçevesinde müdahale edebilmektedirler. Payam'ın 2015 yılında, Polis Meslek Yüksek Okulu polis etiği dersi öğretim programının değerlendirilmesi ile ilgili yaptığı araştırma sonucunda dersin içerik, hedef etkinlikler ve ölçme ve değerlendirme boyutlarında eksiklikler olduğu ortaya konulmuştur.²³ Bu yüzden polislere yönelik yapılan hizmet içi eğitim programlarında, meslek etiği, iş ahlakı konularının yer alması gerektiği önerilmektedir.²⁴

Çalışma sonuçlarına göre polislerden sonra ahlaki yargı yeteneği puan sıralamasının akademisyenler, öğretmenler, din görevlileri ve hemşireler olduğu belirlenmiştir. Akademisyenlerin temel görevlerinden biri öğretmenliktir. Öğretim, öğrencilerin bilgisini, yeteneğini geliştirmeyi, eleştirel ve yaratıcı düşüncelerini sağlamayı amaçlamaktadır. Buradan hareketle akademisyenler; öğrencilerin ahlaki ve entelektüel gelişimine katkıda bulunmak için öğrencilere rehberlik yapmaktadır.²⁵ Literatür incelendiğinde Erdirençelebi ve arkadaşları tarafından yapılan araştırmada, akademisyenlerin akademik etik değerlere yönelik algı ve tutumlarının demografik değişkenlere göre farklılık gösterdiği belirlenmiştir.²⁶ Bir başka çalış-

²³ Mehmet Murat Payam, *Polis Meslek Yüksek Okulları Polis Etiği Dersi Öğretim Programının Değerlendirilmesi* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 59-61.

²⁴ Payam, *Polis Meslek Yüksek Okulları Polis Etiği Dersi Öğretim Programının Değerlendirilmesi*, 59-61; Ozan Kavıracı, "Polis Faaliyetlerinde Gri Alanlar ve Etik", *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 9/16 (2018), 1854-1856.

²⁵ H.Ferhan Odabaşı vd., "Küreselleşen Dünyada Akademisyen Olmak" 10/3 (2010), 131; Nurettin Ateş, "Öğretmenlikte Meslek Ahlâkı ve Mesleki Değerler" 3/6 (2012), 6-8.

²⁶ Meral Erdirençelebi - Berrin Filizöz, "Meslek Etiği ve Akademisyenlerin Etik Değerleri Üzerine Nicel

mada akademisyenlerin eğitim-öğretim işleri sırasında, araştırma yaparken, üniversitedeki görevlerinin yanı sıra özel sektörde görev aldıklarında, yöneticilerin baskısı ile kişisel değerleri arasında tercih yapma durumunda kaldıklarında sıklıkla ahlaki ikilem yaşadıkları saptanmıştır.²⁷ Akademisyenlerle yapılan bir başka çalışmada ise katılımcıların yarısından fazlasının dilimleme, ikram yazarlık, aşırma, tekrar yayım, yazarlık hakkı, iyi sonuçları yayımlama, çarpıtma, uygunsuz alıntı gibi konularda daha fazla etik ihlallerin yapıldığını düşündükleri ve akademisyenlerin yarısından fazlasının eğitim yaşamları boyunca her hangi bir etik eğitimi almadığı belirlenmiştir.²⁸ Eğitim fakültesinde öğrenim gören öğrencilerle yapılan bir çalışmada İlköğretim Matematik Öğretmenliği Bölümü öğrencilerinin sahip oldukları toplam ahlaki yargı puanlarının diğer bölüm öğrencilerine göre daha yüksek olduğu sonucuna varılmıştır.²⁹ Ahlaki yargı testi kullanılan lisansüstü tezlerin incelendiği bir çalışmada, cinsiyet, yaş, sınıf düzeyi, anne- baba eğitim durumu, anne-baba mesleği, sosyo-ekonomik düzey, yaşanan çevre ve öğrenim görülen okul türü gibi değişkenlerin yargı yeteneğini etkilediği belirlenmiştir.³⁰

Ahlak gelişimi; bireyin toplumda etkin bir şekilde kullanacağı bir değerler sistemini oluşturma sürecidir. Hemşirelik bakımı, ahlaki gelişimle şekillenir ve bu gelişim profesyonel hemşirelerin karar verme, ahlaki davranış, etik muhakeme ve karar verme yeterliliğini geliştirmesi için esastır.³¹ Teknolojideki hızlı gelişmeler, farklı kültürel özellik ve ahlaki değerlere sahip hastalara bakım sunma, sağlık hizmeti sunan profesyonellerin çeşitli sorunlar yaşamalarına neden olmaktadır. Bu durum sağlık personeli, hasta ve ailesi arasında etik sorunlar gelişmesine yol açmaktadır. Acil serviste çalışan hemşirelerin ahlaki sıkıntı ve başa çıkma yollarını belirlemek amacıyla yapılan bir çalışmada, acil hemşirelerinin ahlaki sıkıntı içeren durumlarla sıkça karşılaştıkları, ahlaki sıkıntının çözümünde çoğunlukla olumlu yeniden yorumlama, meslektaşlarından destek alma gibi yöntemlerden yararlandıkları görülmüştür.³² Hemşirelerle yürütülen bir başka çalışmada, ahlaki duyarlılığın hemşirelerin cinsiyet, medeni durum, eğitim durumu, gelir durumu ve meslekte geçirdikleri süre gibi demografik değişkenlerine göre farklılık gösterdiği bulunmuştur. Ahlaki duyarlılığının üst seviyede olabilmesi için etik ilkelerin oluşturu-

→

Bir Araştırma", *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 14/20 (2019), 1250.

²⁷ İlknur Maya, "Akademisyenlerin Meslek Ahlakına Aykırı Olan Davranışlara İlişkin Algıları (Çomü Eğitim Fakültesi Örneği)", *Journal of Turkish Studies* 8/6 (2013), 505.

²⁸ Müesser Özcan - Yasemin Balcı, "Akademisyenlerin Araştırma ve Yayın Etiğİnellişkin Düşünceleri", *Turkish Journal of Business Ethics* 9/1 (2016), 91.

²⁹ Aydın Söylemez, *Manevi Zekanın Yaşamın Anlamı ve Yaşam Doyumunun Yordayıcısı Olarak İncelenmesi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 1610-1612.

³⁰ Elif Sobi, "Ahlaki Yargı Testi Kullanılarak Yapılan Lisansüstü Çalışmaların Çeşitli Değişkenler Açısından Karşılaştırılması", *Social Sciences Studies Journal* 4/26 (2018), 5751.

³¹ Gülay İpek Çoban - Sinem Türer, "Ahlaki Gelişim ve Hemşirelik", *Gümüşhane Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi* 3/3 (2014), 954.

³² Selin Keskin Kızıltepe, *Acil Servis Hemşirelerinde Ahlaki Sıkıntı Ve Başa Çıkma Yollarını Etkileyen Faktörler* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 136.

rulması, anlatılması ve takibinin yapılmasının önemli olduğu vurgulanmıştır.³³

Din, bireylerin hayat görüşünü, yaşam biçimini ve olgulara ilişkin bilgi düzeylerini etkileyen bir zemin oluşturmaktadır. Araştırmada dogmatik dindarlık puanı en yüksek meslek grubunun din görevlileri ve polisler, dogmatik dindarlık puanının en düşük olduğu mesleklerin ise akademisyenler ve hemşireler olduğu belirlenmiştir. Bu sonuca benzer şekilde konu ile ilgili literatürde en yüksek dini tutum puanına din görevlilerinin, en düşük dini tutum puanına hemşirelerin sahip olduğunu gösteren çalışmalar bulunmaktadır.³⁴ Uslu'nun hastane çalışanlarında dindarlığın empati ve özgecilik ile ilişkisi başlıklı çalışmasında hemşirelerin aldıkları puanların hekimlerden daha yüksek olduğu belirlenmiştir.³⁵ Bu sonuç araştırma sonucumuza benzerlik göstermemektedir. Şimşek ve Kalgı'nın üniversite öğrencilerinde dini dogmatizm, dinsel etki hissetme ile yaşam doyumu arasındaki ilişkiyi belirlemek için yaptıkları çalışmada dogmatik dindar olan öğrencilerin hem dinin etkisini daha fazla hissetmekte oldukları, hem de yaşamdan daha fazla doyum aldıklarını ifade ettikleri saptanmıştır.³⁶

Hemşireler hastalara bütüncül yaklaşım doğrultusunda bakım veren sağlık çalışanlarıdır. Maneviyatın bütüncül hemşirelik uygulamalarının önemli bir parçası olduğu düşünüldüğünde, hastaların manevi gereksinimlerinin farkında olunması, hemşirenin sunduğu bakım hizmetinin kalitesinin artmasına ve hastaları daha iyi anlamasına katkı sağlayacaktır. Manevi bakım; bireylerin sıkıntılı, üzüntülü durum olarak adlandırılan hastalık, ameliyat, sakatlık gibi kriz durumlarında yanlarında olmak, din ve inanç desteği sağlamak, sorunlarının çözümünde etkili olabilmek, geleneklerini ibadetlerini yerine getirebilmelerine olanak sağlamak ve var oluşlarına yeni anlamlar eklemelerine yardımcı olmak şeklinde tanımlanmaktadır.

Manevi bakım ihmal edildiğinde bireyler umutsuzluk yaşamakta yanı sıra iyileşme süreci uzayabilmektedir. Hemşirelerin, manevi bakım algılarını eğitim düzeyi, çalışma süresi, çalıştıkları birim gibi değişkenlerin belirlediği ayrıca hemşirelerin manevi bakım algılarının kararsız ve yetersiz olduğu saptanmıştır.³⁷ 2020 yılında yapılan bir çalışmada da hemşirelerin çalışma sonucumuza benzer şekilde dini tutum puan ortalamaları diğer meslek üyelerinden daha düşük olarak belirlenmiştir.³⁸ Yapıcı ve Kayıklık tarafından 2003 yılında farklı bölümlerde eğitim

³³ Gülpembe Oğuzhan vd., "Hemşirelerin Ahlaki Duyarlılıklarının Belirlenmesi: Bir Devlet Hastanesi Örneği", *Sağlık Akademisyenleri Dergisi* 6/2 (2019), 92-99.

³⁴ Zeynep Sağır, "Özgecilik ve Dini Tutum: Farklı Meslek Grupları Üzerine Nicel Bir Araştırma", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2020), 309-311; Ali Ayten, *Empati ve Din Türkiye'de Yardımlaşma ve Dindarlık Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 274.

³⁵ Mustafa Uslu, *Hastane Çalışanlarında Dindarlığın Empati ve Özgecilik İle İlişkisi Üzerine Bir Araştırma (Konya Eğitim Araştırma Hastanesi Örneği)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 108-112.

³⁶ Şimşek - Kalgı, "Dini Dogmatizm ve Dindarlık Bağlamında Yaşam Doyumu".

³⁷ Ferda Özbaşaran vd., "Turkish Nurses' Perceptions of Spirituality and Spiritual Care", *Journal of Clinical Nursing* 20/21-22 (2011), 3102-3106.

³⁸ Sağır, "Özgecilik ve Dini Tutum", 309-311.

alan üniversite öğrencilerinin dinsel hayatlarıyla ötekine yönelik tutumlarının araştırıldığı çalışmada öğrencilerin öznel dindarlık algıları, dine önem verme düzeyleri ve namaz kılma-oruç tutma gibi dinsel davranışlarında ortaya çıkan farklılıklarla dinsel partikularizm, dinsel dogmatizm ve dinsel gruplara yönelik sosyal mesafe tercihlerinin yönü ve şiddeti arasında istatistiksel açıdan anlamlı ilişkiler olduğu belirlenmiştir.³⁹

Ülkemizde yapılan çalışmalarda, yüksek seviyede din öğretiminin yapıldığı ilahiyat fakülteleri hariç, diğer fakülte ve bölümlerde öğrenim görme ile dindarlık arasında genelde ters yönlü bir ilişki olduğundan söz edilmektedir. Bunun nedeni üniversitelerin seküler eğitim veren fakülte ve bölümlerinde öğrenim gören öğrencilerin gerek din gerekse sosyo-kültürel değerleri eleştirel tarzda değerlendirilmemesinden kaynaklanmış olabileceği düşünülebilir.⁴⁰

Her bireyin kendi yaşam anlamının mimarı olduğu düşünüldüğünde, bireyleri davranımda bulunmaya en temelde, yaşam amaçları motive etmektedir. Bu bağlamda anlam yükleme, insan ruhunun en temel kendini ifade etme biçimlerindedir. Anlamın gerçeklik kazandığı üç temel yoldan biri çalışmaktır. Nitekim günümüzdeki insan anlam arayışını materyalden öte diğer olgularda aramaktadır.⁴¹ Araştırma sonucumuza göre farklı meslek grubuna ait katılımcıların hayatın anlam amacı puanlarının farklılaşmadığı görülmektedir. Bu sonucun aksine yapılan bazı çalışmalarda; işe anlam atfetme, iş verimi, iş doyumu ve örgütsel bağlılık arasında pozitif ilişki olduğu saptanmıştır.⁴² Araştırmada değişkeni ile hayatın anlamı ve amacı arasında anlamlı bir ilişki olduğu kadın, evli ve geniş aile yordayıcıları ile ilgili yapılan çoklu regresyon analizi sonucunda ahlak ve evli değişkenlerin hayatın anlamı ve amacı ile bir ilişkisi olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca Path Diyagramı Analizi sonucunda, dogmatik dindarlık ve cinsiyet (kadın) değişkenlerinin hayatın anlamı ve amacı üzerinde anlamlı bir etkiye sahip olduğu görülmektedir.

Yaşam anlamı ve maneviyat birbirleriyle pozitif ilişkili kavramlardır.⁴³ Üniversite öğrencileriyle yapılan araştırma sonucunda, öğrencilerin manevi zekâ düzeyleri ile yaşam anlamları arasında pozitif yönlü bir ilişki olduğu belirlenmiştir.⁴⁴

³⁹ Asım Yapıcı - Hasan Kayıklık, "Gençlerde Dinsel Hayatın 'Öteki'ne Yönelik Tutumlara Etkisi: Çukurova Üniversitesi Örneği", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 5/1 (2005), 5.

⁴⁰ Asım Yapıcı, "Yeni Bir Dindarlık Ölçeği ve Üniversiteli Gençlerin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyi: Çukurova Üniversitesi Örneği", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 6/1 (2006), 66-116.

⁴¹ Erol Uğur - Ahmet Akın, "Yaşam Bağlılığı Ölçeği Türkçe Formu: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2015), 424-432.

⁴² William J. Harrington vd., "Perceptions of Workplace Spirituality among Professionals and Executives", *Employee Responsibilities and Rights Journal* 13/3 (2001), 155-163; John Milliman vd., "Workplace spirituality and employee work attitudes: An exploratory empirical assessment", *Journal of Organizational Change Management* 16/4 (2003), 426-447; Robert W. Kolodinsky vd., "Workplace Values and Outcomes: Exploring Personal, Organizational, and Interactive Workplace Spirituality", *Journal of Business Ethics* 81/2 (2008), 465-480.

⁴³ Mustafa Baloğlu vd., "Manevi Anlam ile Maneviyat İlişkinin İncelenmesi", *Journal of Turkish Studies* 12/28 (2017), 681-690.

⁴⁴ Söylemez, *Manevi Zekanın Yaşamın Anlamı ve Yaşam Doyumunun Yordayıcısı Olarak İncelenmesi*, 69-90.

Araştırmada kadın olmanın hayatın anlamı ve amacı üzerinde anlamlı bir etkiye sahip olduğu belirlenmiştir. Bu bulguyu destekleyen birden çok araştırma bulunmaktadır.⁴⁵ Literatürde araştırma bulgumuzla benzerlik göstermeyen çalışmalara da rastlanmaktadır. Bunlardan biri de Tanrıverdi'nin yaptığı araştırmadır. Çalışma sonucunda erkek bireylerin hayatın anlam ve amacını bulma düzeylerinin kadın bireylerden daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.⁴⁶ Ayrıca yapılan başka araştırmalarda ise cinsiyet ile dindarlık arasında anlamlı bir ilişki bulunmadığı görülmektedir.⁴⁷

Çalışmanın sonuçlarına ilişkin; çalışmaya dahil edilen tüm meslek mensuplarına yaşamın anlamı, ahlaki değerler konularının yer aldığı hizmet içi eğitim programlarının düzenlenmesi, hemşirelere yönelik manevi bakım konusu ile ilgili eğitim planlamaları yapılması, başka meslek üyelerinin eklendiği daha geniş örnekleme çalışmanın tekrarlanması önerilmektedir.

Author Contributions / Yazarların Katkısı: This article is a work with two authors. The contribution of the aforementioned authors to the preparation of the article is equal. / Bu makale, iki yazarlı bir eserdir. Makalenin hazırlanmasına söz konusu yazarların katkısı eşittir.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Akıncı, Adem. "Hayata Anlam Vermede Dinî Değerlerin ve Din Öğretiminin Rolü". *Değerler Eğitimi Dergisi* 3/9 (2005), 7-24.
- Aktan, Coşkun Can. "Ahlak Ve Ahlak Felsefesine Giriş". *Hukuk ve İktisat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2009), 38-59.
- Ateş, Nurettin. "Öğretmenlikte Meslek Ahlâkı ve Mesleki Değerler" 3/6 (2012), 3-18.
- Aydın, Cüneyd vd. "Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması" 38 (2015), 39-55.
- Aydın, Cüneyd. "Üniversite Öğrencilerinin Dini Tutum İle Hayattaki Anlam Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/4 (2017), 20.
- Ayten, Ali. *Empati ve Din Türkiye'de Yardımlaşma ve Dindarlık Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.

⁴⁵ Ulu, "Hayatı Anlamlandırma İle Kişilik Özellikleri Arasındaki İlişki Üzerine"; Necmi Karslı, "Üniversite Öğrencilerinde Hayatın Anlamı ve Dindarlık İlişkisi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2020), 169-201; Aydın, "Üniversite Öğrencilerinin Dini Tutum İle Hayattaki Anlam Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi"; Abdulkerim Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002).

⁴⁶ Tanrıverdi - Ulu, "Lise Öğrencilerinde Hayatın Anlam ve Amacı ile Değer Yönelimleri Arasındaki İlişki".

⁴⁷ Muhammed Kızılgöçer, *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık Üzerine Psiko-Sosyal Bir Çalışma* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2015); Mustafa Ulu - Mehmet İkis, "Lise Öğrencilerinde Saldırganlık ve Din İlişkisi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 30/41 (2016), 75-96.

- Bahadır, Abdulkarim. *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- Baloğlu, Mustafa vd. "Manevi Anlam ile Maneviyat İlişkisinin İncelenmesi". *Journal of Turkish Studies* 12/28 (2017), 681-702. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.12470>
- Bayraktaroğlu, Hilal. *Felsefe, Din ve Ahlak İlişkisinin Erdem Kavramı Çerçevesinde Analizi*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Çiftçi, Nermin. *Almanya ve Türkiye'deki Türk Lise Öğrencilerinin Ahlakî Yargı Yeteneklerinin Karşılaştırılması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Çoban, Gülay İpek - Türer, Sinem. "Ahlakî Gelişim ve Hemşirelik". *Gümüşhane Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi* 3/3 (2014), 948-958.
- D.Yalom, Irvin. *Varoluşçu Psikoterapi*. çev. Zeliha Babayigit. İstanbul: Pegasus Yayınları, 2018.
- Erdirençlebi, Meral - Filizöz, Berrin. "Meslek Etiği ve Akademisyenlerin Etik Değerleri Üzerine Nicel Bir Araştırma". *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 14/20 (2019), 1228-1258. <https://doi.org/10.26466/opus.599983>
- Frankl, Victor Emil. *İnsanın Anlam Arayışı*. çev. Selçuk Budak. Ankara: Öteki Yayınları, 2016.
- Harrington, William J. vd. "Perceptions of Workplace Spirituality among Professionals and Executives". *Employee Responsibilities and Rights Journal* 13/3 (2001), 155-163. <https://doi.org/10.1023/A:1014966901725>
- İlhan, Süleyman. "Yeni Kapitalizm ve Meslek Olgusunun Değişen Anlamları Üzerine". *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21 (2008), 313-328.
- Karslı, Necmi. "Üniversite Öğrencilerinde Hayatın Anlamı ve Dindarlık İlişkisi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 169-201. <https://doi.org/10.17120/omuifd.718108>
- Kavıracı, Ozan. "Polis Faaliyetlerinde Gri Alanlar ve Etik". *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 9/16 (2018), 1851-1882. <https://doi.org/10.26466/opus.481244>
- Keleş, Hatice Necla. "Anlamli İş İle Psikolojik İyi Oluş İlişkisi". *The Journal of Happiness & Well-Being* 5/1 (2017), 154-167.
- Keskin Kızıltepe, Selin. *Acil Servis Hemşirelerinde Ahlakî Sıkıntı Ve Başa Çıkma Yollarını Etkileyen Faktörler*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Keskin, Y. Mustafa. "Din ve Toplum İlişkileri Üzerine Bir Genelleme" IV/2 (2004), 7-21.
- Kızılgöçit, Muhammed. *Yalnızlık Umutsuzluk ve Dindarlık Üzerine Psiko-Sosyal Bir Çalışma*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2015.
- Kierkegaard, Soren. *Hayat Çözülecek Bir Problem Değil Yaşanacak Bir Hakikattir*. çev. Hamza Celaledin. İstanbul: Destek Yayınları, 2020.
- Kolodinsky, Robert W. vd. "Workplace Values and Outcomes: Exploring Personal, Organizational, and Interactive Workplace Spirituality". *Journal of Business Ethics* 81/2 (2008), 465-480.
- Köroğlu, Cemile Zehra. "Türkiye'de Dini Hayatın İncelenmesi: Bütüncül Bir Yaklaşım". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2012), 82-102.
- Maslow, Abraham. *İnsan Olmanın Psikolojisi*. çev. Okhan Gündüz. İstanbul: Kuraldışı Yayınevi, 2000.
- Maya, İlknur. "Akademisyenlerin Meslek Ahlakına Aykırı Olan Davranışlara İlişkin Algıları (Çomü Eğitim Fakültesi Örneği)". *Journal of Turkish Studies* 8/6 (2013), 491-509. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.5039>
- Milliman, John vd. "Workplace spirituality and employee work attitudes: An exploratory empirical assessment". *Journal of Organizational Change Management* 16/4 (2003), 426-447. <https://doi.org/10.1108/09534810310484172>
- Nietzsche, Friedrich. *İnsanca, Pek İnsanca-1*. çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.
- Odabaşı, H.Ferhan vd. "Küreselleşen Dünyada Akademisyen Olmak" 10/3 (2010), 127-142.

- Oğuzhan, Gülpenbe vd. "Hemşirelerin Ahlaki Duyarlılıklarının Belirlenmesi: Bir Devlet Hastanesi Örneği". *Sağlık Akademisyenleri Dergisi* 6/2 (2019), 91-99.
- Orak Niksarlı, Ebru. *Hemşirelikte mesleki değerler ve duygusal zekâ ilişkisinin incelenmesi - Tez Arşivi*. İstanbul: Haliç Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Özbaşaran, Ferda vd. "Turkish Nurses' Perceptions of Spirituality and Spiritual Care". *Journal of Clinical Nursing* 20/21-22 (2011), 3102-3110. <https://doi.org/10.1111/j.1365-2702.2011.03778.x>
- Özcan, Müesser - Balcı, Yasemin. "Akademisyenlerin Araştırma ve Yayın Etiğİneliğİnin Düşünceleri". *Turkish Journal of Business Ethics* 9/1 (2016), 91-111. <https://doi.org/10.12711/tjbe.2016.9.0006>
- Payam, Mehmet Murat. *Polis Meslek Yüksek Okulları Polis Etiğİ Dersi Öğretim Programının Değİerlendirilmesi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Platon. *Erdem Anlayışı*. çev. Yakup Akyüz. Konya: Eğitim Yayınevi, 2020.
- Sağır, Zeynep. "Özgecİlik ve Dini Tutum: Farklı Meslek Grupları Üzerine Nicel Bir Araştırma". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2020), 285-319.
- Sobi, Elif. "Ahlaki Yargı Testi Kullanılarak Yapılan Lisansüstü Çalışmaların Çeşitli Değİşkenler Açısından Karşılaştırılması". *Social Sciences Studies Journal* 4/26 (2018), 5745-5752. <https://doi.org/10.26449/ssj.1038>
- Söylemez, Aydın. *Manevi Zekanın Yaşamın Anlamı ve Yaşam Doyumunun Yordayıcısı Olarak İncelenmesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Şimşek, Nihat - Kalgı, Mehmet. "Dini Dogmatizm ve Dindarlık Bağlamında Yaşam Doyumu: Bir Karma Yöntemli Yaklaşım". *Turkish Studies* 13/4 (2018), 1137-1152. <https://doi.org/10.7827/turkishstudies.12061>
- Tanrıverdi, Abdullah - Ulu, Mustafa. "Lise Öğrencilerinde Hayatın Anlam ve Amacı ile Değİer Yönelimleri Arasındaki İlişki". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 18/2 (2018), 1198-1234. <https://doi.org/10.30627/cuilah.469850>
- Tunca, Nihal. *İlköğretim Öğretmenleri İçin Mesleki Değİerler Ölçeğİnin Geliştirilmesi ve İlköğretim Öğretmenlerinin Mesleki Değİerlerinin Belirlenmesi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Uğur, Erol - Akın, Ahmet. "Yaşam Bağlılığı Ölçeğİ Türkçe Formu: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2015), 424-432. <https://doi.org/10.15869/itobiad.57244>
- Ulu, Mustafa. "Hayatı Anlamlandırma İle Kişilik Özellikleri Arasındaki İlişki Üzerine". *Bilimname* 2018/36 (2018), 165-187. <https://doi.org/10.28949/bilimname.459247>
- Ulu, Mustafa - İkis, Mehmet. "Lise Öğrencilerinde Saldırganlık ve Din İlişkisi". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 30/41 (2016), 75-96.
- Uslu, Mustafa. *Hastane Çalışanlarında Dindarlığın Empati ve Özgecİlik İle İlişkisi Üzerine Bir Araştırma (Konya Eğitim Araştırma Hastanesi Örneğİ)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yapıcı, Asım. "Dinî Yaşayışın Farklı Görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002), 75-117.
- Yapıcı, Asım. "Yeni Bir Dindarlık Ölçeğİ ve Üniversiteli Gençlerin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyi: Çukurova Üniversitesi Örneğİ". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 6/1 (2006), 66-116.
- Yapıcı, Asım - Kayıklık, Hasan. "Gençlerde Dinsel Hayatın 'Öteki'ne Yönelik Tutumlara Etkisi: Çukurova Üniversitesi Örneğİ". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 5/1 (2005), 5.

Mekke Evlerinin Satışı ve Kiralanmasına Dair Rivayetler ve Değerleri*

Rumors of the Sale and Rental of Mecca Houses and Their Value

Hasan Eryılmaz



Öğretmen, Hasbekli Hafız Mü'min Akan AİHL
Teacher, Hafız Mu'min Akan from Hasbek, ECHR
Kayseri / Turkey

hasaneryilmaz85@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-5343-6981>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 13.10.2021

Accepted / Kabul Tarihi: 13.12.2021

Published / Yayın Tarihi: 30.12.2021

DOI: 10.33420/marife.1009350

Cite as / Atıf: Eryılmaz, Hasan. "Mekke Evlerinin Satışı ve Kiralanmasına Dair Rivayetler ve Değerleri". *Marife* 21/2 (2021): 909-934. <https://doi.org/10.33420/marife.1009350>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atınlı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslar arası Lisansı altında lisanslanmıştır."

Ethical Statement / Etik Beyan: *This study is based on the master's thesis titled "The source value of the hadiths about the sale and renting of Meccan houses and the approach of the fiqh sects to these hadiths", which we completed in 2018. / Bu çalışma 2018 yılında tamamladığımız "Mekke Evlerinin Satışı ve Kiralanmasına Dair Hadislerin Kaynak Değeri ve Bu Hadislere Fıkhi Mezheplerin Yaklaşımı" başlıklı yüksek lisans tezi esas olarak hazırlanmıştır.



Mekke Evlerinin Satışı ve Kiralanmasına Dair Rivayetler ve Değeri

Özet

İnsanın yeryüzüne gönderildiği andan itibaren mukaddes bir coğrafya kabul edilen Harem bölgesi, Kâbe'nin Hz. İbrâhim tarafından inşasıyla birlikte dini yaşantıda daha mühim bir yer bulmuştur. Son peygamber Hz. Muhammed'in bu torpraklardan seçilmesi ve Kur'an'ın diliyle efdaliyetine işaret edilmesi harem bölgesinin kutsiyetini perçinlemiştir. Bu saydıklarımızın yanısıra Hz. Peygamber'e dayandırılan ciddi bir hadis mükteşebatı da bulunmaktadır. Mekke ile ilgili rivayet malzemelerine bakıldığında bir kısmının bölgenin efdaliyetine ilişkin olduğu gözlemlenirken diğer bir kısmının ise Mekke'ye özgü birtakım uygulamaları barındırdığı söylenebilir. Öyle ki bölgeye has uygulamalar, süreç içerisinde sadece Mekke özelinde bir fıkıh literatürünün doğmasına da vesile olmuştur. Söz konusu literatüre konu olan hususlardan birisi de Mekke evlerinin satışı ve kiralanmasının caiz olup olmaması ile ilgilidir. Kaynaklarda bu konuya ilişkin cevaz ve nehy ifade etmek üzere iki farklı rivayet grubu yer almaktadır. Konuyla ilgili birbirine zıt hususların hadis diliyle aktarılmış olması müctehid imamlar arasında da bazı değişik yorum ve yaklaşımlara sebebiyet vermiştir. Kuşkusuz Mekke evleri çerçevesinde zuhur eden bu yorum ve yaklaşımların boyutlarını sadece Hz. Peygamber'e nispet edilen hadisler oluşturmamaktadır. Mescid-i Harâm'ın orada bulunan ve bulunmayan bütün Müslümanlar nazarında söz konusu olan statüsü ve bu statüye işaret eden Hacc sûresinin yirmi beşinci âyeti de anlaşmazlıkların diğer bir yüzünü teşkil etmektedir. Nitekim Hudeybiye Antlaşması sonrasında bu âyet, bir taraftan Kâbe'nin bütün Müslümanların ortak değeri olduğu mesajını verirken, diğer taraftan Mescid-i Harâm etrafında bulunan evler ile ilgili fikhî değerlendirmelerdeki farklılıkların derinleşmesine de sebep olmuştur. Mekke'nin fethedilme şekli konusunda ilim ehli arasındaki anlayış farklılıkları da konunun ayrı bir yüzünü teşkil etmektedir.

Bu makale, yukarıda da zikri geçtiği üzere Mekke evlerinin satışı ve kiralanması konusundaki rivayetlerin kaynak değeri ve yorumlanmasını konu edinmektedir. Çalışma, ilgili rivayetlerin dört büyük fıkıh mezhebi tarafından yorumlanması ile sınırlandırılmıştır. Bu çalışma ile maksadımız hadislerin yorumlanmasında mezhepler arası farklılığı gözler önüne sermektedir. Her mezhebin kendisine ait bir düşünce sistematığı ve literatür birikimi olabilmektedir. Bu mükteşebat farklılığı neticesinde aynı malzeme üzerinden farklı sonuçlara ulaşılması mümkündür. Bu durum Mekke evlerinin satışı ve kiralanması ile ilgili fikhî çıkarımlarda da kendisini göstermektedir. Burada dikkat çekici olan ise imam Şâfiî dışında üç mezhep imamının Mekke evlerinin satışı ve kiralanmasını câiz görmemeleridir. Çünkü onlar zaman içerisinde evlerin fâhiş fiyatlar ile satış ve kiralanması neticesinde hac ibadetinin doğal olarak engellenebileceği endişesini taşımaktadırlar. Bugüne gelindiğinde Mezhep imamlarının söz konusu endişesini haklı çıkaran birtakım sıkıntıların varlığını görmemek mümkün değildir. Üstelik bu durum sadece konaklama imkânı sağlayan evlerle sınırlı kalmayarak genel anlamda hac ibadeti ile ilgili her hususta kendini göstermektedir. Öyleki bu sıkıntılar talep edilen fâhiş fiyatlar eliyle müminleri ömürleri boyunca farz olan hac ibadetinden mahrum edebilecek bir seviyede kendini gösterebilmektedir. Bu çalışmada, adeta multimilyoner ibadetine dönüşme sürecine giren ve yüksek karlar elde etme aracı olarak kullanılan uygulamaların aksine bütün Müslümanların ibadetlerini eşit bir şekilde yapabilecekleri alternatif bir model arama konusunda farkındalık oluşturmak amaçlanmıştır. Aynı şekilde hadislerin yorumlanmasına dikkat çekici bir örnek üzerinden bakma imkânı bulunan bu çalışma, rivayetlerin doğrulabileceği sonuçları dikkate alarak yorumlanması gerektiği konusunda bir fikir vermesi bakımından da önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Mekke, Mescid-i Harâm, Mezhep, Satış.

Narrations on Selling and Renting the Houses in Makkah and Their Credibility

Summary

The Haram region has been important since mankind was sent to earth. The building of Ka'ba by Abraham there also made it a very important place for religious life. The fact that the last of the prophets Muhammad was from there and the language of the Qur'an was the language of this area strengthened the importance of it. Along with these, a serious number of hadith narrations chained

back to prophet Muhammad also exist about the significance of that area. When those narrations are examined, it is seen that while some of them are about the significance of the region, some are about practices specific to Makkah. It was true to an extent that after a while, a jurisprudential literature specific to Makkah was born. One of the topics that were discussed in that literature was whether selling or renting the houses in Makkah was permissible or not. In the sources, there are two different views, one is in favor of selling and renting, one is against. These opposite views were both came down to us in hadith form and this fact led jurists to follow different interpretations and approaches. Of course, the narrations followed back to the prophet himself did not compose the framework of the discussions on the houses in Makkah. The status of Masjid al-Haram in the eyes of all Muslims and the 25th verse of the Surah Hajj that points at this status represents the other part of the discussion. For the said verse which was revealed after Hudaibiyah Peace Treaty caused the existing different opinions to move away from each other even further and at the same time declared the Ka'ba to be a common value of all Muslims. The difference of opinion between the scholars about the way Makkah was conquered also represents another aspect of the whole discussion on the houses of Makkah.

This article is interested in the evaluation and the interpretation of the narrations about selling and renting houses in Makkah. The study is limited to the evaluation of the narrations according to the four major fiqh schools. The aim of the study thus is to show the differences between the fiqh schools in the interpretations of the narrations. Every madhab/school have their thought system and literature. Due to these differences, they may reach different results by looking at the same narrations. An example of this is seen in their views about selling and renting the houses in Makkah. What is interesting here is that the three founding Imams of three major madhabs claimed that it was not permissible to sell or rent the houses in Makkah while only Imam Shafi'i claimed otherwise. The reason behind the decision of the three was that in time, with an exorbitant rise in the prices of the houses in Makkah for both renting and selling, the practice of Hajj could be in danger. Today, some of the economic issues in the region seem to prove their concern right. This situation is not limited to the housing problem during Hajj but to all aspects of the practice. In so much that those extraordinary prices for everything during the Hajj period strip the Muslims of their possibility to realize their goal of visiting the holy places and completing their religious duty. One of the aims of this study is to raise awareness about the "Hajj Market" that is slowly becoming a huge problem for Muslims since it only allows the extremely rich to perform this obligatory religious duty and search for an alternative model. It also provided us with an opportunity to see the differences in the interpretations of ahadith through an interesting example. Another important outcome was that we came to see the importance of the consideration of the possible outcomes of the narrations in the future should be a reason to follow a specific interpretation among others.

Keywords: Hadith, Makkah, Masjid al-Haram, Madhab, Sale.

Giriş

Günümüzde hadis ilminin en önemli problemleri arasında rivayetlerin anlaşılıp yorumlanması meselesi gelmektedir. Bağlamından kopmuş bir vaziyette karşılaştığımız hadislerin hangi amaçla söylendiğini tespit etmek her zaman kolay olmamaktadır. Diğer taraftan bu zorluk Hz. Peygamber'in söylediği bir sözü hangi vasıfla söylediğini tam olarak belirleyememekten de kaynaklanabilmektedir. Hz. Peygamber'in bir sözünün nübüvvet, müfti yahut hâkim kimliklerinden hangisiyle söylendiği ilim adamları arasında münakaşa konusu olmuştur. Bu çalışmada da âlimler arasında ihtilafa neden olan, ilk etapta günümüz şartlarıyla düşündüğümüzde anlaşılması zor gibi görülen Mekke evlerinin satışı ve kiralanmasına izin vermeyen hadisler ele alınmıştır. Ancak tartışmanın boyutlarını sadece hadisler oluşturmamaktadır. Mescid-i Harâm'ın orada bulunan ve bulunmayan bütün Müslümanlar nazarında söz konusu olan statüsü ve bu statüye işaret eden Hacc sûresinin yirmi beşinci âyeti de anlaşmazlıkların diğer bir yüzünü teşkil etmektedir. Hudeybiye Antlaşması sonrasında indiği kabul gören Hac Suresi 25. âyeti bir taraftan Kâbe'nin bütün Müslümanların ortak değeri olduğu mesajını verirken di-

ğer taraftan Mescid-i Harâm etrafında bulunan evler hakkında da farklı birtakım fikhî değerlendirmelerin yolunu açmıştır. Öte yandan bu âyete paralel olarak güvenilir kaynaklarda pek çok da rivayet kaydedilmiştir. Bunlara ilaveten Mekke'nin fethedilme şekli konusunda ilim ehli arasındaki ihtilaflar da konunun ayrı bir boyutunu oluşturmaktadır. Bu çalışmada meselenin farklı açılarına işaret edilmekle birlikte, esas olarak Mekke evlerinin satışı ve kiralanmasına ilişkin hadislerle yer verilecek, hadislerin kaynak değeri ve mezheplerin bu hadisleri nasıl anladıklarına dair görüşleri ele alınacaktır.

Çoğu Müslümanın belki de hiç duymadığı ve hatta ilim çevrelerinden pek azının vakıf olduğu Mekke evlerine dair rivayetler, taşıdığı amaç bakımından bölgenin kutsiyetini benimsemiş bütün Müslümanları ilgilendiren bir meseledir. Zira hac farızası ve umre ziyareti Kitap ve Sünnetle tescillenmiş tüm inanların ortak bir değeridir. Bu durum haccın ve umrenin herkes tarafından kolaylıkla yerine getirilebilecek bir ibadet olarak algılanmasını ve bu amacı gerçekleştirecek şekilde hac ve umre yapılanmasının sağlanmasını gerektirmektedir. Hadislerden ve âlimlerin çoğunun görüşlerinden anlaşıldığına göre hac ibadetinin birtakım kimseler tarafından ranta çevrilmesine fırsat verilmemesi gerekmektedir. Şayet haksız kazanç zihniyetine izin verilmesi durumunda, oranın kutsiyetine gönül vermiş mü'minlerin Allah'ın evini ziyaretten mahrum olması gibi nahoş bir durumun gündeme gelmesi kaçınılmaz olacaktır. Nitekim mevcut uygulamalarda bölgenin kutsiyeti göz ardı edilerek özellikle maddi durumu olmayan müm'inler ile hac ve umre farızası arasına giren birtakım engeller, dünya Müslümanlarının ortak sıkıntıları arasında sayılabilmektedir. Hâlbuki Suud yönetiminin bütün Müslümanları olumsuz etkileyen harem bölgesi ile ilgili tasarruflarına alternatif olarak rivayet malzemelerinde çeşitli uygulamalara rastlanılabilmektedir. Bu yönüyle ümmetin salahiyeti ve hac farızasının herkes için daha ulaşılabilir olması adına hadis müktesebatının ışığında farklı çözümlerin üretilebileceği âşikardır. Daha önce hiçbir akademik çalışmada bulamadığımız bu çalışma ile Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer zamanındaki uygulamayı gündeme getirmek suretiyle bir bilincin oluşması ve en azından bu meselenin Müslümanların gündeminde yer alması hedeflenmektedir.

Kaynaklarda Mekke evlerinin satışına ve kiralanmasına izin veren ve nehyeden olmak üzere iki farklı rivayet malzemesi yer almaktadır. Bu hadislerin fıkıhçılar tarafından nasıl anlaşıldığına geçmeden önce bu farklı rivayetlerin iki grup halinde zikredilmesi konunun anlaşılması için daha uygundur.

1. Mekke Evlerinin Satışını, Kiralamasını ve Mirasını Reddeden Rivayetler

Hadis 1:

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا عَيْسَى بْنُ يُونُسَ، عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ بْنِ أَبِي حُسَيْنٍ، عَنْ عَثْمَانَ بْنِ أَبِي سُلَيْمَانَ، عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ نَضْلَةَ، قَالَ: «تَوَفَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَأَبُو بَكْرٍ، وَعُمَرُ، وَمَا نُدَعَى رِبَاغَ مَكَّةَ، إِلَّا السَّوَائِبَ، مَنْ حَتَّاجَ سَكْرَ، وَمَنْ اسْتَعْنَى أَسْكَنْ»

Alkame bin Nadle (r.a.)'den rivayet edildiğine göre o şöyle demiştir: “Mekke evlerine ancak sevâib (yani oturanların mülkü olmayıp ihtiyaç sahiplerine

terkedilmiş olarak) denile geldiği halde Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer vefat ettiler. Kim (meskene) muhtaç ise (Mekke evlerinde) oturur ve kim muhtaç değil ise ihtiyâcı olana (bedelsiz olarak) bırakır.”¹

İlk hadisimiz Alkame b. Nadle rivayeti olarak bilinmektedir.² Mekke evlerinin satışı ve kiralanmasının yasak olduğunu ifade eden rivayetler içerisinde Kütüb-ü Sitte müelliflerinin tahrîç ettiği iki hadisten biri olmak üzere Sünen-i İbn Mâce’de “Mekke Evlerinin Ücreti” bâb başlığı ile rivayet edilmiştir. İbn Mâce şarihlerinden İbn Zenceviye (ö. 251/865)³ bu rivayeti “Zorla Toprak Fethi” bâbı ile nakletmektedir. Bu rivayet aynı lafız ve isnad ile İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849), Taberânî (ö. 360/970) ve Dârekutnî (ö. 385/995) tarafından da nakledilmiştir.⁴ Hadis, “Mu’cemu’s-Sahâbe” ve “Ma’rifetü’s-Sahâbe”de ise Müsedded kanalıyla yer alırken⁵, Fâkihî (ö. 272/885), Ezrakî (ö. 250/864), Tahâvî (ö. 321/933) ve Dârekutnî (ö. 385/995) rivayetlerinde ise Yahyâ b. Süleym’den⁶ nakledilmiştir.

Buhârî (ö. 256/869) aynı konuyu Hac suresi 25. âyetten esinlenerek “Mekke evlerinin satışı, kiralanması, mirası ve bütün insanların orada eşit olduğu” bâbı ile Alkame hadisinin aksine cevaz bağlamında ele almıştır. Onun bu tavrından hareketle ilgili rivayeti zayıf telakki ettiği yönünde yorumlar yapılmıştır.⁷ Misbâhu’z Zücâce’de rivayetin İbn Mâce dışında diğer Kütüb-ü Sitte eserlerinde bulunmadığı, ancak Müslim’in şartlarını taşıdığı belirtilmiştir.⁸ İbn Hacer (ö. 852/1449) ise, is-

¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavut (y.y: Dâru’l Risaleti’l Âlemiyye, 2009), “Menâsik”, 102.

² Ebû’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu’cemü’l Kebîr*, thk. Hamdî b. Abdülmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetü’l İbn Teymiyye, 1994/1415), 18/ 8 (7).

³ Ebû Ahmed Humeyd b. Muhlid İbn Zenceviye, *el-Emvâlü’l İbn Zenceviye*, (Suud: Merkez-ü el-Melik Faysal li’l Buhûs ve’d Dirasâti’l İslâmiyye, 1986/406), 1/204 (244).

⁴ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi’ es-San’ânî, *el-Musannef*, thk. Habîbu’r Rahman el-Azmî (Hindistan: Meclisü’l İlmî, 4103) 3: 331 (14693); Taberânî, *Mu’cemi’l Kebîr*, 18: 8 (7); Ebû’l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavut. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r Risâle, 2004, 4/14 (3019).

⁵ Ebû’l-Hüseyn Abdülbâkî b. Kânî b. Merzûk el-Ümevî, *Mu’cemu’s-Sahâbe* (Medine: Mektebül’ Gurâbâi’l Eseriyye, 1418), 2/287 (819); Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Ma’rifetü’s-Sahâbe*, thk. Adil b. Yûsuf el-Azâzî (Riyad: Dâru’l Vatan-i li’n Neşr, 1998/1419), 4/2180 (5466).

⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk el-Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, (Beyrut: Dâru’l Hadar, 1414), 3/214 (2047); Ebû’l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed el-Ezrâkî, *Ahbâru Mekke*, thk. Rüşdî Es-Salih (Beyrut: Dâru’l Endülüs li’n Neşr, t.y), 2/163; Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî et-Tahâvî, *Şerh-u Meâni’l Âsar* (Medine: Âlemü’l Kütüb, 1994/1414), 4/49 (5666); Dârekutnî, *es-Sünen*, 4/ 14 (3019)

⁷ Ebû’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu’l Bârî* (Beyrut: Dâru’l Ma’rife, 1379), 3/450.

⁸ Ebû’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ebî Bekr el-Bûsîrî, *Misbahu’z Zücâce fî Zevâid-i İbn Mâce* (Beyrut: Dâru’l Arabî, 1403), 3/216.

nadında kopukluk ve irsal olduğuna kanaat getirmiştir.⁹ Rivayeti mutemed bulan isimlerden birisi Sindî'dir (ö. 1138/1725). Ona göre hadis bu şekilde rivayet edildiğinde hüccet vasfı taşımaktadır.¹⁰ Öte yandan Elbânî (ö. 1420/1999), rivayeti İbn Mâce'nin zayıflarını topladığı eserinde anarak onu zayıf bulduğunu ima etmiştir.¹¹ Hadisin sıhhati ile ilgili tartışmaların yoğunlaştığı en önemli unsur ise rivayetin isnad edildiği Alkame b. Nadle'nin kimliğidir. Zira kaynaklarda onunla ilgili farklı kanaatlere yer verilmiştir. Örneğin Yahyâ b. Maîn (ö. 233/847), İbn Mende (ö. 395/1004), Beyhakî (ö. 458/1065) ve Demirî (ö. 808/1405) gibi isimler Alkame b. Nadle'nin sahâbe olmadığı görüşündedirler.¹² Buna karşın İbn Hibbân (ö. 354/965), Askerî (ö. 395/1004) ve Ebû Nuaym (ö. 430/1038) ise onun sahâbeden olduğu konusunda ittifak etmişlerdir.¹³ Yine İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938), Alkame b. Nadle hakkında babasına sorulduğunu, babasının ise bilmiyorum dediğini aktarmış, ancak ona isnad edilen rivayeti "Mürseller" isimli eserinde tahrîc etmiştir.¹⁴ İbn Ebî Nuaym (ö. 430/1038), onun doğru bir kimse olduğunu ve Firyâbî'nin (ö. 301/913) onunla çelişmediğini ifade etmiştir.¹⁵ Zehebî (ö. 748/1347), Osman b. Ebî Süleyman'dan başka kimsenin ondan rivayet etmediğini bildirmiştir.¹⁶ Ebû'l Kasım Begavî (ö. 317/929), onun sahâbe mi tabiin mi olduğunu bilmediğini ifade etmiştir. İbn Hacer (ö. 852/1448) ise sahâbe sözünün yanlış olduğunu ancak Alkame b. Nadle'nin tabiinin küçükleri arasında makbul olduğunu iddia etmektedir.¹⁷ Öte yandan İbn Abdülber'in (ö. 463/1070) onun için sahâbe dediği de rivayet edilmiştir.¹⁸ Çağdaş Hadis âlimlerinden Şuayb Arnavut, İbn Mâce'ye yazmış olduğu serhte Alkame b. Nadle'nin sahâbe olduğu iddiasının gerçeği yansıtmadığını, onun

⁹ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l Bârî*, 3/450.

¹⁰ Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *Câmi'u'l Mesânîd ve's Sünen* (Beyrut: Dâru'l Hadr, 1998/1419), 6/284.

¹¹ Muhammed b. Muhammed. b. Süleyman er-Rûdânî, *Cem'u'l Fevâid min Câmiu'l Usul* (Beyrut: Mektebet-ü İbn Kesir, t.y), 2/1998.

¹² Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn, *Min Kelam-i Ebû Zekeriyâ* (Şam: Dâru'l Me'mun-i li't Tûrâs, t.y), 99; Ebû'l Hasan Ali b. Ebû'l Kerim İbnü'l Esir, *Üsdü'l Gâbe* (Beyrut: Dâru'l Fikr, 1994), 3/585; Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebî Hâtim, *el-İlel* (y.y: Metâbi'u'l Hamîdî, 2006), 3/289.

¹³ Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân, *es-Sikât*, (Hindistan: Vüzerâtü'l Meârif li'l Hükûmeti'l Âliyeti'l Hindiyeye, 1973), 3/315; Ahmed b. Ali b. Hacer Ebû Fadl el-Askalânî, *Tehzîbü't Tehzîb* (Hindistan: Matbuatü't Dâirati'l Mearifi'n Nizamî, 1908), 7/279.

¹⁴ Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebî Hâtim, *el-Merâsil* (Beyrut: Müessesetü'r Risale, 1397), 150.

¹⁵ Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's Sahâbe*, 3/1793.

¹⁶ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *el-Ma'na fi'd Dûefâ* (y.y: Mektebetü's Şamile, t.y), 2/441.

¹⁷ Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân el-Mizzî, *Tehzîbü'l Kemâl fi Esmâi'r Ricâl* (Beyrut: Müessesetü'r Risale, 1980), 20/311.

¹⁸ Ebû Abdillâh Alâüddîn Moğultay b. Kılıç el-Bekcerî, *İkmâl-ü Tehzîbi'l Kemâl*, (y.y: Fârûku'l Hâdiset-i lit'Tabâa, 2001) 9/273.

tabiinden, hadisinin de mürsel olduğunu ifade etmektedir. Ravinin halinin net bir şekilde bilinmemesi gerekçesi ile ilgili hadisi zayıf olarak nitelemiştir.¹⁹ Hadisle ilgili buraya kadar aktardıklarımızdan ravinin sahâbeden olmadığı dolayısıyla rivayetinde bir inkıtân olduğu düşüncesi ağırlık kazanmaktadır.

Hadis 2:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ، حَدَّثَنَا إِسْرَائِيلُ، عَنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مَهَاجِرٍ، عَنْ يُونُسَ بْنِ مَاهَكَ، عَنْ أُمِّهِ، عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَلَا تَبْنِي لَكَ بَيْتًا أَوْ بِنَاءً يُظِلُّكَ مِنَ الشَّمْسِ؟، قَالَ: «لَا، إِنَّمَا هُوَ مَنَاحٌ مَنْ سَبَقَ إِلَيْهِ»

Hiz. Âişe'den şöyle rivayet edilmiştir: “Ben, “Ey Allah'ın Resulü Mina'da senin için güneşten gölgelenebileceğin bir göz oda yahut bir bina yapsak ya.” dedim. O, “Hayır, orası önce gelene aittir.” buyurdu.²⁰

Ebû Dâvud bu rivayete “Mekke Yasakları” konu başlığı ile temas ederken İbn Mâce ise “Mina'da konaklamak” bâb başlığı ile iki defa zikretmiştir.²¹ Her iki rivayetin metninde de lafız yönünden uygunluk bulunurken, isnadın tâbiinden sonraki nesillerinde değişik isimler göze çarpmaktadır. Rivayeti Kütüb-ü Sitte müelliflerinin dışında Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Tahâvî (ö. 321/933) ve Ebû Ya'lâ (ö. 307/919) gibi müellifler de kaydetmişlerdir.²²

Nesâî (ö. 303/915), bu hadis için “Hasen” değerlendirmesinde bulunmuştur. Ancak ne var ki onun dışında makbul yorum yapan pek kimse olmamıştır. Zira isnadında yer alan İbrâhim b. Muhâcir'in zayıf olduğu konusunda hadisçiler nazarında neredeyse bir ittifak olduğu söylenmiştir.²³ Çağdaş muhaddislerden Şuayb Arnavut²⁴ ve Nâsiruddin Elbânî²⁵ de onu zayıf bulmaktadır.

Hadis 3:

حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ يُونُسَ الْمَرْوَزِيِّ قَالَ: وَجَدْتُ فِي كِتَابِ جَدِّي أَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ أُنَا أَبُو حَنِيفَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَزِيدَ أَكْذًا قَالَ: عَنْ أَبِي نَجِيحٍ أَعْنِ ابْنَ عَمْرٍو أَعْنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ مَكَّةَ فَحَرَّمَ بَيْعَ رِبَاعِهَا أَوْ أَكْلَ ثَمَنِهَا» أَوْ قَالَ: «مَنْ أَكَلَ مِنْ أَجْرِ بَيْتٍ مَكَّةَ سَبَيْتًا فَلَيْتًا يَأْكُلُ نَارًا». كَذَا رَوَاهُ أَبُو حَنِيفَةَ مَرْفُوعًا وَأَوْهَمَ أَيْضًا فِي قَوْلِهِ: «عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي يَزِيدَ وَإِنَّمَا هُوَ ابْنُ أَبِي يَزِيدَ الْقِدَاحِ وَالصَّحِيحُ أَنَّهُ مَوْقُوفٌ»

Ubeydullah b. Yezid'den rivayetle: “Allah Resulü şöyle buyurmuştur: Allah,

¹⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavut (y.y: Dâru'l Risaleti'l Âlemiyye, 2009), 4/288.

²⁰ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavut (Dâru'l Risâleti'l Âlemiyye,2009/1430), “Menâsik”, 90.

²¹ İbn Mâce, “Menâsik”, 52.

²² Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 2004), 42/349; Tahâvî, *Şerh-u Meâni'l Âsâr*, 4/50; Ebû Ya'lâ Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ el-Mevsilî, *Müsned*, thk. H. Selim Esed (Şam: Dâru'l Me'mûn, 1984/1404), 8/16

²³ Ebû Zekeriyya Muhyiddin Yahyâ b. Şerif en-Nevevî, *el-Mecmu' Şerhu'l Mühezzeb* (y.y: Dâru'l Fikr, t.y), 9/250.

²⁴ İbn Mâce, “Menâsik” 79 (1988)

²⁵ Muhammed Nâsiruddin Elbânî, *Dâifü Süneni't Tirmizî* (Beyrut: el-Mektebetü'l İslâmî, 1991), 104.

Mekke'yi haram kılmıştır. Onun evlerini satmak ve ürününü yemek haramdır. Kim Mekke evlerinin ücretinden bir şey yerse o ancak karnına ateş doldurmuş olur.”²⁶

Dârekutnî, “*Kitâbü'l Büyû*” isimli bâbda yer verdiği bu rivayetin ilk bölümünde yalnız kalmıştır. Özellikle “*Ürününü yemek haramdır.*” ifadesi Mekke evleri ile ilgili rivayetlerin hiçbirinde bulunmamaktadır. Hadisin ikinci kısmı ise Abdullah b. Amr’dan Ezrakî, Fâkihî ve tekraren Dârekutnî tarafından tahric edilmiştir.²⁷ Dârekutnî, bu rivayetlerden birini Ebû Hanîfe’den merfu’, diğerini ise Ubeydullah b. Ebî Yezid’den mevkûf olarak tahric etmiştir. Bununla birlikte Ubeydullah b. Yezid’in asıl adının Ubeydullah b. Ebî Ziyad el-Kaddâh olduğu bilgisine yer vermiştir. Beyhakî, İbn Ebî Ziyad el-Kaddâh’tan gelen rivayetlerin mevkûf olduğunu tasdik etmiştir.²⁸ el-Kaddâh, hadis münekkidleri tarafından “*sikalara muhalif olmadığına hasen*”²⁹, “*hadiste zayıf*”³⁰ ve “*rivayetleri münker*”³¹ şeklinde değerlendirilmiştir. Elbânî de el-Kaddâh’ın bazen merfu’ bazen de mevkûf rivayetlerde bulunduğu iddiası ile beşinci seviyeden zayıf bir ravi olduğunu söylemiştir.³²

Hadis 4:

أَبُو بَكْرٍ قَالَ: حَدَّثَنَا شَرِيكٌ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ الْمُهَاجِرِ، عَنْ مُجَاهِدٍ قَالَ: «بُيُوتُ مَكَّةَ لَا تَحِلُّ إِجَارَتُهَا

İbrâhim b. Muhâcir’den rivayet edildiğine göre Mücâhid, “*Mekke evlerinin kiralanması helal olmaz.*” dedi.³³

Rivayet, İbn Ebî Şeybe tarafından “*Mekke Evlerinin satışının kerih görülmesi*” bâb başlığı ile kaydedilmiştir.³⁴ İbn Ebî Şeybe, bu konuya Musannef’te oldukça geniş bir yer ayırmıştır. O, Mekke evleri ile ilgili rivayetleri, nehyeden, ruhsat veren ve diğer haberler olmak üzere üç başlık altında incelemiş olup, tekrarları ile birlikte toplam on beş rivayete yer vermiştir.

Hadis münekkidleri, hadisin ilk râvisi olan İbrâhim b. Muhâcir’e yönelik ciddi tenkitlerde bulunmuşlardır. Örneğin Yahyâ b. Said el-Kattan (ö. 198/813), Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Maîn (ö. 233/847) gibi otoriteler onun zayıf olduğunu söylemişlerdir.³⁵ Nesâî de onu zayıf bulanlar arasındadır.³⁶ İbn Âdî’den (ö.

²⁶ Dârekutnî, *es-Sünen*, 4/12 (3015).

²⁷ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 2/163. Ayrıca Ebû Abdullah Muhammed b. İshâk el-Fâkihî, *Ahbâru Mekke* (Beirut: Dâru’l Hadr, ts), 216; Dârekutnî, *es-Sünen*, 4/13 (3016).

²⁸ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *Ma’rifetü’s Sünen-i ve’l Âsar*, Abdülmu’tî Emin Kal’acı (Kahire, Dâru’l Vefa, 1991), 8/214 (11687).

²⁹ Ebû Abdurrahman Muhammed Nâsiruddin el-Elbânî, *Sahih-i Ebî Dâvud el-Ümm*, (Kuveyt: Müessesetü’l Gurâs-i li’n Neşr, 2002/1423), 1/184.

³⁰ Elbânî, *Sahih-i Ebî Dâvud el-Ümm*, 5/234.

³¹ Ebû Zür’a Ubeydullah b. Abdilkerîm er-Râzî, *ed-Duefâ li Ebî Zür’a er-Râzî*, (Medine: İmâdetü’l Bahsi’l İlmî bi’l Câmiati’l İslâm, 1982), 2/634.

³² Ebû Abdurrahman Muhammed Nasiruddîn el-Elbânî, *es-Silsiletü’l Ehâdisi’d Daîfe* (Riyad: Dâru’l Meârif, 1992), 2/208.

³³ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kemâl el-Hût (Riyad: Mektebetü’r Rüşd, 1409), 3/329.

³⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3/330.

³⁵ İbn Adî el-Cürcânî, *el-Kâmil-u Duefâi’r Rical*, 1/ 349; Ebû Zekerriyya Yahyâ b.

365/975) gelen bir yorumda ise, “Bazı şeyleri birbirine katar ama bana göre İbrâhim el-Hicrî’den daha ehvendir” denmektedir.³⁷ Bunların dışında sürekli isimleri karıştırdığı,³⁸ onunla birlikte oğlunun da zayıf olduğu³⁹ onun olmadığı bazı rivayetlerin Müslim’in şartına göre sahih olabileceği ifade edilmiştir.⁴⁰ Buna karşın kaynaklarda onunla ilgili müspet ifadelere de rastlanmaktadır. Mesela Yahyâ b. Said, Şube ve Hâkim’in hadis almak üzere ona müracaat ettiği, zikri geçen önceki görüşünün aksine Ahmed b. Hanbel’in ve Süfyân’ın onda bir beis görmedikleri zikredilmektedir.⁴¹ Ayrıca Buhârî’nin de sika isimlerin ondan rivayette bulunduğu kaydı dikkate değerdir.⁴² Öte taraftan bazı hadisçiler tarafından sika olduğu da dillendirilmiştir. İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1448), onun için “*Sâlihu’l Hadîs*” dediği nakline yer verirken⁴³ onun hafıza yönünden zayıf olduğu yorumunda bulunmuştur.⁴⁴ Çağdaş hadisçilerden de benzer kayıtlara rastlanmaktadır.⁴⁵

Tabakât kitaplarında hem müspet hem de menfi yorumlara muhatap olan İbrâhim b. Muhâcir’in esasen daha güçlü bir alternatifi bulunduğu birtakım zafiyetleri nedeniyle rivayetlerinin terkedilebileceğini düşünmekteyiz. Bununla birlikte onda var olduğu düşünülen zafiyetin ise adalet yönünden ziyade hıfz yönünden kaynaklandığı kanaatindeyiz.

Hadis 5:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ دَاوُدَ، قَالَ: حَدَّثَنَا قُرَّةُ بْنُ حَبِيبٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنِ الْعَوَامِ بْنِ حَوْسَبٍ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ أَبِي رَبَاحٍ، أَنَّهُ كَانَ يَكْرَهُ أُجُورَ بَيْتِ مَكَّةَ

Ata b. Ebî Rebâh, “*Evlerden (Mekke) kazanılan parayı kerih gördüğünü*” rivayet etmiştir.⁴⁶

İbn Ebî Şeybe, Atâ’dan gelen bu rivayete “*Mekke Evlerinin Ücretini Kerih Görenler*” bâb başlığı ile aynı metin, ancak farklı isnad zinciri ile iki kez yer vermiş-

→

Maîn, *Târîh-u İbn Maîn*, (Mekke: İhyâu’t Tûrâsi’l İslâmî, 1979), 3/538.

³⁶ Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *ed-Duefâ-u ve’l Metrukân*, (Halep: Dâru’l Va’y, 1976), 11.

³⁷ Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî el-Cürcânî, *el-Kâmil fî Duefâi’r Rical* (Beyrut: Kütübî’l İlmiyye, 1997), 1/351.

³⁸ Elbânî, *Silsiletü’l Ehâdisi’d Daîfe*, 3/448.

³⁹ Ebû Fadl Muhammed b. Tahîr İbni’l Kayserânî, *Ma’rifetü’t Tezkira fî’l Ehâdisi’l Mevzûa* (Beyrut: Müessesetü’l Kütübî’s Sekafe, 1985), 1/206.

⁴⁰ Ebû Abdurrahman Muhammed Nâsiruddin el-Elbânî, *İrvâu’l Galîl* (Beyrut: Mektebetü’l İslâmî, 1985), 5/47.

⁴¹ Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebî Hâtîm, *Cerh ve Ta’dil* (Beyrut: Dâru’l İhyâ-i Tûrasi’l Arabî, 1952), 2/133.

⁴² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhim el-Cu’fî el-Buhârî, *et-Târîhu’l Kebîr* (Haydarâbâd, Dâiratü’l Meârifî’l Osmaniyye, t.y), 5/382.

⁴³ İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü’t Tehzîb*, 1/168.

⁴⁴ Elbânî, *İrvâu’l Galîl*, 3/373.

⁴⁵ Elbânî, *Silsiletü’l Ehâdisi’d Daîfe*, 4/261.

⁴⁶ Tahâvî, *Şerh-u Meâni’l Âsâr*, 4/49.

tir.⁴⁷ Tahâvî (ö. 321/933) “*Mekke toprağının satılması ve kiralınması*” isimliyle ele aldığı konu çerçevesinde toplam on dört rivayet nakletmiştir.⁴⁸ Ata’dan rivayet olunan bu hadis, konunun haramlığına işaret eden diğer bütün rivayetlerden farklı olarak, meseleyi kerahat bağlamında ele almaktadır.

Hadisin değerlendirilmesine gelindiğinde ise kaynaklarda şu yorumlara rastlanmaktadır. Yahyâ b. Maîn, rivayetin isnadında meçhul isimlerin bulunduğunu söylemiştir.⁴⁹ Bunun aksine Aynî (ö. 855/1451) ise isnadda Buhârî’nin hocalarından bazı isimlerin yer aldığına ve Ahmed b. Dâvud hariç bütün râvilerin sika olarak nitelendirildiğine yer vermiştir.⁵⁰ Şeyh Elbânî de Aynî’nin bu tespitini tasdik etmiştir.⁵¹ İbn Hacer ise rivayeti, mürseller, munkatılar ve mevkûflar bâbında zikrederken isnadındaki noksanlığa işaret etmiştir.⁵²

Hadisin senedindeki bazı isimlerin sika kabul edilmesine rağmen ortada sağlıklı bir isnadın bulunmadığı kanaatindeyiz. Bu yönüyle İbn Hacer’in tespitlerini daha sağlıklı bulmaktayız.

Hadis 6:

حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ، قَالَ: حَدَّثَنِي جَدِّي، عَنْ حَمَّادِ بْنِ شُعَيْبِ الْكُوفِيِّ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ مُجَاهِدٍ، قَالَ: «بَيَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ رِبَاعِ مَكَّةَ، وَعَنْ أَجْرِ بُيُوتِهَا»

Mücâhid’den rivayetle: “*Resulullah (s.a) Mekke evlerinin satışını ve kiralanmasını yasakladı.*”⁵³

Abdürrezzak, Ezrakî ve Fakihî tarafından rivayet edilen hadis "نهى" kalıbı ile kaydedilmiştir.⁵⁴ Bu kalıpla gelen bütün rivayetlerin Mücâhid’den nakledildiği görülmektedir. Rivayetin isnadındaki isimler gözden geçirildiğinde râvilerden Hammâd b. Şuayb el-Kûfî’ye yönelik ağır ithamlar dikkat çekmektedir. Künyesi Eba Şuayb el-Kûfî olan râvi hakkında, “*O bir şey değil, hadisini almayın*”,⁵⁵ “*hadiste zayıftır*”,⁵⁷ “*haberleri değiştirip başka şekilde veriyor*”,⁵⁸ “*onun hadisini terk edin*”,⁵⁹

⁴⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3/329 (14681) (14690).

⁴⁸ Tahâvî, *Şerh-u Meâni'l Âsâr*, 4/48.

⁴⁹ Yahyâ b. Maîn, *Min Kelâmi Ebî Zekeriyya*, 66.

⁵⁰ Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed Bedreddin el-Aynî, *Nühabül Efkâr fi Tenkîhi'l Mebâni'l Ahbâr* (Katar: Vizârâtü'l Evkâf-i ve Şuûni'l İslâmiyye, 2008), 12/52.

⁵¹ Elbânî, *Silsiletü'l Ehâdisi'd-Daife*, 3/62.

⁵² Ahmed b. Ali b. Hacer Ebû Fadl İbn Askalânî, *İthâfü'l Mehere bi'l Fevâid* (Medine: Mucemmâu'l Melik Fahd, 1994), 19/273.

⁵³ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 3/163.

⁵⁴ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 5/146 (9211); Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 3/219.

⁵⁵ İbn Adî el-Cürcânî, *el-Kâmil*, 3/15.

⁵⁶ Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *ed-Duefâ ve'l Metrukûn*, thk. Mahmud İbrâhim Zayid (Haleb: Dâru'l Va'y, 1396), 31.

⁵⁷ İbn Ebî Hâtim, *Cerh ve Ta'dil*, 3/142.

⁵⁸ Cemâleddin Ebû'l Ferc Abdurrahman b. Ali el-Cevzî, *ed-Duefâ ve'l Metrukûn*, thk. Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l İlmiyye, 1985), 1/233.

⁵⁹ Ebû Dâvud Süleyman b. Eş'as, *Süelât-ü Ebî Ubeyd el-Âcurrî* (Suudî Arabistan: →

“katımızda güçlü değil, zayıftır”⁶⁰ ve “hakkında söylentiler vardır”⁶¹ gibi ifadelere kaynaklarda sıklıkla rastlanmaktadır. Rivayetin bu haliyle ileri derecede zayıf olduğu söylenebilir.

Hadis 7:

حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ، قَالَ: حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ مِسْرَةَ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْمَجِيدِ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ أَبِي رَوَادٍ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: قَدِمْتُ مَكَّةَ سَنَةَ مِائَةٍ، وَعَلَيْهَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ خَالِدِ بْنِ أَبِي سَيْدٍ أَمِيرًا، فَقَدِمَ عَلَيَّ كِتَابٌ مِنْ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ يُنْهَى عَنْ كِرَاءِ بُيُوتِ مَكَّةَ، وَيَأْمُرُ بِتَسْوِيَةِ مِئَى، «

Abdülmeccid b. Abdülaziz b. İbn Ebî Ravvâd, babasından şöyle rivayet etmiştir: “Hicrî yüz senesinde Mekke’ye geldim. Abdülaziz b. Abdullah’ın emir olduğunu gördüm. Orada iken Halife Ömer b. Abdülaziz’den bir mektup geldi. Halife, mektupta Mekke evlerinin kiraya verilmesini yasaklıyor, Mina’nın tamir edilmesini emrediyordu”⁶²

İbn Ebî Ravvâd’ın babasından naklettiği bu rivayet aynı metinle Mansur b. Abdurrahman⁶³, İbn Cüreyc⁶⁴ ve Abdülkerim b. Ebî Muhârik⁶⁵ olmak üzere pek çok değişik isimden de aktarılmaktadır. Bu rivayetlerin ortak özelliği isnad zincirinin iki ya da üç kişiden müteşekkil olmasıdır.

Kaynaklarda rivayetin isnad edildiği isim olan Abdülmeccid b. İbn Ebî Ravvâd’ın, Ebâ Abdulhamid künyesi ile bilindiği ve bazı önde gelen muhaddislerce sika olarak tanımlandığı görülmektedir.⁶⁶ Bunun yanı sıra silsilede bulunan diğer bir râvi Ahmed b. Meysera ise meçhul olarak değerlendirilmektedir.⁶⁷ Hakkında son derece sınırlı bilgiler bulunan râvinin Süreyc b. Numan tarafından Ebû Salih künyesi ile nakillerine yer verilmiştir.⁶⁸

Hadis 8:

أَبُو بَكْرٍ قَالَ: حَدَّثَنَا حَفْصٌ، عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ، عَنْ عَطَاءٍ قَالَ: كَانَ عُمَرُ «يَمْنَعُ أَهْلَ مَكَّةَ، أَنْ يَجْعَلُوا لَهَا أَبْوَابًا حِينَ يَنْزِلُ الْحُجُّ فِي عَرَصَاتِ الدَّوْرِ»

Ata’dan şöyle rivayet olunmuştur: “Ömer (r.a), Mekke halkına, ziyaretçilere

→

İmâdetü’l Bahsi’l İlmî bi’l Câmîati’l İslâmiyye, 1983), 139.

⁶⁰ Ali b. Abdullah b. Cafer el-Medinî, Süelât-ü İbn Ebî Şeybe (Riyad: Mektebetü’l Meârif, 1984), 78.

⁶¹ Buhârî, *Târîhu’l Kebîr*, 3/25.

⁶² Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 2/174.

⁶³ İbn Zenceviye, *Emvâlü’z Zenceviye*, 1/207.

⁶⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3/330 (14683). Ayrıca bk. Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 2/13.

⁶⁵ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 2/163.

⁶⁶ İbn Adî el-Cürcânî, *el-Kâmil*, 7/47.

⁶⁷ Ebû Abdurrahmân Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Câmi’u li Ulûm-i İmam Ahmed* (Mısır: Dâru’l Fellâhi’l Buhûsi’l İlmiyye, Mısır, 2009), 14/448; Ahmed b. Ali b. Hacer Ebû Fadl İbn Askalânî, *Lisânu’l Mizân* (Hindistan: Dâiratü’l Mârifeti’n Nizâmiyye, 1971), 1/160.

⁶⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk el-İsfahânî İbn Mende, *Fethu’l Bâb fi’l Künye ve’l Kâb* (Riyad: Mektebetü’l Kevser, 1996), 432.

arsalarına girdiklerinde evlerinin kapılarını kapatmalarını yasakladı.”⁶⁹

Ata ve Mücâhid'in rivayet ettiği hadisleri, Ezrakî, Abdürrezzak ve İbn Ebî Şeybe birer kez tahrîç etmiştir.⁷⁰ Bu rivayetlerin ortak özellikleri tamamının mürsel olmasıdır. Zira Ata, Hz. Osman zamanında doğarken Mücâhid ise Hz. Ömer döneminin sonlarına doğru h. 21. yılda doğmuştur.⁷¹

Aynı minvalde başka kanaldan gelen bir rivayete de Ebû'l Ubeyd'in Kitâbü'l Emval'inde rastlıyoruz:

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ، عَنْ عُمَرَ، أَنَّهُ نَهَى أَنْ تُغْلَقَ دُورٌ مَكَّةَ دُونَ الْحَاجِّ، وَأَنَّهُمْ يَضْطَرُّونَ فِيهَا وَجَدُوا مِنْهَا فَرَاغًا

İbn Ömer'den: *Ömer (r.a) evlerin kapılarını kapamayı yasakladı çünkü onlar boş yer bulmaya çalışırlar.*⁷²

İbn Ömer'in başında bulunduğu silsilede bulunan bütün râvilerin sîka kademesinde olduğu ve bu haliyle isnadın sahih olduğu değerlendirilmektedir.⁷³

Hadis 9:

ثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ أَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ أَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ نُمَيْرٍ أَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُهَاجِرٍ أَعْنُ أَبِيهِ أَعْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِيهِ [ص:14] عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ وَقَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَكَّةَ مَنَاحٌ لَا تَبَاعُ رِبَاعُهَا وَلَا تُؤَاجَرُ بِيَوْمِهَا».

Abdullah b. Amr'dan rivayetle: *"Allah Resulü şöyle buyurdu: "Mekke, evleri satılıp kiraya verilmeyen bir bölgedir."'⁷⁴*

Yukarıda zikrettiğimiz hadis aynı metinle Hâkim ve Beyhakî tarafından da kaydedilmiştir.⁷⁵ Hâkim ve Dârekutnî'nin eserlerinde Mekke evleri ile ilgili müstakil bir konu açmamasına rağmen Beyhakî, gerek "Sünen" gerekse "Mârife"de "Mekke Evlerinin Satışı ve Kiralanması" adıyla bâblara yer vermiştir. Bu bâblar içerisinde konuyla ilgili toplam otuz üç rivayet kaydedilmiştir.

Rivayetin ortak râvisi olan İsmâil b. İbrâhim b. Muhâcir, tıpkı babası gibi muhaddislerce ciddî tenkitlere maruz kalmıştır. Buhârî, Ebû Dâvud, Nesâi, Ahmet b. Hanbel, İbn Hibbân, Yahyâ b. Maîn, Kayserânî ve Zehebî gibi isimler onun zafiyeti hakkında ittifak etmişlerdir.⁷⁶

⁶⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3/330 (14685).

⁷⁰ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 2/163-164; Abdürrezzak, *el-Musannef*, 5/146 (9211); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3/330 (14686).

⁷¹ Ebû Ömer Dübyan b. Muhammed, *el-Muamelâtü'l Maliyye* (Riyad: Mektebetü'l Melik Fahd Vataniyye, 2011), 5/144.

⁷² Ebû'l Ubeyd Kasım b. Seilam el-Bağdadî, *Kitâbü'l Emvâl* (Beyrut: Dâru'l Fikr, t.y), 85.

⁷³ Ebû'l Ömer Dübyan, *el-Muamelâtü'l Maliyye*, 5/144.

⁷⁴ Dârekutnî, *es-Sünen*, 4/13 (3018).

⁷⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbûrî, *el-Müstedrek*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata (Beyrut: Dâru'l Kütübî'l İlmiyye, 1990), 2/61 (2326); Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Süneni'l Kübrâ li'l Beyhakî*, Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrut: Dâru'l Kütübî'l İlmiyye, 2003), 6/57 (11183).

⁷⁶ Buhârî, *Târîhu'l Kebîr*, 7/39; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't Tehzib*, 1/279; Ebû

2. Mekke Evlerinin Satışı, Kiralanması ve Mirasına İzin Veren Rivayetler

Hadis 1:

حَدَّثَنَا أَصْبَغُ، قَالَ: أَخْبَرَنِي ابْنُ وَهْبٍ، عَنِ ابْنِ يُونُسَ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنِ عَلِيِّ بْنِ حُسَيْنٍ، عَنِ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ، عَنِ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، أَنَّهُ قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَيْنَ تَنْزَلُ فِي دَارِكَ بِمَكَّةَ؟ فَقَالَ: «وَهَلْ تَرَكَ عَقِيلٌ مِنْ رِبَاعٍ أَوْ دُورٍ»

Üsâme bin Zeyd'den, "Üsâme: Yâ Resulullah! Mekke'de nerede konaklayacağını, kendi evinde mi? diye sormuştur. Resulullah (s.a): "Âkil ev namına bir şey mi bıraktı ki?" buyurdu.⁷⁷

Hadis Tirmizî hariç Kütüb-ü Sitten'nin tamamında yer almıştır.⁷⁸ İlâveten Abdürrezzak, Ahmed b. Hanbel, İbn Hibbân, Dârekutnî, Taberânî ve diğer pek çok hadis kaynağında nakledilmektedir.⁷⁹ Sened ve metin açısından hadisle ilgili herhangi bir cerh ifadesine rastlanılmamıştır.

Buhârî'nin "Mekke'de bulunan evlerin miras bırakılması, alınıp satılmasının hükmü ve tüm beşerin Mescid-i Harâm'da eşit oldukları" bâb başlığı ile yer verdiği bu rivayeti, şahıslara nispet edilmesinden yola çıkarak evlerin alınıp satılması, kiralanması ve miras bırakılmasına ruhsat olarak değerlendirdiğini anlamaktayız. Hadisten çıkarılan ilk anlam "Mü'min, kâfire mirasçı olmaz" iken, Buhârî'nin yorumu ile evlerin Âkil'e nispet edilmesinin maliklere her türlü tasarruf konusunda ruhsat verdiği anlamı çıkarsanmıştır. Mezkûr rivayetten anladığımız diğer bir husus ise, Hz. Peygamber'in Âkil'e olan tepkisi, bu evlerin harem ya da vakıf arazisi olması dolayısıyla satılmama ilkesinin çiğnenmiş olmasından değil; Âkil'in hukuksuzca başkalarına ait olan bir mülke el koymasından kaynaklanmaktadır.

Hadis 2:

حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ آدَمَ، حَدَّثَنَا ابْنُ إِدْرِيسَ، عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنِ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «نَعَمْ، مَنْ دَخَلَ دَارَ أَبِي سَعْيَانَ فَهُوَ آمِنٌ، وَمَنْ أَغْلَقَ عَلَيْهِ بَابَهُ فَهُوَ آمِنٌ»

İbn Abbâs'dan rivayetle Hz Peygamber şöyle buyurmuştur: "Ebû Süfyân'ın

→

Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn b. Avn el-Bağdâdî, *Târîh-u İbn Maîn* (Şam: Dâru'l Me'mun-i li't Turâs, t.y), 70; İbnü'l Kayserânî, *Ma'rifetü't Tezkire*, 206; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Divânü'd Duefâi'l Metrukîn* (Mekke: Mektebetü'n Nahdati'l Hadîse, 1967), 31.

⁷⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (y.y: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001), "Hac", 44.

⁷⁸ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Fuâd b. Abdilbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1431/2010), "Hac" 439; Ebû Dâvud, "Ferâiz", 10 (2910); İbn Mâce, "Ferâiz", 6.

⁷⁹ Abdürrezzak, *el-Musannef*, 6/14 (9851); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 36/84 (21752); Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed, *Sahîhi İbn Hibbân*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1414/1993), 11/552 (5149); Dârekutnî, *es-Sünen*, 4/21 (3028); Taberânî, *el-Mu'cemü'l Kebîr*, 1415/1994), 1/167 (412).

hanesinde bulunan güvendedir. Kendi evinde bulunup da üzerine kapısını örten de güvendedir." buyurmuştur.⁸⁰

Ebû Hüreyre, İbn Abbas ve Abdullah b. Rebah'ın rivayette ettiği hadis Müslim, Ebû Dâvud, Abdürrezzak, İbn Ebî Şeybe, Dârekutnî, ve Beyhakî tarafından tahrîç edilmiştir.⁸¹

Hadis, Âkil rivayeti ile birlikte bu bahisteki en sahih iki rivayetten biridir. Rivayet, Kâbe'nin hemen yakınında bulunan bir evin Ebû Süfyân'a nispet edilmesi nedeniyle Mekke evlerinin satışına cevaz verenler tarafından delil olarak kullanılmıştır.

Hadis 3:

قَالَ ابْنُ جُرَيْجٍ: وَلَا يَرَى بِهِ عَمْرُو بْنُ دِينَارٍ بَأْسًا قَالَ: وَكَيْفَ يَكُونُ بِهِ بَأْسٌ وَالرَّبِيعُ يُبَاعُ فِيمَا كَلَّمَ، وَقَدْ ابْتَاعَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ دَارَ السَّجْنِ بِأَرْبَعَةِ آلَافٍ دِينَارًا، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ قُرُوحٍ، وَقَالَ الثَّوْرِيُّ عَنْ أَبِيهِ، عَنْ نَافِعِ بْنِ عَبْدِ الْحَارِثِ، «اشْتَرَى مِنْ صَفْوَانَ بْنِ أُمَيَّةَ دَارَ السَّجْنِ بِثَلَاثَةِ آلَافٍ، فَإِنَّ عُمَرَ رَضِيَ فَاَلْبَيْعُ بِنِعْمَةٍ، وَإِنَّ عُمَرَ لَمْ يَرْضَ بِالْبَيْعِ فَلِصَفْوَانَ أَرْبَعُ مِائَةِ دِرْهَمٍ، فَأَخَذَهَا عُمَرُ»

İbn Cüreyc şöyle söylemişti "Amr b. Dinar bunda bir sakınca görmemiştir. Bunda nasıl bir beis olabilir ki ev satılır, parası yenir. Ömer b. Hattab, Dâru's Sinc'i dört bin dinara satın aldı". Nafi' b. Abdülhâris'ten rivayetle: "Savfan b. Ümeyye'den, Dâru's Sinc'i üç bin dinara satın aldı. Eğer Ömer bu satışa rıza gösterirse alışveriş tamam olacak, rıza göstermezse Savfan'a (kapora olarak) dört yüz dirhem kalacaktı. Ömer de bu alışverişi kabul etti."⁸²

Abdürrezzak'ın "Harem'de evlerin kiralanması" konu başlığı ile rivayet ettiği bu hadis, benzer bir senetle Buhârî, Ezrakî, Fâkihî ve Beyhakî tarafından da nakledilmiştir.⁸³ Rivayetin diğer vecihlerinde Ömer b. Hattab'ın Mekke'de bir hapisane oluşturmak istediği, bunun için Nafi' b. Abdulhâris'i alışveriş için vekil tayin ettiği ve onun da Süfyân b. Ümeyye'ye ait evi satın aldığı ifade edilmektedir.⁸⁴

Rivayetin ilk bölümünde İbn Cüreyc'in sözünü isnad zikredilmeksizin kaydedilmiştir. Ancak takip eden bölümde rivayetin ikinci kısmını ilgilendiren bir isnad kaydedilmiştir. Abdurrahman b. Ferruh ve Sevrî'nin babasından zikrettiği bu rivayet, Hz. Ömer'in Mekke emiri Nafi' b. Abdulhâris'e dayandırılmaktadır. Buhârî, hadisi isnadsız bir şekilde kaydetmiştir. Kaynaklarda hadise yönelik ciddi bir tenkide rastlanmamıştır.

Hadis 4:

أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ حَسَنِ بْنِ الْقَاسِمِ الْأَزْرَقِيُّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ نَضْلَةَ، أَنَّ أَبَا سَفْيَانَ بْنَ حَرْبٍ، قَامَ بِنَاءَ دَارِهِ فَصَرَبَ بِرِجْلِهِ وَقَالَ: «سَاءَ الْأَرْضُ، إِنَّهَا أَسَنَامًا، زَعَمَ ابْنُ قَرْقِدٍ الْأَسْلَمِيُّ إِنِّي لَا أَعْرِفُ حَقِّي مِنْ حَقِّهِ، لِي

⁸⁰ Ebû Dâvud, "Harac, İmaret, Fey", 25.

⁸¹ Müslim, "Cihâd ve's Sîre", 84; Ebû Dâvud, "İmâret", 25; Nesâî, "Sûre-i İsrâ" 8; Abdürrezzak, *el-Musannef*, 5/374 (9739); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 7/406 (36923); Dârekutnî, *es-Sünen*, 4/17 (3024).

⁸² Abdürrezzak, *el-Musannef*, 5/147 (9213).

⁸³ Buhârî, "Husûmât", 7; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 2/165; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 3/233; Beyhakî, *Sagîr*, 3/407 (2899).

⁸⁴ Beyhakî, *Kübrâ*, 6/56 (11180).

بَيَاضُ الْمُرْوَةِ وَلَهُ سَوَادُهَا، وَلِي مَا بَيْنَ كَذَا إِلَى كَذَا». فَبَلَغَ ذَلِكَ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَقَالَ: «لَيْسَ لِأَحَدٍ إِلَّا مَا أَحَاطَتْ عَلَيْهِ جُدْرَانُهُ، إِنَّ إِحْيَاءَ الْمَوَاتِ مَا يَكُونُ زَرْعًا أَوْ حَفْرًا أَوْ مُحَاطًا بِالْجُدْرَانِ». وَهُوَ مِثْلُ إِبْطَالِهِ التَّحْجِيرِ، يَعْنِي مَا يُعَمَّرُ بِهِ مِثْلُ مَا يُجَجَّرُ

Alkame b. Nadle'den şöyle rivayet olunur: “Ebû Süfyân b. Harb, evinin bahçe-sinde durdu, ayaklarını yere vurarak şöyle söyledi: “Yerin hörgücü, yerin hörgücü vardır. İbn Ferkad es-Sülemî onun ve benim haklarımızı bilmediğimi iddia ediyor. Oysa Merve'nin beyazı benim, siyahı ise onundur. Şuradan şuraya benimdir.” Bu söz Ömer b. Hattab'a ulaştınca Ömer: “Kişi ancak bir arazinin çevresini duvarla çevrelerse onun sahibi olur. Ölü bir araziye ihya etmek, ekme, kazma ve çevresini duvarla çevreleme ile olur. Bu durum tıpkı bir araziye imar etmek yerine sadece çakılını ayıklayan kişinin o araziye sahip olamayacağına benzer.”⁸⁵

İmam-ı Şâfiî'nin Müsned'inde iki farklı yerde tahrir ettiği bu rivayete Ezrakî, Fâkihî ve Beyhakî de rastlamak mümkündür.⁸⁶ Ezrakî aynı rivayeti, Hz. Ömer'in Ebû Süfyân'a yönelik “O eski bir zalimdir.” ilavesiyle zikrederken, Beyhakî, yukarıda iktibas ettiğimiz metnin son kısmında geçen “إِنَّ إِحْيَاءَ الْمَوَاتِ...” pasajının eş-Şâfiî'ye ait olduğu yönünde zannını ifade etmiştir. Kaynaklarda hadisın sıhhati ile ilgili bir değerlendirilmeye rastlanılmamıştır.

Rivayette hem Ebû Süfyân'ın hem de Hz. Ömer'in sözlerinden harem bölgesinde bulunan arsalar üzerinde şahısların mülkiyet hakkı olabileceği anlaşılacakla birlikte bu durum Mekke arazilerinin de benzer şekilde alınıp satılabileceği şeklinde yorumlanmıştır.

3. Mezhep İmamlarının Hadislere Dair Yorumları

3.1. Hanefilerin Yorumları

Yapılan incelemede Hanefî ilim adamlarının Mekke evlerinin satışı ve kiralanması konusunda çok farklı görüşe sahip oldukları gözlemlenmiştir. Bu ihtilafın sebebi kimilerince Mekke'nin fethediliş yönteminin farklı yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. Zira Mekke, eğer kılıç yolu ile fethedildi ise harem içerisinde bulunan hiçbir taşınmazın satışı caiz görülmemiştir. Çünkü fetih öncesi özel mülkiyet olan söz konusu ev ve araziler, fetih sonrası vakıf metasına dönüşmüş olacaktır. Bu durumun aksine şayet Mekke barış yoluyla fethedildi ise bu takdirde bütün taşınmazların satışı, kiralanması ve mirası caiz olacaktır. Çünkü özel mülkiyet vasfına dokunulmamıştır.⁸⁷

Hanefilerce serdedilen ilk görüş, Mekke evlerinin satışı ve kiralanmasının mutlak olarak haram olduğu yönündedir. Meseleyi tahrir bağlamında ele alan bu

⁸⁵ Şâfiî, *el-Müsned*, 1/382; 2/134.

⁸⁶ Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, 2/164; Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, 3/252; Beyhakî, *Ma'rifetü's Sünen-i ve'l Âsar*, 9/19 (12214), (12215), (12216).

⁸⁷ Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye fî Şerhi'l Hidâye* (Beyrut: Dâru'l Kütübü'l İlmiyye, 2000), 12/227.

yaklaşım, aşağıda zikredeceğimiz üç rivayetle temellendirilmeye çalışılmıştır:⁸⁸

1. Ubeydullah b. Yezid'den rivayetle Allah Resulü şöyle buyurmuştur: “Allah, Mekke’yi haram kılmıştır. Onun evlerini satmak ve ürününü yemek haramdır.”⁸⁹

2. Abdullah b. Amr'dan rivayetle: “Allah Resulü şöyle buyurdu: “Mekke, evleri satılıp kiraya verilmeyen bir bölgedir.”⁹⁰

3. Alkame bin Nadle'den şu şekilde nakledilmiştir: “Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer dönemlerinde Mekke evleri hep sevâib (yâni oturanların mülkü olmayıp ihtiyaç sahiplerine terkedilen yer) olarak nitelendirildi. İhtiyacı olan oturur ihtiyacı olmayan da onu ihtiyacı olana bırakırdı.”⁹¹

İmam-ı Âzam’a dayandırılan ilk görüşe göre yukarıda zikrettiğimiz rivayetler ile Mekke evlerinin satışı ve kiralanmasının haram olduğuna bir işaret olduğu söylenebilir de söz konusu evlerin tasarrufları hakkında mutlak haram olduğu yaklaşımının Hanefî kaynaklarda oldukça sınırlı kaldığı ve sonraki dönem fıkıhçılar tarafından benimsenmediği söylenebilir.

Hanefîlerin ikinci görüşünde ise Mekke evleri ve bu evlerin üzerinde bulunduğu arazilerin birbirinden hükmen farklı oldukları dile getirilmiştir.⁹² Bu durum Ebû Yûsuf (ö. 182/798) tarafından şöyle ifade edilmiştir: “Mekke evlerinin satışı ve kiralanmasında herhangi bir beis yoktur. Ne var ki Mekke evlerinin üzerinde bulunduğu araziler böyle değildir. Onların satışı mekruhtur.”⁹³

Hanefîler, Mekke evlerinin bulunduğu araziye harem sınırları içerisinde görmekle beraber, bu arazilerin Mescid-i Harâm ile eşit şartlara ve yaptırımlara sahip olduğunu savunmuşlardır. Buna göre Haremde avlanmak ya da ihramsız olarak hac ve umre yapmak nasıl haramsa, Mekke evlerinin üzerinde bulunduğu arazinin satışı da öylece haramdır. Çünkü o arazi Safâ ve Merve hatta Kâbe mesabesinde. Zira Hz. İbrâhim, Mekke arazilerinin tamamını vakfetmiştir. Bunun yanı sıra arazilerin üzerine yapılan ev ve dükkânların çeşitli tasarrufları ise caizdir. Çünkü bu ev ve dükkânlar, oraya kendilerini inşa ederek emek harcayanların öz mülküdür. Şayet bu evleri Mekke arazisinden alınmış toprak ile yapmış olsa bile hüküm değişmez.⁹⁴

Ebû Hanîfe'den aktarılan başka bir görüşe göre ise Mekke evlerinin satışının caiz olduğu ve hatta bu evlerin Şu'fa hakkının bile bulunduğu rivayet edilmektedir. Bununla birlikte rivayetin devamında onun normal zaman ile hac zamanının arası-

⁸⁸ Ahmed b. Muhammed el-Kudûrî, *et-Tecrîd-ü li'l Kudûrî* (Kahire: Dâru's Selam, 2006), 2633.

⁸⁹ Dârekutnî, *es-Sünen*, 4/12 (3015).

⁹⁰ Dârekutnî, *es-Sünen* 4/12 (3018).

⁹¹ İbn Mâce, “Menâsik”, 102.

⁹² Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz ed-Dimaşkî, *Reddü'l Muhtar alâ Durri'l Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l Fikr, 1992), 6/392.

⁹³ Abdullah b. Muhammed el-Mavsilî, *el-İhtiyâr-u li Ta'lîli'l Muhtâr* (Kahire: Matbaâtü'l Halebî, 1937), 4/162.

⁹⁴ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/162.

nı ayırdığı da nakledilmektedir. Buna göre normal zamanlarda evlerin tasarrufları konusunda maliklere yetki verilirken hac zamanı geldiğinde bu yetki ilga edilerek Mekke evlerinin kiraya verilmesi kerih görülmüştür.⁹⁵ Aynı doğrultuda Ebû Hanîfe'den gelen başka bir rivayette ise hacılara şöyle seslenilmiştir: “*Eğer misafir edecek yerleri var ise gidin! Mekkeliler sizleri misafir etsin; ancak yerleri yok ise misafir olmayınız!*” Ebû Hanîfe'nin bu sözlerini te'vil eden Hişâm, onun misafir hacıları Mekkelilere yönlendirmesine neden olan gerekçenin Hac sûresinin yirmi beşinci âyetinde geçen “*Yerli ve yabancılar orada eşittir.*” ifadesi olduğunu söylemiştir. Ayrıca Hişâm, Ebû Hanîfe'nin hac zamanı ile sair zamanların arasını ayırmasına işaret ederek şöyle bir izahta bulunmaktadır: “*Hac aylarında insanlar kalabalıklaşıyor. Bu durum onların barınma ihtiyaçlarını karşılamada birtakım zaruretler doğuruyor. İşte bu noktada Ebû Hanîfe, hacılara bir merhamet ve fazilet göstergesi olarak sanki kendi mülklerinde kalıyorlarmış gibi Mekkelilerin evlerinde kalmalarını sağlıyor. Hac zamanı bittiğinde ise zarûret ortadan kalktığı için Mekkelilerin evlerini paylaşmaları gerekmiyor.*”⁹⁶ Buna mukabil İmameyn olarak bilinen Ebû Yûsuf (ö. 183/799) ve İmam-ı Muhammed (ö. 189/804) Mekke evlerine dair hocaları Ebû Hanîfe'nin gördüğü bu sınırlı keraheti dahi görmediklerini ifade etmişlerdir.⁹⁷ Bu hususta وَهَلْ تَرَكَ عَقِيلٌ مِنْ رَبَاعٍ (Âkil bize ev mi bıraktı)⁹⁸ hadisini delil getirerek mezkûr rivayeti evler ve arazilerin Âkil'e nispet edilmesinden ötürü maliklerin her türlü tasarruf konusunda muhayyer olduklarına yormuşlardır.⁹⁹ İmameyn'in bu hususta en güçlü delil olarak gördükleri Âkil hadisinin bütün hadis otoritelerinin teveccühüne rağmen İmam-ı Âzam tarafından zikredilmemesi dikkate şâyandır.

Ebû Hanîfe'ye dayandırılan bir başka görüş ise Mekke'nin hicret diyarı olmamasından ötürü oraya dışardan göç edip yerleşmenin kerih olduğu fetvasıdır. Bu hususta, Ebû Hanîfe'nin Peygamber'in (a.s) Mekke'den hicret etmesinden dolayı orada yaşamayı ve Harem-i Şerîfe komşu olmayı kerih gördüğü nakledilmiştir. Bu itibarla Hanefî fakihlerce harem bölgesine dışardan gelen yabancıların yerleşmesi hoş karşılanmamış ve şehir içinde yeni bir binanın inşa edilmesine cevaz verilmiştir. Bu yaklaşımda “*منى مناخ من سبق*” (Mina önce gelene aittir)¹⁰⁰ rivayetinin de etkili olduğu ileri sürülmektedir. Burhaneddin el-Buhârî (ö. 616/1219), bu rivayeti konuyla şöyle ilintilendirmektedir: “*Mina, bütün insanlığın istifadesine sunulmuş ortak bir mekândır. Mina, ismi gibidir. Orası hacıların hayvanları boğazladığı yerdir. Mina'da yapılan yapılar oranın özel bir bölge olduğu algısını eksiltir.*”¹⁰¹

⁹⁵ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/162.

⁹⁶ Burhânüddîn (Burhânü's-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Mergînânî, *el-Muhîtü'l Burhânî* (Beyrut: Dâru'l Kütübî'l İlmiyye, 2004), 2/459.

⁹⁷ Ali b. Ebî Bekir Ebû'l Hasan Burhâneddin, *el-Hidâyet-ü fi Şerhi'l Bidâye* (Beyrut: Dâru'l İhyâ-i Tûrâsî'l Arabî, t.y.), 4/379.

⁹⁸ Buhârî, “Hac”, 44.

⁹⁹ Zeynuddin b. İbrâhim b. Nuceym, *el-Bahru'r Râik* (y.y: Dâru'l Kütübî'l İslâmî, t.y.), 8/231.

¹⁰⁰ Ebû Dâvud, “Menasik”, 2019.

¹⁰¹ Burhaneddin el-Buhârî, *el-Muhîtü'l Burhânî*, 2/459.

Ebû Hanîfe'den son olarak naklettiğimiz bu görüşün dini gerekçeler dışında sosyolojik birtakım saikler etrafında temellendirildiği de iddia edilebilir. Örneğin Mekke'nin coğrafi şartlarının uygun olmaması nedeniyle daha kalabalık bir nüfusün iskân, hayvancılık ve alt yapı gibi alanlarda baş edilemez sorunlar doğurabileceği öngörüsü bu kerahetin gerekçeleri arasında zikredilebilir. Nitekim beldenin bütün Müslümanlar için kutsal bir mekân olması nedeniyle yoğun bir talep ile karşılaşması beklenmedik bir durum olmayacaktır. Bu noktada Ebû Hanîfe'nin ileri bir şehircilik mentalitesine sahip olduğu ileri sürülebilir.

3.2. Şâfiîlerin Yorumları

Şâfiîler, bu konudaki mevcut tartışmaları, Mekke'nin fethedilme şeklinin yanlış yorumlanmasına bağlamaktadırlar. Zira onlar, Mekke'nin sulh yoluyla fethedildiği ve bu itibarla şehirde bulunan ev, arazi, bahçe ve meraların ganimet ve vakıf malına dönüştürülmesinin mümkün olmadığını savunmuşlardır. Bu hususta “Eğer inkârcılar sizlerle savaşacak olsalardı arkalarına dönüp kaçarlardı”¹⁰², “Bu mallar bilhassa, Allah'tan bir ikram ve rıza ararken ve Allah'ın dini ve peygamberine yardım ederken topraklarından ve mallarından mahrum edilen fakir muhacirlerindir”¹⁰³ âyetleri ile istidlal eden Şâfiîler, Mekke'nin fethi esnasında herhangi bir çarpışmanın olmadığı ve dolayısıyla Mekke'nin sulh yoluyla alındığını ispatlamaya çalışırlar.¹⁰⁴ Bu sebeple Harem'de bulunan taşınmazlarla ilgili özel bir hukukun doğması daha önceki maliklerin hak sahibi olduklarını ileri sürmektedirler.¹⁰⁵

Şâfiî âlimler bu gibi akıl yürütme örnekleri bir tarafa rivayet malzemelerinden de en iyi şekilde yararlanmayı bilmişlerdir. Buna göre Mekke evlerinin vakıf arazisi mi yoksa özel mülkiyet mi olduğu konusunda “müttefekun aleyh” olarak nitelendirilen “Âkil bize ev mi bıraktı?”¹⁰⁶ hadisini en güçlü delil olarak görmektedirler.¹⁰⁷ Aynı doğrultuda fetih günü Hz. Peygamber tarafından ilan edilen “Ebû Süfyân'ın evine giren güvendedir, silahını atan güvendedir, kapısını kapatan güvendedir”¹⁰⁸ manifestosu ve Nafi' b. Abdülhâris'ten rivayet edilen “Savfan b. Ümeyye'den, Dâru's Sicn'i üç bin dinara satın aldı. Eğer Ömer bu satışa rıza gösterirse alışveriş tamam olacak, rıza göstermezse ise Savfan'a (kapora olarak) dört yüz dirhem kalacaktı.”¹⁰⁹ rivayetini Mekke evlerinin de diğer evlerden farksız olarak özel mülkiyet kapsamında değerlendirilmesi konusunda delil olarak kullanmışlardır.¹¹⁰ Buna paralel olarak Mâverdî (ö. 450/1058), sahâbeden Abdullah b. Cahş'ın

¹⁰² el-Fetih 48/22.

¹⁰³ el-Haşr 59/8.

¹⁰⁴ Kemaleddin Muhammed b. Musa ed-Demirî, *en-Necmü'l Vehhac fi Şerhi'l Minhâc*, (Cidde: Dâru'l Minhac, 2004), 11/365

¹⁰⁵ Nevevî, *el-Mecmu'*, 9/248.

¹⁰⁶ Buhârî, “Hac”, 44.

¹⁰⁷ Nevevî, *el-Mecmû'*, 9/249.

¹⁰⁸ Müslim, “Cihad ve's Siret”, 86.

¹⁰⁹ Buhârî, “Husûmât”, 12; Abdürrezzak, *el-Musannef*, 5/147 (9213).

¹¹⁰ Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvi'l Kebîr* (Beyrut: Dâru'l

Ebû Süfyân'ı hicret esnasında kendi evini sattığı gerekçesi ile Nebi (a.s.)'a şikayet ettiğini ve Hz. Peygamber'in "*Cennette ondan daha hayırlı bir ev istemez misin?*" diyerek akdi onayladığını rivayet etmiştir.¹¹¹

Şafîiler, Mekke evlerinin satışı ve kiralanması ile ilgili yasağı savunan cenahın en önemli dayanağı olan "*Yerli ve misafirler için eşit kıldığımız Mescid-i Harâm*"¹¹² âyetinden yola çıkarak Harem içerisinde herkesin aynı haklara sahip olduğu düşüncesine şiddetle karşı çıkmışlardır. Zira âyetin bahsettiği yerli ve yabancı kimselerin eşit oldukları yer yalnızca Mescid-i Harâm'la sınırlı görülmüştür. Aksi durumda ise mescid mesabesinde olacağı için bütün Mekke'de yitik aramak, hayvan boğazlamak ve develerin gübrelerini sağa sola saçmak gibi normalde caiz olan şeylerin de haram olması gerektiği söylenmiştir.¹¹³

Karşıt tarafın delil olarak kullandığı rivayet malzemesi de Şafîiler tarafından hedef alınmıştır. Bu rivayetlere yöneltilen ortak eleştiriler hadislerin isnadındaki zayıf râviler etrafında yoğunlaşmıştır. Özellikle yasaklama ifade eden hadislerin isnad edildiği İbrâhim b. Muhâcir, ağır şekilde tenkit edilerek ondan gelen hiçbir haberin dikkate alınmaması gerektiği vurgulanmıştır.¹¹⁴ Bunun yanı sıra bazı hadislerin bağlamından kopartılarak yanlış yorumlandığı da görülmektedir. Örneğin "*Ey Allah'ın Resulü Mina'da senin için güneşten gölgelenebileceğin bir göz oda yahut bir bina yapsak ya!*" sorusuna O, "*Hayır, Orası önce gelene aittir.*" buyurdu.¹¹⁵ rivayeti, Hanefîlerin iddia ettiği gibi Mina bölgesinin tasarrufuna ilişkin bir yasaklamaya değil günlük hayatta kullanıma uygun olmayan ölü araziler olduğuna hamledilmiştir.¹¹⁶

Şafîî fukehâsı tarafından eleştirilen bir başka rivayet ise "*Mekke evlerine ancak sevâib (yâni oturanların mülkü olmayıp ihtiyaç sahiplerine terkedilmiş olarak) denile geldiği halde Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer vefat ettiler. Kim (meskene) muhtaç ise (Mekke evlerinde) oturur ve kim muhtaç değil ise ihtiyacı olana (bedelsiz olarak) bırakır.*"¹¹⁷ hadisidir. Şafîî muhaddis Beyhakî, rivayeti isnad açısından ele alarak Alkame b. Nadle'nin¹¹⁸ kimileri tarafından zannedildiği gibi ashabdan değil tabiin nesline ait olduğu tespitinde bulunmuştur. Bu durum aynı zamanda hadiste bir ınkıta bulunduğu anlamına gelmektedir. Buna rağmen ilim ifade edebileceği düşüncesini benimseyen Beyhakî, hadisi muhaliflerin iddia ettiğinden biraz farklı anlamıştır. Ona göre, rivayet, iddia edildiği gibi bir yasaklama getirmeyip, yalnızca cömert Mekke insanının asr-ı saadette fakir ve ihtiyaç sahibi

→

Kütübî'l İlmiyye, 1999/1419), 5/386.

¹¹¹ Mâverdî, *el-Hâvî'l Kebîr*, 5/386.

¹¹² Hac 22/25

¹¹³ Nevevî, *el-Mecmû'*, 9/250.

¹¹⁴ Nevevî, *el-Mecmû'*, 9/251; İsmâil b. İbrâhim b. Muhâcir hakkında. bk. Buhârî, *Târîhu'l Kebîr*, 6/39; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't Tehzîb*, 1/279.

¹¹⁵ Ebû Dâvud, "Menasik", 90.

¹¹⁶ Nevevî, *el-Mecmû'*, 9/251.

¹¹⁷ İbn Mâce, "Menasik", 102.

¹¹⁸ Alkame b. Nadle hakkında ayrıntı için 1. hadis açıklamalarına bakınız.

Müslümanları gözeterek uygulayageldikleri güzel bir âdeti haber vermektedir.¹¹⁹

Özetle Şafîilerin bu konu hakkındaki düşünceleri Mekke evleri ile Mescid-i Harâm'ın farklı hukuka sahip olduğu fikrine dayanmaktadır. Bundan dolayı Hac suresi 25. âyette ifade edilen eşit olma keyfiyetinin yalnızca Mescid-i Harâm'a ilişkin özel bir durum olduğu savunulmuştur. Bu kapsamda harem-i şerife ilişkin sahih hadislerde belirtilen mahsus yasakların bütün Mekke'yi kuşatacak şekilde genişletilmemesi gerektiği savunulmuştur.¹²⁰ Dolayısıyla Şafîilere göre Mekke evlerinin satışı, kiralanması, miras bırakılmasının yanı sıra hibe edilebilmesi de mümkündür.¹²¹

3.3. Mâlikîlerin Yorumları

Mâlikî kaynaklarda Mekke evlerinin satışı ve kiralanması konusunda yüzeysel bilgilerin yer aldığı görülmektedir. Mâlikîler, bu meselede tıpkı Şafîiler gibi, Mekke'nin ele geçiriliş yöntemi üzerinde durulması gerektiğini ifade etmişlerdir. Onlara göre Mekke, Şafîilerin aksine kılıç yoluyla "عنوة" (Zorla) fethedilmiştir. İmam-ı Mâlik (ö. 179/795) bu görüşünü, Müslümanların Mekke'ye silahlarını göstererek girmelerine bağlamıştır. Çünkü silahların gösterilmesi ve eman dileyene eman vermek, ancak savaş ortamının geçerli olduğunun göstergesidir.¹²² Bu anlayış sonraki dönem Mâlikî âlimlerin de kabulüdür. Ancak fetih gerçekleşikten sonra, oradaki evlerin kimlere bırakıldığı hususunda birtakım ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Bu hususta iki farklı görüş ortaya çıkmıştır. Bu görüşlerin ilkinde Hz. Peygamber'in Mekke'ye olan hürmetinden dolayı evleri eski sakinlerine bırakıp ganimet olarak taksim etmediği ifade edilmiştir. Bunun aksine Mezhebin ana görüşü olan diğer yaklaşımda ise Mekke evlerinin ganimet olarak pay edildiği savunulmaktadır.¹²³ Öte yandan Mâlikîler de "Yerli ve misafirler için eşit kıldığımız Mescid-i Harâm"¹²⁴ âyetini tıpkı Hanefîler gibi anlayarak Mekke üzerinde yerliler ve dışardan gelenlerin aynı haklara sahip olduğunu benimsemişlerdir.¹²⁵

Bazı Mâlikîler ise evlerin satışı ve kiralanmasına cevaz vermişlerdir. Aralarında İbn Kasım (ö. 191/806) gibi isimlerin de bulunduğu bu gruba göre açılan kuyu nasıl onu açanınsa evler de onu yapana aittir. Bu uygulama asırlar boyunca böyle devam etmiş olup bunun aksini gerektirecek bir karine mevcut değildir.¹²⁶ Bağdatlı bazı Mâlikîler ise, verilen bu cevazı takyit edip, satışa konu olabilecek mal-

¹¹⁹ Nevevî, *el-Mecmû'*, 9/251.

¹²⁰ Mâverdî, *el-Hâvi'l Kebîr*, 5/386.

¹²¹ Mâverdî, *el-Hâvi'l Kebîr*, 7/552.

¹²² Ebû Abbas Ahmed b. İdris El-Karâfî, *ez-Zehîra* (Beyrut: Dâru'l Garbi'l İslâmî, 1994), 5/406.

¹²³ Ali b. Muhammed El-Lehmî, *et-Tebşira* (Katar: Vüzerâtü'l Evkâf-i ve's Şuûni'l İslâmî, 2011), 11/5085.

¹²⁴ el-Hac 22/25.

¹²⁵ Ebû Velid Ahmed b. Rüşd, *el-Beyan ve't Tahsîl* (Beyrut: Dâru'l Garbi'l İslâmî, 1988), 3/405.

¹²⁶ Lehmî, *et-Tebşira*, 11/5085.

ları, evler ve üzerlerine inşa edilen çatılarla sınırlı tutmuş ancak arazilerin satışına sıcak bakmamışlardır. Ayrıca evlerin bulunduğu arsaların başka bölgelerde olduğu gibi sahibinin izni olmadan girilememesi kuralının ise burada geçerli olmadığını iddia etmişlerdir.¹²⁷

3.4. Hanbelîlerin Yorumları

Mekke evlerinin satışı ve kiralanması konusunda mezheplerin genel olarak kendi içinde bir tutarlılığı olmasına karşın Ahmed b. Hanbel'in birbirinden farklı çok sayıda görüşe sahip olduğu aktarılmıştır. Bu rivayetlerden ilkinde, "Mekke evleri kimsenin değildir, ihtiyacınız varsa girin, oturun." denmesi karşısında Ahmed b. Hanbel'in: "Mademki o evler kimsenin değil, o halde Peygamber (a.s), fetih günü o evleri niçin sahiplerine izâfe etti yahut Ömer, Dâru's Sicn'i Safvan'dan nasıl satın aldı, ya da madem ev kimsenin değil o halde vatandaş, içine haremiyle girip nasıl oturuyor?" sözleriyle tepki gösterdiği nakledilmiştir. "Girin, Mekke evlerinde sahipleriyle beraber oturun" diye söyleyen birine, "Nasıl girip oturuyorsun, eğer o evin sahibi nazarında bir itibarın varsa girer oturursun. Tabi bir de adamın evinin müsait olması gereklidir. Şayet Safvan b. Ümeyye'nin evi gibi geniş sofalı bir evi varsa, odalardan birine girer oturursun, ancak tek göz odalı bir evin içinde eşi ve çocuklarının yanında seni kimse misafir etmek zorunda değildir" dediği aktarılmıştır.¹²⁸

Bu bağlamda İbn Kudâme (ö. 682/1283), "Kapısını kapatan güvendedir" hadisine işaret ederek fetih günü şahıslara ait malların zayıf edilmediği ve bunun aksini söyleyen rivayetlerin tamamının zayıf olduğunu söylemiştir. Ayrıca raşid halifelerden bu zamana kadar evlerin satışına dair bir teamül bulunduğu ve kimsenin buna karşı çıkmadığına da değinmiştir. Ona göre Hz. Peygamber, nasıl ki Hevazin'i sahiplerine bağışladı ise öylece Mekke'yi de sahiplerine bağışlamıştır.¹²⁹ Bu yaklaşım içerisinde olan Hanbelîler, Ahmed b. Hanbel'in şahitliği ile gerçekleşen Şafiî ve İshâk (ö. 238/852) arasındaki münazarada Şafiî'nin delillerini daha baskın bulmaktadırlar.¹³⁰

İmam Ahmed'e isnad edilen ikinci görüş ise bu evlerin tasarruflarının caiz olmadığı yönündedir. Ona göre Mekke zorla fethedilmiştir. Şu rivayette Mekke'nin kahr yoluyla fethedilmesinin delili olarak kabul edilmiştir: "Allah, Mekke'yi fillerden kurtardığı gibi Resulünü ve mü'minleri de Mekke ahalisine hâkim kılmıştır."¹³¹ Öte yandan Hz. Peygamber'in fetih günü içlerinde İbn Hatal ve Mikyas b.

¹²⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. Ali et-Temimî, *Şerhu't Telkîn* (y.y: Dâru'l Garbi'l İslâmî, 2008), 2/968.

¹²⁸ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Câmiu'l Ulûmi'l İmam Ahmed el-Fık̄h* (Mısır: Dâru'l Fellâh-i li'l Bühûsi'l İlmiyye, 2009), 9/68.

¹²⁹ Şemseddin Ebû'l Ferec İbn Kudâme, *Şerhu'l Kebîr* (Mısır: Hicr-u li't Tebâati ve'n Neşr ve't Tevzi' ve'l i'lan, 1995), 11/75.

¹³⁰ Takiyuddin Ebû'l Abbas İbn Teymiyye, *Mecmuû Fetâvâ* (Medine: el-Mecma' Melik Fahd li't Tebâati Mushafî's Şerif, 1995), 34/113.

¹³¹ Müslim, "Hac", 447.

Subâbe'nin de bulunduğu dört kişi hakkında öldürme emri vermiş olması da Mekke'ye girişin kılıç yoluyla olduğu şeklinde yorumlanmıştır.¹³² Hanbelî bilginlerden Merdâvî (ö. 885/1480), "el-İnsaf" isimli eserinde "Mekke evlerinin satışı caiz değildir" fetvasının ve "Mekke zorla fethedilmiştir" görüşünün her ne kadar ihtilafa uğrasa da mezhebin esas görüşü olduğunu belirtmiştir.¹³³

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)'den gelen üçüncü ve son görüş ise oğlu Abdullah (ö. 290/902) tarafından aktarılmıştır. Rivayette Abdullah, bir seferinde babasına Mekke evlerinin hükmünü sorduğunu ve babasının şu cevabı verdiğini söyler: "Her ne kadar başkaları Hz. Ömer'in Dâru's Sicn'i satın almasını delil gösterecek ona ruhsat verseler de bize göre Ömer, bu işi ümmetin menfaati doğrultusunda yapmıştır, dolayısıyla kamu yararı gözetilen bir durumdan kişisel bir izin çıkmaz. Bunun için bize göre Mekke evlerinin tasarrufu mekruhtur."¹³⁴ Aynı eserde Abdullah, babasının, İmam Şafî ve İshâk b. Raheveyh arasında cerayen eden bir münazara tanık olduğuna değinmiştir. Abdullah, babası Ahmed b. Hanbel'in, bu münazara daha önce zikrettiğimiz aksine Mekke evlerinin tasarruflarının kerahatini savunan İshâk'ı daha baskın bulduğuna atıfta bulunmuş ve bu konuda gelen rivayetlerin çoğunun kerahate işaret etmesinden ötürü evlerin alım ve satımından uzak kalmanın kendisine daha sevimli geldiğini aktarmıştır.¹³⁵

Hanbelîlerin farklı olarak değindiği bir diğer konu ise Mekke dışında inşa edilen ve Harem bölgesine çekilerek getirilen evin durumu ile ilgilidir. Mezhebe göre taşınarak getirilen bu evin hükmü çadır ve benzeri geçici evlerin hükümleri ile aynıdır. Bu geçici ev harem diyarının taşından ve toprağından yapılsa bile durum değişmez.¹³⁶

Sonuç

Yapılan bu incelemeler sonucunda Mekke evlerinin satışı ve kiralınması ile ilgili yasak koyan ve izin veren iki tür rivayet grubunun bulunduğu görülmektedir. Özellikle hadis âlimlerince kısmî bir teveccüh gören rivayetler bulunmakla beraber bu rivayetlerin çoğunlukla zayıf olarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Mekke evlerinin satılması ve kiralınmasına izin verdiği çıkarımı yapılan rivayetlerin ise bir kısmının Buhârî, Müslim ve Ebû Dâvud gibi muteber isimler tarafından sahih olarak rivayet edildiği görülmüştür. Bununla beraber İbn Ebî Şeybe, Dârekutnî, Tahâvî ve Beyhakî gibi pek çok hadis müellifin her iki türden rivayetleri hiçbir hüküm belirtmeksizin kaydettiğini, diğer taraftan fikhî görüşlerini ortaya koymakla tanınan Buhârî, Müslim gibi otoritelerin bu hususta fikirlerini açıkça ortaya koymadıkları gözlemlenmiştir. Genel olarak evlerin satışının yasaklayan rivayetlerin

¹³² İbn Kudâme, *Şerhu'l Kebîr*, 11/74.

¹³³ Ebû Yakub Mervezî el-Kevsec, *Mesâilü'l İmam Ahmed ve İshâk b. Raheveyh* (Medine: İmâdetü'l Bahsi'l İlmîyye, 2002), 5/2305.

¹³⁴ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Mesâilü'l Ahmed b. Hanbel Rivayet-ü ibnühü Abdullah* (Beyrut: el-Mektebü'l İslâmî, 1981), 234.

¹³⁵ Ahmed b. Hanbel, *Mesâil*, 234.

¹³⁶ İbn Kudâme, *Şerhu'l Kebîr*, 11/76.

hadis mükteşebatı açısından zayıf olarak değerlendirilmesine karşın, aksi görüş bildiren Şâfiîlerin kullandıkları rivayetlerin sahih hadislerden müteşekkil olduğu tespit edilmiştir. Ancak zayıf olarak nitelendirilen rivayetlerin diğer üç mezhep tarafından dikkate alındığı ve genel olarak bu evlerin satışı ya da kiralanması ile ilgili tasarrufların caiz bulunmadığı görülmüştür. Bize göre, hadislerin zayıf olmalarına rağmen fıkıhçılar tarafından kabul görmesi onların maslahatçı yaklaşımlarından kaynaklanmaktadır. Bu maslahat, bölgenin ticârî bir rekabet alanına dönüşmesini engelleyerek Müslümanların hac ibadetlerini dolaylı da olsa kısıtlayıcı bir durum olmaksızın kolaylıkla yapmalarını sağlamaya yöneliktir. Diğer bir söylemle bu rivayetlerin, özellikle Mekke'nin ele geçiriliş yöntemi etrafında dönen tartışmalar neticesinde edinilen kanaatlere destek bağlamında bir dolgu malzemesi olarak kullanıldığını da söyleyebiliriz. Konu ile ilgili "Âkil hadisi" gibi sahih rivayetlere ise Ebû Hanîfe ve İmam Malik gibi otoriteler tarafından atıfta bulunulmaması oldukça dikkate şayandır. Öyle zannediyoruz ki bu durumu tedvin döneminden önce yaşadıkları için kendilerine bahsi geçen rivayetlerin ulaşmamış olabileceği ihtimali ile açıklanabilir. Bunun yanı sıra Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinde ana görüşün hilafına bazı beyanlarda bulunulduğunu ancak Şâfiî mezhebinde ise tam bir birliklilik içinde olduğunu gözlemledik. Mezhep içerisinde aradan uzun yıllar geçse de genel kanaatin dışına çıkılmamıştır. Bir hadisçi refleksi ile hareket eden İmam Şâfiî, söz konusu evlerin satışı ve kiralanmasını yasaklayan rivayetlerin zayıflığına dikkat çekerek hadis usûlü verileri doğrultusunda daha sahih olan rivayetler ışığında görüşünü şekillendirmiştir. Sonuç olarak Şâfiî'nin görüşünün hayatın doğal akışına ve iktisâdî-ticarî yaşamın dokusuna daha uygun olduğunu söyleyebiliriz. Bununla beraber günümüz Hicaz topraklarını elinde bulduran Suud yönetiminin, Hac farizasını yerine getirmek için gelen mü'minleri ekonomik olarak zorlayan tutumları nedeniyle, Mekke evleri üzerinden para kazanmayı sakıncalı gören mezhep imamlarımızın bu gibi problemleri öngörerek ideal olana işaret etmek için sarf ettikleri çabalar da nazarımızda oldukça değer kazanmaktadır. Öte yandan Hanbelî mezhebinin katı bir uygulayıcısı olan Suud yönetiminin bu hususta mezhebin genel tavrını terk etmesi veya en azından mezhebin hassasiyetini görmezden gelmesi dikkatlerden kaçmamalıdır.

Sonuç olarak konuyla ilgili bütün mükteşebât incelendiğinde Mekke evlerinin satışı ve kiralanmasının câiz olduğu söylenebilir. "Mekke evleri satılmaz, kiralanmaz." gibi rivayetlerin ise hac ibadetini yerine getirmek için Mekke'ye gelen hacılara iyilik ve ikram bağlamında bir teşvik olarak değerlendirilmelidir. Ancak bütün Müslümanlar için kutsal olan harem bölgesinin inanç turizmi söylemleri ile bir sömürü aracı olarak görülmemesinin de önüne geçilmelidir. Bu ülkünün ise bölgenin kutsiyetini bütün dünyevi kazançların üstünde tutan güçlü bir İslâm birliği eliyle gerçekleştirilebileceğine inanmaktayız.

Kaynakça

- Abdürrezzak, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habîbu'r Rahman el- Azmî. Hindistan: Meclisü'l İlmî, 4103.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsned*. thk. Şuayb Arnavut. Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 2004.

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Câmiu'l Ulûmi'l İmam Ahmed el-Fikh*. Mısır: Dâru'l Fellâh-i li'l Buhûsi'l İlmiyye, 2009.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Mesâilü'l Ahmed b. Hanbel Rivayet-ü ibnühü Abdullah*. Beyrut: el-Mektebü'l İslâmî, 1981.
- Ali el-Medinî, Abdullah b. Cafer el-Medinî. *Süelât-ü İbn Ebî Şeybe*. Riyad: Mektebetü'l Meârif, 1984.
- Aynî, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed Bedreddin. *el-Binâye fi Şerhi'l Hidâye*. Beyrut: Dâru'l Kütübü'l İlmiyye, 2000.
- Aynî, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed Bedreddin. *Nühabü'l Efkâr fi Tenkîhi'l Mebâni'l Ahbâr*. Katar: Vüzârâtü'l Evkâf-i ve'ş Şuûni'l İslâmiyye, 2008.
- Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Süneni'l Kübrâ li'l Beyhakî*. Muhammed Abdülkadir Ata. Beyrut: Dâru'l Kütübü'l İlmiyye, 2003.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *Ma'rifetü's Sünen-i ve'l Âsar*. Abdülmü'tî Emin Kal'acî. Kahire, Dâru'l Vefa, 1991.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim el-Cu'fî. *et-Târîhu'l Kebîr*. Haydarâbâd, Dâiratü'l Meârifil Osmaniyye, t.y.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. y.y: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Burhânüddîn el-Buhârî, Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî el-Merginânî. *el-Muhîtü'l Burhânî*. Beyrut: Dâru'l Kütübü'l İlmiyye, 2004.
- Bûsîrî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ebî Bekr b. İsmâil, *Misbahu'z Züccace fi Zevâid-i İbn Mâce*. Beyrut: Dâru'l Arabî, 1403.
- Büstî, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Sahîhi İbn Hibbân*. thk. Şuayb Arnavut. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1414/1993.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnavut. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 2004.
- Demirî, Kemaleddin Muhammed b. Musa. *en-Necmü'l Vehhac fi Şerhi'l Minhâc*. Cidde: Dâru'l Minhac, 2004.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnavut. Dâru'l Risâleti'l Âlemiyye, 2009/1430.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *Süelât-ü Ebî Ubeyd el-Âcurrî*. Suudî Arabistan: İmâdetü'l Bahsi'l İlmî bi'l Câmiati'l İslâmiyye, 1983.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Ma'rifetü's Sahâbe*. thk. Âdil b. Yûsuf el-Azâzî. Riyad: Dâru'l Vatan-i li'n Neşr, 1998/1419.
- Ebû Ömer, Dübyan b. Muhammed. *el-Muamelâtü'l Maliyye*. Riyad: Mektebetü'l Melik Fahd Vataniyye, 2011.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî. *Müsned*. thk. Hüseyin Selim Esed. Şam: Dâru'l Me'mûn, 1984/1404.
- Ebû Zür'a, Ubeydullah b. Abdilkerîm b. Yezîd er-Râzî. *ed-Duefâ li Ebî Zür'a er-Râzî*. Medine: İmâdetü'l Bahsi'l İlmî bi'l Câmiati'l İslâm, 1982.
- Elbânî, Ebû Abdurrahman Muhammed Nâsiruddin el-Elbânî, *Sahih-i Ebî Dâvud el-Ümm*, (Kuveyt: Müessesetü'l Gurâs-i li'n Neşr, 2002.
- Elbânî, Ebû Abdurrahman Muhammed Nâsiruddin. *Dâifü Süneni't Tirmizî*. Beyrut: el-Mektebetü'l İslâmî, 1991.
- Elbânî, Ebû Abdurrahman Muhammed Nasiruddîn. *es-Silsiletü'l Ehâdisi'd Daife*. Riyad: Dâru'l Meârif, 1992.
- Elbânî, Ebû Abdurrahman Muhammed Nâsiruddin. *İrvâu'l Galîl*. Beyrut: Mektebetü'l İslâmî, 1985.
- el-Mevsilî, Abdullah b. Muhammed. *el-İhtiyâr-u li Ta'lîli'l Muhtâr*. Kahire: Matbaâtü'l Halebî, 1937.
- Ezrakî, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed. *Ahbâru Mekke*. thk. Rüşdî Es-Salih. Beyrut: Dâru'l Endülüs li'n Neşr, t.y.
- Fâkihî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Abbâs. *Ahbâru Mekke*. Beyrut: Dâru'l Hadar, 1414.

- Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Müstedrek*. thk. Mustafa Abdülkadir Ata. Beyrut: Dâru'l Kütübî'l İlmiyye, 1990.
- İbn Abidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Reddül Muhtar alâ Durri'l Muhtâr*. Beyrut: Dâru'l Fikr, 1992.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî. *el-Kâmil fi Duefâ'r Rical*. Beyrut: Kütübî'l İlmiyye, 1997.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed. *Cerh ve Ta'dil*. Beyrut: Dâru'l İhyâ-i Tûrasi'l Arabî, 1952.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed. *el-İlel*. y.y: Metâbiu'l Hamîdî, 2006.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed. *el-Merâsil*. Beyrut: Müessesetü'r Risale, 1397.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Musannef*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Riyad: Mektebetü'r Rüşd, 1409.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali b. Hacer Ebû Fadl. *İthâfü'l Mehere bi'l Fevâid*. Medine: Mucemmâ'u'l Melik Fahd, 1994.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali b. Hacer Ebû Fadl. *Lisânu'l Mîzân*. Hindistan: Dâiratü'l Mârifeti'n Nizâmiyye, 1971.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali b. Hacer Ebû Fadl. *Tehzîbü't Tehzîb*. Hindistan: Matbuatü't Dâirati'l Mearifi'n Nizamî, 1908.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali b. Hacer Ebû Fadl. *Fethu'l Bârî*, Beyrut: Dâru'l Ma'rife, 1379.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân. *es-Sikât*. Hindistan: Vûzerâtü'l Meârif li'l Hükûmeti'l Âliyeti'l Hindiyye, 1973.
- İbn Kânî, Ebû'l-Hüseyn Abdülbâkî b. Kânî' b. Merzûk el-Ümevî el-Bağdâdî. *Mu'cemü's Sahâbe*. Medine: Mektebü'l Gurâbâi'l Eseriyye, 1418.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâduddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *Câmi'u'l Mesânîd ve's Sünen*. Beyrut: Dâru'l Hadr, 1998/1419.
- İbn Kudâme, Şemseddin Ebû'l Ferec, *Şerhu'l Kebîr*, Mısır: Hicr-u li't Tebâati ve'n Neşr ve't Tevzi' ve'l i'lan, 1995.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnavut. y.y: Dâru'r Risaleti'l Âlemiyye, 2009.
- İbn Mende, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Muhammed el-İsfahânî. *Fethu'l Bâb fi'l Künye ve'l Kâb*. Riyad: Mektebetü'l Kevser, 1996.
- İbn Nuceym, Zeynuddin b. İbrâhim. *el-Bahru'r Râik*. y.y: Dâru'l Kütübî'l İslâmî, t.y.
- İbn Rüşd, Ebû Velid Muhammed b. Ahmed. *el-Beyan ve't Tahsil*. Beyrut: Dâru'l Garbi'l İslâmî, 1988.
- İbn Teymiyye, Takiyuddin Ebû'l Abbas. *Mecmuû Fetâvâ*. Medine: el-Mecma' Melik Fahd li't Tebâati Mushafi's Şerif, 1995.
- İbn Zenceviye, Ebû Ahmed Humeyd b. Muhlid İbn Zenceviye. *el-Emvâlü'l İbn Zenceviye*. Suud: Merkez-ü el-Melik Faysal li'l Buhûs ve'd Dirasâti'l İslâmiyye, 1986/406.
- İbnü'l Cevzî, Cemâleddin Ebû'l Ferc Abdurrahman b. Ali. *ed-Duefâ ve'l Metrukân*. thk. Abdullah el-Kâdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l İlmiyye, 1985.
- İbnü'l Esîr, Ebû'l Hasan Ali b. Ebû'l Kerim. *Üsdü'l Gâbe*. Beyrut: Dâru'l Fikr, 1994.
- İbnü'l Kayserânî, Ebû'l-Fazl İbnü'l-Kayserânî Muhammed b. Tâhir b. Alî el-Makdisî. *Ma'rifetü't Tezkire*. thk. İmâduddin Ahmed Haydar. Beyrut, Müessesetü'l Kütübî's Sekafiyye, 1985.
- Karâfî, Ebû Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris. *ez-Zehîra*. Beyrut: Dâru'l Garbi'l İslâmî, 1994.
- Kasim b. Sellam, Ebû'l Ubeyd. *el-Bağdadî. Kitâbü'l Emval*. Beyrut, Dâru'l Fikr, t.y.
- Kudûrî, Ahmed b. Muhammed. *et-Tecrîd-ü li'l Kudûrî*. Kahire: Dâru's Selam, 2006.
- Lehmî, Ali b. Muhammed, *et-Tebşira*. Katar: Vûzerâtü'l Evkâf-i ve's Şuûni'l İslâmî, 2011.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvil' Kebîr*. Beyrut: Dâru'l Kütübî'l İlmiyye, 1999/1419.
- Merginânî, Ali b. Ebî Bekir Ebû'l Hasan Burhâneddin. *el-Hidâyet-ü fi Şerhi'l Bidâye*. Beyrut:

- Dâru'l İhyâ-i Tûrâsî'l Arabî, t.y.
- Mervezî, Ebû Yakub Mervezî el-Kevsec. *Mesâilü'l İmam*. Ahmed ve İshâk b. Raheveyh Medine: İmâdetü'l Bahsî'l İlmiyye, 2002.
- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdîrrahmân b. Yûsuf, *Tehzîbü'l Kemâl fi Esmâi'r Rical*. Beyrut: Müessesetü'r Risale, 1980.
- Moğaltay b. Kılıç, Ebû Abdillâh Alâüddîn Moğultay b. Kılıç b. Abdillâh el-Bekcerî. *İkmâl-ü Tehzîbi'l Kemâl*. y.y: Fârûku'l Hadîset-i lit'Tabâa, 2001.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Tûrâsî'l-Arabî, 1431/2010.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *ed-Duefâ-u ve'l Metrukûn*. Halep: Dâru'l Va'y, 1976.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *ed-Duefâ ve'l Metrukûn*. thk. Mahmud İbrâhim Zayid. Halep: Dâru'l Va'y, 1396.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddin Yahyâ b. Şerif. *el-Mecmu' Şerhu'l Mühezzeb*. y.y: Dâru'l Fikr, ts.
- Rûdânî, Muhammed b. Muhammed. B. Süleyman. *Cem'u'l Fevâid min Câmiu'l Usûl*. Beyrut: Mektebet-ü İbn Kesir, t.y.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Mu'cemü'l Kebîr*. Kahire: Mektebet-ü İbn Teymiyye, 1415 /1994.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî. *Şerh-u Meâni'l Âsar*. Medine: Âlemü'l Kütüb, 1994/1414.
- Temimî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali. *Şerhu't Telkîn*. y.y: Dâru'l Garbî'l İslâmî, 2008.
- Yahyâ b. Maîn, Ebû Zekerîyyâ. *Târîh-u İbn Maîn*. Şam: Dâru'l Me'mun-i li't Turâs, t.y.
- Yahyâ b. Maîn, Ebû Zekerîyya. *Min Kelam-i Ebû Zekerîya*. Şam: Dâru'l Me'mun-i li't Turâs, t.y.
- Yahyâ b. Maîn, Ebû Zekerîyya. *Târîh-u İbn Maîn*. Mekke: İhyâu't Tûrâsî'l İslâmî, 1979.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Divânü'd Duefâi'l Metrukûn*. Mekke: Mektebetü'n Nahdati'l Hadîse, 1967.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *el-Ma'na fi'd Dûefâ*. y.y: Mektebetü's Şamile, t.y.

Hicrî VI.-VII. Asırlarda Hanbelîlerin Dımaşk'taki Fıkıh Telifâtı*

Literary Enterprise of Hanbalis on Fiqh in Damascus in the VI.-VII. Centuries AH.

Muhammed Usame Onuş



Arış.Gör.Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Res. Asist. PhD., Marmara University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law
Istanbul / Turkey

usame.onus@marmara.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-4464-0742>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 15.10.2021

Accepted / Kabul Tarihi: 29.11.2021

Published / Yayın Tarihi: 30.12.2021

DOI: 10.33420/marife.1010267

Cite as / Atıf: Onuş, Muhammed Usame. "Hicrî VI.-VII. Asırlarda Hanbelîlerin Dımaşk'taki Fıkıh Telifâtı". *Marife* 21/2 (2021): 935-962. <https://doi.org/10.33420/marife.1010267>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atınr-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslar arası Lisansı altında lisanslanmıştır."

Ethical Statement / Etik Beyan: This study was produced from a doctoral thesis. / Bu çalışma doktora tezinden üretilmiştir.



Hicrî VI.-VII. Asırlarda Hanbelîlerin Dimaşk'taki Fıkıh Telifâtı

Özet

İslam coğrafyasında VI. (XII) asrın son yarısı ile VII. (XIII) asrın ilk yarısında görülen siyasi karışıklıklar ve yaklaşan Moğol tehlikesi ulemanın batıya doğru göç etmesine ve Dimaşk ile Kahire'nin dört mezhebi de barındıran hareketli ilim merkezleri haline gelmesine yol açmıştır. Bu karışıklıklara rağmen telif faaliyetlerinin yoğun bir şekilde devam ettiği görülmektedir. Bağdat ve Kudüs'ten göç ederek Dimaşk'ın merkezi ile Kasyûn dağının eteklerinde bulunan Salihyye bölgesine yerleşen Hanbelî fakihler de telif faaliyeti açısından yoğun bir mesai içine girmiştir. Farklı telif türlerinde eserler veren Hanbelîler, fıkıh meselelerinin tamamını içeren eserlerin yanında fıkıhın bir konusuna yönelik risale ve kitaplar da kaleme almışlardır. Bu literatürün tespiti, özelliklerinin ortaya konması ve ilgi yoğunlukları açısından yapılacak değerlendirmeler gerek Hanbelîlerin fikhî faaliyetlerinin mahiyeti gerekse söz konusu dönemde ve bölgede yaşayan ulemanın gündemi hakkında ipuçları vermesi açısından önemlidir.

Hanbelîlerin Dimaşk'taki varlığı III. (IX) asra kadar götürülebilir. Fakat V. (XI) asrın ikinci yarısına kadar Hanbelîlerin burada düzenli bir ilmî faaliyette bulunduğunu söylemek zordur. Buna dair kayda değer ilk faaliyet Şirazî ailesinin V. (XI) asrın ikinci yarısında Dimaşk'a göç etmesiyle görülmeye başlamıştır. Şirazî ailesi Dimaşk'ta Hanbelîlere ait düzenli bir ders halkası oluşturmuş ve tedris faaliyetlerinin yürütülebileceği bir medrese inşa etmeye başlamıştır. Böylece mezhep Dimaşk'ta istikrar kazanmaya başlamış ve ilmî faaliyetlerin yürütülebilmesi için müsait bir alan bulmuştur.

Dimaşk'taki Hanbelî ulema, fıkıhın birçok alanına dair eser kaleme almıştır. Bu dönemde fıkıh ilminin temel iki disiplini olan fûrû ve usûl alanında eserlerin kaleme alınmasının yanında hilaf ile alakalı eserlerin yazımı da Hanbelî ulemanın gündeminde olmuş ve hatta bu telif faaliyetleri daha da hususileştirilerek fıkıh eserlerinde işlenen bir konuyu müstakil olarak ele alan eserler de ortaya çıkmıştır. Ayrıca bu dönemdeki telif faaliyetleri müstakil bir mahiyet arz eden eserleri içerdiği gibi farklı eserleri merkeze alarak ortaya çıkarılmış şerh ve haşiye türlerini de kapsamaktadır.

Söz konusu zaman diliminde yazılmış eserler arasında en fazla göze çarpanlar fûru fıkıh eserleridir. Kapsam olarak bu eserlerin bir kısmı tedris faaliyetlerinde kullanılmak gibi pratik amaçlar gözetilerek kaleme alınan muhtasarlardır. Bir kısmı ise Hanbelî mezhebinin yanında diğer mezhep görüşlerini de barındıran ansiklopedik eserlerdir. Bunların yanında fıkıh meselelerini manzum bir şekilde ortaya koyan ve ahkama dair rivayetleri toplayan eserler de bulunmaktadır. Mezkûr dönemde fıkıh usulüne dair eserler de kaleme alınmasına rağmen fıkıh usulü gerek telif edilen eserler gerekse ilmî gündemi meşgul etmesi açısından fûru fıkıh ile karşılaştırıldığında daha düşük bir yoğunluğa sahip olmuştur. Buna rağmen önceki dönemle kıyaslandığında fıkıh usulüne dair daha müspet bir tavrın geliştiğini söylemek mümkündür. Ayrıca iki kapak arasına girmediği halde kaynaklarda nakledilmiş olan mektup ve fetvalar da dönemin ilmî tartışmalarını yansıtabileceği için literatür olarak değerlendirilmiş ve çalışmaya dahil edilmiştir.

İçerik açısından bakıldığında bir meseleye yoğunlaşan eserler, fetvalar ve mektuplar dönemin canlı tartışma alanlarına dair ipuçları vermektedir. Ayrıca Hanbelîler ile Eş'ariler arasında önceki dönemlere dayanan çekişmelerin, bahsi geçen tartışmaların ve eserlerin ortaya çıkmasında etkili olduğu anlaşılmaktadır. İsim ve eserlere yapılan atıflara bakıldığında ise fûrû fıkhıta Hırakî'nin İbn Kudâme öncesindeki etkisini bir süre daha devam ettirdiği, İbn Kudâme'nin ise kaleme aldığı eserlerle etkin bir hale geldiği görülmektedir. Fıkıh usulü açısından Ferrâ'ya yapılan atıflar önceki dönemlerde usul eseri kaleme almış olan Kelvezânî ve İbn Akîl'e göre daha baskın bir yoğunluğa sahip olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Dimaşk, Hanbelî Mezhebi, Literatür, Telif

Literary Enterprise of Hanbalis on Fiqh in Damascus in the VI.-VII. Centuries AH.

Summary

The political turmoil in the last half of the 6th (12th AD) and the first half of the 7th (13th AD) century in the Islamic world and the approaching Mongol threat caused the ulama to migrate to the west. Thus, Damascus and Cairo became vibrant centers of ilm that included all four madhahib. Despite these confusions, it is seen that literary enterprises continue intensively. Hanbali jurists who immigrated from Baghdad and Jerusalem and settled in the center of Damascus and the Salihyya region at the foot of Mount Kasyun also engaged in intense work in terms of literary enterprise. Hanbalis, who produced works in different types of literature, wrote treatises and books on specific

subjects of fiqh, along with works containing general fiqh issues. The determination of this literature, revealing its characteristics and an evaluation of their interests are important because they provide clues about the nature of the fiqh activities of the Hanbalis and the agenda of the ulama living in the said period and in the region.

The presence of Hanbalis in Damascus can be traced back to the 3rd (9th) century. But until the second half of the 5th (11th) century, it is difficult to say that Hanbalis had a regular scholarly activity there. The first significant activity in this regard started with the migration of the Shirazi family to Damascus in the second half of the 5th (11th) century. The Shirazi family formed a regular class circle belonging to the Hanbalis in Damascus and started to build a madrasah where teaching activities could be carried out. Thus, the madhhab started to gain stability in Damascus and found a suitable environment for scholarly activities to be carried out.

Hanbali ulama in Damascus wrote works on many fields of fiqh. In this period, besides the works in the field of "furu" and "usul", which are the two main disciplines of fiqh, books and treaties related to khilaf was also on the agenda of Hanbali scholars, and even these literary activities were further specialized and works that dealt with a subject covered in fiqh works independently emerged. In addition, the literary activities in this period included the works of an independent nature, as well as the types of commentary (sharh) and annotation (hashiya) that were revealed by putting different Works in the center of the study.

Among the works written in the mentioned time, the most striking ones are the works of furu fiqh. In terms of scope, some of these works are compendiums written for practical purposes, for example, to be used in teaching activities. Some of them are encyclopedic works that contain the views of other madhahib besides the Hanbali madhhab. In addition to these, there are also works that present the issues of fiqh as poetry and collect the narrations about the ahkam. Despite the fact that works on the usul al-fiqh were also written in the aforementioned period, the usul al-fiqh had a lower density compared to the furu fiqh, both in terms of literary activities and the place it occupied on the scholarly agenda. Despite this, it is possible to say that a more positive attitude towards the usul al-fiqh had developed when compared to the previous period. In addition, letters and fatwas that were transmitted in the sources were evaluated as literature and included in the study as they could reflect the scholarly discussions of the period.

In terms of content, works that focus on a specific issue, fatwas, and letters provide clues about the lively discussion areas of the period. In addition, it seems that the conflicts between Hanbalis and Ash'aris based on previous periods were effective in the emergence of the aforementioned discussions and works. When we look at the references to names and works, it is seen that Khiraqi continued his influence before Ibn Qudama for a while, and Ibn Qudama became active with the works he wrote. In terms of usul al-fiqh, the references to Farra have had a more dominant density than Kalwadhani and Ibn Aqil, who wrote on usul al-fiqh in the previous periods.

Keywords: Fiqh, Damascus, Hanbali Madhhab, Literature, Literary Enterprise

Giriş

İslam dünyasında VI. (XII) asrın son yarısı ile VII. (XIII) asrın ilk yarısında görülen karışıklıklar ulemanın ilmî faaliyetlerini yürütebilecekleri daha müsait ortamlar aramasına sebebiyet vermiştir. Kudüs'e yönelik haçlı saldırıları Kudüs'ten güneye doğru; Moğol tehlikesinin Bağdat'ta hissedilmeye başlaması ise buradan batıya doğru göçlerin yoğunlaşmasını ve Kahire ile Dımaşk'ın yeni ilmî-kültürel merkezler olarak öne çıkmasını sağlamıştır. Dört mezhebin de ilmî faaliyetlerini yürütebildiği bu iki bölgeden Dımaşk, daha önce Bağdat merkezli gelişim gösteren Hanbelî mezhebi için de yeni bir merkez olarak tebarüz etmeye başlamış ve mezhebin sonraki dönem fikhî faaliyetlerinin yönlendiricisi olacak isimlere ve çalışmalara ev sahipliği yapmıştır. Söz konusu süreçte Hanbelîlerin telif faaliyetlerinin de Dımaşk'ta yoğunlaştığı görülmektedir. Farklı telif türlerinde eserler veren Hanbelîler, fıkıh meselelerinin tamamını içeren eserlerin yanında fıkıhın bir konusuna yönelik risale ve kitaplar da kaleme almışlardır. Bu literatürün tespiti, özelliklerinin

ortaya konması ve ilgi yoğunlukları açısından yapılacak bir değerlendirme gerek Hanbelilerin fikhî faaliyetlerinin mahiyeti gerekse söz konusu dönemde ve bölgede yaşayan ulemanın gündemi hakkında ipuçları vermesi açısından önemlidir.

Dımaşk'taki ilk Hanbelî varlığını III. (IX) asra kadar götürmek mümkün olmakla beraber Hanbelîlerin Dımaşk'ın ilmî ve kültürel hayatında etkili olması V. (XI) asrın ikinci yarısından itibaren Hanbelî ailelerin Dımaşk'a göç etmeye başlamasıyla söz konusu olmuştur. Bu dönemden önce mezhebin temsil edilmesi daha ziyade kişisel çabalar şeklinde olmuş ve Dımaşk'ta bir Hanbelî çevre meydana gelmemiştir. Böyle bir çevrenin oluşmasına dair ilk gelişmenin Bağdat'ta yetişmiş olan Ebû'l-Ferec Abdülvahid eş-Şirazî'nin (ö. 486/1094) Dımaşk'a göç etmesiyle yaşandığını söylemek mümkündür. Ebû'l-Ferec eş-Şirazî ve ailesi burada tedris ve telif faaliyetlerine başlayarak Hanbelî mezhebinin Dımaşk ve çevresinde etkin bir konuma gelmesinden öncü olmuşlardır. Ebû'l-Ferec'in oğlu Şerefülislam eş-Şirazî'nin (ö. 536/1141) Emevî Camii'nde bir vaaz meclisi kurması Hanbelîlerin Dımaşk'taki tedris faaliyetleri açısından bir ilki temsil ediyordu.¹ Ayrıca sonraki dönemde inşa edilen medrese Hanbelîlerin Dımaşk'ta kalıcı olmasını ve ilmî hayatta daha etkin bir hale gelmesini sağlayan en önemli katkılardan biri olarak nitelenebilir.² Daha sonra VI. (XII) asrın ikinci yarısında Münecâ ailesi Bağdat'tan ve Kudâme ailesi de Kudüs'ten Dımaşk'a göç etmiştir. Münecâ ailesi daha ziyade tüccar ve devlet adamı yetiştirmekle öne çıkarken mezhebin Dımaşk'taki ilmî etkinlik açısından Hanbelîlerin, şehirde daha uzun süredir bulunan; ilmî, kültürel ve siyasî olarak etkin konumda bulunan Şâfiî ve Hanefîler kadar öne çıkmaya başlaması Kudâme ailesinin de Dımaşk'a göç ederek ilmî faaliyetlere katkı sağlamasıyla söz konusu olmuştur.³

Bu çalışma Hanbelîlerin Dımaşk'ta yoğunlaşarak etkin bir çevre olmaya başladığı yaklaşık hicrî 550'li (1155) yıllar ile Moğolların Dımaşk'ı işgal ettiği 650'li (1252) yıllar arasında Dımaşk'taki Hanbelîlerin telif faaliyetlerinin yoğunluk ve içerik açısından değerlendirilmesini ve buradan hareketle Hanbelîlerin ilmî gündeminin ortaya çıkarılmasını amaçlamaktadır. Çalışmanın ilk kısmında bu dönemde Dımaşk'ta yaşamış veya belli bir süre orada bulunmak suretiyle Dımaşk'taki ilmî ortam ve gündemden etkilenerek eser kaleme almış Hanbelî ulemanın oluşturduğu literatür ortaya konacaktır. İkinci bölümde ise bu literatürün konu, şahıs ve eser bağlamında yoğunlukları genel hatlarıyla tespit edilip değerlendirilecektir. Burada sadece müellifi tarafından bir kitap formatı içinde tamamlanmış eserler değil aynı zamanda bir kitap mahiyeti kazanmamış fakat kaynaklarda kaydedilmiş mektup ve fetvalar da bu literatüre dahil edilecektir. Bununla beraber çalışma söz konusu dönemde oluşturulmuş bütün literatürü tespit etme ve kaydetme iddiası

¹ Bkz Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed İbn Receb, *Zeylu Tabakâti'l-hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 2005), III, s. 461.

² Bu medrese şehirde etkin konumda bulunan Şâfiîlerin engelleme çabalarına rağmen inşa edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Receb, *Zeylu Tabakâti'l-hanâbile*, I, s. 450-451.

³ Dımaşk'taki Hanbelî ilim çevresinin oluşum süreci ile ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Usame Onuş, *VI.-VII. Asırlarda Dımaşk Hanbelîliği* (Marmara Üniversitesi, 2020), s. 41-75.

taşımamakta, bazı ipuçlarından hareketle bu dönem ve coğrafyada gelişim gösteren Hanbelî mezhebindeki ilmî faaliyetlerin mahiyetini yansıtmayı amaçlamaktadır.

Hanbelî ulemanın yaklaşık bir asırlık mezkûr süreçte Dımaşk'ta ortaya koyduğu telifat ve bu telifatın anlamına dair değerlendirmeler genel hatlarıyla aşağıda resmedilmekle beraber bu telifatın diğer mezheplerin eserleriyle karşılaştırılarak Hanbelîlerin, şehrin ve dönemin genel ilmî ortamında nasıl konumlandıklarının ortaya çıkarılması da elzemdir. Fakat diğer mezheplerin de söz konusu asırlarda eser ortaya koyma açısından velûd bir dönem geçirmesi sebebiyle incelenmesi ve karşılaştırılması gereken malzeme makalenin sınırlarını aşmaktadır. Ayrıca diğer mezheplerle karşılaştırmalı bir inceleme yapabilmek için öncelikle Hanbelîlerin telif faaliyetlerini sıralayıp tanıtmanın ötesinde bu çalışmanın ele aldığı şekliyle söz konusu faaliyetlerin ilmî gündem ile bağlantısını ortaya koymaya çalışan çalışmalara dair eksikliğin giderilmesi gerekir.⁴ Dolayısıyla bu eksikliğin giderilmesi amacıyla aşağıdaki inceleme ve değerlendirmeler Hanbelî mezhebine münhasır kılınmıştır.

1. Telif Türleri

Dımaşk'taki Hanbelî ulema, fıkıhın birçok alanına dair eser kaleme almıştır. Bu dönemde fıkıh ilminin temel iki disiplini olan fûrû ve usûl alanında eserlerin kaleme alınmasının yanında hilaf ile alakalı eserlerin yazımı da Hanbelî ulemanın gündeminde olmuştur. Hatta bu telif faaliyetleri daha da hususileştirilerek fıkıh eserlerinde işlenen bir konuyu müstakil olarak ele alan eserler de ortaya çıkmıştır. Ayrıca bu dönemde kaleme alınmış eserler müstakil bir mahiyet arz edebildiği gibi farklı eserleri merkeze alarak ortaya çıkarılmış şerh ve haşiye türü eserler de olmuştur. Aşağıda söz konusu eserler telif türlerine göre tasnif edilecek olup “derlenmemiş literatür” başlığı altında ise bir risale veya kitap hüviyeti kazanmamış fakat ilgili kaynaklarda bahsi geçen fetva ve mektuplara yer verilecektir.⁵

1.1. Fûrû-ı Fıkıh Eserleri

Bu dönemde yazılmış eserler arasında nicelik ve nitelik açısından en fazla

⁴ Hanbelî ulemanın telif ettiği eserleri konu alan çalışmalardan biri Abdullah b. Muhammed et-Tarîkî'nin *Mu'cemu musannefâti'l-Hanâbile* adlı eseridir. Yazar bu çalışmada Ahmed b. Hanbelî'nin vefatından günümüze kadar Hanbelî mezhebinde kaleme alınmış eserleri kaydetmeyi amaçlamıştır. Bkz. Abdullah b. Muhammed b. Ahmed Tarîkî, *Mu'cemu musannefâti'l-hanâbile: min vefeyât 241-1420* (Riyad, 2001) (8 Cilt). Diğer bir çalışma Bekir Ebû Zeyd'e aittir. Bekir Ebû Zeyd *el-Medhalü'l-mufassal* adlı çalışmasının ilgili bölümlerinde Hanbelî ulemanın eserlerinden bahsetmektedir. Bekir Ebû Zeyd, *el-Medhalü'l-mufassal li mezhebi'l-İmâm Ahmed* (Cidde: Dârü'l-Âsime, 1417), II, s. 606 vd. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî'nin *el-Mezhebü'l-Hanbelî: Dirâsetün fî târîhihi ve simâtihi ve eşheri a'lâmihi ve müellefâtihi* adlı eseri ise mezhepte öne çıkan bazı eserleri tanıtılmaktadır. Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî, *el-Mezhebü'l-Hanbelî: Dirâsetün fî târîhihi ve simâtihi ve eşheri a'lâmihi ve müellefâtihi* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2002), I, s. 389-474. Bu çalışmalar literatürün tespiti ve kaydedilmesi anlamında değerli olmakla beraber tanıtılan eserlerin varlığı ve içeriği ile ilmî gündem arasındaki bağlantı yeterince kurulmamıştır.

⁵ Bu dönemde Dımaşk'ta telif edildiği tespit edilebilen literatürün listesi EK'te sunulmuştur.

göze çarpan eserler fürû fıkıh eserleridir. Kapsam açısından bu eserler öğrencilerin kolayca ezberleyebilmesi için muhtasar bir şekilde kaleme alınmış eserlerden Hanbelî mezhebinin yanında diğer mezhep görüşlerini de barındıran ansiklopedik mahiyetteki mufassal eserlere kadar geniş bir yelpazeye sahiptir. Bu kitapların tamamına yakını klasik fürû eserlerinde görmeye alıştığımız tasnif ve içerikle oluşturulmuştur. Fakat özellikle ehl-i hadis kimliği öne çıkmış isimler tarafından kaleme alınmış eserler klasik fıkıh eserlerindeki sistematığe göre tasnif edilmiş olmasına rağmen içerikleri ahkâma dair rivayetler ile oluşturulmuştur.

1.1.1. Muhtasar Eserler

Bu dönemde kaleme alınan eserler arasındaki muhtasarların bir kısmı bir eserin bazı müdahalelerle özeti mahiyetindeyken, bir kısmı da fikhî mesaiyi gelişen fıkıh dili ile yeniden ifade etmeyi amaçlayan telif türü anlamındaki “muhtasar” türü kapsamında değerlendirilmelidir.⁶

1.1.1.1. Başka Bir Eserin Özeti Olan Muhtasar Eserler

Tashih, tezhîb ve ilavelerle özetlenen eserler arasında Kelvezânî'nin (ö. 510/1116) *el-Hidâye*'si öne çıkmaktadır. Esad İbnü'l-Müneccâ'nın (ö. 606/1209), *el-Hülâsa fi'l-fürû* adlı günümüze ulaşmayan eserinde “rivayet ve vecihlerden sahih olanları açıklayacağını” ifade ettiği ve aynı zamanda Kelvezânî'nin *el-Hidâye*'sini “tashih ve tezhîb” ettiği nakledilmiştir.⁷ Bu bilgilerle beraber tek cilt halinde olduğunu nakledilmesi eserin muhtasar olma ihtimalini güçlendirmektedir.⁸ Esad İbnü'l-Müneccâ'nın *el-Umde fi'l-fikh* adında bir eser daha kaleme aldığı nakledilmiş fakat bu eser de günümüze ulaşmamıştır. Eser hakkında ulaşılabilen tek bilgi bu eserin *el-Hülâsa*'dan daha muhtasar olduğudur.⁹ İbn Kudâme'nin *el-Hâdî* adlı eseri de muhtasar eserler arasında değerlendirilebilir. İbn Kudâme bu eserinde Kelvezânî'nin *el-Hidâye*'de Hırakî'nin *el-Muhtasar*'ına yapmış olduğu zevâidleri tespit etmeye çalışmış ve eseri kaleme alma amacını öğrencilerin mesaili kolayca anlamasını sağlamak olarak açıklamıştır.¹⁰ Bunlar dışında Seyfeddin Abdurrahman b. Rezîn'in (ö. 656/1258) *et-Tehzîb fi'htisâri'l-Muğni* ve *İhtisârü'l-Hidâye* adlı eserleri de kaydedilmektedir.¹¹ Günümüze ulaşmayan bu iki eserden *İhtisârü'l-Hidâye* ile bazı kaynaklarda *en-Nihâye fi'htisâri'l-hidâye* adıyla kaydedilen eserin aynı olması muhtemeldir.¹²

⁶ Bkz. Eyyüp Said Kaya, “Muhtasar”, *DİA* (Türkiye Diyanet Vakfı, 2006), 31/61–62.

⁷ Eser hakkındaki bu bilgiler Merdâvî tarafından aktarılmaktadır. Bkz. Alaaddin Merdâvî, *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf*, thk. Muhammed Hâmid el-Fîkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1955), I, s. 16 (Müellifin mukaddimesi).

⁸ Bkz. İbn Receb, *Zeylu Tabakâti'l-hanâbile*, III, s. 101.

⁹ Bu bilgi için bkz. İbn Receb, *Zeylu Tabakâti'l-hanâbile*, III, s. 101.

¹⁰ Muvaffakuddin İbn Kudâme, *Kitâbü'l-hâdi: Umdetü'l-hâzim fi'z-zevâid alâ Muhtasari Ebi'l-Kâsım*, thk. Nureddin Tâlib (Katar: Vizaretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2007), s. 35-36.

¹¹ Bkz. İbn Receb, *Zeylu Tabakâti'l-hanâbile*, IV, s. 39.

¹² Bekir Ebû Zeyd bu eseri *en-Nihâye fihtisâri'l-hidâye* olarak da kaydetmiş, ayrıca *Zeylu Tabakâti'l-hanâbile*'nin muhakkiki dipnotta *İhtisârü'l-Hidâye*'nin tam adının *en-Nihâye fihtisâri'l-hidâye*

1.1.1.2. Telif Türü Anlamındaki Muhtasar Eserler

Fikhî mesaiyi gelişen fıkıh dili ile yeniden ifade etmeyi amaçlayan telif türü anlamındaki muhtasar tarzında telif edilen eserler arasında İbn Kudâme'nin eserleri öne çıkmaktadır. Onun *el-Mukni* adlı eseri mezhepte önemli bir yer teşkil etmiş ve mezhebin sonraki dönem telif geleneğini etkileyen en önemli eserlerden biri olmuştur.¹³ İbn Kudâme bu eserinde hükümlerin delillerine yer vermezken bazen Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini zikretmiştir. Üzerine birçok şerhin kaleme alındığı *el-Mukni*, Hırakî'nin *el-Muhtasar* adlı eserinin VI. (XII) asra kadar görmüş olduğu ilgiye benzer bir ilgi görmüştür.¹⁴ *el-Mukni*'in kaleme alınması ile beraber *el-Muhtasar* yavaş yavaş terkedilmiş ve *el-Mukni* merkezî bir eser olmaya başlamıştır.¹⁵ İbn Kudâme'nin muhtasar mahiyetteki diğer eseri *el-Umde*'dir. *el-Mukni*'e göre daha kısa olan bu eser sadece mezhepte kabul edilen görüşleri içermektedir. Bu iki esere göre daha hacimli olan *el-Kâfî*'de ise bazı konuların delillerine yer verilmiştir. İbn Kudâme bu eseri orta hacimde bir eser olarak tasarladığını ve bu şekilde okuyucunun başka bir esere ihtiyaç duymayacağını belirtmiştir.¹⁶ İbn Kudâme'nin bu eserlerini muhatap kitlesi açısından bir hiyerarşi gözeterek kaleme aldığı ifade edilmiştir. Buna göre *el-Umde* başlangıç seviyesindeki öğrenciler için; *el-Mukni* ise başlangıç seviyesini geçmiş fakat henüz orta seviyeye ulaşmamış öğrencilerin zihinlerini bir üst seviyeye hazır hale getirmek için kaleme alınmıştır. *el-Kâfî* ise orta seviyedeki öğrencileri muhatap alan ve onları ictihad melekesine hazırlayan bir eser olarak görülmüştür.¹⁷

İbn Kudâme'nin bu eserleri dışında Ebû Muhammed İbnü'l-Cevzî (ö. 656/1258) *el-Mezhebü'l-ahmed fî mezhebi'l-İmâm Ahmed* adında bir eser kaleme almış ve bu eserin mezhepte kabul edilen görüşlere yer verdiğini ve eserinin "yeni başlayanlar için ufuk açıcı, ileri seviyedekiler için ise hatırlatıcı" bir eser olduğunu söylemiştir.¹⁸ Muhtasar eserler arasında sayılabilecek Muhammed b. Abdülkavî'nin (ö. 699/1300) tamamlayamadığı eseri *Mecma'u'l-bayreyn*'de mezhepte kabul edi-

→

olduğunu belirtmiştir. Bkz. Bekir Ebû Zeyd, *el-Medhalü'l-mufassal*, II, s. 715; İbn Receb, *Zeylu Tabakâti'l-hanâbile*, IV, s. 39 (dp. 2). *en-Nihâye fî fûrûi'l-hanâbile* şeklindeki kayıtlar için bkz. Tarîkî, *Mu'cemu musannefâti'l-hanâbile*, III, s. 191; Katip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk. Şerafettin Yalıtıkaya - Kilisli Rifat Bilge (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), II, s. 1989.

¹³ Buna dair kanaatler için bkz. Ebû Abdullah Şemseddin Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî alâ Muhtasari'l-Hırakî*, thk. Abdullah b. Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrin (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1993), I, s. 42 (Muhakkikin mukaddimes); Şükrü Özen, "Hırakî", *DİA* (Türkiye Diyanet Vakfı, 1998), 17/322.

¹⁴ *el-Mukni* merkeze alınarak kaleme alınan eserlerin bir listesi ve hakkındaki bazı değerlendirmeler için bkz. Abdülkadir İbn Bedran, *el-Medhal ilâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, tsh. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981), s. 435-437; Bekir Ebû Zeyd, *el-Medhalü'l-mufassal*, II, s. 722-737.

¹⁵ *el-Mukni*'in şarihlerinden Merdâvî de bu eserin birçok açıdan mezhep gelişimini etkileyen önemli eserlerden birisi olduğuna işaret etmiştir. Bkz. Merdâvî, *el-İnsâf*, I, s. 3.

¹⁶ Muvaffakuddin İbn Kudâme, *el-Kâfî*, thk. Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî (Cize: Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1997), I, s. 4.

¹⁷ Bu kanaatler için bkz. İbn Bedran, *el-Medhal*, s. 433-434; Bekir Ebû Zeyd, *el-Medhalü'l-mufassal*, II, s. 719.

¹⁸ Ebû Muhammed İbnü'l-Cevzî, *el-Mezhebü'l-ahmed fî mezhebi'l-İmâm Ahmed* (Mumbay: Matbaatü Kâf, 1959), s. 3.

len görüşleri zikrettiği ifade edilmiş fakat hacminden bahsedilmemiştir.¹⁹ Ömer Şemseddin İbnü'l-Müneccâ'ya (ö. 641/1243) nispet edilen *el-Mu'temed ve'l-mu'avvel* adlı eserin ise tek cilt olması dışında başka bir bilgiye rastlanmamıştır.²⁰

Bu eserler büyük oranda mezhepte tercih edilen görüşlerin tamamını toplamayı hedeflediği gibi özellikle yeni başlayan öğrencilerin mezhep görüşlerini rahatlıkla anlamalarını ve bunları ezberlemelerini sağlama amacı taşımaktadır. Nitekim İbn Kudâme *el-Mukni* ve *el-Umde*'yi telif amaçları arasında öğrencilerin kolayca ezberleyebilmesini de saymıştır.²¹

1.1.2. Şerhler

Dımaşk'ta bu dönemdeki telif faaliyeti içinde önemli bir yer tutan kitaplar şerh mahiyetindeki eserler olmuştur. Bunların bir kısmı şârihlerin kendi dönemlerinde yaşayan ve ilmî münasebette buldukları âlimlerin eserlerini esas alırken, diğer bir kısmı ise daha önce yazılmış ve Hanbelî literatürü içinde önemli yer edinmiş eserler üzerine kaleme alınmıştır. Kimi şârihler esas aldığı eserdeki mesaili mezhep sınırları içinde kalarak muhtasar bir şekilde açıklamayı amaçlamış, bazıları ise diğer mezheplerin görüşlerini ve delillerini zikrederek daha kapsamlı ve hacimli eserler meydana getirmişlerdir.

1.1.2.1. Mezhep Sınırları İçinde Kalan Şerhler

Esas aldığı eserdeki mesaili mezhep sınırları içinde kalarak şerheden eserler arasında Bahâüddin el-Makdisî'nin (ö. 624/1227) kendisiyle aynı dönemde yaşayan İbn Kudâme'nin *el-Umde*'sini şerhettiği *el-Udde şerhu'l-Umde* adlı eseri göze çarpmaktadır. Bahâüddin el-Makdisî bu şerhi "muhtasar bir şekilde kaleme aldığı" ifade etmiştir.²² Abdurrezzâk er-Rüse'nî'nin (ö. 660/1262) Hırakî'nin *el-Muhtasar*'ına yapmış olduğu *el-Muntasar fi şerhi'l-Muhtasar* adlı şerhin içeriği hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılmasa da eserin iki cilt olduğu zikredilmiştir.²³ Bu iki şerhe göre daha hacimli olduğu anlaşılan Zeynüddin İbnü'l-Müneccâ'nın (ö. 695/1296) *el-Mukni* üzerine kaleme aldığı *el-Mümti* adlı eser de burada zikredilebilir. Zira hacmine rağmen şârih sadece Hanbelî ulemanın görüşlerini zikretmekle yetinmiştir. İbnü'l-Müneccâ kendisini *el-Mukni*'i şerh etmeye yönelten saikin öğ-

¹⁹ İbn Receb, *Zeylu Tabakâti'l-hanâbile*, IV, s. 309. *Mecma'ü'l-bayreyn*'in içeriği hakkındaki bilgi için bkz. Merdâvî, *el-İnsâf*, I, s. 16.

²⁰ İbn Receb, *Zeylu Tabakâti'l-hanâbile*, III, s. 492; Bekir Ebû Zeyd, *el-Medhalü'l-mufassal*, II, s. 817.

²¹ Muvaffakuddin İbn Kudâme, *el-Mukni fi fihhi imami's-sünne Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1979), s. 10; Muvaffakuddin İbn Kudâme, *Umdetü'l-fikh fi'l-mezhebi'l-hanbelî*, thk. Ahmed Muhammed Azûz (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003), s. 11.

²² Bahâüddin Abdurrahman el-Makdisî, *el-Udde şerhu'l-Umde*, thk. Ahmed b. Ali (Kahire: Dârü'l-Hadis, 2003), s. 11.

²³ Abdürrezzâk er-Rüse'nî'nin biyografisine yer veren klasik kaynaklarda bu eserden bahsedilmemektedir. İbn Bedrân iki ciltlik böyle bir şerhin olduğuna dair bir kayda rastgeldiğini ifade etmiştir. İbn Bedrân, *el-Medhal*, s. 415. Bu eserden bahseden modern dönemde kaleme alınmış iki eser için bkz. Bekir Ebû Zeyd, *el-Medhalü'l-mufassal*, II, s. 698; Tarîkî, *Mu'cemu musannefâti'l-hanâbile*, III, s. 204.

rencilerin bu eseri anlama ve ezberleme çabaları olduğunu belirtmektedir.²⁴

1.1.2.2. Diğer Mezheplerin Görüşlerine Yer Veren Şerhler

Diğer mezheplerin görüşlerine ve delillerine de yer vererek kaleme alınan şerhler arasında en dikkat çeken Şemseddin İbn Kudâme'nin (ö. 682/1283), amcası İbn Kudâme'nin *el-Mukni* adlı eserine yazdığı *eş-Şerhu'l-kebîr*'dir. Şemseddin İbn Kudâme bu şerhi yazarken büyük oranda amcasının *el-Muğnî* adlı eserinden istifade ettiğini belirtmiştir.²⁵ Şemseddin İbn Kudâme'nin *Teshîlü'l-matlab fî tahsîli'l-mezheb* adında bir eseri daha zikredilmektedir. Fakat bu eserin Topkapı Sarayı'nda bulunan yazma nüshasından yapılan karşılaştırmada *eş-Şerhu'l-kebîr* ile aynı eser olduğu ve bu isimle de kaydedildiği anlaşılmıştır.²⁶ Bahâüddin el-Makdisî'nin de *el-Mukni* üzerine bir şerh kaleme aldığı ifade edilmiştir. Fakat bu şerhin *el-Mukni* üzerine yapılan ilk şerh olduğu şeklindeki bilgidен başka bir malumata ulaşılamamıştır.²⁷

Önceki dönem eserleri üzerine yazılmış mufassal şerhler arasında gerek yazıldığı dönemde gerekse mezhebin sonraki dönem fikhî çalışmaları arasında en fazla öne çıkan ve başvuru kaynağı haline gelen eser İbn Kudâme'nin Hırakî'nin *el-Muhtasar*'ı üzerine yazdığı *el-Muğnî* adındaki şerhidir. Dört mezhebin görüşlerini içeren bu şerhte İbn Kudâme görüşlerin delillerini, mezhep içi ihtilafları zikretmiş ve kendi tercihlerine yer vermiştir. Esad İbnü'l-Müneccâ'nın *en-Nihâye fî şerhi'l-Hidâye* adındaki şerhi de benzer özellikleri haizdir. İbn Receb, Kelvezânî'nin *el-Hidâye*'sini esas alan bu şerhin on küsür cilt olduğunu ifade etmiştir. Eserde mezhepte olmayan birçok görüşün bulunduğunu söylemiş, bunun sebebinin müellifin Hanbelî mezhebine ait olmayan eserlerde bulunan görüşleri mezhep sistematiğine göre tahrir etmesi olarak açıklamıştır.²⁸

Bekir Ebû Zeyd, Ömer Şemseddin İbnü'l-Müneccâ'nın *Hâşiyetü'l-Müstev'ib* adında bir eserinin olduğunu belirtmiştir. Muhammed b. Abdullah es-Samirî'nin (ö. 616/1219) *el-Müstev'ib*'ini esas alan ve günümüze ulaşmayan bu eser hakkında İbn Receb ise Ömer Şemseddin İbnü'l-Müneccâ'nın babasına okuduğu *el-Müstev'ib* nüshasını gördüğünü ve bu nüshanın kenarlarında yer alan haşiyeleri Ömer İbnü'l-Müneccâ'nın babasından naklederek kaydettiğini belirtmiştir.²⁹ Muhtemelen Bekir Ebû Zeyd'in Ömer Şemseddin İbnü'l-Müneccâ'ya nispet ederek zikrettiği bu haşiye

²⁴ Ebû'l-Berekât Zeynüddin İbnü'l-Müneccâ, *el-Mümti' fî şerhi'l-Mukni*, thk. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehiş (Mekke: el-Mektebetü'l-Esedî, 2003), I, s. 88.

²⁵ Ebû'l-Ferec Şemseddin İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr alâ metni'l-Mukni*, nşr. Cemâatün mine'l-ulemâ (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1983), I, s. 3-4.

²⁶ Yazma nüshası için bkz. Ebû'l-Ferec Şemseddin İbn Kudâme, *Teshîlü'l-matlab fî tahsîli'l-mezheb* (İstanbul: Topkapı, III. Ahmet Ktp., nr. 1134). Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî de bu iki eserin aynı olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Türkî, *el-Mezhebü'l-Hanbelî*, II, s. 291-292.

²⁷ Bu bilgi için bkz. Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîri ve'l-a'lâm*, thk. Beşşar Avvad Maruf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), XIII, s. 771.

²⁸ İbn Receb, *Zeylu Tabakâti'l-hanâbile*, III, s. 101-102.

²⁹ Bekir Ebû Zeyd, *el-Medhalü'l-mufassal*, II, s. 981; İbn Receb, *Zeylu Tabakâti'l-hanâbile*, III, s. 492.

babası Esad İbnü'l-Müneccâ'ya aittir.

1.1.3. Manzûm Eserler

Muhtasar eserlere benzer şekilde kolay ezberlenebilme gibi pratik amaçlara yönelik olduğu düşünülebilecek manzum bazı eserler de kaleme alınmıştır. Ahmed b. Hüseyin el-İrakî'nin (ö. 588/1192) günümüze ulaşmayan *Nazmu'l-ibâdât min Muhtasari'l-Hırakî*³⁰ ve Muhammed b. Abdülkavî'nin (ö. 699/1300) *Nazmu'l-müfredât fi'l-fıkh* adlı eserleri bunlara örnek olarak sayılabilir. Muhammed b. Abdülkavî'nin *İkdü'l-ferâid ve kenzü'l-fevâid* adında manzum bir eseri daha vardır. Neşredilmiş olan bu eserin *Nazmu'l-müfredât* adıyla kaydedilen eser ile aynı olması muhtemeldir. Zira hakkında bilgi veren kaynakların çoğunda bu iki eser birlikte zikredilmemekte ve genelde Muhammed b. Abdülkavî'nin fıkh alanında "manzum" bir eserin olduğu nakledilmektedir. Ayrıca Merdâvî'nin, eserdeki metodu açıklamak için Muhammed b. Abdülkavî'nin "nazmından" naklettiği beyit *İkdü'l-ferâid*'de de yer almaktadır.³¹

1.1.4. Ahkâma Dair Rivayetleri Esas Alan Eserler

Hafız Abdülgani (ö. 600/1203), Ziyâeddin Muhammed (ö. 643/1245) ve Şemseddin İbnü'l-Kemâl (ö. 688/1289) ahkâm hadislerini fıkh bablarına göre tasnif ederek derlemişlerdir. Hafız Abdülgani, Buharî ve Müslim'in ittifak ettiği rivayetlere senedsiz bir şekilde yer verdiği *Umdetü'l-ahkâm an seyyidi'l-enâm* ve başta Kütüb-i sitte olmak üzere hadis eserlerinde helal ve harama dair ahkâm hadislerini senedsiz bir şekilde zikrettiği *Umdetü'l-ahkâmi'l-kübrâ* adlı eserleri kaleme almıştır.³² Hanbelî tabakat müellifleri İbn Receb (ö. 795/1393) ve Uleymî (ö. 928/1522), Hafız Abdülgani'ye *el-Ahkâm alâ ebvâbi'l-fıkh* adında bir eser daha nispet etse de³³ bu eserin *Umdetü'l-ahkâmi'l-kübrâ* ile aynı eser olması kuvvetle muhtemeldir. Zira her iki müellif de Hafız Abdülgani'nin bu iki eserini beraber zikretmemiş,³⁴ bazı müellifler bu eseri sadece *el-Ahkâm* olarak kaydetmiş³⁵ ve Hanbelî mezhebinde kaleme alınmış eserleri kaydetmeyi amaçlayan eserinde et-Tarîkî de bu iki eserin

³⁰ Bkz. İbn Receb, *Zeylu Tabakâti'l-hanâbile*, II, s. 396.

³¹ Eser ile ilgili kayıtların bulunduğu kaynaklar için bkz. İbn Receb, *Zeylu Tabakâti'l-hanâbile*, IV, s. 309; Merdâvî, *el-İnsâf*, I, s. 14; Ebû'l-Yümn Mücirüddin el-Uleymî, *el-Menhecü'l-ahmed fi terâcimi ashâbi'l-imâm Ahmed*, thk. Abdülkadir el-Arnaût (Beyrut: Dârü Sâdir, 1997), IV, s. 358. Merdâvî'nin naklettiği beyit için bkz. Merdâvî, *el-İnsâf*, I, s. 16. Bu beytin *İkdü'l-ferâid*'de bulunduğu yer için bkz. Muhammed b. Abdülkavî Şemseddin, *İkdü'l-ferâid ve kenzü'l-fevâid* (Şeyh Muhammed Abdullah el-Cemî, 1964), I, s. 6.

³² Bu eserler için bkz. Abdülgani b. Abdülvahid Cemmâîlî, *Metnu Umdetü'l-ahkâm min kelâmi hayri'l-enâm*, thk. Muhammed Hamid el-Fikî (Beyrut: Dârü'l-Fıkr, ts.); Abdülgani b. Abdülvahid Cemmâîlî, *Umdetü'l-ahkâmi'l-kübrâ*, thk. Semir b. Emin ez-Zührî (Riyad: Dârü's-Sebât, 1466).

³³ Hafız Abdülgani'nin eserinin bu isimle kaydedildiği kaynaklar için bkz. İbn Receb, *Zeylu Tabakâti'l-hanâbile*, III, s. 25; Mücirüddin el-Uleymî, *el-Menhecü'l-ahmed*, IV, s. 60.

³⁴ İbn Receb, *Zeylu Tabakâti'l-hanâbile*, III, s. 25-26; Mücirüddin el-Uleymî, *el-Menhecü'l-ahmed*, IV, s. 60.

³⁵ İbn Receb, *Zeylu Tabakâti'l-hanâbile*, III, s. 25-26; Mücirüddin el-Uleymî, *el-Menhecü'l-ahmed*, IV, s. 60.

aynı olduğunu ima etmiştir.³⁶

Ziyâeddin Muhammed, Hanbelî fikhına delil teşkil eden bütün hadisleri bir araya toplama iddiasındaki *el-Ahkâm* adıyla da bilinen *es-Sünen ve'l-ahkâm ani'l-Mustafâ aleyhi's-selâm* adlı eserini tamamlayamamıştır. Cihad ve sonraki konuları içeren kısımdan sonrası Ziyâeddin Muhammed'in amcasının oğlu Şemseddin İbnü'l-Kemâl tarafından ikmal edilmiştir. İbnü'l-Kemâl'in tamamladığı kısım günümüze ulaşmadığından dolayı eserin sadece cihad konularına kadar olan kısmı neşredilebilmiştir.³⁷

Yukarıda bahsedilen eserler dışında bir fûrû kitabının hükümlerde dayandığı hadisleri tahrir eden ve fıkıh meseleleri arasındaki farkları konu edinen eserlere de rastlamak mümkündür. Ziyâeddin Muhammed (ö. 643/1245), dayısı İbn Kudâme'nin *el-Kâfî*'de kullandığı ahkâm hadislerini toplama amacıyla *eş-Şâfi fi's-sünen ale'l-Kâfî* adlı eseri kaleme almıştır. İbn Bedrân, Ziyâeddin Muhammed'e ait *Tahrîcü ehâdîsi'l-Kâfî* adında oldukça muhtasar bir eser gördüğünü ifade etmiş, Bekir Ebû Zeyd de İbn Bedrân'dan naklen eseri bu isimle zikretmiştir. İbn Bedrân'ın zikrettiği bu eserin *eş-Şâfi fi's-sünen ale'l-Kâfî* ile aynı eser olması muhtemel olsa da *eş-Şâfi*'nin daha hacimli bir eser olduğunu söylemek mümkündür. Zira esere *eş-Şâfi* adının konması bu eserin başka bir esere bakmaya ihtiyaç bırakmayacak derecede kapsamlı olduğunu ima etmektedir.³⁸ İmâdüddin İbrahim'in (ö. 614/1217) *el-Fürûk fi'l-mesâilî'l-fikhiyye* adlı bir eserinin olduğu ifade edilmiş ve ahkâm alanında bir kitap daha yazmaya başladığı fakat bunu tamamlayamadığı nakledilmiştir.³⁹

İbn Kudâme'ye *Risâletün fi'l-mezâhibi'l-erbaa, eş-Şâfi* ve *Fikhü'l-imâm* adında üç eser daha nispet edilse de klasik kaynaklarda bu eserlerle ilgili bir bilgiye rastlanmamıştır.⁴⁰ Zeynüddin İbnü'l-Müneccâ'nın da hem fûrû hem usûl alanında birçok risale kaleme aldığı nakledilmiş fakat eserlerin mahiyeti hakkında bilgi verilmemiştir.⁴¹

1.2. Usûl-i Fıkıh Eserleri

Dimaşk'taki Hanbelî fakihlerin kaleme aldıkları usûl eserlerinde özellikle ni-

³⁶ Bkz. Tarîkî, *Mu'cemu musannefâti'l-hanâbile*, II, s. 466.

³⁷ Bkz. Muhammed Ziyâeddin el-Makdisî, *es-Sünen ve'l-ahkâm ani'l-Mustafa aleyhi's-salâtu ve's-selâm*, thk. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ukkâşe (Cidde: Dârü Mâcid Asîrî, 2004). Eserin ismiyle alakalı farklı nakiller ve değerlendirmeler için bkz. Muhammed Ziyâeddin el-Makdisî, *es-Sünen ve'l-ahkâm*, I, s. 124-125 (Muhakkikin mukaddimesi).

³⁸ İbn Bedrân ve Bekir Ebû Zeyd'in ifadeleri için bkz. İbn Bedran, *el-Medhal*, s. 466; Bekir Ebû Zeyd, *el-Medhalü'l-mufassal*, II, s. 740. Eserin eksik bir nüshasının Dârü'l-kütübü'z-Zâhiriyye'de (el-Mektebetü'l-Esed) bulunduğu ifade edilmiştir. Bu bilgi için bkz. Mehmet Efendioğlu, "Ziyâeddin el-Makdisî", *DİA* (Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 44/494. Yapılan katalog taramasında bu yazma nüshanın el-Mektebetü'l-Esed el-Vataniyye'de nr. 3758 numarada kayıtlı olduğu görülmektedir. Fakat bu nüshaya ulaşılammıştır.

³⁹ Bu eserler hakkındaki kaynaklar için bkz. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XIII, s. 396; İbn Receb, *Zeylu Tabakâti'l-hanâbile*, III, s. 200.

⁴⁰ Eserlerle ilgili kayıtlar için bkz. Tarîkî, *Mu'cemu musannefâti'l-hanâbile*, III, s. 76-80.

⁴¹ İbn Receb, *Zeylu Tabakâti'l-hanâbile*, IV, s. 272.

celik açısından fûrû eserlerinde görülen verimlilikten bahsetmek pek mümkün değildir. Zira tespit edilebildiği kadarıyla bu dönemde kaleme alınmış usûl eserlerinin sayısı oldukça az olduğu gibi bütün usûl konularını içeren eserler arasında hakkında bilgi sahibi olabildiğimiz yalnızca üç eser bulunmaktadır. Bunlar arasında en fazla önce çıkarılan İbn Kudâme'nin *Ravzatü'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır* adlı eseridir. Büyük oranda Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*'sından yararlanılarak hazırlanmış olan bu eser Hanbelîler tarafından çokça okunmuş ve okutulmuştur.⁴² Princeton Üniversitesi'nin kütüphanesinde İbn Kudâme'ye nispet edilen *el-Mizân fî usûli'l-fikh* adlı bir usûl-i fikh eseri daha bulunmaktadır. Fakat yapılan karşılaştırmada bu eserin *Ravzatü'n-nâzır* ile aynı eser olduğu anlaşılmıştır.⁴³ VII. (XIII) asra ait diğer bir usûl eseri farklı bir coğrafyada kaleme alınmış olsa da Mecdüddin İbn Teymiyye (ö. 652/1254) tarafından telifine başlanan fakat Mecdüddin'in oğlu Abdülhalim İbn Teymiyye (ö. 682/1284) ve torunu Takiyüddin İbn Teymiyye (ö. 728/1328) tarafından tamamlanan *el-Müsevvede*'dir.⁴⁴ Ayrıca Zeynüddin İbnü'l-Müneccâ'nın tamamlayamadığı Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) eserini şerhettiği *Şerhu'l-Mahsûl* adında günümüze ulaşmayan bir eseri kaydedilmektedir.⁴⁵ Bu eserlerin dışında Hafız Abdülganî'nin, usûl kitaplarında yer alan elfaz bahisleri ile ilgili olması muhtemel *Ğunyetü'l-huffâz fî tahkiki müşkilî'l-elfâz* adlı iki ciltlik bir eseri kaydedilmiştir. Fakat Hafız Abdülganî'nin muhaddis kimliğinin daha baskın dikkate alındığında eserin adındaki "huffâz" ifadesinin "hadis hafızı" anlamına gelecek şekilde kullanılabileceğinden hareketle bu eserin hadislerde anlaşılması zor olan ifadeleri konu edinen bir eser olma ihtimali daha yüksek görünmektedir.⁴⁶

Söz konusu dönemde usûl eserlerinin bir bölümü halinde olan konuları müstakil olarak ele alan eserler de yazılmıştır. İbnü's-Sayrafi'nin (ö. 678/1279) kaleme aldığı *İntihâzü'l-furas fî men eftâ bi'r-ruhas* adlı eserle ilgili kaynaklarda bir bilgi yer almamaktadır. Fakat eserin adı, eserin ruhsat konularını içerdiğini çağrıştırmaktadır.⁴⁷ Ebû Muhammed İbnü'l-Cevzî'nin fikh usûlü bağlamında oluşturdu-

⁴² Eser için bkz. Muvaffakuddin İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır fî usûli'l-fikh alâ mezhebi'l-imam Ahmed b. Hanbel*, nşr. Muhammed Mirâbî (Dımaşk: Müessesetü'r-Risâle, 2009). Bu eserin *el-Mustasfâ*'dan istifade edilerek kaleme alındığı hatta onun özeti olduğu şeklindeki bazı değerlendirmeler için bkz. Necmeddin Ebû Rebi Süleyman b. Abdülkavî Tûfî, *Şerhu muhtasari'r-Ravza*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), I, s. 98; İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, s. 13 (Muhakkikin mukaddimesi); Ferhat Koca, "Ravzatü'n-nâzır", *DİA* (Türkiye Diyanet Vakfı, 2007), 34/476.

⁴³ Princeton Üniversitesi'ndeki yazma nüsha için bkz. Muvaffakuddin İbn Kudâme, *Kitabü'l-mizân fî usûli'l-fikh* (Princeton: Princeton Üniversitesi Ktp. Islamic Manuscripts, Garrett no. 4097Y). <http://publ.princeton.edu/viewer.php?obj=gm80hv392#page/5/mode/2up> (Erişim Tarihi: 14.08.2021).

⁴⁴ Eser için bkz. Mecdüddin İbn Teymiyye vd., *el-Müsevvede fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.).

⁴⁵ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XV, s. 827; İbn Receb, *Zeylu Tabakâti'l-hanâbile*, IV, s. 272. Ayrıca bkz. Cengiz Kallek, "İbnü'l-Müneccâ", *DİA* (Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 21/154.

⁴⁶ Eser hakkındaki kayıtlar için bkz. İbn Receb, *Zeylu Tabakâti'l-hanâbile*, III, s. 25; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XII, s. 1203.

⁴⁷ Eser hakkındaki kayıtlar için bkz. İbn Receb, *Zeylu Tabakâti'l-hanâbile*, IV, s. 151; Bekir Ebû Zeyd, *el-*

ğu *el-Îzâh li kavânîni'l-ıstılah fi'l-cedel* adlı eserini de bu kapsamda değerlendirmek mümkündür. Zira müellif eserinin üçüncü bölümünü fıkıh usûlünün ana konularından olan delillere ayırmış ve fıkıh usûlüne dair birçok kavramın açıklamasını yapmıştır.⁴⁸

1.3. Hilaf Eserleri

Bu dönemde hilafa dair telifatın da Hanbelîlerin gündeminde yer aldığını söylemek mümkündür. Bu dönemde özellikle Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) hilaf alanına dair kaleme aldığı eserler göze çarpmaktadır.⁴⁹ Bunlardan birisi *el-İntisâr fi mesâilî'l-hilâf* adıyla kaydedilmiştir. Bekir Ebû Zeyd'in *el-İntisâr fi mesâilî'l-hilâf ve el-İntisâr fi mesâilî'l-hilâfîyât* adıyla kaydettiği eserlerin *el-İntisâr* ile aynı eser olması muhtemeldir.⁵⁰ İbnü'l-Cevzî'nin bu alandaki diğer eseri *et-Tahkîk fi ehâdîsi'l-hilâf*'tır. İbnü'l-Cevzî bu eserini fıkıh bablarına göre tasnif ederek Hanbelî mezhebindeki görüşlere delil olan rivayetleri zikretmiş ve ardından diğer mezheplerin görüşlerini de delilleri ile vermiştir.⁵¹ Ayrıca Abdurrahman b. Rezin'in (ö. 656/1228) de bu alanda *Ta'lika fi'l-hilâf* adında bir eseri olduğu kaydedilmektedir.⁵²

1.4. Bir Konuyu Müstakil Olarak Ele Alan Eserler

Çalışmanın merkeze aldığı yaklaşık bir asırlık süre boyunca Dımaşk'ta bulunan Hanbelî ulema fıkıh eserlerinde işlenen bir bölümün veya meselenin müstakil olarak ele alındığı birçok eser ortaya koymuştur. Bu eserlerin işlediği konular yukarıda bahsi geçen fıkıh eserlerinden farklı olarak özel bir konuya hasredildiği için söz konusu dönemde yaşayan Hanbelîlerin fikhî gündemlerini ve bazı konulardaki hassasiyetlerini göstermesi açısından önemlidir. Bu konuda en fazla göze çarpan şahıslar kaleme aldığı birçok eserle İbnü'l-Cevzî ve öğrencisi İbn Kudâme olmuştur.

İbnü'l-Cevzî, *Müsîrû azmi's-sâkin ilâ eşrefi'l-emâkin* adlı eserinde hac menasiki ile ilgili konuları işlemiş;⁵³ Hatîb el-Bağdâdî'ye cevap olması amacıyla kaleme aldığı *Der'ü'l-levm ve'd-daym fi savmi yevmi'l-ğaym* adlı eserinde ise Şa-

→

Medhalü'l-mufassal, II, s. 918, 946; Ahmet Özel, "İbnü's-Sayrafî", *DİA* (Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 21/200.

⁴⁸ Ebû Muhammed İbnü'l-Cevzî, *el-Îzâh li kavânîni'l-ıstılah fi'l-cedel*, thk. Mahmud b. Muhammed es-Seyyid Duğeym (Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1995).

⁴⁹ Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî ilim hayatının çoğunluğunu Bağdat'ta geçirmesine rağmen ilim tahsilini önemli bir kısmını Dımaşk'ta geçiren torunu Sıbt İbnü'l-Cevzî ve Dımaşk'taki Hanbelîlerin reisi İbn Kudâme, onun önde gelen öğrencileri arasında yer almışlardır. Bu sebeple özellikle İbn Kudâme vasıtasıyla Dımaşk'taki telif faaliyetlerine etkisi sebebiyle Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin eserleri de bu çalışmaya dahil edilmiştir.

⁵⁰ Bkz. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XII, s. 1102; Bekir Ebû Zeyd, *el-Medhalü'l-mufassal*, II, s. 905, 977.

⁵¹ Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *et-Tahkîk fi ehâdîsi'l-hilâf*, thk. Müs'ad Abdülhamid Muhammed es-Se'denî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994).

⁵² İbn Receb, *Zeylu Tabakâti'l-hanâbile*, IV, s. 39.

⁵³ Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Müsîrû'l-azmi's-sâkin ilâ eşrefi'l-emâkin*, thk. Merzuk Ali İbrahim (Riyad: Dârü'r-Râye, 1995).

ban'ın 30'unda oruç tutmanın caiz olup olmadığı ile ilgili tartışmalara yer vermiştir.⁵⁴ İbnü'l-Cevzî *Minhâcî'l-kâsîdîn*'de ise helal-haram, nikâh ve çeşitli adetler gibi birçok farklı meseleye değinmiştir. Günümüze ulaşmayan bu eserin Ebû Ömer'in torunu Necmeddin Ebû'l-Abbâs (ö. 689/1290) tarafından yapılan ihtisarı neşredilmiştir.⁵⁵ İbnü'l-Cevzî'nin ayrıca *er-Red ale'l-kâilîn bi cevâzi'l-mut'a*, *Menâsikü'l-hac*,⁵⁶ *el-İbâdâtü'l-hams*, *Lügatü'l-fıkh*⁵⁷ ve *el-Menfa'a fi mezâhibi'l-erba'a*⁵⁸ adında eserlerinin olduğu da nakledilmektedir.

İbn Kudâme'nin de bu kapsamda değerlendirilebilecek eserleri mevcuttur. Bunlardan *Menâsikü'l-hac* ve *Mukaddimetün li'l-ferâiz* şeklinde kaydedilen iki eser⁵⁹ günümüze ulaşmamıştır. Ramazan ayına işaret eden hilalin görülmemesi durumundaki hükümler ile ilgili olduğu söylenebilecek ve yazma halinde bulunan *Ahkâmü ğammi hilali şehri Ramazan* adlı eserin nüshasına ise ulaşma imkânı olmamıştır.⁶⁰

Ayrıca Abdülmuğis b. Züheyr'in (ö. 583/1187) çalgı aletlerinin haramlığına dair *ed-Delîlü'l-vâzih fi'n-nehî an irtikâbi'l-heva'l-fâzih* adlı bir eser,⁶¹ Abdülkadir er-Rehâvî'nin (ö. 612/1215) ferâiz alanında bir eser;⁶² Nasihuddin İbnü'l-Hanbelî'nin *el-İncâd fi'l-cihâd*⁶³ adında bir eser ve İbnü's-Sayrafi'nin Dimaşk Valisi

⁵⁴ Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Der'ü'l-levm ve'd-daym fi savmi yevmi'l-ğaym*, thk. Ebû Süleyman Casim ed-Devseri (Beyrut: Dâru Beşâiri'l-İslâmiyye, 1994).

⁵⁵ Bkz. Ahmed b. Muhammed b. Abdurrahman b. Kudâme Makdisî, *Muhtasarü Minhâcî'l-kâsîdîn*, thk. Şuayb Arnaût - Abdülkadir Arnaût (Dimaşk: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1978). Bu eser *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nde müellifin talebesi olarak zikredilen Muvaffakuddin İbn Kudâme'ye nispet edilmiştir. Yusuf Şevki Yavuz vd., "İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec", *DİA* (Türkiye Diyanet Vakfı, 1999), 20/548. Fakat eserin farklı neşirlerinin tamamında muhakkikler yazma nüshalarda Ahmed b. Muhammed b. Abdurrahman b. Kudâme el-Makdisî olarak zikredilen müellifin 689 (1290) vefat tarihli Necmeddin Ebû'l-Abbâs olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Makdisî, *Muhtasarü Minhâcî'l-kâsîdîn*, 1978, s. 7-8 (Muhakkikin mukaddimesi); Ahmed b. Muhammed b. Abdurrahman b. Kudâme Makdisî, *Muhtasarü Minhâcî'l-kâsîdîn*, thk. Sa'd Ârif (Beyrut: Dâru İhyâi'l-İlm, 1997), s. 9 (Muhakkikin mukaddimesi); Ahmed b. Muhammed b. Abdurrahman b. Kudâme Makdisî, *Muhtasarü Minhâcî'l-kâsîdîn*, thk. Züheyr eş-Şâviş (Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, 2000), s. 7 (Muhakkikin mukaddimesi). Sa'd Ârif'in tahkik ettiği baskıda muhakkikin mukaddimesinde müellifin vefat tarihi 689 olarak kaydedildiği halde jenerik sayfasında 746 olarak yer alması teknik bir hata olmalıdır. Bkz. Makdisî, *Muhtasarü Minhâcî'l-kâsîdîn*, 1997, s. 9 (Muhakkikin mukaddimesi).

⁵⁶ Bu iki eser için bkz. Şemseddin Yusuf b. Kızıoğlu Sibte İbnü'l-Cevzi, *Mir'âtü'z-zamân fi târihi'l-A'yân* (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1952), 8/II, s. 485.

⁵⁷ Bu iki eser için bkz. İbn Receb, *Zeylu Tabakâti'l-hanâbile*, II, s. 493, 496.

⁵⁸ Sibte İbnü'l-Cevzi, *Mir'âtü'z-zamân*, 8/II, s. 485; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XII, s. 1100; Selâhaddin Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâut - Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000), XVIII, s. 111; İbn Receb, *Zeylu Tabakâti'l-hanâbile*, II, s. 496.

⁵⁹ İbn Receb, *Zeylu Tabakâti'l-hanâbile*, III, s. 293; Yakut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1977), II, s. 160; Bekir Ebû Zeyd, *el-Medhalü'l-mufassal*, II, s. 866, 980.

⁶⁰ İbn Kudâme'nin *Ahkâmü ğammi hilali şehri Ramazan* olarak kaydedilen eserinin Mektebetü'l-Esed'de 2758 numarada bulunan mecmuda 7-12. varak arasında olduğu kaydedilmiştir. Katalog kaydı için bkz. Yasin Muhammed Sevvas, *Fihrisü mahtûtâti Dâri'l-kütübî'z-Zâhiriyye (Mecâmî)* (Dimaşk: Mecmûâtî Mecma'i'l-Lügatî'l-Arabiyye, 1986), II, s. 108.

⁶¹ Bkz. İbn Receb, *Zeylu Tabakâti'l-hanâbile*, II, s. 352.

⁶² Bkz. İbn Receb, *Zeylu Tabakâti'l-hanâbile*, III, s. 176; Bekir Ebû Zeyd, *el-Medhalü'l-mufassal*, II, s. 979.

⁶³ Bu eserin Halep'te kaleme alındığı ifade edilmiştir. Bkz. İbn Receb, *Zeylu Tabakâti'l-hanâbile*, III, s. 434; Ferhat Koca, "İbnü'l-Hanbelî, Nâsihuddin", *DİA* (Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 21/68.

İftihârüddin el-Harrânî adına *Ukûbâtü'l-cerâim* ve Müstansır-Billâh için *De'âimü'l-İslam fî vücûbi'd-du'a li'l-imâm* adlı iki eser⁶⁴ kaleme aldığı nakledilmiş fakat bu eserler günümüze ulaşmamıştır. Ebû Mansur Abdullah b. Muhammed'in (ö. 643/1245) ise *el-Hirz ve'l-mün'a fî beyâni emri'l-mehdiyyi ve'l-müt'a* adındaki eserin yazma nüshası mevcuttur.⁶⁵ Ziyâeddin Muhammed de *Zikrû tahrîmi'l-müskir (Zemmü'l-müskir)* adında bir eser kaleme almıştır.⁶⁶

1.5. Derlenmemiş Literatür

VI.-VII. (XII-XIII) asır Dımaşk'ta yaşamış Hanbelî ulemanın ilmî gündemi hakkında önemli ipuçları verecek bir diğer faaliyet ulemanın kitap veya risale formatına büründürmediği, daha ziyade sözlü olarak nakledilmiş, genelde biyografi ve tarih kaynaklarında yer alan bilgilerdir. Ulema arasındaki mektuplaşmalar, ulemanın vermiş oldukları fetvalar ve bazı eserlerin kenarlarına almış oldukları notlar⁶⁷ bu kapsamda değerlendirilebilir. Necmeddin eş-Şirazi ve İbn Kudâme'nin bazı fetvaları kaydedilmiştir.⁶⁸ Ayrıca İbn Kudâme'nin farklı meselelerde iki mektubundan bahsedilmektedir. Harran'da kadılık yapmış olan Nasıhuddin Ebû'l-Ferec Abdülkadir b. Abdülkahir (ö. 634/1236) vekilin yetkisi ile ilgili soruyu ve İbn Kudâme'nin görüşüne itirazını içeren bir mektubuna karşılık İbn Kudâme de bir cevap kaleme almıştır.⁶⁹ İbn Kudâme'nin Harrân'da yaşayan Fahreddin İbn Teymiyye ile mektuplaşması ise kelâmî bir konudur. İbn Kudâme, mektubunda Fahreddin İbn Teymiyye'nin bid'at ehlinin cehennemde ebedi olarak kalıp kalmayacakları ile ilgili sorusuna cevap vermiştir.⁷⁰

⁶⁴ Bkz. İbn Receb, *Zeylu Tabakâti'l-hanâbile*, IV, s. 151; Özel, "İbnü's-Sayrafi", 21/XXI, s. 200.

⁶⁵ Ebû Mansur Abdullah b. Muhammed, *el-Hirz ve'l-mün'a fî beyâni emri'l-mehdiyyi ve'l-müt'a*, Mektebetü'l-İsed el-Vataniyye, nr. 2946, vr. 58a-95a.

⁶⁶ Bkz. İbn Receb, *Zeylu Tabakâti'l-hanâbile*, III, s. 519. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*'ndeki ilgili maddede Ziyâeddin Muhammed'e bunun dışında *Risâle fî hükmi sıyâmi yevmi's-şek* adında bir eser daha nispet edilmiş ve bunun 1963'te Dımaşk'ta neşredildiği ifade edilmiştir. Bkz. Efendioğlu, "Ziyâeddin el-Makdisî", 44/XLIV, s. 493. Fakat klasik biyografi ve tarih eserlerinde bu esere dair herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Bkz. İbn Receb, *Zeylu Tabakâti'l-hanâbile*, III, s. 514-521; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XIV, s. 472-476. Aynı isimde ve aynı yayın bilgisine sahip bir eser Harvard Üniversitesi kütüphanesinde kayıtlıdır. Bu kayda göre eser Ziyâeddin Muhammed'e değil Şemseddin İbn Abdülhâdi'ye (ö. 744/1343) aittir. Esere ulaşma imkânı olmamıştır. Katalog kaydı için bkz. <http://id.lib.harvard.edu/alma/990068858990203941/catalog> (Erişim Tarihi: 29.05.2021)

⁶⁷ Ömer Şemseddin İbnü'l-Müneccâ'nın babası Esad İbnü'l-Müneccâ'dan naklen es-Samiri'nin *el-Müstev'ib* adlı eserine düştüğü haşiyeler buna örnek olarak gösterilebilir. Bkz. İbn Receb, *Zeylu Tabakâti'l-hanâbile*, III, s. 492.

⁶⁸ Necmeddin eş-Şirazi'nin fetvaları için bkz. İbn Receb, *Zeylu Tabakâti'l-hanâbile*, II, s. 378-379. İbn Kudâme'nin fetvaları için bkz. İbn Receb, *Zeylu Tabakâti'l-hanâbile*, III, s. 301-307. Ayrıca Kral Suud Üniversitesi Kütüphanesinde İbn Kudâme'nin çalgı aletleri ve raks ile ilgili fetvalarını içeren *Fütyâ fî zemmi's-sebâbeti ve'r-raks ve's-semâ* adında bir yazma mevcuttur. Bkz. Muvaffakuddin İbn Kudâme, *Fütyâ fî zemmi's-sebâbeti ve'r-raks ve's-semâ* (Riyad: Kral Suud Üniversitesi Ktp., nr. 584.) Bu yazma Amr Abdülmun'im Selîm tarafından tahkik edilmiş fakat ulaşılan nüshada basım bilgisi olarak muhakkikin adı dışında başka bir bilgiye rastlanmamıştır. Bkz. Muvaffakuddin İbn Kudâme, *Cüz'ün fihî zemmi's-sebâbeti ve'r-raks ve's-semâ*, thk. Amr b. Abdülmun'im Selîm, ts. (<https://www.feqhup.com/uploads/1383972250921.pdf> (Erişim tarihi: 10.06.2021))

⁶⁹ Bkz. İbn Receb, *Zeylu Tabakâti'l-hanâbile*, III, s. 305-306.

⁷⁰ İbn Kudâme'nin Fahreddin İbn Teymiyye ile olan mektuplaşmasının bir kısmı için bkz. İbn Receb,

2. İlgi Yoğunlukları

Hanbelî ulemanın VI.-VII. (XII-XIII) asırlarda Dimaşk'ta ortaya koyduğu telifattan hareketle bu dönemde yaşayan ulemanın ilgisinin hangi konu ve isimlere yoğunlaştığına dair ipuçlarına ulaşmak mümkündür. Fıkhın bir meselesini müstakil bir şekilde ele alan eserler, bu dönemde yaşamış ulamanın fetvalarına konu olmuş meseleler ve ulema arasındaki mektuplaşmalar dönemin canlı tartışma alanlarına ışık tutarken; kaleme alınan eserlerdeki atıflar bu dönemde hangi isim ve eserlerin daha yoğun bir şekilde gündemde tutulduğuna delalet etmektedir.

2.1. İlmî Gündeme Dair Yoğunluklar

Hanbelîler arasında bu dönemden önce kaleme alınan eserlerin birçoğu furû alanında olmakla beraber özellikle "Kadı" lakabıyla tanınan Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066), Kelvezânî (ö. 510/116), Ebû'l-Vefâ İbn Akîl (ö. 513/1119) gibi mezhepte önemli etkiye sahip isimler usûl alanında da eserler yazmıştır. Fakat bu eserler usûl konularıyla irtibatlı bir gelenek oluşturma noktasında sınırlı bir etkiye sahip olmuş hatta böyle eserlerin kaleme alınması mezhep içinde sert eleştirilere maruz kalmıştır. Zira usûl alanında kaleme alınmış bu eserlerin çoğunlukla Hanbelîlerin geleneksel "rakipleri" olan Mutezile ve daha sonra Eş'ariyye'nin kaynaklarından beslendiği iddia edilmiş ve bu eserlerde Hanbelîler için tartışma konusu dahi yapılmasına müsamaha gösterilmeyen meseleler yer almıştır.⁷¹ İbn Kudâme'nin Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *el-Mustasfâ*'sından büyük oranda istifade ederek oluşturduğu *Ravzatü'n-nâzır* adlı eserinin özellikle mantık bölümünü içermesinden dolayı benzer eleştirilerden nasibini almasına rağmen Hanbelîler arasında çokça okunan bir eser haline geldiği anlaşılmaktadır. Hatta bu eserin insanlar arasında yayılmasıyla beraber insanların kelim ve mantık ilmiyle iştigal etme tehlikesi ortaya çıkınca mantık bölümünün istinsah edilmediği rivayet edilmiştir. Tûfî de, İbn Kudâme'nin eserinde bu bölüme yer verme sebebinin müellifin mantık ilmi ile olan ilişkisi bağlamında değil sadece Gazzâlî'nin eserindeki sistematik ve içeriğe uyum açısından değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁷²

İbn Kudâme'nin eserini kaleme alırken Hanbelî geleneğe mensup olan Ferrâ, Kelvezânî veya İbn Akîl gibi şahısların eserlerini esas almak yerine Gazzâlî'nin eserini esas almasının sebebinin, bu isimlerin eserlerindeki Mutezilî izler olarak açıklamak mümkündür. Bununla beraber İbn Kudâme'nin yaşadığı dönemde Hanbelîlerin kendilerini Eş'arîlerin karşısında da konumlandığına dair işaretlerin bulunması⁷³ sebebiyle İbn Kudâme'nin Eş'arî gelenekten gelen Gazzâlî'nin eserini de

→

Zeylu Tabakâti'l-hanâbile, III, s. 326-331.

⁷¹ Bu eserlerin etkisi ve içeriği ile ilgili ayrıntılı bilgiler için bkz. Onuş, *VI.-VII. Asırlarda Dimaşk Hanbelliliği*, s. 157-171.

⁷² İbn Kudâme'nin bu eserini ihtisar edip ardından bu ihtisarı şerheden Tûfî, mantık bölümünün olmadığı nüshayı esas aldığı ifade etmiştir. Tûfî, *Şerhu muhtasari'r-Ravza*, I, s. 100.

⁷³ Şîrâzî ailesinin reislerinden Ebû'l-Ferec eş-Şîrâzî'nin Eş'arîlerle olan çekişmelerinden dolayı önce Kudüs'e sonra Dimaşk'a geldiği, Dimaşk'ta da aynı çekişmenin devam ettiği ifade edilmiştir. Şakir Mustafa, *Medinetün li'l-ilm: Âlü Kudâme ve's-Sâlihîyye* (Safât: Camiatü'l-Kuveytî, 1982), s. 10. Şerefüislam eş-Şîrâzî'nin Eş'arîlere bir reddiye kaleme aldığı ve inşa ettirdiği medresenin de Şâfi-

→

esas almaması beklenebilir. Fakat bu durumu birkaç şekilde değerlendirmek mümkündür. Bu dönemde yaşayan Hanbelîlerin Eş'arî anlayışa olan bakış açısında bir yumuşama ortaya çıkmış olabilir. Ayrıca İbn Kudâme'nin bu eseri kaleme alması Gazzâlî ile beraber ehl-i sünnet geleneğinin entelektüel faaliyetlerinin yürütüldüğü neredeyse yegâne mecra haline gelen Eş'arî düşünce ile olan irtibatını bir şekilde kurma isteği olarak değerlendirilebilir. Nitekim mezkûr dönem ve coğrafyada Eş'arî geleneğin en güçlü temsilcisi konumundaki Şâfîîlerin zorlaması da İbn Kudâme'yi söz konusu eseri esas almaya iten bir başka unsur olabilir. Buna rağmen mezhep içinde *Ravzatü'n-nâzır'a* ve özellikle kitabın mantık bölümüne karşı tepkilerin varlığı Hanbelî mezhebinde Mutezilî ve Eş'arî düşünceye karşı direnci temsil eden damarın canlı olduğunu göstermektedir. *Ravzatü'n-nâzır'ın* rağbet görmesinin önüne geçilemediği için mantık bölümünü istinsah etmemeye mecbur kalınması⁷⁴ en azından Eş'arî düşünce geleneğini temsil eden bir eser (*el-Mustasfâ*) esas alınarak yazılmış olsa bile usûl-i fıkıh açısından Hanbelî mezhebinde bir tavır değişikliğine işaret etmektedir.

İlmî gündemi belirleme noktasında temel veri olarak kabul etmek yanıltıcı olsa da bu dönemde hususi bir mesele üzerine kaleme alınmış risale tarzı eserler, tespit edilebilen bazı fetvalar ve ulema arasındaki mektuplaşmalar en azından tartışılan bazı konular hakkında fikir verebilir. Bunların başında şek gününde oruç, hac menasiki, mut'a nikahı, çalgı aletlerinin haramlığı, mehdilik ve feraiz ile ilgili eserler gelir. Talak esnasındaki şartın durumu, edebü'l-kâdî ile ilgili bazı hususlar, zevi'l-erhâmın sınırları, bid'at ehlinin cehennemdeki durumu, cariye'nin avret mahalli ve iddet süresi ilgili hususlar, teyemmüm ile ilgili konular, tasriye,⁷⁵ malında haram bulunan kişilerle ve gayr-i müslimlerle alışveriş, Hz. Ebû Bekir'in hilafetinin meşruiyeti ve Cuma namazı ile ilgili konular ise fetvalara ve ulema arasındaki mektuplaşmalara konu olmuştur.

Şek gününde oruç ve rü'yet-i hilal ile ilgili eserlerin, mezhebi müdafaa edici bir amaca binaen kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Zira İbnü'l-Cevzî, bu konudaki eserini Hatib el-Bağdâdî'ye cevap olması için kaleme almış fakat bununla yetinmeyerek Hatib el-Bağdâdî'nin Hanbelîler hakkındaki zemmedici yorumlarına karşı

→

Eş'arî rakipleri tarafından engellenmeye çalışıldığı zikredilmiştir. İbn Receb, *Zeylu Tabakâti'l-hanâbile*, I, s. 450-451. Hafız Abdülganî'nin Dımaşk'tan sürgün edilmesinin sebebi de Hanbelîler ile Eş'arîler arasındaki sürtüşme olarak gösterilebilir. Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî (Cize: Dârü Hicr, 1998), XVI, s. 690; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnaut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), XXI, s. 459-460. Kudâme ailesinin Eş'arî olmakla itham edildiği ve hatta İbn Kudâme ile abisi Ebû Ömer'in Hanbelîlerden gelen tepkiler sebebiyle Şâfîî-Eş'arî âlim İbn Ebû Asrûn'dan ders almayı bıraktığı nakledilmiştir. Kudâme ailesinin Eş'arilikle itham edilmesi hakkında bkz. Mustafa, *Medînetün li'l-ilm: Âlü Kudâme ve's-Sâlihîyye*, s. 18-19. İbn Kudâme ile Ebû Ömer'in dersi bırakma sebebiyle ilgili bkz. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XIII, s. 175.

⁷⁴ İbn Kudâme'nin çağdaşı olan İshak b. Ahmed el-Alsî (العائى) (ö. 634/1236) bu mantık bölümünden dolayı İbn Kudâme'yi eleştirmiş ve bu bölümü istinsah etmemiştir. Bkz. Tûfî, *Şerhu muhtasari'r-Ravza*, I, s. 100.

⁷⁵ Alıcıyı aldatmak amacıyla verimli görünebilmesi için hayvanın sütünün birkaç gün boyunca sağılmaması anlamına gelmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Şükrü Özen, "Musarrât", *DİA* (Türkiye Diyanet Vakfı, 2006), 31/240-241.

mezhebini savunmuş, onun taassup içinde olduğunu ve zemmedici yorumlarına rağmen Hanbelî mezhebine meyleden görüşlere sahip olduğunu ifade etmiştir.⁷⁶ Bu sebeple şek gününde oruç tutulması hakkında eser kaleme alınması Eş'arî-Hanbelî çekişmesinin, Hanbelîleri zemmettiği için sürekli eleştirilen Hatib el-Bağdâdî üzerinden bir tezahürü olarak yorumlanabilir.⁷⁷

Mut'a nikâhı ve mehdilik hakkında yazılan eserlerin mut'a nikâhının helal olduğunu savunan ve mehdilik inancına sahip Râfızîlere cevap maksadıyla kaleme alındığı anlaşılmaktadır.⁷⁸ Çalgı aletlerinin haramlığı ile ilgili eser ve tartışmalar⁷⁹ ise Hanbelîlerin önceki asırlardan beri devam edegelen gündemlerinin bu dönemde de sürdüğüne işaret etmektedir.

Daha önce de belirtildiği üzere Hanbelî ulema arasındaki mektuplaşmalar ve fetvalar söz konusu dönemdeki tartışma konularını yansıtmaya açısından daha verimli malzeme sunmaktadır. Özellikle mektuplaşmaların canlı tartışma konularını içermesi, ulema arasındaki ihtilafları yansıtmaya açısından önemlidir.

Harran'da kadılık yapmış olan Nasihüddin Ebû'l-Ferec ile İbn Kudâme arasındaki mektuplaşmada temel tartışma konusu kendisi davada bulunmayan kişinin vekilinin, müvekkile ait alacağı mutalebe edip edemeyeceğidir. Nasihüddin, almış olduğu cevaba Hanbelî ulemanın aleyhte görüşlerini ve İbn Kudâme'nin mektupta yazdığı cevap ile çelişen *el-Kâff*'deki ifadelerini naklederek itiraz etmiştir. İbn Kudâme mektuptaki görüşünü savunur mahiyette bazı açıklamalarda bulunmakla birlikte konunun içtihadı açık bir konu olmasından dolayı Hanbelî ulemanın görüşünün tercih edilmesi gerektiğini söyleyerek kendi görüşünü kabul ettirme hususunda ısrarcı olmamıştır.⁸⁰ Fakat Fahreddin İbn Teymiyye'nin bid'at ehlinin cehennemde ebedi olarak kalıp kalmayacakları şeklindeki sorusuna karşı farklı bir tavır sergilemekte ve Ahmed b. Hanbel'in halku'l-Kur'an konusundaki tavrına benzer bir şekilde⁸¹ bu konuda sükût edilmesi gerektiği yönündeki görüşünü tavizsiz bir şe-

⁷⁶ İbnü'l-Cevzî'nin bu yöndeki ifadeleri için bkz. İbnü'l-Cevzî, *Der'ü'l-levm ve'd-daym*, s. 41-51.

⁷⁷ Hatib el-Bağdâdî ile Hanbelîler arasındaki ihtilafın muhtemel sebepleri hakkında bkz. M. Yaşar Kandemir, "Hatib el-Bağdâdî", *DİA* (Türkiye Diyanet Vakfı, 1997), 16/455.

⁷⁸ Bkz. Ebû Mansur, *el-Hirz ve'l-mün'a*, Mektebetü'l-Esed el-Vataniyye, nr. 2946, vr. 58b-59a. Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin *er-Red ala'l-kâilîn bi cevâzi'l-mut'a* adıyla kaydedilen eserinin de Mut'a nikâhına cevaz verenlere cevap amacını taşıdığı anlaşılmaktadır. İbnü'l-Cevzî'nin eseri hakkındaki kayıt için bkz. Sibte İbnü'l-Cevzi, *Mir'âtü'z-zamân*, 8/II, s. 485.

⁷⁹ Abdülmuğis b. Zühayr, çalgı aletlerinin haramlığı ile ilgili *ed-Delilü'l-vadîh fi'n-nehyi an irtikabi'l-heva'l-fadîh* adıyla kaydedilen bir eser kaleme almıştır. Bu eserinde "Nikâhı ilan edin ve onun için def çalın" şeklindeki hadisin nikâhın ilan edilmesi şeklinde anlaşılması gerektiğini söylemiş ve Hz. Aişe'nin evinde şarkı söyleyen iki kızın ise mükellef olmadığını savunmuştur. Günümüze ulaşmamış olan bu eserin içeriği ile ilgili bilgiler Muhammed Siddık Hasan Han'ın eserinden nakledilmiştir. Muhammed Siddık Hasan Han, *et-Tâcü'l-mükellel min cevâhiri meâsiri't-trâzi'l-âhiri ve'l-evvel* (Katar: Vizaretü'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, 2007), s. 200.

⁸⁰ Nasihüddin Ebû'l-Ferec ile İbn Kudâme arasındaki mektuplaşma metni için bkz. İbn Receb, *Zeylu Tabakâti'l-hanâbile*, III, s. 305-306.

⁸¹ Ahmed b. Hanbel'in halku'l-Kur'an gibi kelâmî meselelerde sükût edilmesi gerektiğini savunduğuna dair kanaatler için bkz. Ebû Nasr Taceddin Abdülvehhab b. Ali b. Abdülkâfi Sübkî, *Tabakâti's-şâfiyyetü'l-kübrâ*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Cize: Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1992), II, s. 118-119.

kilde savunarak uzun uzadıya cevaplar vermektedir. Hatta kendisinin bu görüşü savunan tek kişi olsa bile “sünnete ittiba ederek Resulullah (s.a.v.) ile aynı tarafta olduktan sonra” kimseyi umursamayacağını ifade etmiştir.⁸²

Dimaşk'ta sorulan sorulara farklı kişiler tarafından verilen cevaplar da dönemin canlı tartışma ortamını yansıtmaktadır. Bazı sorulara verilen cevaplarda İbn Kudâme ile Şâfiî âlim İbnü'l-Mutakkane er-Rahbî'nin farklı görüşleri savunduğu nakledilmiştir.⁸³ Abdullah b. Muhammed et-Tarîkî ve *el-Muğnî*'nin muhakkikleri, İbn Kudâme'nin Hanbelîler ve Şâfiîler arasında cereyan eden bir münazarayı konu alan eserinden bahsetmektedirler.⁸⁴ Klasik kaynaklarda buna dair bir açıklamaya rastlanmamakla beraber bunun doğru olması durumuna İbn Kudâme ile İbnü'l-Mutakkane arasında aynı sorulara karşı verilen farklı cevaplar bu münazaranın bir parçası olabilir. Ayrıca şarta talik edilmiş talak, abdest uzuvlarının tamamının yaralı olması durumunda teyemmümün keyfiyeti ve malında haram bulunan kişi ile alışveriş gibi meseleler de fetvalara konu olmuş fakat bunlarda yukarıda zikredildiği şekliyle bir ihtilafa yer verilmemiştir.⁸⁵

İbn Kudâme'nin Nasihüddin İbnü'l-Hanbelî ve Fahreddin İbn Teymiyye ile mektuplaştığı iki farklı mesele karşısında takındığı tavırlar, söz konusu edilen konuların mahiyeti ile alakalı olmalıdır. Onun, kelâmî uzantıları olan konularda daha keskin ve tavizsiz görüşlere sahipken, fikhî yönü ağır basan konularda ise daha müsamahakâr bir tavır içinde olduğu söylenebilir. Bu tavır farklılığı Hanbelîlerin gerek kendi içlerinde gerekse diğer mezhep müntesipleri ile olan ilişkilerinde tartışma konusu olan meselelere bakış açıları hakkında fikir vermektedir.

2.2. İsim ve Eserlere Dair Yoğunluklar

Yukarıda ayrıntıları zikredilen mektuplaşmalar ve fetvaların yanında Dimaşk'ta bu dönemde yaşamış Hanbelî ulemanın ilmi gündemini belirleyen şahısların ve referans aldıkları kişilerin tespiti için eserlerdeki atıflar önemli veri teşkil etmektedir. Zira bu atıflar söz konusu dönemde yazılan eserlerin beslendiği kaynağı göstermesinin yanı sıra telif geleneğine olan katkı ve etkiye de işaret eden ipuçları içermektedir.

Fürû alanında özellikle İbn Kudâme öncesinde telif geleneğini belirleme konusunda Hırakî'nin öne çıktığını söylemek mümkündür.⁸⁶ Bu çalışmanın esas aldığı

⁸² İbn Receb mektubun naklettiğinden daha uzun olduğunu ve bir kısmını nakletmekle yetindiğini ifade etmiştir. Naklettiği kısımlar için bkz. İbn Receb, *Zeylu Tabakâti'l-hanâbile*, III, s. 326-331.

⁸³ Bkz. İbn Receb, *Zeylu Tabakâti'l-hanâbile*, III, s. 304.

⁸⁴ Tarîkî, *Mu'cemu musannefâti'l-hanâbile*, III, s. 87; Muvaffakuddin İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettah Muhammed el-Hulvî (Riyad: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 1997), I, s. 36 (Muhakkikin mukaddimesi).

⁸⁵ Bkz. İbn Receb, *Zeylu Tabakâti'l-hanâbile*, II, s. 378; III, s. 301-305.

⁸⁶ Bu konuda yapılmış iki çalışma için bkz. Muhammed Usame Onuş, “Hırakî'nin el-Muhtasar'ı ve Hanbelî Mezhebine Etkisi” (Marmara Üniversitesi, 2013); Nimrod Hurvitz, “The Mukhtasar of al-Khiraqî and Its Place in the Formation of Hanbali Legal Doctrine”, *Law, Custom and Statute in the Muslim World: Studies in Honor of Aharon Layish*, ed. Ron Shaham (Leiden: Brill, 2007), 1-16.

tarih sınırları içinde kaleme alınan eserlerde Ferrâ,⁸⁷ Gulâmü'l-Hallâl olarak bilinen Ebû Bekir Abdülaziz b. Cafer (ö. 363/974),⁸⁸ Kelvezânî⁸⁹ ve İbn Hâmid'e (ö. 403/1012)⁹⁰ de sıkça atıf yapılmıştır. Fakat Hırakî bir kenara bırakılacak olursa Ferrâ'ya yapılan atıflar gerek nicelik gerekse savunulan görüşleri delillendirme açısından daha fazla öne çıkmaktadır. İbn Kudâme'nin *el-Mukni*'i kaleme almasıyla beraber Hırakî'nin Hanbelî telifatı üzerindeki başat etkisi öncesine nispetle sınırlı bir halde kalmıştır. Buna rağmen kendisine yapılan atıflar onun literatüre olan etkisinin devam ettiğine işaret etmektedir.⁹¹ İbn Kudâme ise kendisine yapılan atıflardan ziyade bizzat eser telifi ve kendisi henüz hayatta iken bile eserleri üzerine kaleme alınan şerh türü eserler vasıtasıyla bu dönemde yürütülen telif faaliyetlerinde en etkin şahsiyet olarak öne çıkmıştır. Kendilerine yapılan atıflar dikkate alındığında ise Ferrâ, Gulâmü'l-Hallâl ve Kelvezânî'nin İbn Kudâme'den önceki etki gücünü koruduğu söylenebilir. Usûl eserlerinde ise Ferrâ'ya yapılan atıflar ve dolayısıyla onun usûl eserlerine olan etkisi diğer isimlere göre tartışmasız bir yoğunluktadır. İbn Kudâme'nin eserinde Ferrâ dışında Kelvezânî öne çıkarken İbn Akil'e

⁸⁷ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'ya Hanbelî eserlerinde genellikle el-Kâdî olarak atıfta bulunulmuştur. Kendisine yapılan atıflardan bir kısmı için bkz. İbn Kudâme, *el-Kâfî*, I, s. 36, 137, 282, 372, 411, 530; II, s. 73, 163, 250, 355, 494; III, s. 37, 163, 278, 364, 414, 598; IV, s. 61, 156, 291, 335, 461, 556, 610; V, s. 159, 215, 325, 489, 529; VI, s. 90, 202, 287; Muvaffakuddin İbn Kudâme, *el-Mukni' fi fihhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Mahmud el-Arnaût - Yasin Mahmud el-Hatîb (Cidde: Mektebetü's-Sevâdî li't-Tevzî, 2000), s. 90, 98, 108, 131, 215, 236, 288, 373, 420, 456, 522; Abdurrahman el-Makdisî, *el-Udde şerhu'l-Umde*, s. 42, 67, 165, 227, 448, 474, 512, 694; Zeynüddin İbnü'l-Müneccâ, *el-Mümti' fi şerhi'l-Mukni'*, I, s. 104, 166, 332, 383, 450, 538, 780; II, s. 22, 88, 151, 419, 485, 768; III, s. 53, 108, 194, 398, 480; IV, s. 67, 144, 200, 397, 455, 621.

⁸⁸ Gulâmü'l-Hallâl'a çoğunlukla künyesiyle (Ebû Bekir) atıf yapılmıştır. Gulâmü'l-Hallâl'a yapılan bazı atıflar için bkz. İbn Kudâme, *el-Kâfî*, I, s. 38, 214, 266, 466; II, s. 61, 105, 309, 393; III, s. 88, 142, 280, 364, 560; IV, s. 24, 159, 309, 458, 493; V, s. 61, 257, 406, 574; VI, s. 19, 104, 289; İbn Kudâme, *el-Mukni'*, s. 93, 241, 355, 445, 524; Abdurrahman el-Makdisî, *el-Udde şerhu'l-Umde*, s. 139, 299, 469, 544, 697; Zeynüddin İbnü'l-Müneccâ, *el-Mümti' fi şerhi'l-Mukni'*, I, s. 130, 293, 313, 507, 652; II, s. 159, 370, 676, 744; III, s. 28, 249, 476, 663, 756; IV, s. 37, 146, 300, 352, 555, 688.

⁸⁹ Bu dönemde İbn Kudâme'nin Kelvezânî'nin *el-Hidâye*'sinde bulunup Hırakî'nin *el-Muhtasar*'ında bulunmayan meseleleri içeren *el-Hâdî* adlı eseri Kelvezânî'nin yanında Hırakî'nin de etkisini gösteren bir eserdir. Eser için bkz. Muvaffakuddin İbn Kudâme, *Kitâbü'l-hâdî: Umdetü'l-hâzım fi'z-zevâid alâ Muhtasari Ebi'l-Kâsım*, thk. Nureddin Tâlib (Katar: Vizaretü'l-evkâf ve'ş-şuûnî'l-İslâmiyye, 2007). Kelvezânî'ye yapılmış atıfların bir kısmı için bkz. İbn Kudâme, *el-Kâfî*, I, s. 39, 143, 303, 486; II, s. 73, 128, 294, 395, 477; III, s. 16, 181, 246, 428, 575; IV, s. 52, 228, 334, 436, 556, 607; V, s. 176, 271, 356, 551; VI, s. 40, 157, 214, 299; İbn Kudâme, *el-Mukni'*, s. 34, 133, 254, 332, 466, 519; Abdurrahman el-Makdisî, *el-Udde şerhu'l-Umde*, s. 20, 112, 392, 446, 598, 646; Zeynüddin İbnü'l-Müneccâ, *el-Mümti' fi şerhi'l-Mukni'*, I, s. 114, 206, 476, 532, 705; II, s. 14, 286, 353, 553, 658, 768; III, s. 28, 235, 425, 479, 688; IV, s. 55, 122, 254, 339, 412, 600, 715.

⁹⁰ İbn Hâmid'e yapılan atıfların bir kısmı için bkz. İbn Kudâme, *el-Kâfî*, I, s. 192, 322; II, s. 51, 236, 493; III, s. 102, 243, 586; IV, s. 62, 224, 440, 609; V, s. 66, 222, 357, 612; VI, s. 84, 287; İbn Kudâme, *Kitâbü'l-hâdî*, s. 78, 234, 452, 515, 687; Zeynüddin İbnü'l-Müneccâ, *el-Mümti' fi şerhi'l-Mukni'*, I, s. 323, 398, 538, 758; II, s. 75, 223, 510, 753; III, s. 85, 151, 570, 768; IV, s. 78, 363, 483, 736.

⁹¹ İbn Kudâme'nin Hırakî'nin *el-Muhtasar*'ını şerhederek *el-Muğni* aldığını hacimli eserini kaleme almış olması Hırakî'nin etki gücünü göstermesi açısından önemlidir. İbn Kudâme ve sonrasında kaleme alınan eserlerde Hırakî'ye yapılan atıfların bir kısmı için bkz. İbn Kudâme, *el-Kâfî*, I, s. 54, 315, 457; II, s. 65, 138, 237, 478, 535; III, s. 60, 127, 356, 480, 595; IV, s. 107, 183, 358, 433, 587; V, s. 72, 276, 353, 437, 589; VI, s. 26, 168, 224, 278; Abdurrahman el-Makdisî, *el-Udde şerhu'l-Umde*, s. 86, 146, 258, 420, 552, 666; Zeynüddin İbnü'l-Müneccâ, *el-Mümti' fi şerhi'l-Mukni'*, I, s. 302, 485, 636, 783; II, s. 25, 224, 370, 454, 634, 777; III, s. 178, 365, 403, 566, 689, 750; IV, s. 36, 181, 262, 402, 545, 715.

yapılan atıflar yok denecek kadar azdır. *el-Müsevvede'*de ise Ferrâ ile İbn Akîl daha görünür bir haldedir. İbn Kudâme'nin İbn Akîl'e karşı yazmış olduğu reddiye mahiyetindeki eser⁹² göz önüne alındığında, bilinçli bir tercih sonucunda İbn Akîl'den sınırlı seviyede nakillerde bulunduğunu ifade etmek mümkündür.

Sonuç Yerine

Hanbelî ulemanın VI.-VII. (XII-XIII) asırlarda Dımaşk'ta yoğun bir telif faaliyeti içinde olduğu anlaşılmaktadır. Bu dönemde fıkıhın alanına giren meselelerin ve fıkha dair söz konusu edilebilecek telif türlerinin neredeyse tamamında eser ortaya konmuştur. Fakat bu, her alanda aynı yoğunluğa delalet etmemektedir. Nitekim usûl-i fıkıh, mezhepte önceki dönemlere nispetle daha kolay bir şekilde gündeme gelebilmesine ve özellikle *Ravzatü'n-nâzır*'ın tedris faaliyetlerinde yer almasına rağmen, mezhebin ana gündemini belirleme açısından hiçbir zaman fûrû alanında olduğu kadar etkin bir seviyeye ulaşamamıştır. Zira bu dönemde hem nitelik hem de nicelik açısından fûrû alanındaki telifat, usûl alanındaki ile karşılaştırılmayacak bir yoğunluğa sahip olmuş ve gördüğü itibara rağmen *Ravzatü'n-nâzır* veya Hanbelî usûlünü temsil ettiği düşünülen farklı bir usûl eseri üzerine fûrû eserlerinde görüldüğü şekliyle şerh ve haşiye tarzında çalışmalar yapılmamıştır. Dolayısıyla Dımaşk'ta usûl-i fıkıh lehine bir değişiklik söz konusu olsa bile fûrû alanındaki çalışmaların çok daha güçlü olduğunu söylemek mümkündür.

Usûl-i fıkıh hakkında yukarıda yapılan değerlendirmeye rağmen önceki dönemlere nispetle mezhepte usûl-i fıkha bakış açısındaki müspet yaklaşım kayda değerdir. Zira bu dönemde usûl eserlerinin sayısı az olsa da -muhatap olduğu bazı eleştirilere rağmen- İbn Kudâme'nin eserinin okunup okutulmasının yanında usûl-i fıkıhın bir konusuna münhasır eserlerin de kaleme alınmış olması Hanbelî mezhebinde usule dair bakış açısındaki değişimi gösteren önemli hususlardandır.

Telif türleri açısından Hanbelî ulemanın kaleme aldığı eserlerdeki çeşitlilik eserlerin mahiyeti ve muhatap kitlesi açısından da kendisini göstermektedir. Bu eserlerin bir kısmı önceki dönemlerde kaleme alınan eserleri merkezi olarak bir kısmı ise müstakil bir şekilde telif edilerek gerek Hanbelî fıkıh geleneğine gerekse yazıldığı dönemin fıkıh anlayışına dair malumatlar vermektedir. Muhatap kitlesi ve amaçlanan hususlar açısından ise tedris faaliyetlerinde kullanılması, kolayca ezberlenmesi ve öğrenciler için kullanışlı olmak gibi amaçlar güdülerken kaleme alınan muhtasar ve manzum eserlerin yanında yazıldığı döneme kadar ortaya çıkmış görüşlere yer vermek ve diğer mezhep görüşlerine cevap vererek mezhep mesailini etraflıca ortaya koymayı amaçlayan mufassal eserler de kaleme alınmıştır. Ayrıca cedel ve hilafa dair eserlerin varlığının yanında bir konuyu müstakil olarak ele alan eserlerin farklı mezhep müntesiplerine karşı cevap vermeyi de amaçladığı göz önüne alındığında Hanbelî ulemanın diğer mezhep müntesipleri ile canlı bir tar-

⁹² Bu reddiye için bkz. Muvaffakuddin İbn Kudâme, *er-Red alâ İbn Akîl el-Hanbelî*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004). Eserin adı hakkındaki tartışmalar için bkz. Muvaffakuddin İbn Kudâme, *Ibn Qudama's Censure of Speculative Theology*, nşr ve trc. George Makdisi (Norfolk: Gibb Memorial Trust, 1985), s. xi-xiv.

tışma ortamı içinde olduğu anlaşılmaktadır.

Bu dönemdeki ulemanın mesail, isim ve eserlere dair yoğunlukları dikkate alındığında bir meseleye yoğunlaşan eserlerin, fetvaların ve mektupların sadece dönemin canlı tartışma alanlarına dair ipuçları vermediği aynı zamanda Hanbelîler ile Eş'ariler arasında önceki dönemlere dayanan çekişmelerin, bahsi geçen tartışmaların ve eserlerin ortaya çıkmasında etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu dönemde gündemde olan isim ve eserler açısından ise Hırakî'nin İbn Kudâme öncesinde etkisini devam ettirdiği, İbn Kudâme ile beraber ise bu yoğunluğun İbn Kudâme'nin eserleri lehine değiştiği söylenebilir. Ferrâ ise gerek fûrû gerekse usûl eserlerinde yoğunluğu çok farklılaşmayan bir şekilde kesintisiz bir etki gücüne sahip olmuştur. Fûrû ve usûl eserlerindeki atıf yoğunlukları dikkate alındığında bazı isimler açısından farklılıklar öne çıkmaktadır. Fûrû eserlerinde Ferrâ'ya yapılan atıflar diğer isimlere göre daha yoğun olmakla beraber bu, usûl eserlerindeki yoğunluğa ulaşmamaktadır. Aynı değerlendirmeyi Kelvezânî için de yapmak mümkündür. Bununla beraber Ferrâ'nın fûrû alanındaki etki gücü, İbn Kudâme öncesinde Hırakî'deki yoğunluğa ulaşmamıştır. İbn Akîl'in fûrû eserleri üzerindeki etkisi ise diğer isimlere göre oldukça cılız kalmıştır. Şahıslar merkeze alındığında görülen bu yoğunluk farklılaşması mezhep içinde etkili bir usûl eseri kaleme almış isimlerin sınırlı olmasından kaynaklıyor gibi görünmektedir.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Abdurrahman el-Makdisî, Bahâüddin. *el-Udde şerhu'l-Umde*. thk. Ahmed b. Ali. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2003.
- Bekir Ebû Zeyd. *el-Medhalü'l-mufassal li mezhebi'l-İmâm Ahmed*. Cidde: Dârü'l-Âsime, 1417.
- Cemmâîlî, Abdülgani b. Abdülvahid. *Metnu Umdeti'l-ahkâm min kelâmi hayri'l-enâm*. thk. Muhammed Hamid el-Fikî. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Cemmâîlî, Abdülgani b. Abdülvahid. *Umdetü'l-ahkâmi'l-kübrâ*. thk. Semir b. Emin ez-Zührî. Riyad: Dârü's-Sebât, 1466.
- Ebû Muhammed İbnü'l-Cevzî. *el-Îzâh li kavânîni'l-ıstılah fi'l-cedel*. thk. Mahmud b. Muhammed es-Seyyid Duğeym. Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1995.
- Ebû Muhammed İbnü'l-Cevzî. *el-Mezhebü'l-ahmed fi mezhebi'l-İmâm Ahmed*. Mumbay: Matbaatü Kâf, 1959.
- Efendioğlu, Mehmet. "Ziyâeddin el-Makdisî". *DİA*. 44/491-495. Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.
- Hurvitz, Nimrod. "The Mukhtasar of al-Khıraqi and Its Place in the Formation of Hanbali Legal Doctrine". *Law, Custom and Statute in the Muslim World: Studies in Honor of Aharon Layish*. ed. Ron Shaham. 1-16. Leiden: Brill, 2007.
- İbn Bedran, Abdülkadir. *el-Medhal ilâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. tsh. Abdul-Marife 21/2 (2021): 935-962

- lah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî. Cize: Dârü Hicr, 1998.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *Cüz'ün fihî zemmü's-şebâbeti ve'r-raks ve's-semâ*. thk. Amr b. Abdülmun'im Selîm, ts.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *Fütyâ fî zemmi's-şebâbeti ve'r-raks ve's-semâ*. Riyad: Kral Suud Üniversitesi Ktp., nr. 584.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *el-Kâfi*. thk. Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî. Cize: Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1997.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *el-Muğnî*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettah Muhammed el-Hulv. Riyad: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 1997.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *el-Mukni fî fikhi imami's-sünne Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1979.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *el-Mukni' fî fikhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Mahmud el-Arnaût - Yasin Mahmud el-Hatîb. Cidde: Mektebetü's-Sevâdî li't-Tezî, 2000.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *er-Red alâ İbn Akîl el-Hanbelî*. thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *Ibn Qudama's Censure of Speculative Theology*. nşr ve trc. George Makdisi. Norfolk: Gibb Memorial Trust, 1985.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *Kitâbü'l-hâdi: Umdetü'l-hâzim fi'z-zevâid alâ Muhtasari Ebi'l-Kâsım*. thk. Nureddin Tâlib. Katar: Vizaretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2007.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *Kitabü'l-mîzân fî usûli'l-fikh*. Princeton: Princeton Üniversitesi Ktp. Islamic Manuscripts, Garrett no. 4097Y. <http://publ.princeton.edu/viewer.php?obj=gm80hv392#page/5/mode/2up> (Erişim Tarihi: 14.08.2021).
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *Ravzatü'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır fî usûli'l-fikh alâ mezhebi'l-imam Ahmed b. Hanbel*. nşr. Muhammed Mirâbî. Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, 2009.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *Umdetü'l-fikh fî'l-mezhebi'l-hanbelî*. thk. Ahmed Muhammed Azûz. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2003.
- İbn Receb, Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed. *Zeylu Tabakâti'l-hanâbile*. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 2005.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec. *Der'ü'l-levm ve'd-daym fî savmi yevmi'l-ğaym*. thk. Ebû Süleyman Casim ed-Devseri. Beyrut: Dârü Beşâiri'l-İslâmiyye, 1994.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec. *et-Tahkîk fî ehâdîsi'l-hilâf*. thk. Müs'ad Abdülhamid Muhammed es-Se'denî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec. *Müsîrû'l-azmi's-sâkin ilâ eşrefi'l-emâkin*. thk. Merzuk Ali İbrahim. Riyad: Dârü'r-Râye, 1995.
- Kallek, Cengiz. "İbnü'l-Müneccâ". *DİA*. 21/154. Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- Kandemir, M. Yaşar. "Hatîb el-Bağdâdî". *DİA*. 16/452-460. Türkiye Diyanet Vakfı, 1997.
- Katip Çelebi. *Keşfü'z-zünûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. thk. Şerafettin Yalçkaya -

- Kilisli Rifat Bilge. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Kaya, Eyyüp Said. "Muhtasar". *DİA*. 31/61–62. Türkiye Diyanet Vakfı, 2006.
- Koca, Ferhat. "İbnü'l-Hanbelî, Nâsihuddin". *DİA*. 21/67–68. Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- Koca, Ferhat. "Ravzatü'n-nâzir". *DİA*. 34/476–477. Türkiye Diyanet Vakfı, 2007.
- Makdisî, Ahmed b. Muhammed b. Abdurrahman b. Kudâme. *Muhtasaru Minhâci'l-kâsîdîn*. thk. Şuayb Arnaût - Abdülkadir Arnaût. Dımaşk: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1978.
- Makdisî, Ahmed b. Muhammed b. Abdurrahman b. Kudâme. *Muhtasaru Minhâci'l-kâsîdîn*. thk. Sa'd Ârif. Beyrut: Dârü İhyâi'l-İlm, 1997.
- Makdisî, Ahmed b. Muhammed b. Abdurrahman b. Kudâme. *Muhtasaru Minhâci'l-kâsîdîn*. thk. Züheyr eş-Şâvîş. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2000.
- Mecdüddin İbn Teymiyye vd. *el-Müsevvede fî usûli'l-fıkh*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- Merdâvî, Alaaddin. *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf*. thk. Muhammed Hâmid el-Fîkî. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1955.
- Mücirüddin el-Uleymî, Ebû'l-Yümn. *el-Menhecü'l-ahmed fî terâcimi ashâbi'l-imâm Ahmed*. thk. Abdülkadir el-Arnaût. Beyrut: Dârü Sâdır, 1997.
- Muhammed Ziyâeddin el-Makdisi. *es-Sünen ve'l-ahkâm an'l-Mustafa aleyhi's-salâtü ve's-selâm*. thk. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ukkâşe. Cidde: Dârü Mâcid Asîrî, 2004.
- Mustafa, Şakir. *Medînetün li'l-ilm: Âlü Kudâme ve's-Sâlihiyye*. Safât: Camiatü'l-Kuveytî, 1982.
- Onuş, Muhammed Usame. *VI.-VII. Asırlarda Dımaşk Hanbelîliği*. Marmara Üniversitesi, 2020.
- Özel, Ahmet. "İbnü's-Sayrafi". *DİA*. 21/200. Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- Özen, Şükrü. "Hırakî". *DİA*. 17/322–323. Türkiye Diyanet Vakfı, 1998.
- Özen, Şükrü. "Musarrât". *DİA*. 31/240–241. Türkiye Diyanet Vakfı, 2006.
- Safedî, Selâhaddîn. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâut - Türkî Mustafa. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2000.
- Şemseddin İbn Kudâme, Ebû'l-Ferec. *eş-Şerhu'l-kebîr alâ metni'l-Mukni*. nşr. Cemâatün mine'l-ulemâ. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1983.
- Şemseddin İbn Kudâme, Ebû'l-Ferec. *Teshîlü'l-matlab fî tahsîli'l-mezheb*. İstanbul: Topkapı, III. Ahmet Ktp., nr. 1134.
- Şemseddin, Muhammed b. Abdülkavî. *İkdü'l-ferâid ve kenzü'l-fevâid*. Şeyh Muhammed Abdullah el-Cemî, 1964.
- Sevvas, Yasin Muhammed. *Fihrisü mahtûtâti Dâri'l-kütübi'z-Zâhiriyye (Mecâmî)*. Dımaşk: Mecmûâti Mecma'i'l-Lügati'l-Arabiyye, 1986.
- Sibt İbnü'l-Cevzi, Şemseddin Yusuf b. Kızıoğlu. *Mir'âtü'z-zamân fî târihi'l-A'yân*. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifil-Osmaniyye, 1952.
- Sıddık Hasan Han, Muhammed. *et-Tâcü'l-mükellel min cevâhiri meâsiri't-trâzi'l-âhiri ve'l-evvel*. Katar: Vizaretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2007.
- Sübkî, Ebû Nasr Taceddin Abdülvehhab b. Ali b. Abdülkâfî. *Tabakâtü's-şâfiyyetü'l-*

- kübrâ*. thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv. Cize: Hicr li't-Tıbâa ve'n-Neşr, 1992.
- Tarîkî, Abdullah b. Muhammed b. Ahmed. *Mu'cemu musannefâti'l-hanâbile: min vefeyât 241-1420*. Riyad, 2001.
- Tûfî, Necmeddin Ebû Rebi Süleyman b. Abdülkavî. *Şerhu muhtasari'r-Ravza*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Türkî, Abdullah b. Abdülmuhsin. *el-Mezhebü'l-Hanbelî: Dirâsetün fî târihihi ve simâtihi ve eşheri a'lâmihi ve müellefâtihi*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2002.
- Yakut el-Hamevî. *Mu'cemü'l-büldân*. Beyrut: Dârü Sâdır, 1977.
- Yavuz, Yusuf Şevki vd. "İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec". *DİA*. 20/543-551. Türkiye Diyanet Vakfı, 1999.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb Arnaut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*. thk. Beşşar Avvad Maruf. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Şemseddin. *Şerhu'z-Zerkeşî alâ Muhtasari'l-Hırakî*. thk. Abdullah b. Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrin. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1993.
- Zeynüddin İbnü'l-Müneccâ, Ebü'l-Berekât. *el-Mümti' fi şerhi'l-Mukni'*. thk. Abdümelik b. Abdullah b. Dehiş. Mekke: el-Mektebetü'l-Esedî, 2003.

Ek

Fürü Fıkıh Eserleri	
Ahmed b. Hüseyin el-İrakî (ö. 588/1192)	<i>Nazmu'l-ibâdât min Muhtasari'l-Hırakî</i>
Hafız Abdülgani el-Cemmâilî (ö. 600/1203)	<i>el-Câmiu's-sağîr li ahkâmi'l-beşîri'n-nezîr</i>
Hafız Abdülgani el-Cemmâilî (ö. 600/1203)	<i>Umdetü'l-ahkâm an seyyidi'l-enâm</i>
Hafız Abdülgani el-Cemmâilî (ö. 600/1203)	<i>Umdetü'l-ahkâmi'l-kübrâ / el-Ahkâm alâ ebvâbi'l-fıkh</i>
Esad İbnü'l-Müneccâ (ö. 606/1209)	<i>el-Hülâsa fi'l-fürû</i>
Esad İbnü'l-Müneccâ (ö. 606/1209)	<i>el-Umde fi'l-fıkh</i>
Esad İbnü'l-Müneccâ (ö. 606/1209)	<i>en-Nihâye fi şerhi'l-Hidâye</i>
Esad İbnü'l-Müneccâ (ö. 606/1209) veya Ömer Şemseddin İbnü'l-Müneccâ (ö. 616/1219)	<i>Hâşiyetü'l-Müstev'ib</i>
İmâdüddin İbrahim (ö. 614/1217)	<i>el-Fürûk fi'l-mesâilî'l-fıkhıyye</i>
İmâdüddin İbrahim (ö. 614/1217)	<i>el-Ahkâm</i>
Muvaffakuddin İbn Kudâme (ö. 620/1223)	<i>el-Hâdî</i>
Muvaffakuddin İbn Kudâme (ö. 620/1223)	<i>el-Umde</i>
Muvaffakuddin İbn Kudâme (ö. 620/1223)	<i>el-Mukni</i>
Muvaffakuddin İbn Kudâme (ö. 620/1223)	<i>el-Kâfî</i>
Muvaffakuddin İbn Kudâme (ö. 620/1223)	<i>Muhtasaru'l-Hidâye</i>
Muvaffakuddin İbn Kudâme (ö. 620/1223)	<i>el-Muğnî</i>
Muvaffakuddin İbn Kudâme (ö. 620/1223)	<i>Risâletün fi'l-mezâhibi'l-erbaa</i>
Muvaffakuddin İbn Kudâme (ö. 620/1223)	<i>eş-Şâfî</i>
Muvaffakuddin İbn Kudâme (ö. 620/1223)	<i>Fıkhü'l-imâm</i>
Bahâüddin el-Makdisî (ö. 624/1227)	<i>el-Udde şerhu'l-Umde</i>
Bahâüddin el-Makdisî (ö. 624/1227)	<i>Şerhu'l-Mukni</i>
Ömer Şemseddin İbnü'l-Müneccâ (ö. 641/1243)	<i>el-Mu'temed ve'l-mu'avvel</i>
Ziyâeddin Muhammed (ö. 643/1245)	<i>es-Sünen ve'l-ahkâm ani'l-Mustafâ aleyhi's-selâm / el-Ahkâm fi'l-fıkhî'l-hanbelî</i>
Ziyâeddin Muhammed (ö. 643/1245)	<i>eş-Şâfî fi's-sünen ale'l-Kâfî</i>
Ziyâeddin Muhammed (ö. 643/1245)	<i>Tahrîcü ehâdisi'l-Kâfî</i>
Seyfeddin Abdurrahman b. Rezîn (ö. 656/1258)	<i>et-Tehzîb fi'htisâri'l-Muğnî</i>
Seyfeddin Abdurrahman b. Rezîn (ö. 656/1258)	<i>İhtisârü'l-Hidâye / en-Nihâye fi'htisâri'l-hidâye</i>
Ebû Muhammed İbnü'l-Cevzî (ö. 656/1258)	<i>el-Mezhebü'l-ahmed fi mezhebi'l-İmâm Ahmed</i>

Abdurrezzâk er-Rüse'nî (ö. 660/1262)	<i>el-Muntasar fî şerhi'l-Muhtasar</i>
İbnü's-Sayrafî (ö. 678/1279)	<i>Nevâdirü'l-mezheb</i>
Şemseddin İbn Kudâme (ö. 682/1283)	<i>eş-Şerhu'l-kebîr / Teshilü'l-matlab fî tahsîli'l-mezheb</i>
Zeynüddin İbnü'l-Müneccâ (ö. 695/1296)	<i>el-Mümte</i>
Zeynüddin İbnü'l-Müneccâ (ö. 695/1296)	Fürû fıkıh ve usûl-i fıkıh alanında birçok eser kaleme aldığı nakledilmiştir.
Muhammed b. Abdülkavî (ö. 699/1300)	<i>Mecma'u'l-bayreyn</i>
Muhammed b. Abdülkavî (ö. 699/1300)	<i>Nazmu'l-müfredât fi'l-fıkh / İkdü'l-ferâid ve kenzü'l-fevâid</i>

Usûl-i Fıkıh Eserleri

Muvaffakuddin İbn Kudâme (ö. 620/1223)	<i>Ravzatü'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır / el-Mîzân fî usûli'l-fıkh</i>
Ebû Muhammed İbnü'l-Cevzî (ö. 656/1258)	<i>el-İzâh li kavânîni'l-istılah fi'l-cedel</i>
İbnü's-Sayrafî (ö. 678/1279)	<i>İntihâzü'l-furas fî men eftâ bi'r-ruhas</i>
Mecdüddin İbn Teymiyye (ö. 652/1254), Abdülhalim İbn Teymiyye (ö. 682/1283) ve Takiyüddin İbn Teymiyye (ö. 728/1328)	<i>el-Müsevvede</i>
Zeynüddin İbnü'l-Müneccâ (ö. 695/1296)	<i>Şerhu'l-Mahsûl</i>

Hilaf Eserleri

Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201)	<i>el-İntisâr fî mesâili'l-hilâf</i>
Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201)	<i>et-Tahkik fî ehâdîsi'l-hilâf</i>
Abdurrahman b. Rezin (ö. 656/1228)	<i>Ta'lika fi'l-hilâf</i>

Bir Konuyu Müstakil Olarak Ele Alan Eserler

Abdülmuğis b. Züheyr (ö. 583/1187)	<i>ed-Delîlü'l-vâzih fi'n-nehyi an irtikâbi'l-heva'l-fâzih</i>
Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201)	<i>Müsîrû azmi's-sâkin ilâ eşrefi'l-emâkin</i>
Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201)	<i>Der'ü'l-levm ve'd-daym fî savmi yevmi'l-ğaym</i>
Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201)	<i>Minhâcü'l-kâsıdîn</i>
Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201)	<i>er-Red ale'l-kâilîn bi cevâzi'l-mut'a</i>
Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201)	<i>Menâsikü'l-hac</i>
Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201)	<i>el-İbâdâtü'l-hams</i>

Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201)	<i>Lügatü'l-fikh</i>
Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201)	<i>el-Menfa'a fî mezâhibi'l-erba'a</i>
Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201)	<i>Ahkâmü'n-nisâ</i>
Abdülkadir er-Rehâvî (ö. 612/1215)	<i>Feraiz alanında bir eser</i>
Muvaffakuddin İbn Kudâme (ö. 620/1223)	<i>Menâsikü'l-hac</i>
Muvaffakuddin İbn Kudâme (ö. 620/1223)	<i>Mukaddimetün li'l-ferâiz</i>
Muvaffakuddin İbn Kudâme (ö. 620/1223)	<i>Ahkâmü ğammi hilali şehri Rama-zan</i>
Ebû Mansur Abdullah b. Muhammed (ö. 643/1245)	<i>el-Hirz ve'l-mün'a fî beyâni emri'l-mehdiyyi ve'l-müt'a</i>
Ziyâeddin Muhammed (ö. 643/1245)	<i>Zikrû tahrîmi'l-müskir (Zemmü'l-müskir)</i>
Ziyâeddin Muhammed (ö. 643/1245)	<i>Risâle fî hükmi sıyâmi yevmi's-şek</i>
İbnü's-Sayrafî (ö. 678/1279)	<i>Ukûbâtü'l-cerâim</i>
İbnü's-Sayrafî (ö. 678/1279)	<i>De'âimü'l-İslam fî vücûbi'd-du'a li'l-imâm</i>
Necmeddin Ebû'l-Abbâs (ö. 689/1290)	<i>Muhtasarı Minhâci'l-kâsîdîn</i>

Derlenmiş Literatür	
İbn Kudâme'nin fetvaları (ö. 620/1223)	
Muvaffakuddin İbn Kudâme (ö. 620/1223)	<i>Füyâ fî zemmi's-şebâbeti ve'r-raks ve's-semâ</i>
Muvaffakuddin İbn Kudâme (ö. 620/1223) ile Nasihuddin Ebû'l-Ferec Abdülkadir b. Abdülkahir (ö. 634/1236) arasındaki mektuplaşma	<i>Vekilin yetkisi</i>
Muvaffakuddin İbn Kudâme (ö. 620/1223) ile Fahreddin İbn Teymiyye (ö. 622/1225) arasındaki mektuplaşma	<i>Bid'at ehlinin cehennemde ebedi olarak kalıp kalmaması</i>

John Locke'da Politik Liberalizmin İnşası Üzerine Bir Değerlendirme*

An Evaluation of the Formation of Political Liberalism of John Locke

Mehmet Evren



*Dr. Öğrt. Üyesi, Aksaray Üniversitesi, Sabire Yazıcı Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı
Assist. Prof, Aksaray University, Sabire Yazıcı Faculty of Science and Letters, Department of History of
Philosophy*

Aksaray / Turkey

mehmet_efesus@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-3237-7526>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 07.09.2021

Accepted / Kabul Tarihi: 10.12.2021

Published / Yayın Tarihi: 30.12.2021

DOI: [10.33420/marife.992414](https://doi.org/10.33420/marife.992414)

Cite as / Atıf: Evren, Mehmet. "John Locke'da Siyasal Liberalizmin İnşası Üzerine Bir Değerlendirme". *Marife* 21/2 (2021): 963-988. <https://doi.org/10.33420/marife.992414>

Plagiarism / İntihal: *This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.*



Copyright / Telif Hakkı: *"This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslar arası Lisansı altında lisanslanmıştır."*

Ethical Statement / Etik Beyan: *This study derived from doctoral thesis titled "Comparison of liberalism John Locke and John Rawls" by Mehmet Evren under the supervision of Prof Osman Elmalı at Atatürk University Social Sciences Institute in 2015. / Bu çalışma 2015 yılında Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Mehmet Evren tarafından Prof. Dr. Osman Elmalı danışmanlığında "John Locke ve John Rawls Liberalizminin Karşılaştırılması" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.*



John Locke'da Politik Liberalizmin İnşası Üzerine Bir Değerlendirme

Özet

İnsanların toplu halde yaşadığı her yer ve zamanda, insanlar arasındaki ilişkiyi düzenlemek, ortaya çıkan problemleri çözmek ya da ortaya çıkabilecek muhtemel sorunları baştan engellemek için yönetim ile ilgili düşünce ve uygulamalar olarak nitelenebilecek politika disiplininin var olageldiği görülmektedir. Politika alanına felsefi bir bakışla yönelmek olan politika felsefesi, insanın toplumla ve politik iktidarlar nasıl bir ilişki kurması gerektiği yönünde çözümler arandığı bir alandır. Çalışmamızın amacı, çağdaş politik felsefesinde de önemli bir başlık konusu olan liberalizmin kurucu temsilcilerinden olan John Locke'un (1632-1704) politik liberalizm anlayışını değerlendirmektir.

Bu değerlendirmeyi yaparken, John Locke'un, temelde inançlara karşı yönetimin tutumunun nasıl olması gerektiğine dair yazdığı "Epistola de Tolerantia" (Hoşgörü Üzerine Bir Mektup) (1689) ve yaşadığı dönemdeki politik çalkantılara tepki niteliğinde olan "Two Treatises of Government" (Yönetim Üzerine İki İnceleme) (1690) isimli ana eserler temel alınmıştır. Dönemin toplumsal ve politik problemlerinin çözümüne yönelik yazılmış olan bu eserlerde John Locke, sadece bireyin negatif özgürlüğünü savunmakla kalmamış aynı zamanda o, bu çalışmalarında temelde eşit ve özgür olarak dünyaya gelen insanların "hayat, özgürlük ve mülkiyet" haklarını teminat altına alan, sınırları belirlenmiş bir devlet anlayışını benimsemiştir. Yine Locke, bu eserlerinde sınırları hukukla belirlenmiş bir devleti savunurken öte yandan da temel hak ve özgürlükleri genişleyen bir birey anlayışını egemen kılmaktadır. Bu bağlamda Locke'un bireye ve devlete yönelik söylemleri modern bireyin temel hak ve özgürlük mücadelesinde kayda değer gelişmeler olarak değerlendirilebilir. Locke'un bu düşünceleri günümüz insan hakları ve demokrasi tartışmalarına da referans oluşturmaktadır.

Locke, bireyin kazanımları noktasında insanın özgür iradesi ve emeğiyle elde ettiği şeyin kullanımında özgür olduğunu ifade eder. Dolayısıyla Locke'ta emek sonucunda elde edilen mülkiyet aynı zamanda bireyi özgürleştiren şey olarak görülebilir. Bu yüzden ona göre devlet, mülkü korumak ve güvenliği sağlamakla yükümlü sınırları belirlenmiş minimal devlet olmalıdır. Zira Locke insanların özgürlüğünü sağlamanın teminatı olarak özel mülkiyetin korunmasını gerekli görmektedir. Bu anlayış da serbest piyasa koşullarını, ekonomik liberalizm anlayışını ya da kapitalist bir sistemi onaylayan hukuk devletini gerekli kılmaktadır.

Locke, hukuk devletinin de teminatı olan yasaların aynı zamanda bireyin özgürlüğünü ve eşitliğini muhafaza edeceğini belirtmektedir. Bu bağlamda Locke'un insanların doğuştan eşit ve özgür olduklarını onaylayan doğal hukukun şekillendireceği pozitif hukuk anlayışını savunması önemlidir. Bu yüzden Locke, sınırsız yetkilerle donatılmış bir iktidar olamayacağını ve devletin sahip olacağı yetkinin hiçbir biçimde aşılması gerektiğini ifade etmektedir. Bilhassa yönetim ile ilgili düşünceleri, onun oldukça demokratik bir politik fikre malik olduğunu göstermektedir. Yaşadığı çağı dikkate alarak değerlendirdiğimizde Locke'un devlet yönetiminde yasama organını bir adım daha önde tutmuş olması, onun demokratik ve özgürlükçü bir tutuma sahip olduğunun güçlü bir işareti olarak görülebilmektedir.

Locke'un kendi döneminde birbiriyle ilişkilendirdiği iki özgürlük alanını yani politik ve dinsel özgürlükleri birlikte vurgulamış olması da önemlidir. Locke'un bu tavrı ifade özgürlüğü ve hoşgörü açısından değerlendirildiğinde daha da önem arz etmektedir. Zira Locke, bir toplumda dinsel toleranstan bahsetmek için, yönetimin din üzerinde hiçbir zoru ya da müeyyidesinin olmaması gerektiğini ifade etmektedir. O'nun, bu sözünden de anlaşıldığı üzere, politik iktidar ile kilisenin birbirlerinin alanlarına müdahil olmalarını istememektedir. Locke'un bu yaklaşımı devletin inançlı olana da inanmayana da eşit mesafede durması gerektiği anlamına gelmektedir. Locke'un dinî hoşgörü anlayışına ateistleri ve Katolikleri katmadığına dair bazı eleştiriler yöneltirse de yaşadığı dönem göz önüne alındığında hoşgörü ve çokkültürlülük anlayışı noktasında farkındalık yarattığını söyleyebiliriz.

Politik iktidarın kaynağını toplumda gören Locke'un her zaman için toplumun direnme hakkının saklı olduğuna dair yaptığı çözümlere de çalışmada yer verilmiştir. Çalışmada sadece Locke'un toplumun yönetime hangi durumlarda direnmesinden bahsedilmemiş aynı zamanda onun toplumun hangi koşullarda çözüleceğine dair düşüncelerine de değinilmiştir. Zira Locke'a göre toplumun yönetime direnmesi için bazı şartların oluşması da gerekmektedir.

Son olarak, John Locke'un politik liberalizm anlayışının irdelendiği bu çalışmada; onun doğa durumu, doğa yasası, özgürlük, eşitlik, birey, mülkiyet, devlet, direnme hakkı, kadın-erkek eşitliği, hoşgörü,

vatandaşlık hakkı ve sözleşme gibi unsurları, eserlerinde nasıl ele aldığına da dikkatler çekilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Politika, Liberalizm, Özgürlük, Mülkiyet, Hoşgörü, Direnme Hakkı.

An Evaluation of the Formation of Political Liberalism of John Locke

Summary

It is seen that some political disciplines arise in the form of ideas and applications about government to regulate the relationships between people, solve current problems, or stop possible problems that may arise in the future. Political philosophy is the study of solutions for the question of how people should interact with society and political power. This study aims to evaluate John Locke's (1632-1704) ideology of political liberalism as a founder of liberalism that is still a significant subject matter in modern political philosophy.

The two major sources for this evaluation are "Epistola de Tolerantia" ("A Letter Concerning Toleration", 1689) which deals with how governments should fundamentally behave towards beliefs, and "Two Treatises of Government" (1690) which is a reaction against the political turbulences in his time. Written to find solutions for contemporary social and political problems, Locke does not only defend an individual's negative freedom but also inherits an idea of a state which is limited but guarantees the citizens' rights to life, freedom, and property who are fundamentally born as equal and free. Similarly, Locke argues for a government whose limits are defined by the law and for an individual with expanding fundamental rights and freedoms. In this regard, Locke's statements on citizens and government may be regarded as significant advancements for an individual's pursuit of fundamental rights and freedoms. Such ideas by Locke act as references for current discussions on human rights and democracy.

Locke claims that individuals are free in their use of things that they acquire with their free will and labor. Therefore, property for Locke may be regarded as something that also liberates the individual as property is acquired through labor. For him, the state should be established as a minimal state, limited, and tasked to protecting property and providing safety. It is because Locke regards the protection of private property as the assurance of people's freedom. In turn, this ideology requires free-market conditions and a constitutional state which affirms the idea of economic liberalism or a capitalist system.

Locke states that laws that are also the foundation of a constitutional state protect individuals' freedom and equality. He must advocate the idea of positive law which is shaped through natural law where people are born free and equal. The governments must have limited authority. His ideas especially on governance show that Locke possesses a very democratic political ideology. Locke places the legislature with a higher priority in state management, which may be regarded as an important sign of his democratic and libertarian attitude concerning his time.

It is also significant that Locke emphasizes political and religious freedoms as two fields of freedom together, which is rather important in regard to freedom of speech and tolerance. Similarly, Locke claims that the state may not pose any pressure or sanctions on religion to provide religious tolerance. It means that political management and church may not interfere with each other at all. Locke's approach signifies that the state should keep an equal distance to both the believer and non-believer. While there is criticism on Locke as he excludes atheists and Catholics from his idea of religious tolerance, he clearly creates awareness in terms of his ideology of tolerance and multiculturalism based on his time.

This study also includes Locke's analyses on how society always keeps the right to resistance. It does not only mention the situations where society should resist the government but also the conditions where society would disassemble. According to Locke, there are some circumstances for a society to resist the government.

Finally, this study which investigates John Locke's idea of political liberalism aims to point out how he deals with concepts such as state of nature, natural law, freedom, equality, individual, property, state, right of resistance, equality between men and women, tolerance, right of citizenship and contract in his works.

Keywords: Politics, Liberalism, Freedom, Property, Tolerance, Right of Resistance.

Giriş

İngilizce karşılığı “politics” olan “politika” sözcüğü Antik Yunan’da şehir anlamına gelen “polis” kelimesinden türemiştir. Antik Yunan’da “polis” diye adlandırılan kent devletleri yurttaşların şehir işlerine duyarlı olduğu ve aktif katılımın sağlandığı bir modeldir. Bu, gerçek demokrasinin olmadığı bir model olup; vatan-daştan kastedilen de oy kullanabilen imtiyazlı bir zümredir.¹ Ancak bu modelde “insanın toplumla ve politik otoriteyle nasıl bir ilişki içinde olması”² gerektiğine dair çözümler de aranmaktadır. Bu bağlamda Leo Strauss’un (1899-1973) da ifade ettiği gibi, Atina’da zuhur ettiği andan itibaren, politika felsefesinin anlamı hep açık olmuştur. Her politik eylem ya muhafaza etmeyi ya da değiştirmeyi amaçlamıştır. Muhafaza etmek daha kötüyeye doğru bir değişime mâni olmak; değiştirmeden kasıt ise daha iyi bir gidişe rehberlik etmektir.³ Dolayısıyla politika felsefesinin toplum-da ortaya çıkan problemleri çözmek toplumsal ve politik hayatın nasıl olması gerektiğine dair sorunlara rasyonel merkezli bir çözüm üretmek⁴ gibi bir amacı da söz konusudur.

Bu amaç doğrultusunda politika felsefesi; devlet, birey, haklar, adalet ve ce-maat gibi kavramların nasıl anlaşılmalı gerektiği üzerine ciddi tartışmalara mey-dan vermekle birlikte; muhafazakârlık, sosyalizm, anarşizm, faşizm ve liberalizm gibi ideolojilere çok yönlü bir bakış açısı kazandırmaktır.⁵ Dolayısıyla politika fel-sefesinin bir başlık konusu olan liberalizm, bireyi merkeze alan ve bireye çok yönlü bir bakış açısı kazandırmayı hedefleyen bir ideoloji olarak görülmektedir.

Biz de bu çalışmada liberalizmin kurucularından olan John Locke’un (1632-1704) politik liberalizmi üzerinde durmaya çalışacağız. Nitekim Locke sadece yaşadığı dönemdeki toplumsal ve politik problemlere yönelik çözümler üretmemiş-tir. Locke’un, aynı zamanda özgürlükçü demokrasi düşüncesi, bilhassa günümüzde insan hakları ve hukuk devleti tartışmaları söz konusu olduğunda önem kazan-maktadır. Zira günümüzde liberal demokrasi denildiğinde John Locke akıllara gel-mektedir. Bununla birlikte Locke’un temelde inançlara karşı yönetimin tutumunun nasıl olması gerektiğine dair çözümler ürettiği politik liberalizm anlayışı, yani onun politik yönetimin inana da inanmayana da eşit mesafede durabilmesi düşün-cesi, hoşgörü ve çokkültürlülük anlayışı çağımızda fikir ve inanç özgürlüğü tartış-malarının odak noktasında yer almaktadır. Dolayısıyla Locke’un politik liberaliz-mine yönelik bir değerlendirme yapabilmek için onun politik liberalizminde kul-landığı doğa durumu, mülkiyet, toplumsal sözleşme, özgürlük (negatif özgürlük), sınırlı devlet, hükümetin temeli, cinsiyet, sınıf ve yurttaşlık, dinî hoşgörü ve diren-me hakkı gibi unsurlara değinmek gerekmektedir. Ancak Locke’un politik libera-lizm anlayışına geçmeden önce liberalizmin kavramdan ideolojiye geçişte tarihsel

¹ Atilla Yayla, *Siyaset Teorisine Giriş* (İstanbul: Kesit Yayınları, 2012), 13.

² Ahmet Cevzici, *Felsefe* (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2008), 351.

³ Leo Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?* çev. S. Zelyüt Hünler, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000), 32.

⁴ Hüsameddin Erdem, *Felsefeye Giriş* (Konya: Hü-Er Yayıncılık, 2013), 169.

⁵ Nevzat Can, *Siyaset Felsefesi Problemleri* (Ankara: Elis Yayınları, 2005), 9-10.

olarak nasıl dönüştüğü üzerinde kısaca durmak konunun bütünlüğü açısından önem arz etmektedir.

1. Liberalizm

Liberalizmin kelime kökeni Latince "liberalis" sözcüğü olup "cömert, soylu ve özgürlükçü" kişi manasına gelmektedir. Ancak modern kullanımında liberalizm bu üç anlamından sadece "özgürlükçülük" ilkesine bağlı kalabilmiştir.⁶ Bununla birlikte liberalizmin tarihi ile yönetimin yetkilerinin sınırlandırılmasının, yani egemen güce karşı fermanlar, ayrıcalıklar, beratlar, temsil biçimleri vb. yollarla bireysel hakların genişletilmesinin ve teminat altına alınmasının tarihi, iş birliği yaparcasına el ele gitmiştir.⁷ Bunlar bireyin temel hak ve özgürlük mücadelesinde kayda değer gelişmeler olarak değerlendirilebilir.

Elbette bu gelişmeler yani bireyin lehine yönetimin yetkilerinin sınırlandırılması sürekli ivme kazanarak meydana gelmiş değildir. Örneğin 17. yüzyılda Batı Avrupa'da yaşanan olaylar sonucunda mutlakiyetçi monarşiler, orta çağ boyunca devam etmiş olan dağınık ve adem-i merkezîyetçi feodal düzenin yerini almıştır. Ancak öyle bir zaman gelmiştir ki, mutlakiyetçi yapının ve kilisenin dinî kurumlarıyla toplumlar üzerinde ilahi bir ahlak öğretisi temelinde oluşturdukları tahakküm kabul edilemez olmuştur. Bu yüzden tıpkı politik ve toplumsal yasaların akıl yoluyla keşfedilmesi gibi, ahlaki kanunlar da akıl yoluyla bilinebileceği tartışılmaya başlanmıştır.⁸ Bunların yaşanmasında mutlakiyetçi yönetimler kadar din savaşlarının da rolü bulunmaktadır. Öyle ki 1562-1598 yılları arasında Huguenotlarla Katoliklerin mücadelesi sırasında yani Fransız Din Savaşları'nda milyonlarca kişi ölmüştür ve bilhassa Otuz Yıl Savaşları, Almanya diye adlandırılan bölgede nüfusu 21 milyondan 13,5 milyona kadar düşmüştür. Anlaşılan o ki insanların ruhunu kurtarmak savaş ile mümkün olmayacaktır. Bu nedenle toplumların farklı görüş açılarını ve hayat biçimlerini tolere etmek gerekecektir.⁹ Yaşanan bu gelişmeler din savaşlarına bir reaksiyon olan, bireyin temel hak ve özgürlüklerini savunan liberalizmin önem kazanmasını sağlamıştır diyebiliriz.

Bununla birlikte daha önce değinildiği gibi politik ve toplumsal yasaların akıl yoluyla belirleneceği, benzer şekilde ahlaki kanunların da akıl aracılığıyla bilinebileceği kanaatini doğurmuştur. Bu bağlamda John Locke, insan türünün bütün üyelerinin ahlak, yetenek ve akıl sahibi varlıklar olduğunu ifade etmektedir. Hatta Locke doğa yasasının herkesi eşit ölçüde kapsadığını ve böylelikle insanların temel ahlaki eşitliğini güvence altına aldığını ileri sürer.¹⁰ Yani Locke, insanların doğuş-

⁶ Ömür Birler, "Liberalizm", *Siyaset Bilimi Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler*, ed. Gökhan Atılğan - E. Atilla Aytakin, (İstanbul: Yordam Kitap, 2014), 299.

⁷ Fatmagül Berktaş, "Liberalizm", *19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler*, ed. H. Birsen Örs (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013), 53.

⁸ Birler, "Liberalizm", 300-301.

⁹ Jason Brennan, *Liberteryenizm*, çev. Atilla Yayla, (Ankara: Liberte Yayınları, 2015), 51.

¹⁰ Leon P. Baradat, *Siyasal İdeolojiler Kökenleri ve Etkileri*, çev. Abdurahman Aydın, (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2012), 95.

tan eşit ve özgür olduğunu ifade etmektedir. Nitekim kaleme aldığı *Yönetim Üzerine İki İnceleme ve Hoşgörü Üzerine Bir Mektup* adlı çalışmalarında hoşgörüyü anlayışını ve bireyin temel hak ve özgürlüklerini savunmayı ilke edinen Locke, ayrıca yasamanın üstünlüğünü ve sınırlı devlet modelini de savunduğu için, klasik liberalizmin kurucu isimlerinden sayıldığını söyleyebiliriz.

Dolayısıyla Locke ve ardılları* bireyin özgür olduğu ve politik yönetimin sınırlandırıldığı bir düşüncenin temsilcileri olarak yerlerini almışlardır. Bununla birlikte Locke'un öncüsü olduğu liberalizm 19. yüzyıla gelindiğinde bir ideolojiye dönüşmüştür ve liberalizmin; bireycilik, özgürlük, akıl, eşitlik, hoşgörü, rıza, anayasacılık ve sınırlı devlet modeli¹¹ gibi temel ilkeler pek çok liberal düşünür tarafından savunulmuştur.

Son olarak Avrupa'da bireyin temel hak ve özgürlük mücadelesinde din ve kültür¹² alanlarında yaşanan dönüşümler politika sahasında da kendisini göstermiştir. Öyle ki daha önce de ifade edildiği gibi Avrupa'da bireyin temel hak ve özgürlüklerini sınırlayan mutlakiyetçi yönetimlere itiraz gecikmemiştir ve halkın egemenliğine dayalı yönetim anlayışları savunulmaya başlanmıştır. Bunda bilhassa Locke'un, mutlakiyetçi yönetime karşı çıkışı, sınırları belirlenmiş bir hukuk devleti anlayışı, özel mülkiyet düşüncesi ve inanç ve kanaat özgürlüğünü savunması gibi söylemleri onun politik liberalizmini de önemli kılmaktadır.

2. John Locke'un Politik Liberalizm Anlayışı

Locke'un politik liberalizm anlayışının temelinde *Yönetim Üzerine İki İnceleme ve Hoşgörü Üzerine Bir Mektup* adlı eserleri bulunmaktadır. Locke'un *Yönetim Üzerine İki İnceleme* isimli eserinde siyasi iktidarı, minimal devletin görevleri olan yasama yapma ve bu yasaları uygulama, topluma dışarıdan yönelebilecek şiddet eylemlerine karşı toplumu koruma kudreti ve yalnızca müşterek çıkarlara yönelik olarak görmektedir. Locke, aynı eserinde naif güçler ayrılığı, yani yasama, yürütme, yargı ayrımı, direnme hakkı ve mülkiyet hakkı gibi konulara değinmiştir. Locke, bu eserinde doğal hukuk düşüncesi ve mülkiyet hakkı kadar kişilerin özgürlüğünü de önemli görmekte ve köleliğin ise doğaya aykırı olduğunu söylemektedir. Ona göre keyfilikten kurtulmak için doğa durumunu terk etmiş olan insanın gücü yasadır. Bu yüzden Locke, yasama tarafından alınan bütün kararlarda gözetilen amacın ise genel çıkarları kollamak olduğunu düşünmektedir.¹³

Diğer taraftan politik liberalizmi konu edinen bir başka eseri olan *Hoşgörü Üzerine Bir Mektup*'ta, Locke, politik yönetimle din işlerinin mutlaka ayırt edilmesi gerektiğini ve ikisi arasına adil sınırlar koymanın ne kadar önemli olduğunu ifade

* Adam Smith (1723-1790), Jeremy Bentham (1748-1832), John Stuart Mill (1806-1873), David Hume (1711-1776), Immanuel Kant (1724-1804), Friedrich August von Hayek (1899-1992), Isaiah Berlin (1909-1997), John Rawls (1921-2002) gibi klasik ve sosyal liberalizmin temsilcileri bulunmaktadır.

¹¹ Andrew Heywood, *Siyaset*, çev. B. Berat Özüpek vd., (Ankara: Adres Yayınları, 2013), 72-73.

¹² Avrupa'nın kültür ve din alanında gerçekleştirdiği Rönesans ve Reformasyon hareketleri de bireyin özgürlük mücadelesinde etkili olmuştur.

¹³ Jean Didier, *John Locke*, çev. Atakan Altınörs, (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009), 63-65.

etmektedir. Şayet bu gerçekleşmezse bir tarafta insan ruhunun menfaatleriyle ilgilenenler ya da ilgilendiğini iddia edenler, diğer taraftan devleti koruyan, yahut en azından koruduklarını zannedenler arasında devamlı meydana gelecek ihtilâfların önüne geçilemeyeceğini söylemektedir.¹⁴ Bu yüzden devletin koruma altına alması gereken “sivil çıkarlar, yaşam, özgürlük, sağlık ve bedenin dinlenmesi ve para, araziler, evler, eşyalar ve benzeri gibi maddî şeylerin mülkiyetidir”.¹⁵ Dolayısıyla Locke'un bu eserinde hoşgörü anlayışı özellikle dinî ve politik hoşgörü önem arz etmektedir. Bununla birlikte Locke'un mutlakiyetçi yönetim anlayışına karşı çıkışı, özel mülkiyet düşüncesi ve inanç ve fikir özgürlüğünü savunması önem kazanmaktadır.

Nitekim Locke'un bilhassa bu iki eseri dikkatle incelendiğinde dinî ve politik hoşgörünün önemine vurgu yapması bununla birlikte politik yönetim ve din işlerinin ayrılması yönündeki düşünceleri ve sınırları hukukla belirlenmiş devlet anlayışı George Sabine'in de ifade ettiği gibi Locke'un fikirlerinin karşılık bulacağı gelişmeler Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi (1776) ve Fransız Haklar Bildirgeleri (1789) olacaktır. Bu büyük politik metinlerle somutlaşacak olan liberalizm, 19. yüzyılda Avrupa kültürünün tesiriyle tüm dünyada gerçekleşeceğini temenni eden ülkelerin de oluşmasına etki edecektir. Bunlar, sivil özgürlükler adı altında düşünce, yazma ve konuşma, dernek kurma özgürlüğü, mal güvenliği ve politik kurumların bilgili bir kamuoyu tarafından denetlenmesi ülkeleridir.¹⁶ 21. yüzyıla gelindiğinde ise Locke'un politik liberalizmi Batı'da insan hakları ve demokrasi lehine yazılan siyasi metinlerde hâlâ güncelliğini korumaktadır. Bununla birlikte Locke'un bu politik metinlerde yer alan düşüncelerinin kökeninde toplum sözleşmesi temelinde ileri sürdüğü liberal demokrasi anlayışı bulunmaktadır. Ancak Locke, insanların toplum sözleşmesiyle kurulan devlet durumuna geçmeden önce bir varsayımdan hareketle tasarladığı doğa durumu ve doğa yasası argümanını kullanmaktadır.

2. 1. Doğa Durumu ve Doğa Yasası Argümanı

Locke, dokuz yıl süren Birinci İngiliz Devrimi'nin ya da İngiliz İç Savaşı'nın toplumda yarattığı trajedinin yakın tanığı olmuştur. Daha sonra Locke, Whigler ve Torieler arasında yaşanan çekişmede Liberal Parti'nin de kurucuları olan Whigler'in yanında yer almıştır.¹⁷ Bununla birlikte Locke, yaşadığı dönemde mutlakiyetçi monarşi ve kölelik düzenine karşı çıkmaktadır. Dolayısıyla Locke yaşadığı bu politik olaylara yönelik tutumu nedeniyle *Yönetim Üzerine İki İnceleme; Hoşgörü Üzerine Bir Mektup* adlı eserleri yazmıştır. Locke bu eserlerinde yaşadığı

¹⁴ John Locke, *Hoşgörü Üzerine Bir Mektup*, çev. Melih Yürüşen, (Ankara: Liberte Yayınları, 1998), 31.

¹⁵ John Locke, *A Letter Concerning Toleration*, Trans. William Popple, (PDF: N.P, Pennsylvania State University, 1998), 7.

¹⁶ George Sabine, *Yakın Siyasal Düşünceler Tarihi*. çev. Özer Ozankaya. (İstanbul: Cem Yayınevi, 2000), 71.

¹⁷ Michael Roskin, *Çağdaş Devlet Sistemleri: Siyaset, Coğrafya, Kültür*, çev. Bahattin Seçilmişoğlu, (Ankara: Adres Yayınları, 2013), 31-32.

kasvetli dönemi ve toplumsal hareketleri irdelemiştir ve yaptığı dönem analizlerinin sonucunda politik liberalizmi de inşa etmiştir. Locke'un politik liberalizmin inşasında kullandığı temel öğelerinden biri doğa durumu ve doğa yasası anlayışıdır.

Locke, *Yönetim Üzerine Birinci İnceleme* adlı eserinde söze şöyle başlamaktadır: “Kölelik, insanın öylesine kötü ve alçaltıcı bir durumu ve ulusumuzun cömert karakterine ve cesaretine öylesine taban tabana zıttır ki, bırakınız bir İngiliz asilzadesini, sıradan bir İngiliz'in bile köleliği savunduğu düşünülemez”.¹⁸ Locke'un bu fikri, bizatihi tabiat halinde savunduğu eşitlik ve özgürlük anlayışının bir ürünüdür. Öyle ki, Locke'tan aktarıldığı üzere tabiat halinin başlangıcında mutluluk ve özgürlük vardır, özgürlük ve eşitlik alabildiğine hüküm sürmektedir.¹⁹ Dolayısıyla Locke bu düşüncesini *İkinci İnceleme*'de de sürdürmektedir ve politik yönetime uzanan yolda eşitliği ve özgürlüğü şöyle tanımlamaktadır: “Siyasal iktidarı doğru biçimde anlamak ve onu kökeninden çözmek için, bütün insanların doğal olarak ne durumda olduklarını düşünmeliyiz. Bu durum, insanların başkasından bir şey istemeksizin ya da başkasının iradesine bağlı olmaksızın doğa yasasının sınırları içinde eylemlerini düzenleyebilecekleri ve sahiplikleriyle kişilikleri üzerinde uygun olduklarını düşündükleri biçimde tasarrufta bulunabilme haklarını kullanacakları yetkin bir özgürlük durumudur.”²⁰ Locke'a göre tabiat halinde, bu durumu idare eden, herkesi bağlayıcı bir doğa yasası mevcuttur. Locke, bu yasanın kendisi olan akıl, yalnızca kendisine danışacak olan bütün insanlığa, herkesin eşit ve özgür olduğu için, hiç kimsenin bir başkasının hayatına, sağlığına, bağımsızlığına ya da sahiplenmelerine zarar vermemesi gerektiğini ifade etmektedir. Bununla birlikte Locke, tüm insanların, başkalarının haklarını ihlal etmekten ve birbirlerine zarar vermekten alıkonulabileceğini söylemektedir.²¹ Locke bu yasaların Tanrı'nın koymuş olduğu ve insanların etik varlıklar olmasından dolayı, onları özgür ve eşit hareket etmeye yönelttiğini söylemektedir.²² Yani bizi eşit ve özgür kılan Tanrı'nın koymuş olduğu yasalarlardır. Bununla birlikte Tanrı'nın koymuş olduğu yasalarla tabiat halinde eşit ve özgür olan rasyonel bireylerin yaşamlarına, özgürlüklerine ve mülk edinmelerine imkân tanıyan doğa durumu arasında bir bağ kurulabilir. Çünkü Locke Tanrı'nın, yeryüzünü insanlığın kullanımına sunmuş olduğunu ve mülk edinirken diğer insanların yaşamları ve özgürlükleri söz konusu olduğunda mağdur edilmemesi gerektiğini ifade eder.²³

Öte yandan Locke'un doğa durumundaki özgürlük anlayışı bir başıbozukluk hali değildir. İnsanın kendi şahsiyeti ve sahiplenmeleri üzerinde tasarrufta bulun-

¹⁸ John Locke, *Yönetim Üzerine İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, (Ankara: Kırılancık Yayınevi, 2007), 1.

¹⁹ Niyazi Öktem, *Sosyoloji ve Felsefenin Verileriyle Devlet ve Hukuk Felsefesi Akımları* (İstanbul: Der Yayınevi, 1993), 176.

²⁰ John Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, (Ankara: Ebabel Yayınları, 2012), 9.

²¹ John Locke, *Concerning Civil Government, Second Essay an Essay concerning the True Original Extent and End of Civil Government*, Trans. William Popple, (PDF: Pennsylvania State University, 1998), 6.

²² Donald G. Tannenbaum - David Schultz, *Siyasi Düşüncenin Tarihi*, çev. Fatih Demirci, (Ankara: Liberte Yayınları, 2010), 244.

²³ Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, s.23-24.

ma noktasında kontrol edilemeyen bir özgürlüğe sahip olmamasıdır.²⁴ Zira Locke, doğa durumunda kendini muhafaza etme gayesini gerektirdiğinden daha soylu amaçlar olmadıkça kendi kendisinin veya sahipliğindeki herhangi bir varlığı ortadan kaldırmaya yetecek bir özgürlüğünün olmadığını açıkça vurgulamaktadır.²⁵ Yani Locke kendisini yok eden ve kendine zarar veren bir özgürlük anlayışını savunmaz. Nitekim Locke, doğa durumunda insanların başkasının varlığını yok etmeye yetecek kadar özgürlüğünün olmadığını; ancak hâkimiyet ve yargılama yönüyle insanların eşit hakka sahip olduğu bir durumu da tasvir etmiştir. Dolayısıyla doğa durumundaki sükûneti sağlamak ancak herkesi bağlayan bir doğa yasasıyla mümkündür.

Bununla birlikte Locke, insanın ahlaki yükümlülüğüne vurgu yapar. Bunu da Aristoteles'in "insanın özel görevi zihnin yetilerini rasyonel ilkeye uygun olarak etkin bir şekilde kullanmaktır."²⁶ sözünden çıkarmaktadır. Locke, Aristoteles'in, "her varlığın gerçekleştirilmesi için planlanan özel bir görevi olduğu sözünü"²⁷ vurgulamaktadır. Buradan hareketle insanın hayvan ve bitkilerle ortaklaşa sahip olduğu yetilerini ve insanın gerçek görevinin akla uygun davranmak olduğunu düşünmektedir. Öyleyse insan mecburi olarak aklın emrettiği şeyi gerçekleştirmelidir. Böylece yasal hukuk ile doğal hukuk arasında ayırım yapmış olan Locke, Aristoteles'in "Hukukun doğal olanı her yerde geçerli olanıdır"²⁸ ifadesine yer vermiştir. Bu bağlamda Locke'un devlet anlayışının şekillenmesinde hukukun doğal olduğu görüşü önem teşkil edecektir. Zira devletin, kendisini gerçekleştiren bireylerin amaçlarının ötesinde hiçbir gücü yoktur ve devlet doğal hukuka bağlıdır. Bu yüzden vatandaşlar ona karşı kendini korumaya ve direnmeye devam edebilirler.²⁹ Görüldüğü üzere Locke, burada doğal hukukun pozitif hukuka üstünlüğüne vurgu yapmıştır diyebiliriz.

Öte yandan Locke'un insanın zorunlu olarak aklın emrettiği şeyi yapması durumu, Baradat'ın da ifade ettiği gibi, bireysel özgürlüğü özsel bir hak olarak gören bir anlayış neticesindedir. Zira Baradat'a göre Locke, insanların tabiatları bakımından özsel bir şekilde iyi olduklarını ve kendi başlarına bırakıldıklarında doğal bir biçimde iyi davranacaklarını düşünmektedir.³⁰ Bu bağlamda Locke, doğa durumunu, Thomas Hobbes'un (1588-1679) egemen gücün bulunmadığı, herkesin herkese savaş ilan ettiği bir durum olarak görmez.³¹ Diğer taraftan Jean Jacques Rousseau (1712-1778), sözleşme öncesi kişiler yeni güçler oluşturamadıkları, mevcut güçleri birleştirip kullanmaktan öte bir şey yapamadıkları için, kendilerini

²⁴ Locke, *Concerning Civil Government Second Essay*, 6.

²⁵ Locke, *Concerning Civil Government Second Essay*, 6-7.

²⁶ John Locke, *Political Essays*, ed. Mark Goldie, (UK: Cambridge Press, 2002), 83.

²⁷ Locke, *Political Essays*, 83.

²⁸ Locke, *Political Essays*, 83.

²⁹ Norman P. Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, çev. Mustafa Erdoğan - Yusuf Şahin, (Ankara: Liberte Yayınları, 2012), 125.

³⁰ Baradat, *Siyasal İdeolojiler Kökenleri ve Etkileri*, 95.

³¹ Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007), 145.

korumak amacıyla yapacakları tek şey, birleşerek direktme gücünü alt edebilecek bir güç birliği oluşturmak, bu güçleri bir tek dürtücü güçle idare etmek ve işbirliği yapmak olarak gördüğü doğa durumuna benzemektedir.³² Ancak Locke, bu olguların gerçekleşmesi için de doğa durumunda geçerli olacak bir doğa yasasını da zorunlu görmekteydi. Dolayısıyla kendi çıkarlarını da düşünen rasyonel bir varlık olan insan bu yasayı keşfetmeye muktedirdir.

Bununla birlikte Schultz; Locke'un, bencilliği insan doğasının olumlu bir özelliği olarak gördüğünü söylemektedir. İnsanlar, arzularına bağımlı bireyler olsa da bitmek bilmeyen zevk arayışı, mecburi olarak onların bencil olduğunu göstermez. Maksat diğerlerine zarar vermekten ziyade bireyin kendini geliştirmek olduğu müddetçe, bireysel özgürlüğün esası olarak mutluluk arayışının ahlaki ve rasyonel olacağını ifade etmektedir. Bu özellikler, onların aynı zamanda ortak çıkarlar için harekete geçmelerini olanaklı kılar.³³ Schultz'un bu ifadeleri, Locke'un düalist insan doğası anlayışını benimsediğini göstermektedir.³⁴

Son olarak Locke'un, insan doğasına yönelik bakışı iyimser olsa da ancak insanın çabasıyla elde ettiği mülkiyetinin yine de saldırılara açık olduğunu söylemektedir. Locke, iyi niyetin bozulduğu ve zor kullanmanın olduğu doğa durumunda yaşanan istenmeyen olayların savaş halini neden olduğunu söylemektedir.³⁵ Dolayısıyla bu savaş hali, Locke'a göre insanın tecavüzlerine açık olan ve artık mülkiyetin korunamadığı bir duruma neden olmaktadır. Bu sebeple ona göre toplumsal sözleşmenin ve insan özgürlüğünün temelini de oluşturan mülkiyeti korumak esastır.

2.2. Mülkiyet Anlayışı

Locke'un mülkiyet anlayışının çıkış noktasının, Tanrı'nın eseri olan aynı zamanda akılla keşfedilen temel doğa yasası olduğunu belirtmiştik. Locke aynı zamanda bu temel doğa yasasının insanoğlunun varlığını sürdürmesini emrettiğini de söylemektedir. Çünkü Tanrı, yeryüzünü ve yeryüzü üzerindeki varlıkları yaratmasının gerekçesini de insanın varlığını sürdürebilmesinde görmektedir. Bu yüzden yeryüzü insanoğlunun mülkiyetidir. Locke'a göre, insanların yeryüzü üzerinde eşit biçimde ortaklaşa haklarının olduğunu kabul etmek zorunludur.³⁶ Görüldüğü üzere Locke, akıl yasasının faal olduğu tabiat halini betimlerken, mülkiyeti bir hak olarak görür. Ayrıca insanın sahip olduğu mülkiyet doğa kanununun koruması altındadır. Öyleyse, Locke'un mülkiyetten kastettiği şey nedir?

Locke, mülkiyete iki farklı mana yüklemektedir. Birinci olarak, sahip olunan özel mallar anlamında "property"³⁷, ikinci olarak ise "yaşam, özgürlük ve malları"

³² Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, İstanbul: (Türkiye İş Bankası Yayınları, 2006), 23.

³³ Tannenbaum - Schultz, *Siyasi Düşüncenin Tarihi*, 244.

³⁴ Tannenbaum - Schultz, *Siyasi Düşüncenin Tarihi*, 247.

³⁵ Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, 81.

³⁶ Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, s.23-24.

³⁷ Locke, *Concerning Civil Government Second Essay*, 17.

da kapsayan "possession" dur.³⁸ Yani ikinci anlamda mülkiyet daha kapsamlı bir şekilde ele alınmaktadır. Bu durumda mülkiyet nasıl elde edilecektir?

Baradat, Locke'un, politik teoriyle ekonomiyi birleştiren ilk düşünür olduğunu söyler. O, bu durumu, Locke'un, siyasal düşünceye en mühim katkısı olarak değerlendirmektedir.³⁹ Bununla birlikte Adnan Güriz, Locke'un, Roma hukukuna esin veren mülkiyet anlayışından⁴⁰ ayrılarak insanın bir şeylere emek vermesi sayesinde onun mülkiyeti olacağını belirtmiştir. İnsanın vücudu ve kolları onun mülküdür. Dolayısıyla insanın vücudu ve kolları sayesinde elde ettiği emekte onundur.⁴¹ Nitekim Locke'a göre, doğadaki her şey ortak kullanıma sunulmuş olsa da, mülkiyetinin temelinde yine insanın kendisi vardır. Başkalarına ait olmayan şey insanın kendi emeğiyle elde ettiği şeydir. Bu yüzden ortak kullanımına ait değildir.⁴² Bu bağlamda Locke, insanın kendi özgür iradesiyle ve emeğiyle elde ettiği şeyin kullanımında özgür olduğunu ifade eder. Bu yüzden Locke'ta mülkiyet aynı zamanda bireyi özgürleştiren şey olarak görülebilir.

Bununla birlikte Locke, Hugo Grotius'un (1583-1645) öncelediği şu düşünceleri paylaşmaktadır: Grotius, insanın hayat hakkını yani en tabii olan hakkını dahi mülkiyet kavramına dâhil eder: "Vücudu, insanın dünyaya birlikte getirdiği ilk mülküdür".⁴³ Bu yüzden Grotius, köleliği de meşru görmektedir. Harpte tutsak düşen biri hayatını kurtarmaya karşılık olarak vücudu üzerinde tasarrufta bulunabilir yani onu satabilir; zira bedeni onun mülküdür bedeni de her mülk gibi alınıp satılabilir ve başkasının hizmetine verilebilir.⁴⁴ Ancak Locke'un insanın vücudunu mülk olarak görmesi onun özgürleştirmesine neden olur, yoksa bu düşünce Locke'un köleliği meşru gördüğü anlamına gelmemektedir. Onun mülkiyetin elde edilmesine yönelik düşünceleri ise şöyledir: "*Doğanın imkân tanıdığı ve üzerinde koruduğu şeylerden, insan emeğini kattığı ve kendine ait olan bir şeylerle birleştirdiği şeyi bu durumun dışına çıkarır ve bu yolla o şeyi mülkiyeti haline getirir. Bu şey doğanın içine koyduğu ortaklaşa durumdan kişinin kendisi tarafından çıkarıldığından, emekle bu şeye diğer insanların ortaklaşa hakkını dışlayan bir şeyler eklenmiştir. Bu emek emekçinin tartışılmaz mülkiyeti olduğundan, en azından diğerleri için de kâfi miktar ve nitelikte ortaklaşa şeyin kaldığı yerde, emeğini bir kez katan dışında hiçbir kişi o şeye dair bir hak iddia edemez.*"⁴⁵

Locke bu düşüncesiyle ortak olan mülkten insanın emeği sonucunda ona ait olanı çekip almaktadır. Mülkiyetin kazanılmasında bilhassa emeğin önemine değ-

³⁸ Locke, *Concerning Civil Government Second Essay*, 48.

³⁹ Baradat, *Siyasal İdeolojiler Kökenleri ve Etkileri*, 95.

⁴⁰ Roma hukukunun özel mülkiyet nazariyesi, topluluk üyelerince kullanılan bir şeyin kişinin belli bir gayeye tahsisi halinde mülkiyet hakkının meydana geldiği varsayımına dayanıyordu. Detaylı bilgi için bk. Adnan Güriz, *Hukuk Felsefesi* (Ankara: Siyasal Kitapevi, 2011), 186-187

⁴¹ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 187.

⁴² Locke, *Concerning Civil Government Second Essay*, 17.

⁴³ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2012), 188.

⁴⁴ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 188.

⁴⁵ Locke, *Concerning Civil Government Second Essay*, 17.

nen Locke, sözlerini şu cümlelerle sürdürmektedir: “Toprak üzerinde değer oluşması emek sayesinde olur. Yediğimiz ekmeğin içinde sayılması gereken emek sadece çiftçinin meşakkati, orakçı ve harmancının zahmeti fırıncının teri değildir. (...) ekmek yapılmasına gerekli çok sayıdaki diğer aleti yapanların emeklerinin tümü emek hesabına kaydedilmelidir.”⁴⁶

Locke’a göre Tanrı dünyayı insanların faydaları gayesiyle ve yeryüzünden kazanmaya muktedir oldukları en üst yaşam rahatlıkları elde etsinler diye vermiştir. Böylece Locke; dünyanın devamlı olarak işlenmiş halde kalmasını istemekte, insanların çalışıp emek harcayarak yaşamalarını arzu etmekte bir nevi ortak ilkel hayattan kurtulmaları gerektiğini düşünmektedir.⁴⁷ Locke; bu yüzden mülkiyet kuralını, yani her insanın kullanabildiği kadarına sahip olması gerektiğini ifade etmiştir. Bu anlayışın aynı zamanda her insanın hiç kimseyi sıkıntıya sokmaksızın mülk edinebilmesi, dünyada hâlâ geçerli olacağını belirtmektedir.⁴⁸

Bununla birlikte Locke, özel mülkiyetin büyük önem taşıdığını ileri sürmektedir.⁴⁹ Çünkü Locke’a göre tabiat kanunu, insanların mülk edinebilmelerini meşru görmüştür. Ancak bu kanun onlara mülk kazanmanın ölçüsü hususunda muayyen sınırlamalar koymaktadır.⁵⁰ Bundan dolayı Locke, insanın tüketebileceğinden fazlasını edinmesinin yararsız ve anlaşılmaz olduğunu söylemektedir.⁵¹ Locke, sınırsız birikime karşı çıkmakla da kalmaz ve Tanrı’nın insanı, istediği zaman açlıktan öldürebileceği biçimde bir başkasının acımasına terk etmediğini de ifade etmektedir. Çünkü insanı yaratan Tanrı, ona göre insanın varlığını sürdüreceği araçları da yaratmıştır.⁵² Locke’a göre herkesin efendisi olan Tanrı’nın insanlardan hiç kimseye yeryüzünde kendi payına düşen şeyler bakımından mülkiyet vermemiştir; aksine yoksul kardeşe mülkiyet sahibi kardeşin fazla olan malı üzerinde bir hak vermiştir. Bundan dolayı ihtiyacı olan kişinin acil gereksinimleri söz konusu olduğu durumda bu, istem meşru biçimde reddedilemez.⁵³ Yani Locke’un Tanrı’nın emirlerinden kaynaklanan bir dağıtım modelini de savunduğu söylenebilir. Bu dağıtım modeli dezavantajlı olan kardeş lehinedir.

Ancak Locke’a göre muhtaç olan kardeşe yardım edebilmenin bazı şartları vardır: Örneğin herhangi birinin mal-mülk içinde ve bir bolluk durumunda olması gerekmektedir. Böylece kişi kardeşini bu bolluğun dışında tutamaz. Zira kişi yardımını esirgerse kardeşinin telef olmasına izin vermiş olacak bu ise Tanrı katında günah sayılacaktır.⁵⁴ Locke neden insanın sınırsız birikim yapacağını ve kardeşini

⁴⁶ Locke, *Concerning Civil Government Second Essay*, 25.

⁴⁷ Locke, *Concerning Civil Government Second Essay*, 20.

⁴⁸ Locke, *Concerning Civil Government Second Essay*, 22.

⁴⁹ Baradat, *Siyasal İdeolojiler Kökenleri ve Etkileri*, 86.

⁵⁰ Fahri Bakırcı, *John Locke’un Mülkiyet Anlayışı* (Ankara: Babil Yayıncılık, 2004), 299-300.

⁵¹ Bakırcı, *John Locke’un Mülkiyet Anlayışı*, 345.

⁵² John Locke, *Two Treatises of Government: And a Letter concerning Toleration*, (ed.), Ian Shapiro, (New Haven, CT: Yale University Press, 2003), 29.

⁵³ Locke, *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, 29.

⁵⁴ Locke, *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, 30.

sahip olduğu mülkiyetinden dışlayacağını düşünmektedir? Nitekim daha önce de ifade ettiğimiz gibi, insanın bir bencil tarafının olduğunu kabul etmektedir.

Bencilik söz konusu olduğunda buna benzer bir yaklaşım 17. yüzyıl filozoflarından Hobbes'ta görülmektedir. Doğa durumunda insanların eşit fakat bencil olmalarından kaynaklanan ve güvensizliğin olduğu bir durumdan bahsetmektedir.⁵⁵ Locke'ta, insanın bencil yönüne değinmektedir. Ancak Locke daha önce de ifade edildiği üzere insanın doğuştan düalist bir yapıda olduğunu söylemekte ve insanın iyiye meyilli olduğunu düşünmektedir.

Şöyle ki Locke'tan aktarıldığı üzere, o, insan doğasının çift yapıda olduğunu ve bu yüzden insanın bir taraftan sınırsız arzulara sahipken, öte yandan ise pazarlıklara ve akitlere bağlı kalmak için isteklerine dizgin vurması gerektiğini algılayacak kadar rasyonel olduğunu söylemektedir.⁵⁶ Daha önce ifade edildiği gibi, Schultz da Locke'un ikili (düalist) insan doğası anlayışını benimsediğini söylemişti. Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere Locke, doğa durumunda insanların sınırsız istekleri ve bencil tarafının sınırlanmasının gerekliliğini belirtmektedir. Eğer bunlar sınırlanmazsa sorumluluklarının ihlali anlamına gelecektir. Locke'un insanın bencil olduğuna dair görüşüne kısaca değindik. Ancak Locke doğa durumunda meydana gelen ihlallerin özellikle mülkiyetin tecavüzlere açık olmasına neden olarak gördüğü insanın bencil yönünü de tetikleyen paranın kullanılmasıdır.

Locke; dünyanın bazı kısımlarında paranın devreye girmesiyle, insan ve stok artışının toprağı az ve muayyen miktarda kıymetli duruma getirdiğini söylemektedir. Bu yüzden bazı topluluklar, ülkelerinin topraklarına belirli sınırlar koymak durumunda kaldılar. Böylece bu topluluklar kendi içlerinde kendi toplumlarının özel mülkiyetlerini ihlallerin önüne geçmek için yasalar düzenlediler. Özellikle emek ve çalışmanın ürünü mülkiyeti sözleşmeyle kurumsallaştırmış oldular.⁵⁷

Baradat'ın da söylediği gibi, Locke organize toplum meydana gelmeden ilk olarak özel mülkiyetin ortaya çıktığını ifade etmektedir. Yani devlet ya da toplum mülkiyeti değil, mülkiyet devleti veya toplumu yaratmıştır. Locke, insanların özgürlüğünü sağlamaya destek olmasından dolayı, şahsi mülkiyetin insanlık durumu için elzem olduğunu kabul etmektedir.⁵⁸ Locke, özgürlük durumunu başkasından müsaade istemeksizin tabiat kanununun sınırları içinde eylemlerini tertipleyecekleri bir sahiplik hali olarak görmektedir. Sahiplikten maksadı ise daha önce de ifade edildiği gibi "hayat, özgürlük, mülkiyet"tir.⁵⁹ Her ne kadar Locke bu haklarını temel doğal haklar görsen de onun kişinin özel mülkiyet hakkına ayrı bir önem verdiği söylenebilir. Böylelikle devletin temelinde mülkiyetin korunmasını koymuştur.⁶⁰ Bu yüzden devlet, mülkü korumak ve güvenliği sağlamakla yükümlü sınırları

⁵⁵ Hobbes, *Leviathan*, 11.

⁵⁶ Mehmet Ali Ağaogulları, vd., *Kral-Devletten Ulus-Devlete* (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları), 2009, 186.

⁵⁷ Locke, *Concerning Civil Government Second Essay*, 26.

⁵⁸ Baradat, *Siyasal İdeolojiler Kökenleri ve Etkileri*, 97.

⁵⁹ Locke, *Concerning Civil Government Second Essay*, 6.

⁶⁰ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 187.

belirlenmiş minimal devlet olacaktır.

Hardy Boullion, Locke'tan aktardığı üzere, "devlet hiçbir zaman tebaasını yok etme, boyunduruk altına alma veya kasden sömürme hakkına sahip" olmadığını ifade etmektedir.⁶¹ Hatta Boullion; insanlığın korunması ile ilgili doğal yasadan sarf-ı nazar edilecek olursa, Locke için yasama gücünün en yüce güç olduğunu söylemektedir. Bu yüzden Locke, gerçekliği ve doğruluğu tartışılmıyacak kanunların yönetenlerin keyfilikliğini durduracağını belirtir.⁶² Ancak Locke, mülkiyetin meşruluğu konusunda o kadar ileri gider ki mülkiyet, Locke'ta insan hayatını da içeren bir anlayışa dönüşür. Nitekim Locke'a göre bir kumandanın bir askere vazifesi dâhilinde yaşamına bile mal olacak bir emir verebilir. Ancak Locke, bir kumandanın askerin özel mülkiyetine ait bir kuruşu dahi isteyemeyeceğini ifade eder. Locke kumandanın bir askere, görevini yerine getirmese ölüm cezası dahi verebileceğini ama askerin mülkiyetini paylaşmazsa ona hiçbir ceza verilemeyeceğini söylemektedir.⁶³ Görüldüğü üzere Locke hiç kimsenin hatta sözleşmeyle oluşturulan devletin bile herhangi bir şahsın mülkünü rızası olmadan kısmen veya tamamen elinden alamayacağını vurgulamaktadır. Çünkü bu durum toplumsal hedeften şaşma anlamına gelir. Ancak Locke'un burada ironi yapmadığı açıktır. İnsanın sahip olduğu mülkiyetin hayatını da kapsadığını ifade etmektedir. Zira Locke, sahiplik anlamında yani geniş anlamda mülkiyet söz konusu olunca değer verdiği üç sacayağından (hayat, özgürlük ve özel mülkiyet) en önemlisi olan yaşam hakkını da içeren mülkiyet hakkını savunduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla Locke'a göre Baradat tarafından ifade edildiği gibi toplum mülkiyeti değil, mülkiyetin toplumu ya da devleti yarattığı görülmektedir. Bu yüzden Locke'un, özel mülkiyeti insanlık durumu için zorunlu gördüğünü belirtmeliyiz. Zira Locke insanların özgürlüğünü sağlamanın teminatı olarak özel mülkiyetin korunmasını gerekli görmektedir. Bu anlayış da serbest piyasa koşullarını, ekonomik liberalizm anlayışını ya da kapitalist bir sistemi onaylayan minimal devleti gerektirecektir denilebilir.

2.3. Toplum Sözleşmesi ve Devlet Anlayışı

Burada öncelikle Locke'un toplumsal sözleşmeye neden gereksinim duyduğunu ve sonrasında toplumsal sözleşmenin ürünü olacak devletin nasıl olması gerektiğine dair görüşlerine yer vereceğiz.

Başlangıçta doğanın kanunları önünde özgür ve eşit olan insanların belli haklarını teminat altına almak, daha güvenli bir birliktelik sağlamak amacıyla toplumsal sözleşme düşüncesi ortaya çıkmıştır.⁶⁴ Çünkü Locke; doğa durumunda herkesin bir başkası kadar kral, her insan bir başkasının dengi olduğundan, doğruluk ve adaletin kuvvetli savunucuları olmayanlar daha büyük kısmı oluşturduklarında, insanın bu vaziyette sahip olduğu kazanımları kullanımının bir hayli güvensiz ol-

⁶¹ Hardy Boullion, *John Locke*, çev. Ali İbrahim Savaş, (Ankara: Liberte Yayınları, 1998), 25.

⁶² Boullion, *John Locke*, 25-26.

⁶³ Locke, *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, 162.

⁶⁴ Didier, *John Locke*, 64.

duğunu söylemektedir.⁶⁵ Bundan dolayı Locke, doğa durumunda insanlar arasındaki ilişkilerin sürdürülebilir olması için gerekli olan yasama, yürütme ve yargılama mercisinin doğa durumunda bulunmamasını da bir handicap olarak görmekte ve bu durumu şöyle açıklamaktadır: “İspatlanmış olduğu gibi, insan dünyaya diğer tüm insanlarla eşit biçimde tam bir özgürlük hakkıyla ve doğa yasasının sağladığı bütün hakların ve ayrıcalıkların baskısız bir kullanımıyla doğduğundan doğa tarafından, yalnızca mülkiyetini; yaşamı, özgürlüğü ve servetini başkalarının vereceği zararlara ve saldırılara karşı koruma iktidarına sahip kılınmamıştır.”⁶⁶ Bu nedenle “İnsan, içinde bulunduğu doğanın yasaları çerçevesinde, iki temel hakka sahiptir: ilki kendini ve etrafındakileri koruma hakkı diğeri ise kendine ve mülkiyetine karşı işlenen suçları cezalandırma hakkı. Bu birinci hakkını, bir toplum içinde var olduğu için o toplumun koyduğu yasalar dolayısıyla devreder. Cezalandırmaya dair ikinci hakından da tamamen vazgeçer”.⁶⁷ Locke'un bu ifadelerinden anlaşılacağı gibi insanların toplum oluşturmalarının amacı güvenliklerinin tesisi ve mülkiyetlerini huzur içinde kullanabilme haklarını teminat altına almaktır.

Locke'a göre toplumun üyeleri arasında işlenmiş olan çeşitli ihlallere karşı, üyelere verilecek yaptırımın ne olacağına ilişkin karar veren bir yönetim yokluğu ve bu yüzden üyelere herhangi birine, üye olmayan herhangi bir kişi aracılığıyla verilen zararın tazminini sağlayacak bir iktidara (ki bu savaş ve barış iktidarındır) ihtiyaç duyulmaktadır.⁶⁸ Bunu sağlamanın yolunun sözleşmeden geçtiğini düşünmektedir. Yani sözleşme yapılmasının gerekçesi Locke'a göre, doğa durumunda yaratılan bu güvensiz durumdan çıkıştır. Locke, Platon (428-427/348-347) ve Aristoteles'in (384-322) de görüşlerini onaylayarak, insanın tek başına yaratılmadığını, insanın bir toplum içerisinde yaşamak zorunda olduğunu kabul etmektedir.⁶⁹ Kişinin kendisini doğal özgürlüğünden mahrum bırakmasının ve toplum bağları içine koymasının biricik amacı, mülkiyetlerinin emniyetli bir kullanımı ve rahat bir yaşam sürdürmesi amacıyla başka kişilerle bir topluluğa dâhil olma ve bütünleşme hususunda uzlaşmaktır.⁷⁰ Locke, bu birleşmenin az sayıda kişi ile yapılabileceğini ve geride kalanların özgürlüğünü zedelemeyeceğini vurgulamaktadır. Nitekim o, sözleşmenin dışında kalanların, doğa durumunda özgürlük içinde yaşayabileceğini ve diledikleri zaman topluluk ve yönetim oluşturmak üzerine anlaşabileceklerini belirtmektedir. Ancak meydana gelecek birleşmelerde, eylemde bulunma ve karar verme çoğunluk tarafından gerçekleştirilecektir.⁷¹

Bu bağlamda iki ayrı rızadan bahseden Locke, insanların bir toplum meydana getirmek amacıyla müşterek olarak gösterdikleri rızanın açık bir rıza olduğunu söylemektedir. İkinci rıza, örtük bir rızadır. İnsanlar bu örtük rıza ile çoğunluğun

⁶⁵ Locke, *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, 154.

⁶⁶ Locke, *Concerning Civil Government Second Essay*, 48.

⁶⁷ Locke, *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, 155-156.

⁶⁸ Locke, *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, 156-157.

⁶⁹ Ömer Özden, “John Locke'da Liberal Demokrasi”, *Ayraç Kültür Sanat ve Düşünce Dergisi*, 3, (2006), 22.

⁷⁰ Locke, *Concerning Civil Government Second Essay*, 48.

⁷¹ Locke, *Concerning Civil Government Second Essay*, 54.

kararına tabi olacaklarını da onaylamış olurlar. Nitekim bir araya gelerek bir cemiyet oluşturan insanlar, tabiat halindeki iktidarlarına sona erdirmişler ve sonrasında da çoğunluğun tahakkümünü kabul etmişlerdir. Ve onlar aynı zamanda çoğunlukta olanları kendileri hakkında kararlarda yetki vermişlerdir. Dolayısıyla, bir toplum meydana getirmek için açık rızalarıyla bir araya gelen insanlar, aynı zamanda çoğunluğun istencine uyacakları hususunda kapalı bir rıza gösterirler.⁷² Sonuç olarak Locke politik toplumun ya da uygar yönetimin ve bununla birlikte devletin inşasını düşünmektedir.

Peki, Locke'un toplum sözleşmesi sonucunda kurulan devletten anladığı şey nedir? Locke'un devletten anladığı, Heywood'un da ifade ettiği gibi, doğal haklar olarak gördüğü "hayat, mülkiyet ve özgürlük" haklarını güvence altına alacak bununla birlikte yargılama işini üstlenecek ve yasalar yapacak, toplumsal sözleşmenin ürünü olan minimal devlettir.⁷³ Locke hatırlanacağı üzere doğa durumunun başlangıcında mutluluğun, özgürlüğün olduğunu; özgürlük ve eşitliğin alabildiğine hüküm sürdüğünü söylemekteydi.⁷⁴ Bu yüzden Locke devleti bireye ve sözleşmeye dayandırarak mutlak olmamak şartıyla, sınırlı bir politik yönetimi yani minimal devleti, teorik açıdan şekillenmesini gerekli görmektedir.⁷⁵ Bir değerlendirme yaparsak, aslında Locke doğa durumunda varolan doğal hakların sözleşmeyle birlikte kurulacak medeni toplumda da geçerli olduğunu söylemektedir.

Son olarak sözleşme teorisyenlerinden biri olan Locke'un, insanların daha huzurlu ve güvenli bir ortam oluşturabilmek için yasa yapma haklarını toplum adına devlete devrettiklerini, devletin temel amacının ise mülkiyeti korumak olduğunu ifade etmektedir. Devlet denilen aygıt çoğunluğun iradesi ile oluşturulmuştur.⁷⁶ Bu yüzden Locke, sınırsız yetkilerle donatılmış bir iktidar olamayacağını ve devletin sahip olacağı yetkinin sınırlı olması gerektiğini ifade etmektedir. Bilhassa yönetim ile ilgili düşünceleri, Locke'un demokratik ve özgürlükçü bir tutumunun güçlü bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Toplum sözleşmesi ve devlet anlayışını değerlendirdikten sonra politik liberalizmin inşasında önemli bir yeri bulunan kuvvetler ayrılığı anlayışına değinebiliriz.

2.4. Kuvvetler Ayrılığı Fikri

Devletin yönetiminde güçler ayrılığını gerekli gören Locke'a göre yasama iktidarı, devlet gücünün, topluluğun ve topluluk üyelerinin muhafaza edilmeleri için nasıl kullanacağını yönlendiren bir güçtür.⁷⁷ Yani yasama gücü daha elzemdir. Çünkü devletin nasıl yönetileceğini belirleyen yasadır.

Yine yasama, sadece devletin üstünde iktidar olmakla kalmaz aynı zamanda topluluğun onu bir kez yerleştirdiği ellerde mukaddes ve değiştirilemez özellikte-

⁷² Ahmet Cevizci, *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi* (Bursa: Asa Kitabevi, 2007), 322-323.

⁷³ Heywood, *Siyaset*, 51.

⁷⁴ Öktem, *Sosyoloji ve Felsefenin Verileriyle Devlet ve Hukuk Felsefesi Akımları*, 176.

⁷⁵ Aytakin Yılmaz, *Çağdaş Siyasal Akımlar* (Ankara: Vadi Yayınları, 2003), 34.

⁷⁶ Locke, *Concerning Civil Government Second Essay*, 54-55.

⁷⁷ Locke, *Concerning Civil Government Second Essay*, 81.

dir; yaptırımını kamu tarafından seçilmiş ve atanmış olduğu bu yasamadan almayan kişiler yasanın gücüne ve zorlayıcılığına sahip olamaz. Kanun koyucuların iktidarı ise en son toplumun kamusal yararıyla sınırlıdır.⁷⁸ Locke'un devlet yönetiminde yasama organını bir adım daha önde tutmuş olması onun yaşadığı çağı, dik-kate olarak değerlendirdiğimizde halkın egemenliğini savunan demokratik ve özgürlükçü bir düşünür olduğunu söyleyebiliriz.

Öte yandan Locke iktidarı, savaşa ve barışa karar verme, birlikler ve ittifaklar oluşturma ve devletsiz olan topluluklarla her türlü işlemi yerine getirme yetkisini içeren yürütme veya federatif iktidar diye ayırmaktadır.⁷⁹ Locke bu iki iktidarı şöyle belirtmektedir: Yürütme iktidarı toplumun yerel kanunlarının kendi içinde tüm araçları üstünde yürütülmesi iken; diğeri dışarıda kendisinden fayda ya da zarar gelebilecek bütün herkese karşı kamu güvenliği ve çıkarımın idaresini kapsadığından kendi aralarında gerçekten ayrı olmalarına karşın yine de hemen hemen birleşiktirler. Locke federatif yönetimin iyi ya da kötü yönetilmesinin devlet için büyük önem arz etmesine rağmen bu yönetim çıkarılmış yerleşik pozitif kanunlarla yönlendirilme bakımından yürütmeden daha az uygun koşullarda olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla Locke, kamu faydası gereğince idare edilebilmesi için mecburi olarak kamu yararını ellerinde tutanların anlayış ve vukufuna bırakılmasının zaruri olduğunu ifade eder.⁸⁰

Bir değerlendirme yaparsak, Locke, keskin bir erkler ayrılığını belirtmemiş daha naif bir erkler ayrılığında bahsetmiştir. Yani Locke, devletin yasama ve yürütme kuvvetleri yanında federatif bir erkin de bulunduğunu belirtmiştir. Bizim bugün Birleşmiş Milletler veya uluslarüstü sözleşmeler diye ifade ettiğimiz, federatif yetki Locke'a göre savaş ve barış yapma ve antlaşmalar imzalama yetkisi olması bakımından önemlidir.⁸¹

2.5. Hoşgörü, Cinsiyet, Sınıf ve Yurttaşlık Anlayışı

2.5.1. Hoşgörü

Locke, *Hoşgörü Üzerine Bir Mektup* adlı eserinde temelde inançlara karşı yönetimin tutumunun nasıl olması gerektiğine dair açıklamalar yapmaktadır. Bu küçük kitap Locke'un bir nevi laiklik vurgusu yaptığı eseridir. Bu anlayışın Locke'un inşa ettiği politik liberalizm kuramının da temel özelliğini oluşturduğunu görmekteyiz. Locke, bu eserinde özgürlüklere ve farklılıklara vurgu yapmaktadır. Bu eserde Locke; dinî inancı nedeniyle ne putperest ne Müslüman ne de Yahudi, devletteki medeni haklarından yoksun bırakılmayacağını belirtmektedir. Locke, bu anlayışını İncil'e bakarak İncil'in böyle bir şeyi emretmeyeceğini gerekçe gösterir.⁸²

⁷⁸ Locke, *Concerning Civil Government Second Essay*, 75.

⁷⁹ Locke, *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, 165.

⁸⁰ Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, 96-97.

⁸¹ Locke, *Concerning Civil Government Second Essay*, 81-83.

⁸² Locke, *A Letter Concerning Toleration*, 48.

Bununla birlikte Locke, birbiriyle bağlantılı gördüğü iki özgürlük alanını yani politik ve dinsel özgürlükleri bu eserinde vurgulamıştır. Zira Locke, bir toplumda dinsel toleranstan bahsedilmesi için, politik yönetimin din üzerinde hiçbir tahakkümü ya da zorlaması olmaması gerektiğini düşünmektedir. Bu yüzden Locke: “Siyasî yönetimin işlerini, din işlerinden kesinlikle ayırt etmeyi ve ikisi arasına âdil sınırlar koymayı bütün her şeyin üzerinde zorunlu buluyorum. Eğer bu yapılmazsa, bir tarafta insan ruhunun çıkarlarıyla ilgilenenler yahut en azından ilgilendiklerini iddia edenler ile, öte tarafta devleti koruyan yahut en azından koruduklarını ileri sürenler arasında sürekli ortaya çıkacak olan ihtilâflara son verilmez”⁸³ demiştir.

Dolayısıyla Locke, daha önce de ifade edildiği gibi devletin koruma altına alması gereken “sivil çıkarlar, yaşam, özgürlük, sağlık ve beden dinlenmesi ve para, araziler, evler, eşyalar” vb. maddi şeylerin mülkiyeti⁸⁴ olduğunu söylemektedir. Her kim olursa olsun, bu şeylerin korunması için oluşturulmuş kamu adaleti ve eşitliği kanunlarını çiğnemeye kalkışırca, bu kişilerin faydalandığı ve faydalanması gereken sivil çıkarlardan ve yararlarından yoksun bırakılması gerektiğini yahut onları cezalandırarak mâni olunması gerektiğini belirtmektedir.⁸⁵ İktidarın tüm yargılamaya yetkisinin, yalnızca sivil mevzuları kapsadığını; bütün sivil güç, hak ve hâkimiyetin, sadece bu şeylerin gelişmesini teşvik etme kaygısıyla sınırlandırılabilirceğidir. Bununla birlikte Tanrı tarafından ruhların iyiliği sivil-politik yönetime bırakılamaz; zira Tanrı, hiç kimseye bir diğerini kendi dinini mecbur kılmaya açık bir yetki vermemiştir. Bu yüzden hiç kimse istese dahi, imanını başkasının buyruklarına uyduramaz.⁸⁶ Gerçek dinin bütün yaşamı ve gücü, aklın samimi ve tamamıyla ikna edilmesine bağlıdır. Ruhların iyiliği, yetkisi yalnızca dış güce bağlı olduğu için politik yönetim hiçbir şekilde inisiyatif alıp ruhların iyiliği adına müdahalede bulunamaz. İdrakin doğası öyledir ki, dış baskıyla hiçbir şekilde inanışa zorlanamaz.⁸⁷

Locke; bir taraftan inanç noktasında politik yönetimin bireylere müdahalesini sorgularken diğer taraftan kiliseyi, onun yanında kabul olunan ve ruhlarının selameti için geçerli olduğuna hükmettikleri tarzda Tanrı’ya toplu halde ibadet etmek amacıyla kendi arzularıyla toplanmış istekli insanlar meclisi olarak tanımlayacaktır. Hiç kimse doğuştan bir kiliseye ya da mezhebe bağlı olmadığı gibi bir kimse gönüllü olarak bir araya geldiği topluluğun doktrininde hatalı olan yahut ibadetinde aykırı gelen herhangi bir şey bulursa da bu topluluğu terk etmek, neden ona girdiği zamanki kadar hür olmasın diye düşünür.⁸⁸ Locke; kiliseye olan eleştirisini, İsa’nın öğretilerine dayanmayan ve cennete kabul edilecek kişileri arasından kovan bir yapının, İsa’nın Kilisesi diye adlandırılmayacağını söylemektedir.⁸⁹ Locke, böylece kilisenin yerini bilmesini bireylerin inançlarına saygılı olmasını dü-

⁸³ Locke, *Hoşgörü Üzerine Bir Mektup*, 31.

⁸⁴ John Locke, *A Letter Concerning Toleration*, 7.

⁸⁵ Locke, *A Letter Concerning Toleration*, 7-8.

⁸⁶ Locke, *A Letter Concerning Toleration*, 8.

⁸⁷ Locke, *A Letter Concerning Toleration*, 9.

⁸⁸ Locke, *A Letter Concerning Toleration*, 10-11.

⁸⁹ Locke, *Locke, Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, 222.

şünmektedir.

Hiçbir kilisenin hoşgörü vazifesi nedeniyle o denli ikazdan sonra, topluluğun yasalarına karşı cürüm işlemeyi ısrarla sürdüren hiç kimseyi koynunda barındırmakla sorumlu tutulamayacağını düşünen Locke, topluluğun kefaleti ve cemiyetin varoluş koşulu olduğundan, onların yok sayılmasına hiçbir eleştiri olmaksızın izin verilirse, bu toplumun anında çözüleceğini ifade eder. Ancak afroz etmek, afroz edilen kişiyi önceden sahip olduğu sivil menfaatlerinden yoksun bırakamaz. Bu yüzden sivil- politik hayatı ancak hukuk devleti altındaki yönetim tesis edebilir.⁹⁰

Locke sivil yönetimin kiliseye ya da kilisenin sivil yönetime yeni haklar vermesinin söz konusu olmadığını ifade etmektedir. Öyle ki, sivil yönetimin başında bulunan kişi, herhangi bir kilisenin mensubu olması veya ondan ayrılması, kilisenin özgür ve gönüllü topluluk olarak daima önceden olduğu gibi kalmasına engel değildir.⁹¹ Bununla birlikte sivil yönetim için meşru görülen herhangi bir şey, kilise için yasaklı olamaz. Ancak Locke kişilerin müşterek mutluluğuna zararlı olan ve bu nedenle de yasalarla engellenmiş olan şeylere kiliselerin kutsal ritüellerinde müsaade etmemeleri gerektiğini ifade eder. Öte yandan politik iktidar kamu yararını bahane ederek otoritesini, herhangi bir kiliseye baskı yaparak meşrulaştırmaya çalışmamalıdır.⁹² Locke'un, bu sözünden de anlaşıldığı gibi, politik iktidar ile kilisenin birbirlerinin alanlarına müdahil olmasını arzu etmemektedir. Öte yandan Locke'un yaşadığı dönemin çalkantılı olması ve hoşgörü ihtiyacının en çok arzulandığı bir zamanda bilinçaltında yer eden dinî inanç* ve yaşadığı dönemin koşulları göz önüne alındığında iki grubu hoşgörü anlayışının dışında tutmuştur. Birinci grup ateistler, diğer grup ise Katoliklerdir. Ateistlerin, Tanrı'nın mevcudiyetini inkâr ettikleri için hoş görülmemesi gerektiğini düşünmektedir. Toplumu bir arada tutan sözler, sözleşmeler ve yeminlerin bir tanrıtanımaç üzerinde hiçbir tesiri olmadığı gibi düşüncede dahi olsa, Tanrı'yı işin içinden çıkarmak, her şeyin dağılıp bozulmasına neden olduğunu düşünmektedir; ayrıca, tanrıtanımaçlıkları nedeniyle onlar, dinin yapabileceği her şeyi yıkıp çökerttikleri için tolerans ayrıcalığını da kaybederler.⁹³ Ama bu düşüncesinde zaman onu haksız çıkarmıştır. Günümüzde ateistlerin varlığı söz konusu olmasına rağmen, ateistlerin düşüncelerinin kendilerini bağladığı ve dini tahrip edemedikleri ortadadır, dinler halen varlığını sürdürmektedir. Artan dünya nüfusu ile birlikte inanan sayısı da buna paralel olarak artmıştır. Katoliklere yönelttiği suçlamaları diğer mezhepler için de yöneltmek pekâlâ mümkündür. Sadece Katoliklerin dışlanması da manidardır. Anlaşılan Locke'un, ateistler ve Katolikler söz konusu olunca hoşgörü anlayışından taviz verdiği görülmektedir.

⁹⁰ Locke, *A Letter Concerning Toleration*, 11.

⁹¹ Locke, *A Letter Concerning Toleration*, 15.

⁹² Locke, *A Letter Concerning Toleration*, 31.

* Radikal Protestanlık: XVII. yüzyıldan sonra Protestanlığın Püriten kanalımdan türeyen akımıdır. Detaylı bilgi için bk. Fuat Aydın, "Melekût", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Erişim 4 Mayıs 2015).

⁹³ Locke, *A Letter Concerning Toleration*, 43.

Ancak Schultz'un Locke'tan aktardığı üzere yanlış inançları açıkça dile getiren ya da uygulayan kişilerin para cezasına çarptırılması, hapsedilmesi, hatta öldürülmesine karşı Locke'un sadece dinî hoşgörü lehinde görüş belirtmekle kalmadığını aynı zamanda zulmü ve güç kullanımını da eleştirdiğini söyler.⁹⁴ Schultz, Locke'un politikacıların gayelerinin, inanan ve inanmayan kişilerinin kanaatlerinin doğruluğuna ve yanlışlığına hükmetmek değil, devletin güvenlik ve esenliğini sağlamak olduğunu ifade etmektedir.⁹⁵ Sonuç olarak Locke'un dinî hoşgörü anlayışına bazı eleştiriler yöneltilebilse de yaşadığı dönem göz önüne alındığında hoşgörü ve çokkültürlülük anlayışı noktasında Locke'un farkındalık yarattığını söyleyebiliriz.

2.5.2. Cinsiyet, Sınıf ve Yurttaşlık

Locke'un öncelikle cinsiyete nasıl baktığını belirlemeliyiz; çünkü ebeveyn otoritesinin kimde olduğuna ve evliliğin amacının ne olduğuna ilişkin bakışı önemlidir. Locke'un evlilik yolu ile ortaya çıkan cemiyetlerde kimi vakit son karar mevzusunda onun aldığı pozisyon önem arz etmektedir. Çünkü Boullion'un aktardığına göre Locke, "Bu 'son karar'ın doğal olarak daha kuvvetli ve yetenekli olan erkeğin payına" düştüğünü söylemektedir.⁹⁶ Nitekim Locke, bu kararın yalnızca ortak çıkarlar ve mülkiyetle ilgili konuları kapsadığını ifade etmektedir.⁹⁷ Bu ifadelerden anlaşıldığı gibi Locke, erkeğin bir adım önde olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla kadınlara ilişkin negatif ayrımcılık yaptığını söyleyebiliriz.

Schultz'un da aktardığı gibi Locke, kadınların insan olduklarını; ancak doğaları gereği rasyonel olmadıklarını ifade etmektedir. Locke, kadınların, bir evlilik sözleşmesine istekli olarak girmeye yetecek kadar akla malik oldukları kanaatinde dir.⁹⁸ Locke *Yönetim Üzerine İnceleme* adlı eserinde kadınlar hakkındaki düşüncelerini şu ifadelerle sürdürmektedir: "*Tanrı, Âdem'e Havva üzerinde ya da erkeklerle kadınları üzerinde herhangi bir otorite vermemekte, fakat sadece kadınların kaderlerinin ne olacağını önceden söylemektedir. Kadının kocasına tabi olması gerektiğini Tanrı'nın kendi takdiriyle nasıl emretmiş olduğunu, insanoğlunun yasalarının ve ulusların geleneklerinde genellikle öyle buyurmuş olmalarından anlıyoruz, ben bu tabiiyetin doğada da bir temeli olduğunu kabul ediyorum.*"⁹⁹

Locke'un bu ifadeleri kadınların toplumdaki yeri konusunda geleneksel kalıpların dışına çıkmadığını göstermektedir. Schultz, Locke'un kadınları rasyonelliklerinin gereği kadar gelişmemesinden dolayı onların üstüne düşen görevlerin aile ve ekonomik ilişkilerle sınırlı olduğunu ifade etmektedir. Bu yüzden, onların politik katılımın dışında kalacaklarını söylemektedir. Schultz bunun, Locke'un başlangıçta doğa durumundaki eşitlikçiliğin, köktenci evrenselliğinin altını oyduğunu

⁹⁴ Tannenbaum - Schultz, *Siyasi Düşüncenin Tarihi*, 249.

⁹⁵ Tannenbaum - Schultz, *Siyasi Düşüncenin Tarihi*, 249.

⁹⁶ Boullion, *John Locke*, 22.

⁹⁷ Boullion, *John Locke*, 22.

⁹⁸ Tannenbaum - Schultz, *Siyasi Düşüncenin Tarihi*, 252.

⁹⁹ Locke, *Yönetim Üzerine İnceleme*, 48.

ifade eder ve Locke'un teorisini mantıksal sonuçlarına taşıyamadığını düşünür.¹⁰⁰ Schultz'un Locke'a yaptığı eleştiri haklı bir eleştiri gibi durmaktadır. Çünkü bireyin temel hak ve özgürlüklerini savunan Locke'un sonrasında kadınlar için bu sözleri sarf etmesi insan hakları ve demokrasi açısından değerlendirildiğinde Locke'un eleştirilmesini gerektirir.

Locke, çocuklar ile ilgili olarak ise şu düşünceleri paylaşmaktadır: Anne baların çocukları üzerinde ellerinde bulundurdukları iktidarı, onlara yüklenmiş bir sorumluluk olarak görmektedir. Locke çocukların akıl balığ oluncaya kadar zihinlerini bilgilendirmek ve çocukların cahil kalmasını önlemek ebeveynlerin yapması gereken şeyler olduğunu söylemektedir.¹⁰¹

Dolayısıyla kadınlara ve çocuklara dair düşüncelerinde geleneksel kalıpların dışına çıkamayan Locke, yurttaşlık hakkı söz konusu olduğunda kadınları bu haktan mahrum bıraktığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte Locke, yurttaşlık hakkından yoksun kalacak kesimlere yoksulları ve emekçileri de eklemektedir. Yoksullar ve emekçilerin, örtük olarak politik toplumu oluşturamayacağını çünkü politik toplumun sadece mülkiyet sahibi sınıftan oluşacağını dile getirmektedir. Ona göre aklını kullanamayanlar da yurttaşlık hakkından yararlanamazlar. Nitekim Locke bu grupta yer alanları; yani sözleşme dışında kalanları çocuklar, çalışmayı sevmeyenler, deliler, doğaları gereği duygusal olanlar ve çaresizler olarak görmektedir.¹⁰² Özetlersek liberal demokrasi anlayışını ve bu bağlamda bireyin temel hak ve özgürlüklerini savunan Locke'un kadınları, çocukları, emekçileri, suçluları ve akıl sahibi olmayanları yurttaşlığın dışında bıraktığını söyleyebiliriz. Bu kesimleri yurttaş saymadığı gibi politik haktan yoksun bırakmıştır. Gerçi mülk edinme noktasında emeğe vurgu yapan Locke'un emekçileri politik sistemin dışında bırakması düşündürücüdür.

2.6. Halkın Yönetime Direnme Hakkı ve Yönetimin Çözülmesi

Politik iktidarın kaynağını toplumda gören Locke, bu yüzden her zaman için toplumun direnme hakkının saklı olduğunu söylemektedir. Ancak toplumun yönetime direnmesi için bazı şartların oluşması gerektiğini şu sözlerle ifade etmektedir.

İlk olarak Locke, yasama organının devlette egemenliğin temsilcisi olduğunu kabul etmektedir. Yasama gücü, ödev ve yetkilerini başka bir organa devredemez ve halkı oluşturanların yaşamları ve servetleri üzerinde keyfi tasarrufta bulunamaz. Çünkü yasama gücü kişilerin topluma girmeden önceki "hayat, özgürlük ve mülkiyet" gibi sahip hakları korumak durumundadır.¹⁰³

İkinci olarak, Locke doğa kanununun yazısız olduğunu ve bu kanunun insanların akıllarında mevcut olduğunu söylemektedir. Bundan dolayı, insanların arzu ya da çıkar yüzünden yasayı hatalı yorumlayan ve yanlış uygulayan kurumsallaşmış

¹⁰⁰ Tannenbaum - Schultz, *Siyasi Düşüncenin Tarihi*, 255.

¹⁰¹ Locke, *Concerning Civil Government Second Essay*, 32.

¹⁰² Ağaoğulları, vd., *Kral-Devletten Ulus-Devlete*, 193.

¹⁰³ Locke, *Concerning Civil Government Second Essay* 76.

bir yargı olmadığı yerde hatalar noktasında ikna edilemeyeceklerini ifade etmektedir. İnsanlar toplum haline geçmeleri mülkiyetlerini güvence altına almak içindir.¹⁰⁴ Eğer iktidar mülkiyeti güvence altına alamazsa, doğa durumundaki belirsizlik haline kaçınılmaz olarak yeniden geçilecektir.

Üçüncü olarak, Locke'a göre hiçbir insandan kendi onayı olmadan mülkiyetinden hiçbir parça alınamaz. Yani Locke halkın onayını almış temsilcilerin onların onayı olmadan vergi koyamayacaklarını belirtmektedir. Çünkü iktidarın, halkın onayı olmadan vergi koyması Locke'a göre kişinin temel mülkiyet hakkının ihlali anlamına gelmektedir. Bu da yönetimin kuruluş gayesine terstir ve direnme hakkının doğmasına neden olur.¹⁰⁵

Dördüncü olarak ise, yasa yapma hakkının başkasına devredilemeyeceğini söylemektedir. Çünkü bu iktidarın sadece halk tarafından aktarılacağını ifade etmektedir. Ona göre halkın onayını alan yasama iktidarının amacı sadece yasalar yapmaktır. Bundan dolayı yasa yapma otoritesini başkasına devredemez.¹⁰⁶ Eğer devredilirse halk bu durumda direnme hakkını kullanır.

Son olarak kurulan N. Barry'in de ifade ettiği gibi Locke'un devlet anlayışının şekillenmesinde hukukun doğal olduğu görüşü önemlidir. Zira iktidarın, kendisini gerçekleştiren bireylerin amaçlarının ötesinde hiçbir gücü yoktur ve devlet doğal hukuka bağlıdır. Bu yüzden vatandaşlar ona karşı kendini korumaya ve direnmeye devam edebilirler.¹⁰⁷

Direnme ve isyan hakkının hangi koşullarda gerçekleşeceğine değindikten sonra Locke'un *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme* adlı eserinin bir başka bölümünde ise yönetimin nasıl çözüleceğini tartışmaktadır. O halde, yönetim nasıl çözülecek? Bu soruyu cevaplamadan önce, Locke yönetimin çözülmesi ile toplumun çözülmesi arasındaki farkı ortaya koymaktadır.

Locke topluluğu meydan getiren ve insanları tabiat halinin dışına çıkararak tek politik topluma dâhil eden şeyin birleşmek ya da yek vücut olmaktan geçtiğini söyler.¹⁰⁸ Bu birliğin bozulmasının nedeni ve belki de yegâne sebebi onlara karşı fetihle bulunan bir dış gücün akınıdır. Bu durumda kendi emniyetini sağlama ve başının çaresine bakma özgürlüğü ile birlikte daha önce içinde bulunduğu hale geri dönmesine sebep olur. Toplum çözülmeye başladığında ise o toplumun iktidarının da ömrünün uzun olamayacağı katidir.¹⁰⁹

Yönetimler ise önce yasama değiştirildiğinde çözülür. Yasama, sağladığı hakemlikle kişiler arasındaki savaş durumuna son veren bir durumdur. Yasama devletin biçim almasına, ona yaşam ve birlik veren ruhudur. Bu yüzden yasama bölündüğünde ya da dağıldığında hemen ardından tıpkı bir organizma gibi çözülme ve

¹⁰⁴ Locke, *Concerning Civil Government Second Essay* 77.

¹⁰⁵ Locke, *Concerning Civil Government Second Essay* 79.

¹⁰⁶ Locke, *Concerning Civil Government Second Essay* 81.

¹⁰⁷ Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, 125.

¹⁰⁸ Locke, *Concerning Civil Government Second Essay*, 118.

¹⁰⁹ Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, 138.

ölüm gelir.¹¹⁰

Bununla birlikte Locke'a göre, kişilerin haklarının müdafaası için artık adaletli yönetiminin olmadığı cemiyet içinde gücü yönlendirecek ya da kamunun ihtiyaçlarını giderecek yönetimin de bulunmadığı dolayısıyla böylesi bir durumda yönetimin ortadan kalkacağıdır. Yine Locke'a göre, yasamanın ya da hükümdarın kendilerine inananların güvenini boşa çıkarmaları ve uyruğunun mülkiyetine saldırmaya kalkışmaları durumunda yasama ya da hükümdar görevini yerine getirememiştir. Bu sebeple Locke, insanların topluma girmelerinin nedeni olarak onların mülkiyetlerinin korunmaması ve ihlal edilmesin de görmektedir.¹¹¹ Locke bu durumun sonunda meydana gelecek olan ayaklanmanın kişilere karşı olmadığını ancak yalnızca anayasalarla ve yönetim kanunlarıyla kurulan yetkeye bir karşıtlık olduğu için anayasaları ve yönetim kanunlarını zor yoluyla çiğneyenler ve güç yoluyla meşrulaştıranlar her kimse hakikaten ve bütünüyle asi olacaklardır.¹¹²

Locke hem yürütme organının hem de yasama organının haklarını iyi niyetle kullanılmaması durumunda ihtilalin meşruluğunu düşünmektedir. İktidarın, haklarını kötüye kullanması durumunda halk ihtilal yoluna gidebilir. Eğer yasama organı yurttaşların "hayat, özgürlük ve mülkiyet" haklarına tecavüz ederse, bu durumda hükümlanlık halka dönecektir. Bu durumda halk yeni bir yasama organı oluşturabilir. Locke'a göre ihtilali gerçekleştiren halk meşru müdafaa hakkını kullanmaktadır.¹¹³ Kimi Locke yorumcularına göre, yönetme hakkının asıl kaynağı halka aittir. Dolayısıyla iktidar, eğer halkın güvenini boşa çıkarırsa direnme gücü doğmaktadır. Bununla birlikte iktidar ile millet arasındaki ilişki sadece bir sözleşmeye değil, aynı zamanda bir itimata dayalı ilişkidir. Bu yüzden, iktidar milletin güvenini kötüye kullandığında halk, iktidara verdiği yönetme görevini onlardan geri alacaktır.¹¹⁴

Sonuç

Döneminin düşünce mimarlarından ve liberalizmin kurucu isimlerinden olan John Locke, politik liberalizm anlayışını, *Hoşgörü Üzerine Bir Mektup ve Yönetim Üzerine İki İnceleme* isimli klasik niteliğindeki ana eserlerinde ortaya koymuştur. Locke, bu eserlerinde sadece yaşadığı kasvetli dönemi ve toplumsal hareketleri irdelememiş aynı zamanda yaşadığı dönemdeki toplumsal ve politik problemlerin çözümüne yönelik çözümlerde üretmiştir. Nitekim Locke, bu çalışmalarıyla döneminde "kölelik, hukuk devleti, toplumsal sözleşme, toplumsal düzen" gibi ilerici fikirleriyle öne çıkmaktadır. Bununla birlikte Locke, bu çalışmalarında şehir ve politika ilişkisi kurarak "yasama, mülkiyet, hoşgörü, cinsiyet, negatif özgürlük, din ve çokkültürlülük" gibi konuları gündeme getirerek birlikte yaşamının formülünü sunmaktadır. Zira Locke, bu metinlerinde aynı zamanda nasıl bir devlette yaşanıl-

¹¹⁰ Locke, *Concerning Civil Government Second Essay* 119.

¹¹¹ Locke, *Concerning Civil Government Second Essay* 122-123.

¹¹² Locke, *Concerning Civil Government Second Essay* 126.

¹¹³ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 189.

¹¹⁴ Bakırcı, *John Locke'un Mülkiyet Anlayışı*, 291-292.

ması gerektiği yönündeki bir sorunun da cevabını temelde eşit ve özgür olarak dünyaya gelen insanların "hayat, özgürlük ve mülkiyet" haklarını teminat altına alan, sınırları hukukla belirlenmiş bir devlet olarak vermektedir. Bununla birlikte Locke, sınırları belirlenmiş bir devlette bireyin kendini gerçekleştirmesine imkân tanyanın da negatif özgürlük olduğunu söylemektedir.

Nitekim Locke, savunduğu klasik liberalizm anlayışında negatif özgürlüğü dışardan gelen fiziki müdahale olmaması¹¹⁵ şeklinde tanımlamaktadır. Locke, kişileri ancak negatif özgürlük şeklinde tanımlanan bir bağımsızlık anlayışının özgürleştireceğine inanır. Locke'un bu düşüncesi devlet ve birey arasındaki ilişkiyi belirleme açısından önemli olduğu gibi insan hakları ve demokrasi açısından da değerlidir. Çünkü burada sınırlanan devlet iken, hak ve özgürlükleri genişleyen bireydir. Bu bağlamda Locke'un bu özgürlük anlayışı günümüzde de bir imkân olarak görülebilir. Zira Locke'un bu özgürlük anlayışına yani "dışardan müdahale olmaması" düşüncesine katkı da bulunan Isaiah Berlin (1909-1997) negatif özgürlüğü "bir şeyden özgürlük" diye adlandıracaktır. Berlin, Locke ve diğer özgürlükçü düşünürlerin¹¹⁶ "kişisel özgürlüğün hiçbir şekilde ihlâl edilmemesi gereken muayyen bir asgari alanının var olması gerektiği kanaatini"¹¹⁷ taşıdıklarını belirtmektedir. Bu bağlamda negatif özgürlük devletin birey üzerindeki yetkileri sınırlanırken bireyin temel hak ve özgürlükleri genişlemektedir.

Locke'un bir başka önemli yönü politik ve dinî hoşgörüyü yer verdiği düşünceleridir. Locke, yazdığı metinlerinde bilhassa yönetimin inananlara ve inanmayanlara eşit mesafede durabilmesi gerektiğini anlatmaktadır. Dolayısıyla Locke, devlet ve dinî müesseselerin birbirlerinin alanına müdahil olmamaları hususunu açıkça vurgulamaktadır. Aynı zamanda Locke, dinî ve politik hoşgörü lehinde olduğu gibi iktidarın ya da yönetimin azınlıklara eziyet etmesini ve şiddet kullanımını doğru bulmamaktadır. Nitekim Locke, liberal demokrasi anlayışıyla politik ve dinî hoşgörü ortamının birlikte yaşamayı da mümkün kılacağını ifade etmektedir. Hatta Locke'un bu hoşgörü anlayışı günümüzde dinî azınlıklar ve diğer azınlıklar düşünüldüğünde daha da genişletilebilir ve bu azınlıkların kamusal alandan yeterli ölçüde pay almaları söz konusu olabilir.

Öte yandan Locke, din ve inanç söz konusu olduğunda devletin alanını sınırlamakta ve devletin tarafsız olması gerektiğini savunmaktadır. Bu çerçevede Locke'un devlet yönetiminde laiklik vurgusu yapması ve yasama organını bir adım daha önde tutmuş olması, yaşadığı çağı da dikkate alarak değerlendirdiğimizde onun ne kadar demokratik ve özgürlükçü bir düşünür olduğu daha iyi görülebilmektedir. Özellikle günümüzde yaşanan özgürlük, demokrasi, adalet ve mülkiyet gibi tartışmalarda Locke'un düşünceleri önem kazanmaktadır. Örneğin Baradat, Locke'un, politik teoriyle ekonomiyi birleştiren ilk düşünür olduğunu söylemişti.

¹¹⁵ Yılmaz, *Çağdaş Siyasal Akımlar*, 37.

¹¹⁶ Isaiah Berlin bu düşünürlerin, John Stuart Mill (1806-1873), Benjamin Constant (1767-1830) ve Alexis de Tocqueville (1835-1859) gibi filozoflar olduğunu söylemektedir. bk. Isaiah, Berlin. "İki Özgürlük Kavramı", *Liberal Düşünce Dergisi*, 46 (2007), 63.

¹¹⁷ Berlin, "İki Özgürlük Kavramı", 63, 69.

Hatta o, bu durumu, Locke'un, siyasal düşünceye de en önemli katkısı olarak görmekteydi. Nitekim Locke'un sınırları hukukla belirlenmiş bir minimal devlet anlayışı ve negatif özgürlük vurgusu serbest piyasa koşulları ve ekonomik liberalizmi de destekleyen görüşler olarak değerlendirildiğinde Locke'un bu düşüncelerinin günümüzde de politik ve ekonomik açıdan karşılığı olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla Locke'un bu düşünceleri günümüzde kapitalist bir sistemi onaylayan ve minimal devleti onaylayan düşünörlere de temel oluşturmaktadır.

Bitirirken Locke'un kendi döneminde ifade ettiği, özgürlük, eşitlik, mülkiyet, hoşgörü, çokkültürlülük, birlikte yaşama ve azınlık hakları vb. konularındaki düşüncelerinin günümüzde de politik tartışmaların merkezinde olduğunu söyleyebiliriz. Bilhassa günümüzde insan hakları ve demokrasi tartışmalarında Locke'un kullandığı kavramlar ve argümanlar hâlâ güncelliğini korumakta ve yapılan bu tartışmalarda önem arz etmektedir. Bundan başka Locke'un insanların bir arada yaşamasına imkân tanıyan sözleşmecî yaklaşımı günümüzde yapılmış ve ileri de yapılacak toplumsal mutabakatlar söz konusu olduğunda referans noktası olarak alınabilir. Nitekim John Locke'un sözleşmecî anlayışı özgürlüklere ve farklılıklara vurgu yapan toplumsal mutabakatlar için bir imkân olarak görülebilir ve günümüzde uluslararası sözleşmelerle teminat altına alınabilir.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Ağaoğulları, Mehmet Ali, vd. *Kral-Devletten Ulus-Devlete*. Ankara: İmge Yayınevi, 2. Basım, 2009.
- Aydın, Fuat. "Melekût". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 4 Mayıs 2015. <https://islamansiklopedisi.org.tr/melekut-ilahi-hukumranlik>
- Bakırcı, Fahri. *John Locke'un Mülkiyet Anlayışı*. Ankara: Babil Yayıncılık, 2004.
- Baradat, Leon P. *Siyasal İdeolojiler Kökenleri ve Etkileri*. çev. Abdurahman Aydın. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2012.
- Baryy, Norman P. *Modern Siyaset Teorisi*. çev. Mustafa Erdoğan - Yusuf Şahin. Ankara: Liberte Yayınları, 3. Basım, 2012.
- Berktaş, Fatmagül. "Liberalizm". *19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler*. ed. H. Birsen Örs. 47-114. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 6. Basım, 2013.
- Berlin, Isaiah. "İki Özgürlük Kavramı". *Liberal Düşünce Dergisi*, 46 (2007): 59-72.
- Birler, Ömür. "Liberalizm". *Siyaset Bilimi Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler*. ed. Gökhan Atılğan - E. Atilla Aytekin. 299-313. İstanbul: Yordam Kitap, 4. Basım, 2014.
- Boullion, Hardy. *John Locke*. çev. A. İbrahim Savaş. Ankara: Liberte Yayınları, 1998.
- Brennan, Jason. *Liberteryenizm*. çev. Atilla Yayla. Ankara: Liberte Yayınları, 2015.
- Can, Nevzat. *Siyaset Felsefesi Problemleri*. Ankara: Elis Yayınları, 2005.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe*. İstanbul: Sentez Yayıncılık. 2. Basım, 2008.
- Cevizci, Ahmet. *On Yedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*. Bursa: Asa Kitabevi, 2. Basım, 2007.
- Didier, Jean. *John Locke*. çev. Atakan Altınörs. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009.
- Erdem, Hüsameddin. *Felsefeye Giriş*. Konya: Hü-Er Yayıncılık, 2013.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 23. Basım, 2012.
- Güriz, Adnan. *Hukuk Felsefesi*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 9. Basım, 2011.

- Heywood, Andrew. *Siyaset*. çev. B. Berat Özipek vd. Ankara: Adres Yayınları, 8. Basım, 2013.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. çev. Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 10. Basım, 2007.
- Locke, John. *A Letter Concerning Toleration*. Trans. William Popple, PDF: N.P, Pennsylvania State University, 1998.
- Locke, John. *Concerning Civil Government, Second Essay an Essay concerning the True Original Extent and End of Civil Government*. Trans. William Popple, PDF: Pennsylvania State University, 1998.
- Locke, John. *Hoşgörü Üzerine Bir Mektup*. çev. Melih Yürüşen. Ankara: Liberte Yayınları, 5. Basım, 1998.
- Locke, John. *Political Essays*. Ed. Mark Goldie, UK: Cambridge Press, 2002.
- Locke, John. *Two Treatises of Government: And a Letter Concerning Toleration*. Ed. Ian Shapiro, New Haven, CT: Yale University Press, 2003.
- Locke, John. *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*. çev. Fahri Bakırcı. Ankara: Ebabil Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Locke, John. *Yönetim Üzerine İnceleme*. çev. Fahri Bakırcı. Ankara: Kırlangıç Yayınevi, 2007.
- Öktem, Niyazi. *Sosyoloji ve Felsefenin Verileriyle Devlet ve Hukuk Felsefesi Akımları*. İstanbul: Der Yayınevi, 1993.
- Özden, Ömer. "John Locke'da Liberal Demokrasi". *Ayraç Kültür Sanat ve Düşünce Dergisi* 3, (2006), 21-25.
- Roskin, Michael. *Çağdaş Devlet Sistemleri: Siyaset, Coğrafya, Kültür*, çev. Bahattin Seçilmişoğlu, Ankara: Adres Yayınları, 4. Basım, 2013.
- Rousseau, Jean Jacques. *Toplum Sözleşmesi*. çev. Vedat Günyol. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 3. Basım, 2006.
- Sabine, George. *Yakın Siyasal Düşünceler Tarihi*. çev. Özer Ozankaya. İstanbul: Cem Yayınevi, 4. Basım, 2000.
- Strauss, Leo. *Politika Felsefesi Nedir?*. çev. S. Zelyüt Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.
- Tannenbaum, G. Donalt - Schultz, David. *Siyasi Düşüncenin Tarihi*. Ankara: Liberte Yayınları, 5. Basım, 2010.
- Yayla, Atilla. *Siyaset Teorisine Giriş*. İstanbul: Kesit Yayınları, 5. Basım, 2012.
- Yılmaz, Aytekin. *Çağdaş Siyasal Akımlar*. Ankara: Vadi Yayınları, 2. Basım, 2003.

İslam Öncesi Arap Toplumunda Putperest Paradigmanın Evreleri: Sosyal Aktörler Olarak Atalar, Kahin ve Şair

Social Actors Effective in the Formation of the Pagan Paradigm in Pre-Islamic Arab Society: Ancestors, Oracle and Poet

Metin Doğan 

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı

PhD., Ministry of National Education

Konya / Turkey

md0736935@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-1458-3406>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.980432

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 08.08.2021

Accepted / Kabul Tarihi: 21.12.2021

Published / Yayın Tarihi: 30.12.2021

Cite as / Atıf: Doğan, Metin. "İslam Öncesi Arap Toplumunda Putperest Paradigmanın Evreleri: Sosyal Aktörler Olarak Atalar, Kahin ve Şair". *Marife* 21/2 (2021): 989-1015.
<https://doi.org/10.33420/marife.980432>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilmez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."



İslâm Öncesi Arap Toplumunda Putperest Paradigmanın Oluşumunda Etkin Olan Sosyal Aktörler: Atalar, Kâhin ve Şair

Özet

İslâm öncesi Arap düşünce yapısında ve inanç ikliminin oluşumunda, her ilkel toplum yaşamında olduğu gibi tabiatın domine ettiği doğal faktörlerin payı büyüktür. Bununla birlikte İnsanın yaşam seyrinde son derece etkin olan bu faktörlerin yanı sıra, kuşkusuz toplum yapısına bağlı olarak yapılacak incelemelerde, bakış açısına göre niceliği değişiklik gösteren ve toplumun içinden çıkan, toplumdaki ilham alan ve toplumun güç merkezi olarak kolektif davranışlar ve düşünce sistemi üzerinde pay sahibi olan “sosyal aktörler” diyebileceğimiz unsurlar vardır. Çalışmamızın konusunu oluşturan ve İslâm öncesi Arap toplumunda Arap düşünce yapısının inşasında ve inanç ikliminin oluşumunda ağırlığı bariz bir şekilde hissedilen ve sivrilen özellikle üç sosyal aktör, kadim Arap tarihi boyunca birey ve toplum davranışlarını kalıtsal bir güç gibi etki altına almışlardır. Amacımız, İslâm öncesi toplumsal hayatı bütün genişliği ile kuşatan tüm unsurları irdelemek yerine, varlıkları ile birlikte etkinliklerinin de toplumbilimsel yönü dikkati çeken sosyal aktörlere odaklanmak ve böylece İslâm öncesi yaşamın dinî sosyolojisine ilişkin bir panorama ortaya koymaktır. Dolayısıyla bu çalışmada, sosyal gerçeklikleriyle İslâm öncesi Arap inanç ikliminde etkili olmuş bu üç sosyal aktörün ne tür bir sosyal kişiliğe sahip oldukları, toplumsal kimlik ve sosyal statülerinin temelinde yatan sosyolojik bileşenler ele alınmıştır.

Bu aktörlerin ilki, ‘atalar’dır. Atalar, bireylerin bilincini kuşatan, haleflerce kendilerinin mutlak surette takip edilme zorunluluğu olan ve kutsallık atfedilen varlıklardır. Babadan başlayan ve en büyük ve mitolojik ataya varan piramidin her bir katmanı birey için son derece önemlidir. Bu, onların toplumsal değerleri, kuralları ve normları edinmeleri ve böylece sosyalleşmeleri için büyük önem arz ederken, sağladıkları pratik davranış kodları ve anlamlı bilgiyi hazır bulmuşluklarıyla da ilgilidir. Bu anlamda atalar en önemli, en sağlam ve en güvenilir bilgi kaynağıdır ve İslâm öncesi Arabın yaşamsal zorluklarla baş etmesinin ve Arap karakteristiğinin toplumda belirginleşen kutsallığının önemli bir dinamiğidir. Toplumda mitolojik kişilikleriyle önemli karar vericiler olarak birey ve toplum davranışlarının klavuzu ve dinler tarihçilerinin “atalar kültü” dedikleri, korku, saygı ve tazim mercileri idiler.

Doğuştan gelen ya da kişisel kabiliyetlerin yanı sıra, öğrenilebilen özelliklerle anlamlandırılan kâhinlik, bir diğer sosyal kişiliktir. Kâhinin gücü, onun doğüstü güçlerle girdiğine inanılan kantağın dikte ettiği yeteneklerinden ileri geliyordu. Kâhin, bu gücün sahibi olarak toplum bilincine yaptığı ürküntü veren baskının öznesiydi ve kâhin cinlerle irtibat halindeydi. Cinler ise topluma korku salan, kendisinden çekinilen ve geleneksel tasavvurun kutsadığı gizemli varlıklardı. Dolayısıyla gücün somut biçimini simgeleyen nesnelere ya da garip cisimler bu gizemin kâhinde somutlaşan yönüydü. Bununla birlikte bu çekincelerin kâhini bağlayan ve bu imtiyazlı sosyal statüsünü korumak zorunda bırakan sorumluluklara eşlik etmesi de kaçınılmazdı. Dolayısıyla İslâm öncesinin sosyolojik anlamda kudretli aktörü kâhin, toplumun kendi üzerine konuşlandığı vasıfların, ona bahsedilen statünün ve üstünlük algısının, doğal olarak da kendisinden olan toplumsal beklentilerin farkındalığıyla bilinçli işlevler üstlenmişti. Bireysel ve sosyal sorunların çözümünden bireyler ya da gruplar arası anlaşmazlıklarda hakemliğe; doğüstü güçlerden kaynaklı olduğu düşünülen hastalıkların tedavisinden fikirlerin ve eylemlerin yol haritası olarak kolektif bilincin inşasına kadar birçok sosyal planlamada kâhinin fonksiyonları vardı.

İslâm öncesi Arap inanç ikliminin biçimleniş ve kurumsallaşmasında etkili olan diğer bir sosyal aktör, bilgeliği, tarihçi ve edebiyatçı yönüyle sanatçı kişiliği, doğru bilgide ve davranışta tartışmasız otoritesiyi aynı etkin prestijin öznesi olarak şair de kâhin gibi, bu sıradanlığı aşan tartışmasız gücünü, cinlerle var olduğuna inanılan doğüstü irtibatından alıyordu. Ondan da çekinilir, ilişkilerde titiz bir özene riayet edilirdi. Nitekim şairin sözü, yalnızca düşmanı değil, kendisine düşman olan herhangi bir kişi ya da grubu da yaydan çıkmış zehirli bir oktan daha etkili bir biçimde zarara uğratabilirdi. Aynı zamanda onun gücü, Arap insanının ruhunu okşayan sanatlı sözlerindeydi. Net, anlaşılır ve sanatsal bir dil ile canlandırdığı ve bilinçlerde soyut tarihsel olayların somutlaştığı; ataların kahramanlıklarının, yaşanan aşkların, savaşların, kısaca toplumun hafızası olarak geçmişe ve an’a dair var olan tüm sosyal olayların ve yaşanmışlıkların veri tabanıydı.

Bu anlamda gerek tarihsel gücüyle öne çıkan ataların, gerekse toplumun düşünce ve eylemleri üzerinde mutlak güç sahibi ve bir kanaat önderi olarak etkin olan kâhin ve şairin Kur’ân-ı Kerim ve Kitâb-ı Mukaddes’te de sözü edilen paradigmatik özellikleri, yöntemimizin tarihsel kaynakları

derinliğine irdeleme esası üzerine dayalı olmasını zorunlu kılmıştır. Böylece Kur'ân-ı Kerim'den Kitâb-ı Mukaddes'e, ilk dönem İslâm tarihçilerinin çoğunlukla şifahi referanslarla kaleme aldığı Arapça yazılmış eserlerden Türkçe ve İngilizce tarihsel kayıtlara ve konu ile ilgili lisansüstü tezlere değin seçili bir kaynak dizini taraması yöntemimize temel teşkil etmiştir. Bununla birlikte, her ne kadar tarihsel kayıtlar üzerinde ve tarihsel davranışların belirlenmesi odaklı bir okuma yapılmış ise de çalışmamız, tarihsel bir tespitten daha çok atalar, kâhin ve şair etkisi ekseninde temellenen sosyal davranışların dini sosyolojik yönüne ve toplumbilimsel kökenlerine yoğunlaşmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, İslâm Öncesi, Putperest, Sosyal Aktör, Atalar, Kâhin, Şair

Social Actors Effective in the Formation of the Pagan Paradigm in Pre-Islamic Arab Society: Ancestors, Oracle and Poet

Summary

In the pre-Islamic Arab mentality and the formation of the belief climate, the natural factors dominated by nature, as in every primitive social life, have a large share. However, in addition to these factors, which are extremely effective in the life course of human beings, there is no doubt that in the examinations to be made depending on the structure of the society, the quantity of which varies according to the point of view and comes out of the society, inspired by the society and has a share in the collective behaviors and thought system as the power center of the society. There are elements that we can call "social actors". Especially three social actors, who are the subject of our study and whose weight is clearly felt and distinguished in the construction of the Arab mentality and the formation of the belief climate in the pre-Islamic Arab society, have influenced the individual and social behaviors as a hereditary power throughout the ancient Arab history. Our aim, on the other hand, is to focus on the social actors whose existence and activities draw attention, instead of examining all the elements surrounding the pre-Islamic social life in all its breadth, and thus to present a panorama of the religious sociology of pre-Islamic life. Therefore, in this study, what kind of social personality these three social actors, who were influential in the pre-Islamic Arab belief climate with their social realities, had, and the sociological components underlying their social identity and social status were discussed.

The first of these actors is the 'ancestors'. Ancestors are beings that surround the consciousness of individuals, that have to be followed absolutely by their successors, and are attributed holiness. Each layer of the pyramid, which starts from the father and reaches the greatest and mythological ancestor, is extremely important for the individual. While this is of great importance for them to acquire social values, rules and norms and thus socialize, it is also related to the practical codes of behavior they provide and their availability of meaningful information. In this sense, ancestors are the most important, solid and reliable source of information, and they are an important dynamic of the pre-Islamic Arab's coping with vital difficulties and the sacredness of the Arab characteristic that has become evident in the society. As important decision makers in society with their mythological personalities, they are the guide of individual and social behaviors and the focus of the cult value given to them.

The oracle, which was given meaning by innate or personal abilities as well as learnable traits, was another social personality. The power of the oracle was due to his abilities dictated by the contact believed to have entered with supernatural powers. As the owner of this power, the oracle was the subject of the frightening pressure he exerted on the public consciousness, and the oracle was in contact with the jinn. The jinn, on the other hand, were mysterious beings who instilled fear in society, feared themselves, and were blessed by traditional imaginations. Therefore, objects or strange objects symbolizing the concrete form of power were the aspect of this mystery embodied in the oracle. However, it was inevitable that these reservations would accompany the responsibilities that bound the priest and forced him to maintain this privileged social status. Therefore, the oracle, the mighty sociological actor of the pre-Islamic period, assumed conscious functions with the awareness of the qualities that the society had placed on him, the status and the perception of superiority bestowed upon him, and naturally the social expectations from him. From the resolution of individual and social problems to arbitration in disputes between individuals or groups; The oracle had functions in many social planning, from the treatment of diseases thought to be caused by supernatural forces to the construction of collective consciousness as a roadmap of ideas and actions.

Another social actor, who was influential in the formation and institutionalization of the pre-Islamic Arabian belief climate, his personality as an artist with his wisdom, historian and literary-literary aspect, his undisputed authority in correct knowledge and behavior, and the same effective prestige, the poet, like the oracle, demonstrates his undisputed power that goes beyond mediocrity with the jinn. He was taking it from his supernatural connection, which was believed to exist. He was also feared, and meticulous care was followed in relations. As a matter of fact, the poet's word could injure not only the enemy, but also any person or group who were hostile to him more effectively than a poisoned arrow from a bow. At the same time, his strength was in his artistic words that touched the soul of the Arab people. It is animated with a clear, understandable and artistic language and abstract historical events are embodied in consciousness; It was the database of the heroism of the ancestors, the loves, the wars, in short, all the social events and experiences related to the past and the present as the memory of the society.

Keywords: *Sociology of Religion, Pre-Islamic, Pagan, Social Actor, Ancestors, Oracle, Poet*

Giriş

Kültür bilimlerinin evrimci anlayışına dayalı tezleriyle, tevhidin maruz kaldığı dejenerasyonun zorunlu kıldığı sapmaların bir noktada bulunduğu söylenebilir. Bu nokta da, dinler ya da inançların oluşum ve gelişim evrelerinde çok yönlü ve aktif belirleyicilerin etkisinde kaldıkları gerçeğidir. Bu belirleyicileri tabiat ve tabiat unsurlarının ilkel insanı etkisi altına alan ezici gücünü¹ simgeleyen doğal aktörler; toplumun içinden türemiş, hükmedici, korkuyla karışık saygı telkin eden ve gündelik yaşamda olduğu kadar, sosyal olgulara ilişkin gelenekselleştirici inisiyatifler alan karar vericiler ve yönlendiricilerin oluşturduğu sosyal aktörler olarak ayırt etmenin doğru olduğu düşünülebilir.

Arap Yarımadası, entelektüel seviyesi görece sınırlı olmakla birlikte, birçok düşüncenin doğmasına ve yeşermesine ev sahipliği yapmıştır. Arapların kadim tarihi, Kur'ân verilerinden anlaşıldığı kadarıyla Âd ve Semûd milletlerinden başlayan ve Arap belleğinde derin izler bırakan birçok tarihi olayı ve tarihsel şahsiyeti de toplumsal hafızaya almıştır. Yazılı kaynaklardan çok, sözlü olarak aktarılmış olan bu kayıtlar, nesiller arası irtibatın en önemli nesnelere. Bu tarihsel şifahi kayıtlar, bilinçleri, gerçekleştiği dönemde olduğundan çok daha fazla tarihsel süreç içerisinde etkilemiştir. Bu anlamda araştırmamızın konusu, Arap düşünüşünün ve inanç ikliminin ve doğal olarak pagan inancın temelini atan, bölgede kutsallık alanında kolektif bilincin oluşmasında ve dini karakterin yeşermesinde en önemli araç olan sosyal aktörlerin etkili yönlerindeki sosyolojik unsurların belirlenmesidir.² Kuşkusuz kategorik açıdan sosyal aktör olarak adlandırdığımız kavram içeri-

¹ bk. Theodore Nöldeke, "Arabs (Ancient)", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings (London: Morrison and Gibb Limited, 1908), 1/661. Genelde ilkelerde olduğu gibi İslam öncesi Araplar da kendilerini kuşatan tabiatın, insanlarınkine üstün fakat özel vasıtalarla kontrol altına ve kendi hizmetlerine alınabilen özel güçlerle dolu olduğuna inanıyorlardı. Carl Brockelmann, *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi*, çev. Neşet Çağatay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1964), 7.

² Şu söylenmelidir ki, tarihçilerce kabul edilen yarımada putperestliğin Amr b. Luhayy ile başladığına ilişkin görüşte sorun gören yaklaşımlar da söz konusudur. Buna göre sözgelimi Amr b. Luhayy'dan önce de yarımada pagan kültür yaşamaktadır. Dahası bir kişinin tarihin herhangi bir kesitinde böylesi tarihsel bir olguya tek başına neden olduğunu düşünmek yüzeysel bir yaklaşımdır.

sine dâhil edilebilecek birçok figür, bir belirleyici olarak toplumun bünyesinde işlevselliği ölçüsünde az ya da çok yön tayin etmiştir. Fakat bu çalışmanın amacı, İslâm öncesi toplumsal yaşamına ilişkin sınırlı bir birikimin varlığı dikkate alınırca tüm bileşenlerden söz etme imkânını zorlamak yerine, kayıtlarda dikkati çeken belirleyicilere değinmek suretiyle toplumbilimsel bir analiz yapmaktır. Bu belirleyiciler bağlamında çalışmamızda, toplum algısında de facto etkide bulunmuş, geçmişten İslâm öncesi paganizminin tecrübe edildiği 'an'a değin toplum katmanları üzerinde farklı derinlikte ağırlıkları olan ve kutsal atalar, kâhin ve şair olmak üzere çok belirgin üç aktör üzerinde duracağız. Çalışmamızda Türkçeye çevrilmiş Arapça ve İngilizce kaynakların yanı sıra Türkçe ve İngilizce tarih araştırmalarını içeren kaynaklara başvurulmuştur. Aynı şekilde İslâm tarihine olduğu kadar İslâm öncesi alana da vukûfiyeti tescilli eserler yanı sıra konu ile bağlantılı alanlarda yapılmış lisansüstü tezler de taranarak değerlendirmeye alınmıştır.³

Yöntemimizle ilgili olması açısından, Kur'ân-ı Kerim ve Kitâb-ı Mukaddes gibi ilahi kitaplarda ifadesini bulan, putperest paradigmanın hangi psikik ve toplumsal kökenler üzerine inşa edildiği gerçeği önem arz eden bir konudur. Bununla birlikte başvurduğumuz tarihsel metinlerin, sosyal aktörlerin toplumun kendine özgü koşulları içerisinde özellikle dini eğilimlerin oluşumunda, oluşan dini bütünlüğün kültürel öğelere etkilerinde ve dini anlama ve anlamlandırma uğraşlarındaki rolünü belirleyecek veriler sunmasındaki önemi yadsınamaz. İlhan Tekeli'nin tarihyazımında epistemolojik konum olarak kategorize ettiği bu metodik yaklaşım "idiografik" tarih yazımıdır. Bu yaklaşımda tarihsel ve toplumsal süreçlerin kendilerine özgü nedenleri olduğu ve kendine özgü sonuçlar doğurduğu kabul edilir. Bu ele alısta nedensellik açıkça yadsınmaz. Ama her olguyu ortaya çıkaran nedenlerin sonuçta "sui generis" bir oluşum ortaya çıkarması beklenir.⁴ Bu bağlamda literatür taramasını öne çıkaran bir özellik olarak tarih okumaları, pagan inançların filizlenmesinin sosyal yönünü oluşturan figürlerin anlayış ve algılarına teoride ve pratikte hangi gerçekliklerin etkide bulunduğunu belirlemek açısından, yani sosyolojik açıdan derinliğine nüfuz etmemize olanak sağlayan belirleyicileri kestirebil-

→

Sonuçta Kur'an'ın verdiği bilgilerden Hz. İbrahim döneminden bu yana yarımada paganizmin ve politeizmin yaygınlığı anlaşılmaktadır. Bu şahsı olsa olsa Hz. İsmail'in tesis etmeye çalıştığı tevhid dinini değiştirmeye çalışanlar arasında önemli birisi veya teyhide karşı mücadele edenlerin en şiddetlisi olarak görmek daha doğrudur. bk. Şinasi Gündüz, "Cahiliye Dönemi Arap Politeizmine Nebatilerin Etkileri", *Dinler Tarihi Araştırmaları-I* (Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları/I Sempozyum: 08-09 Kasım 1996, 1998), 355-357. Bununla birlikte putperestliğin gerek bir şirk pratiği olarak gerekse başlı başına bir din olarak kurumsallaşması ardı sıra gelen süreçteki doğal ve sosyal belirleyicilerle ilgilidir. bk. İbn al-Kalbi, *Putlar Kitabı (Kitab al-Asnam)*, çev. Beyza Düşüngen (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968), 28; M. Şemseddin Günaltay, *İslam Öncesi Arap Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006), 237; Reynold A. Nicholson, *A Literary History of The Arabs* (Cambridge: Cambridge University Press, 1953), 63-64; krş. İbn Hişam, *İslam Tarihi Siret-i İbn-i Hişam Tercemesi*, çev. Hasan Ege (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006), 1/118.

³ İlgili tezlerden bazıları şunlardır: Abdullah Sertkaya, *Kur'an'da Esatirü'l-Evvelin Kavramı ve Epistemolojik Değeri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Muhammet Fatih Duman, *Kureys Kabilesi İslam Öncesi Etnik, Siyasi ve Ekonomik Yapı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015).

⁴ İlhan Tekeli, *Tarih Yazımı Üzerine Düşünmek* (Ankara: Dost Kitabevi, 1998), 69.

memiz anlamında önemlidir.

İslâm tarihini öncesi ve sonrasıyla şifahi nakillerden başlayıp yazılı döneme geçişe değin kayıt altına alan tarihsel dökümantasyon, döneme ışık tutacak verileriyle pagan paradigmanın gelişim evresini de zamanımıza aksettirmiştir. Günümüze değin özeldir İslâm tarihçileri, genelde ilahiyât araştırmacıları tarihsel kayıtlarını ilk dönem muhatapların ve haleflerinin nakillerine dayandırmış ve alanda önemli bir boşluğu doldurma uğraşı vermiştir. Kısacası buna bağlı olarak döneme ilişkin tarihsel verileri birçok açıdan ele alan, analiz eden ve değerlendirmeye tabi tutan hatırı sayılır bir terminoloji de kendiliğinden ortaya çıkmıştır. Öyle ki gerek sosyal süreklilik anlamında gerekse sosyal kurumların birbirine etkide bulunması açısından, İslâm öncesine ait bilgilerden İslâm'ın ortaya çıkışı ve gelişmesine değin devam eden sürece ilişkin parametreler arasında bağlantı kurmanın imkânı da spon-tane bir şekilde belirmiştir. Ahmet Yaşar Ocak'ın ifade ettiği gibi, Hz. Peygamber'in vefatı sonucu onun kişisel karizmasının ortadan kalkmasının ardından, eski kavmî zihniyetlerin yeniden devreye girmesiyle başlayan tarihsel süreç içinde yeni bir İslâm anlayışı ve İslâmleşen bir kültür oluşmuştur.⁵ Bir bakıma eski gelenek İslâm geleneği içerisine nüfuz etme olanağı bulmuş, tarihsel ve ilahiyât açısından da bu olgu farklı açılardan ele alınmıştır.

Çalışmamız ise, tüm bakış açılarından ve yaklaşımlardan farklı olarak, tarihsel görüngülerin ötesinde İslâm öncesinde bir fenomen olarak putperestliğin ortaya çıkış evresinde etkin olan sosyal figürlerin ne olduğuna, onların etki sahalarının çerçevesine, etkinliklerinin derinliğine ve tüm bu bileşenlerin toplumbilimsel kökenine yoğunlaşmıştır. Bir başka deyişle, bu unsurları yeşerten ortamın sosyolojik anlatımı ana hedefimizdir. Uzun soluklu sürecin sosyal belirleyicilerini nicel olarak artırmanın olanağını göz ardı etmeksizin atalar, kâhin ve şair olarak sınırladığımız sosyal aktörleri ortaya çıkartan ve onların sosyal pozisyonlarının temelinde hangi toplumsal anlayışın üzerine bina edildiğini, bu ortamın dinle olan irtibatını, böylelikle de din sosyolojisi açısından ne tür bir açılım yapılabileceğini belirlemek de dönemin dini sosyolojik panoramasını ortaya koymak adına önem taşımaktadır. İslâm öncesi toplumun dinamik yönüne açıklık getirmekle birlikte sözünü ettiğimiz belirleyicilerin İslâm sonrası sosyal yaşamına sarkan etkisi de barizdir. Bu anlamda çalışmamız, Hz. Peygambere yapılan ithamlarda ve onun peygamberliğini inkâr gerekçesinde ve ilk dönem muhatapların kimi dini sosyal davranışlarında somutlaşan tarihsel bir etki geleneğinin kökenlerinin, İslâm öncesinde aranabilecek yansımaların da vurgu yapmıştır. İslâm öncesi Arap toplum yapısının en önemli bileşenlerinden biri olarak dini tecrübenin sosyolojik değerlendirmesini önceleyen bu yaklaşımımızın, dönemin inanç iklimine farklı bir pencereden bakmayı mümkün kılacağı, bu alanda yapılacak araştırmalara ilişkin küçük de olsa bir katkı sağlayacağı ve farklı bir bakış açısına kapı aralayacağı kanaatindeyiz.

⁵ Ahmet Yaşar Ocak, İslâm'ın Temel İnançları Etrafında Oluşan "Mitolojik" Kültür: "İslâm Mitolojisi" Yahut İslâm İlahiyatının İhmal Edilmiş Önemli Bir Sorunsalı (Bir "mise-en-question" Denemesi), *Milel ve Nihal*, 6/1 (Ocak-Nisan 2009), 138.

1. Paganizmin Tevarüs Eden Vicdanı: Ataların Kutsanması

İslâm öncesi inanç ikliminin oluşum ve kurumsallaşma sürecinde en etkin rol, toplumun gelenekselci yönünü ve bilinç organizasyonunu en açık bir biçimde yansıtan, üstü örtülü bir biçimde var olan kutsallığını da vurgulamak durumunda olduğumuz 'atalar'a aittir. Toplumda önemli bir karar mekanizması olarak bireysel ve sosyal eylemin yol haritasını oluşturmaları, onlara atfedilen önemin merkez noktasıdır. Atalara olan bu bağlılık hatta bağımlılık, onun gerçek ya da hayal ürünü oluşundan çok mitolojik bir şahsiyet oluşuyla ilgilidir⁶ ve bu nedenle de kutsama derecesindedir. Asabiyet duygusu üzerinde de etkin rol oynayan atalara olan bu bağlılığın en önemli motiv gücü, onlara karşı vicdani bir sorumluluk hissidir. Onların yolunu terk etmek, Cahiliye Arabı için büyük bir vicdani yıkımdır; bir anlamda kutsalın terkidir. Sonra bireyin babadan başlamak üzere sıralı ataları da içine alan bir şeref koruma sorumluluğu vardır. Ayrıca birey atalarının geleneklerini yaşatmakla, onların mutlak taklitçisi olarak bilgiye ve geleneksel eyleme kolaylıkla erişme imkânına da sahiptir.

Kur'ân-ı Kerim, ilahi mesajlara direnen hemen hemen tüm peygamber milletleri ile ilgili olarak, bu direnç bilincinin atalara olan bağımlılık olduğundan söz eder.⁷ Kur'ân, genel anlamda ataların gittiği yol ve bu yolun nesillerini bağnazlaştırdığı sonucunu çıkarabileceğimiz kimi örneklerle konuyu muhatapların düşüncelerine ve bu düşünceleri makul ve aklı selimle gerçekleştirmeleri gerekliliğine dikkati çeker. Amaç, hedef kitlenin ataların izlediği yol özelinde yanlıştirenmelerinin kendilerini felakete sürükleyen radikalizmini kırarak Kur'ânî ifadeyle "hidayet"e erişmeleri için fırsatlar sunmaktır. Yaratıcı iradenin sıklıkla vurguladığı bu olgu, tortulaşmış ve kırılması güç bir gelenekle bilinci esir alınan insanın, bu bilişsel esaret zincirlerini kırma dirayeti ve teslimiyeti göstermesi gerektirdiğine işaret eder. Fakat Kur'ânî veriler, nesillerin atalara olan bağımlılığının çoğunlukla arzu edilen sonuçlara ulaşmanın önünde büyük bir engel olduğunu, insan aklını ve eylem hürriyetini tekeline aldığını da göstermektedir.⁸ Bir başka deyişle İslâm öncesi dönemde bu olgu, dikkate değer bir biçimde kan bağı ya da ortak atadan gelmenin ötesine geçecek; ruhani bir ilkeye, yani ortak bir inanca dönüşecektir.⁹ Nitekim peygamber mesajlarındaki tüm güçlü haber ve kanıtlara rağmen toplum katmanlarında özellikle atalar üzerinden mevcut pagan inançlarını koruma ve sürdürme

⁶ Aslında bu atanın gerçek ya da efsane olmasının, hatta uydurma bir kişilik olmasının bile çok bir önemi yoktu. Önemli olan bireylerin bilincinde oluşturduğu imgeydi. Marshall G. S. Hodgson, "Hz. Muhammed'in Çağrısı 570-624", *İslâm'ın Serüveni*, ed. Metin Karabaşoğlu (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), 1/86; ayrıca bk. Brockelmann, *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi*, 8.

⁷ bk. Mustafa Çağrı vd., *Kuran Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), Lokman 31/21.

⁸ Örneğin şu ayet putperest Arab'ın içinde bulunduğu bilinç halini ve zihnini inşa eden tortulaşmış kalıpları en net bir biçimde ortaya koyar. "Onlara (putperestlere) 'Allah'ın gönderdiğine uyun' dediğinde, 'Yo, olmaz' derler, 'biz ceddimizin yaptığını sürdürürüz.' Ya, ataları tümü ile doğru yoldan sapsmış olsalar da mı?" bk. Mustafa Çağrı vd., *Kuran Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, el-Bakara 2/170; ez-Zuhruf 43/22-24.

⁹ Nicholson, *A Literary History of The Arabs*, 39.

konusundaki inatçılık, babadan oğula geçen tavizsiz miras ve onları kutsama, basit bir baba ve ata hatırası ya da yadigârı olarak düşünülemez. Cahiliye özelinde kut-sallık anlayışının temel unsurları, onlarla sınırlı olmamak ve daha birçok faktörün veya farklı unsurun varlığını kabul etmek suretiyle dikkate alınabilir.¹⁰ Bu anlamda İslâm öncesi Araplarının din algısının sosyolojik tezahüründe görünen hayatı anlamlandırmaya ilişkin tasavvurları, coğrafi bir faktör olarak güçlü, gizemli ve ürkütücü çöl deryasının rolü ve doğal çevre faktörü ya da başat ekolojik unsurlar, inanç iklimini ortaya çıkartan etmenlerden birkaçıdır.

Kuşkusuz atalar ifadesi yalnızca nesil ve soy anlamında tek düze bir şecere sorunu değildir; bir karakterin oluşumunda çok daha fazla değişkeni içine alan, farklı çevresel koşulları kuşatan yönü vardır. Bununla birlikte bireyler, kendisini ortak bir ataya dayandırır¹¹ ve yine kendisini şecere ağacında bu ortak ataya göre konuşlandırır. Böylece akrabalar ve atalar sadece tek bir soy çizgisinden izlendiği için, ilişki örüntüleri de belirsiz değildir. Bu coğrafyada birey, tersine duran devasa piramidin bir kenarında bulunmak yerine, kendisini zirvesinde mitselleştirilmiş tek bir atanın bulunduğu üçgenin tabanındaki bir noktaya yerleştirir. Sistemdeki tüm bireyler, şecerede yer alan diğer her bir bireyle arasındaki mesafeyi, ortak ataya kadar çıkıp, sonra tekrar aşağıya, kendisine dönerek kesin bir şekilde saptayabilir.¹²

Kur'ân ifadelerinden ve tarihsel verilerden çıkardığımız sonuç, Arapların vahye direnmeleri, onunla ve peygamberle mücadeleleriyle birlikte geleneklerine olan sıra dışı duyarlılıklarının karakter yapılarına kadar nüfuz etmiş olduğudur. Onların izinden ayrılmalılarının ve takip ettikleri yolu terk etmiş olmalarının, onları yoğun bir vicdan azabına ve ruhsal baskıya maruz bıraktığı da muhakkaktır. Muhtemelen ilk muhataplara Kur'ân tarafından özellikle, ölmüş putperestlerin hali hazırdaki ya da gelecekteki durumları hakkında güç sorular sorulduğunda, atalarını terk ettikleri duygusuna kapıldıklarını hissetmişlerdir.¹³ Asıl itibariyle putların

¹⁰ Bu değişkenlerden biri de, Arap inanç ikliminin iç dinamiklerinden olmayan fakat dış etkinin en bariz örneği olarak gösterebileceğimiz Yahudi geleneğinin İslam öncesi Arap inancına yaptığı tesirdir. Yahudi ilahiyatının, putların sembolleşmesinde ve tanrı(lar)ın yeryüzünde mekân edinmesi ve mekân edindiği yerlere dair esasların Araplar arasında yerleşmesinde oynadığı rolde olduğu gibi, "atalar kültü" tasavvurunun ortaya çıkmasında da bu değişkenin rolü hissedilir. bk. İbn al-Kalbi, *Putlar Kitabı (Kitab al-Asnam)*, 88. Yahudi kutsal kitabındaki şu örnek pasaj bunu gözler önüne sermektedir: "Onlar ağaca, 'babamsın'; taşta, 'bizi sen doğurdun' derler, çünkü bana yüzlerini değil, sırtlarını çevirdiler. Ama felakete uğrayınca, 'kalk da bizi kurtar' diye yakarırılar. Hani nerede kendiniz için yaptığınız ilahlar? Felakete uğradığınızda kurtarabiliyorlarsa, kalkıp gelsinler. Kentlerinin sayısı kadar ilahların var, ey Yahuda halkı." *Kitabı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003), Yer. 2: 27-28. ayrıca bk. Hak. 17: 4-6. Yer. 2:5. Tek. 31:30-35.

¹¹ Will Durant, *The Story of Civilization-The Age of Faith-* (New York: Simon And Schuster, 1950), 157. İslam öncesi Arap kabile yapısının parametreleri çerçevesinde ortak ata olgusunun totemist kökenlerini irdeleyen çalışmalar için bk. William Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia* (London: Cambridge at the University Press, 1885), 188-189; William Robertson Smith, *Lectures and Essays of William Robertson Smith*, ed. John Sutherland Black - George Chrystal, Print (London: Adam and Charles Black, 1912), 459-464.

¹² Charles Lindholm, *İslami Ortadoğu*, çev. Balkı Şafak (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2004), 107-109.

¹³ W. Montgomery Watt, *Hz. Muhammet Mekke'de*, çev. M. Rami Ayas - Azmi Yüksel (Ankara: Ankara

kendileri için çok bir şey ifade etmiyor olmasına rağmen, putlarına olan bağlılıklarını atalarına olan bu tutucu bağlılık açıklar. Bir bakıma Hz. Peygamber'in mesajında da sevmedikleri belki de ahlaksız olarak gördükleri şey, vahiyle birlikte kaçınılmaz biçimde mukadder olacak olan, geleneksel yaşam üzerinde atalardan tevârüs edilene terk ettirecek olan değişikliğin kendisidir.¹⁴

Bu anlamda babadan başlayarak en büyük ve efsanevi ataya varana değin süren selefi zincirin her bir halkası altı ve üstüyle birey için son derece önemlidir. Bu, onların geleneksel değerleri hayatlarında hazır bulmuşluklarıyla da yakından ilgilidir. Bilginin, en kolay, en güvenilir ve en kalıcı bir biçimde edinme yoluydu, bilginin doğruluğu ya da yanlışlığı da sorgulanmazdı. Cahiliye Arabına yaşamın güçlüklerinin üstesinden gelmede ve etnik karakteristiğinin dinamikleri ekseninde ortaya çıkan kutsallık anlayışının belirleyicileri olarak ifade ettiğimiz hususlarda da önemli bir avantaj sağlıyordu. Bir başka deyişle hayatı anlamaya ve anlamlandırmaya ilişkin tasavvurları, coğrafi bir faktör olarak çöl deryasının gücü ve ekolojik unsurlar konusunda çekilmez yaşamın kolaylaştırıcı unsuru, babadan itibaren silsile şeklinde piramidin en üst noktasındaki 'alfa ata'ya varan bağıdır.¹⁵ İzutsu, bu olguyu putperest Arapların ahlaki konularda dayanabilecekleri ve aslında dayanmaya meyilli de oldukları tek savunu ve ataların âdetlerini vurgulama biçimi olarak şöyle formüle eder: "X iyidir, (veya doğrudur) çünkü biz onu babalarımızdan ve atalarımızdan öğrendik."¹⁶ Bir bakıma 'ataların âdeti' kavramını kutsal bir zemine taşıyan, İslâm öncesi Arap toplumunda toplumsal hayatın temel kıstaslarından biri olan bu olgu ve sayısız eylemi içeren bu bilinç, dinsel duygu veya tecrübede kök salar veya bir bakıma kutsal olayların sürekli yinelenişidir ve eylemlerin yinelenmeyle güçleneceğinin kabulüdür.¹⁷

Bireyin atalarıyla ilgili düşünce ve eylemini harekete geçiren ve kontrol altında tutan önemli bir mesele de "şeref" konusudur. Şeref, Cahiliye Arabının dimağını süslediği kadar tek düze hayatına anlam kazandıran unsurlardan biri olarak önemli bir dinamikti. Kuşkusuz düşünceyi harekete geçiren önemli unsurlardan biri olarak şeref, ötesi olmayan ve önüne hiçbir öznel ve nesnel gücün geçemeyeceği kadar önem atfedilen bir niteliktir. Esat'ın ifadesiyle Araplardaki bu şeref ve gurur hissi vahşicedir.¹⁸ İbn Haldun'a göre, şeref ve asalet anlayışının Cahiliye Arap

→

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986), 134.

¹⁴ Watt, *Hz. Muhammet Mekke'de*, 143-144.

¹⁵ Kuşkusuz atalar bağımlılığı yalnızca sosyolojik ve çevresel koşullarla değil, psikolojik etmenlerin de son derece etkin olduğunu düşünmekte bir sakınca yoktur. Sonuçta baba günümüzde olduğu gibi ağırlığı çok daha baskın olan geleneksel toplumlarda daha önemli otorite kaynağıdır. Ali Murat Daryal, *İslâmın Doğuş ve İlk Yayılışının Psiko-Sosyal Açısından Tahlihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999), 27/78; krş. Hüseyin Atay, "İslâm'dan Önce Arap Yarımadası'nda Putperestlik ve Yayılışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1 (Nisan 1957), 98.

¹⁶ Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 1991), 72.

¹⁷ Annemarie Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri İslâm'a Görüngübilimsel Yaklaşım*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2004), 124.

¹⁸ Arapların bir yandan saldırganlığı, öfkeyi diğer yandan üstün insani nitelikleri ve geleneğin

→

düşününde yer tutan önemli bir davranış ölçüsü daha vardı ki, Arap zihninin tutum ve tavrını belirlerdi. Ona göre şeref ve asalet bir kez elde edildi mi, bu şeref ve asaleti kazanma sebebi ve aracı olan üstünlük ve özelliklerin korunması ve kalıcı olması için de uğraş verilir. ¹⁹ Ahlaki faziletler gibi yüce değerler, oğulların sadece kendilerinin taşımakla yükümlü oldukları sorumluluklar değil, aynı zamanda hatta daha fazla babalardan ve atalardan kalmış toplumsal değerlerdi. Bir oğulun şerefi yahut şanı ona daima kabilesi içerisinde bir miras olarak gelirdi. O da, kendisini kendisinden sonra gelenlere aktarmasını gerektiren kutsal bir görev ile vazifelenirilmiş hissederdi. ²⁰ Bu, mitolojik özellik kazanmış ataların aynı zamanda manevî bir bağ ile yaşayanların toplumuna kendisini bağlamasıydı. Durkheim'ın ilkel toplum örneğinde olduğu gibi, iki varlığın birbirine bu derece yakınlığa sahip olması, doğal olarak dayanışma halinde olduğu anlamına da gelirdi. Tabiatları aynı olduğu için birini etkileyen şeyin zorunlu olarak diğerine de etki etmesi gerekirdi. Yalnız birinciler ikincilerden daha fazla şeref ve itibar sahibi olduğu için bu ortaklık halinin zihninde ast ile üst ilişkisi şeklini alırdı. ²¹ Aslında Durkheim'ın ulaştığı nokta, ilkeller özelinde verdiği birçok örneğinin gösterdiği gibi, bireyin kendisiyle bu denli yakınlık ilişkisi içerisindeki ata ile olan köken ilişkisiydi. ²²

Şeref unsurunun atalardan bireye kadar gelen korunması görevine tam sadakatle bağlı olma zorunluluğuna eşlik eden bir diğer konu, kabile ya da millet halkası içerisinde her bir parçanın bütünlükle olan korumacılık ilişkisi ve bu ilişkinin şeref alanına dâhil edilmesiydi. İbn Haldun'un "asabiyet" olarak adlandırdığı bu olgu, yakın akrabalar arasındaki inişli çıkışlı ilişkiler ağını şekillendirdi ve bu coğrafyada bireylerin davranışlarının en önemli unsuru haline geldi. Soy sop ve nesep dayanışmasının zorunlu kıldığı davranışlar da bir süreç içerisinde baba (ata)-oğul ilişkisinin gerçekleştiği çemberde ve bu ilişkiye paralel evrildi. Nihai süreçte asabiyet, birleştirici ve çok güçlü bir ideoloji haline geldi. ²³ Bir başka deyişle dar alanda akrabaların, daha geniş alanda ise kabilelerin birbirine her durumda yardım etmesi gerekliliğine işaret eden asabiyet duygusu bir koruma duvarı ve dayanışma halkası görevi gördü. Son evrede soy bağıyla bağlı oldukları ve çok önem verdikleri atalara olan iltifatları ile ifade edilebilecek akrabalık ruhu, aynı kandan, aynı soydan gelen insanların birbiri ile dayanışma halinde olmaları ve olma ihtiyacı hissetmelerini de gerektirdi. Bu dayanışma hali İbn Haldun'un ifade ettiği gibi, akrabalarından birinin zulüm ve tecavüze uğraması halinde diğer kardeşlerin yardım

→

kıymetlendirdiği bireysel özellikleri içeren zıt kutuplu yapıları için bk. Mahmut Esat, *İslam Tarihi*, Sadeleştiren: Sadi Irmak (İstanbul: Tan Matbaası, 1965), 36 vd.

¹⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990), 1/346.

²⁰ Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, 93-95.

²¹ Emile Durkheim, *Din Hayatının İbtidai Şekilleri*, çev. Hüseyin Cahit Yalçın (İstanbul: Tanin Matbaası, 1923), 2/73-74.

²² bk. Durkheim, *Din Hayatının İbtidai Şekilleri*, 1/202.

²³ bk. Lindholm, *İslami Ortadoğu*, 137-138; İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2002) 44; Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989), 51; Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, 84-85.

hisleri kabarıp, zelil ve hakir düşmekten sakınarak zalim ya da mazlum olmasına bakmadan onun hak ve hukukunu korurlardı.²⁴ Nitekim asabiyet zincirinin son halkasında artık milliyet vatandaşlığı değil, kabile vatandaşlığı söz konusuydu.²⁵ Bu, aynı inanca sahip insanların birbiriyle olan kısır çekişmelerinin de önüne geçen bir davranıştı.

Sonuçta bireyden ataya uzanan bağıllık ve bağımlılık zincirinin halkaları gerçekte şeref algısının uzantılarıydı. Fakat bu uzantıların bir yanında, asabiyete kadar uzanan binayı inşa eden ve asabiyetin de korunmasını zorunlu kılan ve kabile bütünlüğünü korumaya dönük alınan tedbir bileşenleri varsa, diğer yanında, çoğu zaman özgürlük alanlarını edinmiş ve bunları koruma hususunda güçlü reflekslere sahip ve nirengi noktasında yine şeref olan Arap bireyselliği vardı ve bu bireyselliğin bu anlamda İslâm öncesi bireyin şeref algısı, Charles Lindholm'un ifade ettiği gibi, bizzat bu coğrafyada en çarpıcı ve motive edici eylem, duygu ve düşünce temellerini sağlayan eşitlikçilik, rekâbetçi bireycilik ve kişisel özerklik arayışının sonucu olan yerli değerlerle ilişkiliydi.²⁶ Bu eşitlikçilik ise, otoriter siyasal biçimleri reddeden ve bunun yerine bireysel yiğitlik, özgürlük ve prestije dayanan bir anlayışla mümkün oldu.²⁷ Bu da gerçekte özgür bireyin kaçamayacağı noktaya gelip dayanmasıydı; olaylara, bireylere hatta toplum normlarına ne kadar direnirse dirensin, sonuçta bir yerde kendisini biçimlendiren, tüm benliğini hatta şeref düşkünlüğü ve onur tasavvurunu bile borçlu olduğu toplumun kolektif bilincine boyun eğiyordu. Kolektif bilincin bireyde edindirdiği ve bireyi onları aramaya zorlayan toplumsal tutumlarla ilgiliydi. Sosyal psikolojik açıdan bakıldığında görünen manzara, her birey toplum ilişkisinin topluma meyleden ağırlık yönünün İslâm öncesi bireylikle analojik mukayesesi idi. Çünkü o da toplumun eseri idi ve edindiği tutumlar anlamında inkişaf ettikçe iç ve dış dünyasındaki farklı nesnelere ilişkin bilgi ve inançları, duyguları ve davranış eğilimleri de sürekli olarak organize haldediler, bu toplumsal eylem ve hareketleri de tutumlarını yansıtıyordu.²⁸ Bununla birlikte İslâm öncesi Arab'ın bireysellik ve şeref eksenindeki diyalektik ilişkisi üzerine bina ettiği karakter yapısı, bireyin atalarıyla olan şeref eksenli sorumluluk bilincinin pekiştirdiği asabiyet duygularını tahrip edici bir işlev de gördü. Dolayısıyla bu bireysellik kabilenin ötesinde büyük siyasal erkin, yani devlet yapılanmasının önünde de çok büyük bir engel oldu.²⁹ Bir başka deyişle bu; sadece beşeri

²⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/325 ve 403

²⁵ Ahmed Emin, *Fecrül-İslam-İslamın Doğuşu*, çev. Ahmed Serdaroglu (Ankara: Kılıç Kitabevi, 1976), 37-38. Hicaz bölgesi çevresinde yapılanmış dönemin kabileleri ve bu kabilelerin alt dalları ile ilgili kapsamlı bir çalışma için bk. Muhammet Fatih Duman, *Kureys Kabilesi İslam Öncesi Etnik, Siyasi ve Ekonomik Yapı* (Şırnak: Şırnak Üniversitesi yayınları, 2017).

²⁶ Lindholm, *İslami Ortadoğu*, 34 ve 39.

²⁷ Hodgson, *Hz. Muhammed'in Çağrısı 570-624*, 1/86-87; Mahmut Esat, *İslam Tarihi*, 38.

²⁸ Bu olgunun sosyal psikolojik değerlendirmesi için bk. D. Krech - Richard S. Crutchfield - Egerton L. Ballachey, *Cemiyet İçinde Fert*, çev. Mümtaz Turhan (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970), 1/231.

²⁹ Abdulaziz Duri, *İlk Dönem İslam Tarihi -bir önsöz-*, çev. Hayrettin Yücesoy (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016), 74-75.

değil ilahi hiçbir otoriteye de boyun eğmemektir.³⁰

2. Aşkın Gücün İlkel Hali: Kâhin

Etimolojik olarak İbranice “kohen” ve Aramca “kahen” ile aynı olmakla birlikte, Arapların etkin ismi kâhin, işlevsel farklılıklara sahipti. Kohenin görevleriyle özdeşleşmeyen kâhin, bir din adamı değildi, böyle bir kastı da yoktu.³¹ Önemli bir sosyal aktör olarak İslâm öncesi Araplar için hem korkunun hem de itibarın öznesiydi. İslâm öncesi inancı üzerindeki gücü, toplumun kendisine duyduğu bu korku ve itibarın bireylerin ve grupların davranışları üzerindeki mutlak etkisiyle paraleldi. Kâhin, yalnızca gündelik bilgi ve pratiklerde değil, toplumda inanç ikliminin oluşmasında ve bu iklimin tecrübesinde de pay sahibiydi. Bu gücünü toplumda edinilmiş ve öğrenilmiş yerleşik bilginin zorlayıcı ve yönlendirici birikiminden alıyordu. Dolayısıyla bu gücü ortaya çıkartan ve onunla ilgili kanaatlerin yerleşmesinde ona atfedilen kimi özellikler söz konusuydu.

Gerçekte İslâm öncesi Arap halkları tarihiyle ilgili bilgiler oldukça kapalı, belirsiz ve karışık. Tüm bu olumsuzluklara rağmen, yine de oldukça ilginç, ibret verici ve düşündürücü birçok noktaya rastlamak mümkündür. Örneğin, Arapların tüm kabile ve boylarında İslâm öncesi yüzyıldan önce şair, hatip veya kâhinin İslâm’ın doğuşundan önceki son yüzyıla nazaran kısa süre içinde daha da çoğalması, dinsel alanı da kapsayan bir Arap uyanışı (intibah) çağı veya bir edebi yükselme devriydi.³² Araplarda edebiyat demek söz demektir. Edebiyat denilebilecek en önemli saha ise şiirdi. Çünkü dilin en açık ve etkili bir biçimde kullanımı Arap şairlerce ortaya konuyordu. Kâhin, şairin kullandığı dili etkileyici bir tarzda kullanan diğer bir figür idi. Bu dönemde bir dil ve edebiyat aşaması olarak şair gibi kâhin de seci tarzını kullanırdı.³³ Görünmeyen güçlerle bağlantılı her konuşma eylemi, seci formunda ifade ediliyordu. Etimolojik olarak ve köken itibarıyla “güvercin ve kumruların ötüşü” anlamına geliyordu. Ve kelime, cinlerin mırıldanma şeklindeki seslerle ilişkilendiriliyordu. Gerçek bir kâhin seci nesrini kafiyenin sihirli gücüyle, düşmanına ölümcül zarar verebilecek şekilde kullanabiliyordu.³⁴

Araplar arasında, kâhinliğin tanımını içine dâhil edilen birçok nitelik söz konusuydu. Bunların kimileri öğrenilebilen, kimileri kişisel meziyetlerle ortaya çıkarılabilen, kimileri de doğuştan gelen bazı niteliklerle ilgili idi ama bu özelliklerin tümü birden kâhinlik olarak adlandırılırdı. Beş bölümü olduğundan söz edilen kâ-

³⁰ Izutsu, *Kur’an’da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, 97.

³¹ İbn al-Kalbi, *Putlar Kitabı (Kitab al-Asnam)*, 89; Henri Lammens, *İslâm Beliefs And Institutions*, çev. E. Denison Ross (London: Frank Cassand Co.Ltd., 1968), 20. İbranice kohen olarak bilinen kâhin ise rahipte ve İbraniler arasında kendisine danışılırdı. Duncan Black Macdonald, *The Religious Attitude and Life in Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1909), 25. Theodore Nöldeke ise, Sina Arapları arasında kâhinin rahip anlamına geldiğini söyler. Nöldeke, “Arabs (Ancient)”, 1/670.

³² Corci Zeydan, *İslam Uygarıkları Tarihi (Tarihü’t Temeddünni’l-İslami)*, çev. Nejdet Gök (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 1/52.

³³ Toshihiko Izutsu, *Kur’an’da Tanrı ve İnsan*, çev. Kürşat Atalar (İstanbul: Pınar Yayınları, 2017), 273.

³⁴ Izutsu, *Kur’an’da Tanrı ve İnsan*, 259-260 ve 273.

hinliği³⁵ insan nefsinin özelliklerinden ve insanların tabiatında bulunan kudret ve kuvvet olarak tanımlayan İbn Haldun'a göre ise, insani nefis beşeriyetten sıyrılarak kendisinden yüksek olan ruhaniyete yükselmeye müsaittir. Bunun ilk aşamasında peygamberler vardır; Allah onları o tabiatta yarattığı için peygamberler bir an için beşeriyetten sıyrılarak ruhaniyet derecesine yükselir. Kâhinler ise büyük harikalar yapmaktan aciz oldukları için, hissi ya da hayali olan yani his ve hayal ile bilinen küçük cüzi işlere ve ayna ve benzeri eşyalar gibi vasıtaların yardımına başvururlar. Bir cisme bakarak ve kabiliyetleri ölçüsünde gaybî âlemlere ulaşarak bazı bilgiler elde edebilirler.³⁶

Dolayısıyla İslâm öncesi toplumun, etkin güç kâhinden, sahip olduğu sıfatlar ve özelliklere paralel olarak beklentileri vardı. Öncelikle kâhin, iyi tanımlanmamış sosyal hiyerarşinin tepe noktasındaydı ve sosyal şemanın en önemli öğelerinden biri olarak her şeyden önce bireyler ve olaylar arasında çözüm mercii olarak bir hakem; karar mercii olarak da bir hâkimdi.³⁷ Cahiliye Araplarında sosyal statüsü ve yönlendirici gücüyle, toplumun kolektif bilincinin inşasında sosyal bir aktör olarak çok önemli bir role sahipti; bir bakıma doğru bilginin ve doğru davranışın en önemli edinme yollarından biriydi.³⁸ Kurumsal bir varlığa sahip olan ve geleceği ve gizli şeyleri önceden söylemeye işaret eden kâhinlik, bu kurumsal kimliğin toplum organizasyonunda üstlendiği işlevlere de sahipti.³⁹

İkinci olarak problemlerin çözümü ve hekim olarak hastalıkların tedavi mercii de kâhinlerdi. Ekonomik, tarımsal, askeri ve diğer konularda tedbir almak ve sosyal hayatın devamlılığını sağlamak da onlardan beklenen davranışlardı. Bilge kişilikleri ile hastalara okuyup üfürmek, muska yazmak, büyü yapmak, kurban ile tedavi etmek suretiyle iyileştirmek onların güç alanlarıydı. Hastalığın kötü ruhların eseri olduğunu kabul ederek bunları hastanın vücudundan kovmağa çalışırlardı.⁴⁰ Okuyup üfleyerek hastayı iyi etmek eski Mısırlılarda olduğu gibi bütün eski uluslarda yaygın olan bir yöntemdi. Onların inancına göre insanın içine girerek hastalıklara sebep olan kötü ruhları çıkarmak için de ayrı dualar vardı.⁴¹ Hem kadın hem de erkek olan kâhinlerin, kehanetlerini tanrılara atfen bildirdiği, kutsal oklardan cevaplar aldığı ve düşman silahlarını zararsız hale getirdikleri düşünülürdü.⁴²

Kâhinin meziyetlerini ve niteliklerini içeren ve halk nezdinde önemli bir aktör haline gelmesinin temel tasavvurlarından dolayı Cahiliye Arabında kâhinin ona

³⁵ Mahmut Esat, *İslam Tarihi*, 41.

³⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/264-265; krş. Macdonald, *The Religious Attitude and Life in İslam*, 95 vd.

³⁷ bk. Lammens, *İslâm Beliefs And Institutions*, 20.

³⁸ bk. İbn al-Kalbi, *Putlar Kitabı (Kitab al-Asnam)*, 89; Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 48.

³⁹ Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, 260.

⁴⁰ Mahmut Esat, *İslam Tarihi*, 41; Nöldeke, "Arabs (Ancient)", 1/670; Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 49.

⁴¹ Neşet Çağatay, *İslamdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1957), 133.

⁴² Lammens, *İslâm Beliefs And Institutions*, 20.

“inanmak” anlamında kutsallık içerecek kadar yüce ama işlevsel bir değeri vardı.⁴³ Kâhini, bu yüce değerın seçkin ve elit görünümüyle toplumun mutlak sivil ruhbanı olarak görmenin, bireylerin düşünceleri ve davranışları üzerindeki etkisinin niteliğine yönelik bir tarafı vardı. Çünkü bireylerin, edindikleri tutumların gelişmesiyle iç ve dış dünyasındaki farklı nesnelere ilişkin bilgi ve inançları, duyguları ve davranış eğilimleri de sürekli olarak organize olmak gibi bir özelliği vardır. Bireyin bu toplumsal eylem ve hareketleri de onun tutumlarını yansıtır. Çünkü bu tutumlar bireyin ihtiyaçları ile ilgilidir ve bunların tatmin edilme sürecinde gelişir.⁴⁴ Özellikle ilkel dönemlerde toplum, bireylerin gereksinimlerini halletme konusunda başvuracağı özel şahsiyetleri, kendi yaşam tecrübelerinin bu şahsiyetlerle ilgili beslediği duygularla belirlerdi. Bir kez belirlenmiş olan bu şahsiyetler tüm toplum tarafından benimsenir ve toplum hayatının ritmik bir biçimde devamının temel esaslarından biri olan kolektif bilinçte kodlanırdı. Toplum, bu özel şahsiyetlerle ilgili kolektif bilincin oluşum evresinde onu, bireyleri tarafından önemsenen, hafife alınmayan, hatta kutsanan bir parçasıyla irtibatlandırırđı. Bunlar da çoğu zaman önemli ölçüde, saygı ve hürmeti celbeden, minnet duyulan, endişe edilen ve korkulan somut ya da soyut tecrübelerle ilgiliydi. İslâm öncesi Arap toplumunda da kâhinin toplumsal pozisyonunun ve toplum üzerinde kurduğu hegemonyanın bu tecrübelerle yakından ilgisi vardı.

Kâhine bu doğaüstü vasıflarını kazandıran ve onu kutsallık mesabesine taşıyan yüce değerin işaretlerini en açık biçimde kullandığı somut ve soyut varlık ya da nesnelere, örneğin cinlerle olan özne-nesne ilişkisinde ve çözüm yollarını üretirken kullandığı cisimlerde görmek mümkündür. Cinler her zaman temelde korku nesnelerydi; kurnaz, yaramaz ve yıkıcı varlıklardı.⁴⁵ Dolayısıyla kutsal kategorisindeydiler. Bu varlık veya nesnelere kutsallıkları da İslâm öncesi Arabının kolektif bilincini etkisi altında tutuyordu. Buna kâhinin trans hali de ilave edildiğinde kehanet için gerekli olan en önemli unsur sağlanmış oluyordu. İnsanın sıradan doğal hallerinin dışında sıra dışı ve cezbedici bir hale bürünmesi ve sıradanlığın ötesinde alışılmamış davranışlarla bir trans görünümü, kişiyi insanların zihninde, hakkında sahip oldukları algının ötesinde bir yere konuşturuyordu. Bu durum çoğunlukla doğaüstü bir varlık ile insan arasında özel bir ilişki sonucunda vuku bulan bir dönüşümle gerçekleşebilirdi. İzutsu'nun ifade ettiği gibi bu ilişki türü ise ancak insanın fitraten muazzam bir dönüşüm yaşamaması durumunda kurulabilirdi. Burada, insanın gücünü aşan, onun doğasına aykırı bir şey doğasında cebren vuku buluyordu.⁴⁶

Yüce değerlerin ya da doğaüstülüğün öznesi olarak kâhin, kendisine bu sıfatların yakıştırılmasını görünür kılan ve onu ayrıcalıklı hale getiren bir dizi davranış bileşenlerine sahipti. Bu bileşenlerin toplumun ağırlıklı olarak putperest kimli-

⁴³ Bk. Ahmet Refik, *Tarih-i Umumi-Araplar-* (İstanbul: Kütüphane-i İslam ve Askeri Neşriyatı, 1328), 5/20; krş. Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslam-İslamın Doğuşu*, 77.

⁴⁴ D. Krech vd., *Cemiyet İçinde Fert*, 1/231.

⁴⁵ Nöldeke, “Arabs (Ancient)”, 1/669-670.

⁴⁶ İzutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, s. 252

ğini öne çıkartan inanç iklimi üzerinde tereddütsüz bir etkisi vardı. Tipik bir ruhban hüviyeti olmamakla birlikte kâhinin davranışlarının toplumda din algısını ve dinsel kimliği belirlemedeki rolü büyüktü. İbrani geleneğinde İslâm öncesinde bilinen bir örnek olarak Hz. Musa'nın başını ve yüzünü örtünmesinin,⁴⁷ Arap tasavvuruna yaptığı etkiyle aynı davranışı sergileyen kâhinin etki gücünü pekiştirmesi akla yatkındı. Kâhin de bakıcılığı sırasında örtünürdü ve bunun için ona "zül'himar" (örtülü adam) denirdi.⁴⁸ Aynı şekilde Arap putperestliğinin efsane ismi Amr b. Luhayy'ın putatapıcılık hususunda İslâm öncesi Arap inancı üzerindeki etkisi, yalnızca putu getirip Mekke toplumuna tanıtması⁴⁹ ile sınırlı değildi. O, putun girişi ve bu topraklarda putperest inancın bilinçlerde yer etmesi kadar, kâhinlik vasfıyla toplumun inanç algısı üzerinde de pay sahibiydi. Luhayy'ın "tabi, arkadaş, dost veya maiyyet" diye tanımlanabilen, tabiatüstü bir varlık aracılığıyla, bir cin veya şeytanla uyarıldığına inanılırdı.⁵⁰ Bu anlamda Arapların kâhinlere bağlılığı eskiden beri anlatılagelen sanki bir darb-ı meseldi. Enmar b. Nizar soyundan Şikk, Mâzin b. Gassân soyundan Satîh gibi önemli kâhinler hakkında özellikle retorik konusundaki yetenek ve potansiyelleri başta olmak üzere dönemin çok önemli kişilikleri olarak prestijlerine ilişkin söylentiler dolaşırdı.⁵¹ Kâhinin cin ile olan ilişkisi yalnızca kâhinin ondan istifade etmesi ya da kâhinlik meziyetlerinin en önemli enstrümanı olması dolayısıyla tek taraflı bir menfaat sağlama ilişkisi değildi. Her şeyden önce bunun cin tarafı da vardı ve bu tarafta cinin kâhin üzerindeki tasarruf hakkı, irtibatla olacağı kişiyi seçmesiyle hatta onu ele geçirmesiyle ilgiliydi.⁵²

Bununla birlikte kâhinin cini ne kadar güçlü ise o da o oranda iyi kâhin olarak düşünülürdü.⁵³ Karşılıklı olarak cin ve kâhin birbirinin tamamlayıcı parçası gibiydiler. Cahiliye Arabının bakış açısından, cinin seçtiği kişi de alelade sıradan birisi değildi; her şeyden önce cezbe hali yaşayabilecek ve transa geçebilecek bireysel sağlamlığa sahip olmalıydı. Ruh ya da cin öncelikle birdenbire ve cezbe halindeki kişinin içine girerdi. Çünkü o andan itibaren o kişi cinin temsilcisi olacaktı, onun ağzından çıkan her şey cinin sözleriydi ve coşkulu sözlerle konuşan aslında

⁴⁷ Tevratın şu ibareleri, İbrani pratiklerinde uygulanagelen ve muhtemelen Araplarca devşirilen dinsel davranış örneklerindendi: "...Musa Rab'bin Sina Dağı'nda kendisine bildirdiği bütün buyrukları onlara verdi. Konuşmasını bitirdikten sonra, yüzüne bir peçe taktı. Ama ne zaman konuşmak için Rab'bin huzuruna çıksa, ayrılıncaya kadar peçeyi kaldırırdı." Çık. 34:32-34.

⁴⁸ İbn al-Kalbi, *Putlar Kitabı (Kitab al-Asnam)*, 89.

⁴⁹ bk. İbn al-Kalbi, *Putlar Kitabı (Kitab al-Asnam)*, 28.

⁵⁰ İbn al-Kalbi, *Putlar Kitabı (Kitab al-Asnam)*, 90.

⁵¹ İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/268; Tim Mackintosh-Smith, *Arabs* (New Haven And London: Yale University Press, 2019), 93.

⁵² İzutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, 259.

⁵³ Mehmet Mahfuz Söylemez, "Cahiliye Döneminde Mekke'nin Demografik, İdari, Ekonomik, Kültürel ve Dini Yapısı Üzerine Bazı Notlar", *Siyer Dersleri - Mekke Dönemi* (Malatya: Malatya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2018), 124.

oydu. Bu, putperest Arapların bildiği tek şifahi ilham formuydu.⁵⁴ Tüm saygınlıklarının temelini oluşturan ve kâhini toplumda prestij sahibi yapan da bu algıydı. Bu algıda, İslâm öncesi Arabı kâhinin ismine yüklediği vasıfların tamamını görüyordu. Rüya yorumları, gelecekte haber vermeleri, cinleri ve şeytanları dağıtmaları, yağmuru çağırmaları, büyücülerin kötülüklerine müdahale etmeleri ve bazı gizli dualarla düşmanı etkisiz hale getirmeleri gibi sahip olduğuna inanılan tüm doğaüstülük barındıran nitelikleri bu ilhamlar sonucuydu. Duncan Black Macdonald'ın ifadesiyle, ilham kaynakları itibarıyla doğaüstü rehberliğe tabiydi.⁵⁵

3. Retoriğin Kudretli Temsilcisi: Şair

İslâm öncesi inanç ikliminin şekillenışı ve kalıcılığı üzerinde etkin rol oynayan aktörlerden bir diğeri de şairlerdi. Arap şairi, itibarını ve saygınlığını, dilin semantiği ve retoriğinde sergilediği yeteneklerin toplum içinde edindiği prestijinden alıyordu. Fakat aynı zamanda, kâhinde olduğu gibi, yüce değerler ve doğaüstü vasıflarla donanımlı olduğu yönündeki tasavvurdan kaynaklanan bir ilgi ve özenin prestijine de sahipti.⁵⁶ Kâhin gibi şair de bu yüce değerleri ve doğaüstülüğü, kendisini toplumda seçkin kılan ayrıcalığına ve imtiyazına, toplumun somut ve soyut unsurları üzerinde ortaya koyduğu bazı davranışlarına borçluydu. Kısaca şair, toplumun kolektif bilincinde kurumsal olmamakla birlikte örtülü bir şekilde tanımlanmış olan aşkın bir kudretti. Dolayısıyla İslâm öncesi inanç ikliminde putperest davranışlarına da derin etkide bulunan güçlü bir imgeydi.

Kuşkusuz dönemin en etkin sosyal aktörlerinden biri olan şair ve şiir gerçeğinde, şairin üzerine konurulan bu güç ve vasıfların kaynağına ilişkin sosyolojik bir prensip de vardır. İslâm öncesi toplumun karar mekanizması, toplumun söyleyeceği son sözü, düşünce ve tahayyüller üzerindeki ipoteği ve zor durumların sığınağı olarak görülen şaire ilişkin bu prensip, bize onun putperest iklimdeki payına ilişkin değerlendirme yapma imkânı da verecektir. O halde şaire bu biricikliği ve üstün insan algısını sağlayan tasavvurların ne olduğu önem arz etmektedir. Bu anlamda her şeyden önce şair doğaüstü niteliklerin konusudur.

Öncelikle şair, soyut varlıklardan aldığı olağanüstü güçle bireyler üzerinde onların kendisi hakkında beslemeleri gereken yargıların belirleyicisiydi; şiir dilinin kitleler üzerindeki hâkimiyeti esas harekete geçirici güçtü. Bu onun sosyal statüsüyle ilgiliydi. İslâm öncesi Arap toplum yaşamında şairin toplumdaki mevkii son derece yüksekti. Gerçek bir şair, savaşta olduğu gibi barışta da paha biçilmez bir kabile değeri idi. Barış zamanında göçebe kabilenin önderiydi. Bu anlamda, çoğu durumda, şair, neredeyse kabile lideri ile eşdeğerdeydi ve tam manasıyla toplumun kanaat önderiydi.⁵⁷ Şair ilk ve son olarak son derece öznel ve kişisel bir söz yazarıydı. Kabile konseyinde kara kara düşündüğünde ve sonra aniden ayağa kal-

⁵⁴ Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, 253-25; krş. Macdonald, *The Religious Attitude and Life in İslâm*, 95 vd.

⁵⁵ Macdonald, *The Religious Attitude and Life in İslâm*, 24.

⁵⁶ bk. Nicholson, *A Literary History of The Arabs*, 72.

⁵⁷ Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, 172 ve 257; krş. Tim Mackintosh-Smith, *Arabs*, 92-93; krş. Nicholson, *A Literary History of The Arabs*, 72-73.

kıp, çınlayan sözler ve tekerlemelerle yargılarını dillendirdiğinde, sanki bir tanrının sözü söyleniyor gibi algılanırdı. Üzerinde öyle güçlü imgesel bir tasavvur vardı ki, örneğin cinleri çölün sessizliğinde ve yalnızlığında ya da dağların karanlık girintilerinde duyan ya da gören biri olsaydı gergin sınırları ve yüklü hayal gücüyle o şair olurdu. Nitekim kâhin gibi o da doğaüstü rehberliğe tabiydi.⁵⁸

Cin gibi soyut varlıklardan aldığı ilhamın etkin gücünün onun hem özgür olmasında hem de halkının hemen her konuda kendisine danışmasında önemli payı vardı. Tüm toplumu kuşatan kurumsal denilebilecek dinsel bir görünüm sergilemiyordu ve Kutsal bir tapınağa bağlı değildi;⁵⁹ kurumsal bir cemaati yoktu ve görünürde kurumsallaşma gibi eğilimlere de sahip değildi. Bununla birlikte aklıdan geçenleri diline dökmedeki serbestliği, erişilmezliği kadar dokunulmaz oluşu, retoriğe hâkimiyeti ve bu konudaki maharetleri onu özgür kılıyordu. Ayrıca o toplumun entellektüeliydi. Şair kolektif bilincin hafızasıydı ve toplum şuurunun temelini oluşturan kültür aparatlarının taşıyıcısıydı; toplumun kimlik inşa aracıydı. Toplumsal hafızanın korunmasında en önemli işlevi şair görüyordu. Şairin toplumun tüm entelektüel alanlarını, aktüel ve popüler ilgilerini kapsayan ve onları kendi uhdesinde toplayan bir yanı vardı. Bu yönüyle şair kâhini de aşan bir popüleriteye sahipti.

Bununla birlikte etrafında kalabalıkları toplayan, çevresine göre farklı bir gücün var olduğu hissini veren dinsellikten çok kutsallığı çağrıştıran cazip bir ilgi merkeziydi. Belki bu, Emile Durkheim'ın din ile büyü arasındaki kategorik farka işaret ederken yaptığı, sahip olup olmamalarına göre bu iki olguyu ayırt etmede en önemli ölçütü oluşturan 'kutsal mabed' yani kilise karşılaştırmasına bire bir benzerlik oluşturuyordu. Durkheim'e göre bir dinin inananları olan cemaat bu inançları kabul ettiğini beyan eder ve o inançlar ile bağlantılı olan ayinleri icra eder, nihai süreçte bu birlik de kilise cemaatini oluşturur. Büyü ise tamamen farklıdır. Büyü inançlarında da bir ölçüde genellik vardır ve büyücülüğün *kilisesi* yoktur.⁶⁰ Büyünün din karşısındaki pozisyonu onun cemaat gücünden mahrumiyetiydi fakat sonuçta ritüellerin oluşturduğu kutsallık kadar şairin etrafında çekim gücünü hissettirdiği bir kalabalık kitle vardı. Sosyolojik anlamda bir ilk cemaat veya inananlar topluluğuna sahip değildi ama kutsallığın gölgesinde bir nutku, etkili söylemi veya davranışıyla geçici birliktelikler oluşturabilecek kolektif algıya sahipti. Bu da, dinsel ayinin karşısında şairin şiire hazırlığı, stili, özel kostümü ve şiirin etrafında dönen dokunuşlarının oluşturduğu şiirsel seremonileriyle bilinçlere nüfuz etme gücüydü. Clement Huart'ın dediği gibi, tüm bu seremonilerin uygulanması Arap şiirini gerçek bir varoluşa kavuşturdu.⁶¹

⁵⁸ Macdonald, *The Religious Attitude and Life in İslâm*, 24-25.

⁵⁹ Macdonald, *The Religious Attitude and Life in İslâm*, 24.

⁶⁰ Durkheim, *Din Hayatının İbtidai Şekilleri*, 1/87.

⁶¹ bk. Clement Huart, *A History of Arabic Literature*, edit. Edmund Gosse (New York: D. Appleton And Company, 1903) 8; krş. Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, 273; Recezin dışında kullanılan ölçüler için bk. Nicholson, *A Literary History of The Arabs*, 74-75. Şiirlerini kendi lehçeleriyle birlikte ortak dil olarak benimlenen Kureyş lehçesiyle okuyan Muallakatü's-Seb'a şairleri ve diğer önemli İslam öncesi

Bir bakıma ilim dilinden önce gelişmiş ve kurumsal bir sanat eğitimini tecrübe etmemiş olan İslâm öncesi şiir dili,⁶² Arap yarımadasının zorlu coğrafi ve ekolojik koşullarının diyalektiğinde yeşerdi. Fakat bu filizlenme her şeyden önce büyük bir yeteneği de zorunlu kılıyordu. Clement Huart'a göre bu bir deha ürünüydü ve bilge gramerciler bu verimli keşfi yapana kadar, Araplar kendi doğuştan gelen şiirsel ritim duygularının ötesinde, kurallarını bilmeden şiir üretmişlerdi.⁶³ Öyle ki bu üretim, şiirin sanatsal zekânın üretimi olan ritminden daha çok Arab'ın coğrafyanın rutin ve zor koşullarına uyumunun ritmiydi. Tikel yaşam ritminin İslâm öncesi şiirine verdiği nefesi tasvir eden Huart, dağların ve geniş kum atıklarının üzerinden yükselen ve İslâm öncesi Arabının şiirsel dehasını yansıtan bu dizelerin, uzun kervanların tekdüze çöller boyunca yürürken Arab'a tekerlemeler söylemeyi öğrettiğini ifade eder. Şairin ve şiirsel söylemin seromonik bir ritüele döndürüldüğü ve insanların bu seremonileri zamanla kutsadığı izlenimini dillendiren Huart'a göre böylece, bedevinin yerli dehası tarafından bilinçsizce icat edilen, monoton varoluşunun kendisini sürüklediği, daha sonra da teorisyenlerin yasalarını oluşturduğu yaşamın gereklerinden doğan ritmin kökeni oluştu. Ama aynı zamanda saf güzellikleriyle de zevk verdi.⁶⁴ Böylelikle felsefe ya da hikmetten yoksun dönem şiiri, edebi alanlara özel bir zarafet, güzellik ve parlaklık kattı. Çünkü bu bakış, özel bir parçaya odaklandığından eşyanın içine nüfuz etme imkânını verdi.⁶⁵ Aynı nüfuz, şairin kamuoyu üzerindeki hâkimiyetinde de vardı. Halk, köylerde ve şehirlerde, çöl kamplarında veya fuarlarda icra edilen kahramanlarının, kabilelerinin veya reislerinin aşklarını ve savaşlarını anlatan şairleri büyük bir coşkuyla dinlerdi.⁶⁶ Şiir ise tüm bunları içinde barındıran almanaktı ya da Arapların tabiriyle 'Arab'ın divanı'ydı. Fakat bu şiirlerin içeriği hemen hemen kendi yaşanmışlıklarıyla ilgiliydi ve şiirin içeriğinin bir sınırı yoktu.⁶⁷

Toplumda sahip olduğu üstün konumuyla şair, aynı zamanda bireyler ya da kabilelerin sosyal statü ya da konumlarını etkileyen hatta onlara pozisyon biçen önemli bir mekanizmaydı. Toplum, bireylere hem kendileri hem de toplumun diğer

→

şairleri için bk. Nasuhi Ünal Karaaslan, "Şair", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 38/299.

⁶² bk. Mahmut Esat, *İslam Tarihi*, 41.

⁶³ Huart, *A History of Arabic Literature*, 5; ayrıca bk. *The Sacred Books And Early Literature of The East, Ancient Arabia, The Hanged Poems The Koran*, trans. F. E. Johnson, R.A., and George Sale, ed. Charles F. Horne, (London: Parke, Austin, and Lipscomb Inc. 1917), 5/1-2.

⁶⁴ Huart, *A History of Arabic Literature*, 4-5; ayrıca bk. Ahmed Emin, *Fecrül-İslam-İslamın Doğuşu*, 53; krş. Lammens, *İslâm Beliefs And Institutions*, 7-8; Macdonald, *The Religious Attitude and Life in İslam*, 24.

⁶⁵ Ahmed Emin, *Fecrül İslam-İslamın Doğuşu*-, 80-81.

⁶⁶ Durant, *The Story of Civilization-The Age of Faith*-, 159; krş. Sarıçam, *Hız Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 50; Hakkı Dursun Yıldız vd., *Doğuştan Günümüze İslam Tarihi* (İstanbul: Çağ Yayınları, 1992), 1/164.

⁶⁷ bk. Ahmed Emin, *Fecrül-İslam-İslamın Doğuşu*, 98 vd.; ayrıca bk. Sheik faiz-Ullah-Bhai, "The Genius of Arabic Literature", *The Sacred Books And Early Literature of The East, Ancient Arabia, The Hanged Poems The Koran*, çev. F. E. Johnson, R. A. - George Sale, edit. Charles F. Horne (London: Parke, Austin, and Lipscomb Inc. 1917), 5/12-14; Yıldız vd., *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, 1/166; Karaaslan, "Şair", 299.

üyeleri ile ilgili kanaatlerine yön veren farklı maddi ve manevî ölçütler sunar; bu ölçütleri kullanmak suretiyle de, bireyleri ve grupları sosyal şemada bir yerlere oturtur ve değer atfeder. Maddi güç, refah seviyesi, mesleki başarı, ahlak, dindarlık bu ölçütlerdendir. Bununla birlikte toplumda insanların duygu ve düşüncelerini harekete geçiren kimi ağırlıklar da vardır ki, bunlar sosyal şemanın görüntüsünde şemanın iskeletine çok da dokunmadan, yukarı aşağı hareketlere güç yetirebilirler. İşte şair, İslâm öncesi toplumun şematik görüntüsünün en önemli dinamiklerinden biri iken, aynı zamanda yukarı aşağı hareketliliğin de motor gücüydü; mutlak bir algı aracıydı. Çoğu zaman iyilik kötülük, güzellik çirkinlik gibi toplum ilişkilerine standart katan kavramların da içini şair dolduruyordu. Sözelimi çok sayıda kıyı olmasına rağmen ekonomik durumunun kötülüğünden dolayı kızları evlenemeyen Abdulaziz b. Amir'in imdadına, kasidesiyle onu öven ve yücelten şair yetişti. Kasideden sonra baba meşhur oldu, maddi durumu iyileşti ve kızları da evlendi. Aynı şekilde üyeleri tarafından çok rahatsızlık duyulan kabilesel bir lakap, şairin diliyle revaç bulan bir konuma yükselebiliyor ve rahatsızlık vermediği gibi övünç vesilesi olma durumuna gelebiliyordu.⁶⁸ Kabilenin statüsüyle ilgili de aynı durum geçerliydi. Şair şiiriyle bir şahsın veya bir kabilenin itibarını artırabilir, kabilesini bir süvarinin kılıçla savunmasından daha iyi savunabilirdi. Olayları şiiriyle tescil eder, kabilesine diğer kabilelerin şairleri sataştığı zaman onlara cevap verir ve kabilesinin prestijini kurtarırdı.⁶⁹ Çünkü bir şairin ifadesiyle halkın başına gelebilecek ve sonrasında da ızdırabı devam ettirecek en büyük kötülük, boyunlarının bükülmesiydi.⁷⁰

Dolayısıyla bütün bu karşılıklı güven, inanmışlık ve adanmışlık ilişkilerinin beslenmesi büyük oranda şairin kendisinden olan en önemli beklentiyi karşılama-sına veya karşılayabilmesine ve toplumda yüklendiği ya da toplum tarafından kendisine yüklenen bu işlevi yerine getirmesiyle önemli ölçüde ilgiliydi. Bu ise kuşkusuz *kabile güvenliği* sorunuydu. Kendisini kabilesine adayan ve kabileden de o oranda saygı ve prestij edinen şairin, her şeyden önce savaşta stratejik bir görevi vardı ve bu görev hem cephede bizzat savaş alanında hem de cephe gerisinde lojistik destek vermektir. Bu anlamda İslâm öncesi yaşamın politik sınırlarında önemli işlev gören şiirin icracısı olarak propagandist kişiliği ile şairin⁷¹ dilindekiler, düşmanı tehdit eden, çölün kötü niyetli soyut güçlerini karıştırarak onlara zarar vermeye çalışan, lanetleyen, onları mahvetmeye ve yok etmeye mahkûm eden büyülü sözlerdir. Bu durumlarda en çok hicvi kullanırdı; hiciv onun silahıydı. Keskin bıçak gibi yaralayan, eziyet eden, halkları birbirine düşürmeye iten bir silahtı.⁷²

⁶⁸ bk. Yıldız vd., *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, 1/166.

⁶⁹ Sarıçam, Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı, 50; Yıldız vd., *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, 1/164.

⁷⁰ Patricia Crone, "The Rise of İslam in the World", *The Cambridge Illustrated History of the İslamic World*, ed. Francis Robinson (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 3.

⁷¹ Stephen Vernoit, "Artistic Expressions of Muslim Societies", *The Cambridge Illustrated History of the İslamic World*, ed. Francis Robinson (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 250.

⁷² Huart, *A History of Arabic Literature*, 7-8; krs. Mahmut Esat, *İslam Tarihi*, 45; Çağatay, *İslamdan Önce*

Aslında şairin toplumla, diğer güçlü sosyal aktör kâhinin toplumdaki pozisyonuna benzer bir ilişkisi vardı. Fakat şair karakteri çok daha toplumsal bir kişilikti ve onun kişiliğinin kendine özgü ve karşılıklı çıkar ya da beklentileri aşan bir özelliği vardı. Öncelikle o kabilesi için özel olduğu kadar, kabilesi de onun için özeldi. Dahası bu bağlılığın ardında güç hissini uyandıran ve büyük bir sosyal güven telkin eden ‘asabiyet’ algısının üzerinde ‘halkçı’ ya da ‘ulusçu’ denilebilecek ilkesel bir anlayış söz konusuydu. Her şeye rağmen korkuyla birlikte saygı ve hayranlık uyandıran şairin toplumdaki algısı bu anlamda çift kutupluydu; bir yanda ürkütücü güçleriyle ya da ilhamlarıyla tedirginlik verici şair; diğer yanda hayranlık beslenen, şiirin ve kelimelerin kendisinde biçimlendiği, sözlere hayat veren, neşenin, hazzın odağı şair. Bu algı onunla kabilesi arasındaki özel ilişkinin de iç yüzüne ışık tutacak türdeydi. Özetle kabilesi onun ‘halkıydı’ ve o da halkına aitti.

Bir bakıma İslâm öncesi şairin şahsı kabilesi ile o derecede karıştı ki şair, kabilesinden ayrı kendine ait bir varlığını çoğu zaman duymamış gibi olurdu.⁷³ Şairin kabile bilinci ve davranışları üzerindeki güçlü varlığı gerçekte kendisi ile kabilesi arasındaki özel ilişkide gizliydi. Bu ilişki tek taraflı olarak yalnızca şair hakkında beslenen tasavvurların onun kabile üzerinde gösterdiği etki ya da ona tanınmış olan üstün statülerle sınırlı değildi. Aksine şairden olan beklentileri ve şairin bunları karşılama zorunluluğunu da yansıtan üstü örtülü bilişsel bir sözleşme söz konusuydu. Aslında her iki tarafın da düşünceden eyleme aldıkları her pozisyon sanki bu sözleşmenin gereği gibiydi. Bu ne kabilenin ne de şairin hiç rahatsızlık duymadığı bir olguydu. Kabile üyelerinin bireysel ve grubu ilgilendiren meselelerde şaire yönelimleri ve ona duyulan güçlü güven duygusuna karşılık, şairin bu güven ve beklentileri karşılama hususunda gösterdiği üstün performans denemeleri hep bu karşılıklı farkındalığın tezahürleriydi. Bir bakıma kabilenin şairine olan düşkünlüğü, şair ve kabilesi arasında inşa edilmiş bu ilişki özelinde şairi anlatan ifade onun da kabilesine *adanmışlığıydı*.

Şairin bilgisine olan itimat büyüktü ama toplumsal prestijinde en önemli pay onun ‘doğaüstülüğü’ ya da doğaüstü ile olan bağıydı. Şair, toplumda var olan hem doğaüstü kişilik sahibi olduğuna dair inançla hem de dilinden dökülenlerdeki efsunlu ifadelerden dolayı doğaüstünün konusuydu. Toplumun doğaüstü kişilik vasıflandırması, onun doğaüstü varlıklarla olan irtibatı ile; dilinden dökülen sözlerin efsunu ise doğaüstü varlıkların ilham ettiği ile ilişkiliydi. Doğaüstü varlıklarla irtibatının olduğuna dair toplum gibi şairin kendisinin de sarsılmaz bir inancı vardı. Fakat kendisinde var olan bu inancın şaire toplumdaki mi geldiği, yoksa toplumun bir gelenek halinde süregelen tasavvurlarının şaire ilişkin böyle bir algıya mı neden olduğu ise tartışmalı bir konudur. Toplumda uzun soluklu inanç konularının kolektif bilinçte yer etmesinin bireylere olan etkisi düşünüldüğünde şairin toplumun kolektif algısından etkilendiği sonucu daha olası görünmekle birlikte, şairin

→

Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı, 136. Düşman kabile şairlerinin gücüne de aynı şekilde doğaüstü ilhamla söylenen bir lanetin gücü olarak bakılırdı; laneti susturmak için, yakalanan şairlerin dilleri katledilirken bile bağlanırdı. Tim Mackintosh - Smith, *Arabs*, 92; Macdonald, *The Religious Attitude and Life in Islam*, 24.

⁷³ Ahmed Emin, *Fecrül-İslam-İslamın Doğuşu*, 102.

kendi doğaüstülük tasavvurunda söz sahibi olduğu ve dolayısıyla şairin söylemlerinin şuurlarda kalıcı bir etki bıraktığı da unutulmamalıdır.

Sözgelimi İslâm öncesi şair, ilham kaynağını yaramaz ruhlara atfetmişti. Isız yerlerde yaşayan cinler ise ona, aşiret düşmanını alaya alma düşüncesini ve her zaman çeşitli kamplarda tekrarlanan ısıracı hicvin düşmana zarar verebileceğini, dolayısıyla ona bir büyü yapabileceğini düşündürmek suretiyle şaire nefes verdiler.⁷⁴ Bununla birlikte kadim Arap düşüncesinde Arapların cin ve şeytanla ilgili tasavvurları benzer bir şekilde mevcuttu. Onlara göre dünyada çok sayıda cin ya da şeytan yaşamaktaydı. Şairler ilhamlarını bunlardan alır, kâhinlere geleceği bunlar keşfettirir, hasta ve bunaklara ızdırapları bunlar verir, geceleri yolcuları bunlar korkuturdu.⁷⁵ Şairle ilişki içerisinde olan bu doğaüstü varlıkların özellikle cinin görünümleri ile ilgili de toplum bilincinin ve şairin üretimleri vardı. Putperest Arap şairleri Suriye'deki antik Palmyra şehrinin Kral Süleyman için cinler tarafından inşa edildiğinden bahsederken; Araplar, şeytanlara atıfta bulunurken neredeyse her zaman ortak bir isim kullanırlardı. Bir şeytanın belirgin bir karakteri yoktu ve dolayısıyla kişisel bir adı da yoktu; genelde çirkin bir canavar olarak tanımlanırdı.⁷⁶ Bunun gibi Sabit b. Cabir el-Fehmi, kötülüğü kolunun altında taşıyan biri olarak 'Teëbbeta Şerran' lakabıyla adlandırılırdı;⁷⁷ beraberinde çölden bir koç getirdiği ve bu koçun gerçekte dişi bir cin olduğuna inanılan bir "ghoul" olduğu hikâyesi ve bir başkasında ise annesine yılan dolu bir çuval getirdiği anlatılırdı.⁷⁸

Görülüyor ki şair algısı, karşımıza şair ve toplum arasında kaynağının gri olduğu bir alan çıkarmaktadır. Şair cinin toplum bilincinde yer eden tasavvurlarından nemalanırken, bu tasavvurların kaynağının da çoğunlukla şairler olduğu izlenimi vardır. Bir bakıma cinin yalnızca tikel yaşamlara yaptığına inanılan ürkütücü etkileri nedeniyle değil, şair tasvirlerinin bilinçte yer ettiği cin imgeleri de insanların cinlerden korkma nedenleridir. O tasvirlerin sahibi olan şairler sonuçta onları görmüş, onlarla aidiyet ilişkisi içerisine girmiş, ama son tahlilde şair cinden güç devşirmiştir. Bir bakıma cin, şair için halk nezdinde onun itibarını pekiştiren ve gücüne güç katan hayali olmaktan öte, varlığında ya da sahip olduklarında tereddütün olmadığı bir varlıktır. Dolayısıyla İslâm öncesinde kâhin gibi şairin de cin ile ilişkisi çift kutupludur. "Mecnun" ifadesi onun cin tarafından ele geçirildiğine işaret ederken,⁷⁹ diğer yandan şair, cin tarafından "dost" tutulan kişidir. Sonra-

⁷⁴ Huart, *A History of Arabic Literature*, 7-8; krş. Faruk Çiftçi, "Arap Geleneğinde Şair ve Cin İlişkisi", *Ekev Akademi Dergisi*, 6/13 (Güz 2002), 318.

⁷⁵ Regis Blachere, *Le Probleme de Mahomet*, Paris, 1952, 20-22'den İsmail Hami Danişmend, *İzahlı İslam Tarihi Kronolojisi* (İstanbul: Bab-ı Ali Yayınevi, 1960), 1/301.

⁷⁶ Nöldeke, "Arabs (Ancient)", 1/ 670.

⁷⁷ Koltuğuna kılıcını alıp çıkıp gitmesi ve komşuların sorması üzerine annesi, 'Koltuğuna bir kötülük aldı (ve çıkıp gitti)' anlamında *teëbbeta şerran* ifadesini kullanmış ve sonra da bu isimle anılmıştır. Fantastik kişiliği ile tanınan bu Cahiliye şairi için bk. Süleyman Tülücü, "Teëbbeta Şerran", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40/269-270.

⁷⁸ Huart, *A History of Arabic Literature*, 18; Nöldeke, "Arabs (Ancient)", 1/670.

⁷⁹ bk. Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, 259.

sında ise bir başka süreç, ilham süreci söz konusudur; şair artık doğaüstü bir merciden ilham alan ya da bilgi edinen ya da sızdıran kişidir.⁸⁰

Araplar nezdinde en üstün mertebede bulunan şair,⁸¹ söz söylemeye başladığında bu sözlerin bireylerce anlaşılması içinde bulunulan durumla doğrudan bağlantılıydı. Esas olan, sözün ağızdan çıktıktan sonra taşıdığı etki gücüydü; bu güç başkalarına ulaşmalı ve onları etki alanına dâhil etmeliydi. Bu, Izutsu'nun *sprachwerk* dediği şeydi. Ona göre sözlerin şiirle ifadesinin, peygamber gibi konuşmaya hem mahiyet hem de yapı itibarıyla hayli benzediğini söylemekte yanlış bir şey yoktur, zira bir peygamber için olduğu gibi bir şair için de, söylenen sözlerin nesnel bir karşılığı - yani bir *sprachwerk* - olmalıdır. Şairin söylediği sözler, aynen onun ifade ettiği gibi ezberlenmeli ve orijinal haliyle başkalarına iletilmelidir.⁸² Rüya yorumları ve olayları önceden haber vermeleri⁸³ gibi diğer özellikleri ile birlikte onun tekerlemelerinin, ilahi olarak vahiy almış bir peygamber veya kutsal kişi tarafından söylenebilecek ciddi bir lanetin tüm etkisine sahip olduğu algısı⁸⁴ ise, Duncan Black Macdonald'ın işaret ettiği gibi, Arapların, şairlerinin görünmezler hakkında nasıl bilgi sahibi olduklarını ve kutsal varlıklar olarak onlarla peygamberler arasındaki çok küçük farkı nasıl düşündüklerini tam olarak görme imkânının olduğu noktaydı.⁸⁵

Kısacası şaire dair tüm bu izlenimler, şairin halkının dinsel tercihleri üzerindeki etkisine de açılım getirecektir. Putperestlerin farklı din mensuplarıyla paylaştıkları ortak kavramlarda bile kavramların nasıl anlaşılması gerektiğine dair şair vurgusu, bu insanların muhayyilelerinde söz konusu kavramın nasıl imgeleneceğine de yol gösteriyordu. Sözelimi, en-Nabiga gibi büyük bir şair, Gassan hükümdarını överken Hristiyan anlayışına uygun olarak "Allah" ifadesini kullanırken bile onların anladığı anlamda Allah'ı değil, mutlak bir biçimde kendi putperest kültüründeki Allah'ı kastediyordu. Büyük bir olasılıkla da bu, onun putperest çağdaşlarının anlayışını dolaylı yoldan ve habersizce etkilemişti. Daha da önemlisi bu, onlara Kitâb-ı Mukaddes'te kabul edildiği şekliyle Allah kelimesini nasıl anlayacaklarını öğretmiş olmalıdır; hatta bunun da ötesine geçip, kendi putperest tanrı kavramlarıyla Hristiyanlarınkini âdeta farkında olmadan özdeşleştirmeleri yönünde onları tedricen ikna etmişti.⁸⁶ Bunun tersi de mümkündü. Putperestlik karşıtı ve semavi din mensubu şairlerin kendi dinlerine ilişkin kavramların bilinçsel imgenlenmesine yönelik etki de söz konusuydu. Hristiyanlığı kabul etmiş olan Kuss b. Sâide, Ümeyye b. Ebû's-Salt ve Adi b. Zeyd gibi şairlerin şiirlerinde kendilerine has

⁸⁰ Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, 253-256; karşı. Macdonald, *The Religious Attitude and Life in İslam*, 95 vd.; Çiftçi, "Arap Geleneğinde Şair ve Cin İlişkisi", 318.

⁸¹ Yıldız vd., *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, 1/164.

⁸² Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, 273; Cahiliye şiirinin kökenini de içine alan bir değerlendirme için bk. W. Barthold - M. Fuad Köprülü, *İslam Medeniyeti Tarihi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984), 22.

⁸³ İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/268; Nöldeke, "Arabs (Ancient)", 1/670.

⁸⁴ Nicholson, *A Literary History of The Arabs*, 73.

⁸⁵ bk. Macdonald, *The Religious Attitude and Life in İslam*, 24-25.

⁸⁶ Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, 172.

olan mesihlik, din vurgusu ve Hristiyanlık öğretileri; zahidlik, yani dünyayı ve dünyaya işlerini terk etmeyi teşvik ve kâinata bakıp olaylardan ibret almaya davet vardı. Bu Hristiyanlar, o güne kadar Araplarca bilinmeyen kavramları, kendi dinlerinin öğretileri doğrultusunda Arap diline sokmuşlardı. Örneğin besmeleyi yani “Allah’ım senin adıyla” ifadesini Araplara ilk öğreten Ümeyye b. Ebü’s-Salt olmuştu.⁸⁷ Bu anlamda şair halkın coşkun duygulara kendisini kaptırmasında çok önemli bir işleve sahipti. Sıradan zamanlarda hiç heyecan uyandırmayan hisler topluluk bir araya geldiğinde bir anda limitleri aşarak çok önemli sosyal bir araç haline gelirken, bu gibi durumlarda kolektif vicdanı harekete geçiren teşvik edici, kıskırtıcı enstrümanlara ihtiyaç vardı; şair bu enstantanenin en önemli aktörüydü.

Sonuç

İnsanlığın kadim tarihinin her dönemine karşılık gelen ortak bir yönü vardır. Biyolojik, psikolojik ve ruhsal olarak özetleyebileceğimiz gereksinimleri için insanı dürttüleyen zorunluluklar bu yöne karşılık gelir. Bu gereksinimlerin karşılanması ne şekilde, nasıl olduğu ya da hangi tasavvurların bu duruma eşlik ettiği önem arz eder. Dinsel yönelimlerin de bu gereksinimlerin karşılanmasında oynadığı rolün büyüklüğü yadsınamaz. Fakat daha da önemlisi, bu yönelimlerde aktif rol oynayan birbirinden bağımsız aktörlerin varlığıdır ki, bunlardan biri, insanın yaşam biçimini, eğilimlerini, karakterini ve inancını derinden etkileyen tabiat güçlerini simgeleyen doğal güçler; diğeri ise, sosyal hayatın içinden çıkmış, toplum davranışlarını domine eden, inançların, sosyal norm ve kuralların oluşumunun temel dinamiği olan sosyal güçlerdir.

Tarihsel veriler, İslâm öncesi Arap inanç ikliminin oluşum seyrinin de bu doğal ve sosyal güçlerin etki alanını izlediğini göstermektedir. Konumuzu oluşturan ve sosyal aktörler olarak tanımladığımız bu sosyal güçlerin, İslâm öncesi Arap düşünce sistematığının ve toplum bilincinin oluşmasında büyük pay sahibi oldukları görülmektedir. Kaynaklara göre, kendilerine karşı vicdanın, asabiyetin ve kan bağının dayattığı bir bağlılıkla bağlandıkları ataların, Arapların duyguları, düşünceleri ve özellikle de davranışları üzerinde mutlak otoriteleri vardır. Her jenerasyonu etkisi altına alan ve nesilden nesile aktarılan gelen bu algı, Arap düşünce geleneğini oluşturan, “ortak ata”nın kutsallığından sirayet eden, böylece nesilleri aşan ve tüm ataları kuşatan bir kutsallığa bürünmüştür. Bu kutsallık, bireyin, yalnızca babadan oğula geçen doğru bilginin, doğru düşüncenin ve doğru davranışın kaynağı olarak gördüğü, dolayısıyla inanç iklimini oluşturan belirleyici olarak atanın monoton bir biçimde izini takip etmekle sınırlı değildir. Bireyi, İslâm öncesi Arabî için hayatına anlam katan önemli sosyal referanslardan biri olarak atanın şanını ve şerefini korumaya sevk eden, bireyin ona karşı hissettiği vicdani sorumluluk bilinci de aynı kutsallık algısında gizlidir. Bu anlamda bireyleri her yandan çepeçevre kuşatmış olan atalar, İslâm’ın çıkışına kadarki süreçte Arabî’in inanç algısına mühürünü vurmuş ve aklına derin etkilerde bulunmuştur. Bu akıl artık kurumsallaşmış bir akıl-

⁸⁷ Ahmed Emin, *Fecrül İslam-İslamın Doğuşu-*, 60.

dır, kolektif bilinç konusudur ve de putçu paradigmanın teorisinin temeli olan prensipleri oluşturur. Böylelikle bilginin paganlaşma sürecinin en önemli parametresi de kuşkusuz atalar üzerine kondurulan bilgi kaynağı olma işlevidir. Nitekim Kur'ân 'ın gerçek bilgi kaynağına dönüş tavsiyesine direnen ve ilahî telkinleri göz ardı edenlerin içinde buldukları bağımlılık sendromu, putperest paradigmanın atalarla olan bağlantısını gözler önüne sermiştir.

İslâm öncesi Arapların korkuyla karışık saygı besledikleri bir diğer sosyal aktör kâhindir. İslâm tarihi kaynakları açısından, kolektif düşünüşün ve sosyal eyelin yönünü belirleyen en önemli etmenlerden olan kâhin, yalnızca rutin ve gündelik yaşam üzerinde değil, aynı zamanda inanç iklimi üzerinde de etkin bir güçtü. Kâhinin gücü, toplumun ona yüklediği ve sahip olduğuna inandığı olağanüstü güçlerle ve bu güçlerin karşılığında ondan olan beklentileriyle bağlantılıydı. Tarihsel verilerden edindiğimiz bilgilere göre, gerek nesir sanatını icra ederken kullandığı seci tarzıyla ağızdan dökülen sözlere yüklenen, öldürücü oklarla ve onulmaz yaralar açan keskin mızraklarla özdeşleştirilen büyümlü cümleleriyle, gerek kötü ruhlarla karşı verdiği savaşla ve gerekse gizli bilgilere vukufiyeti ve ruhbansı kişiliği ile kâhinin, toplum nezdinde büyük bir itibarın öznesiydi; çünkü toplum, kâhinin kendilerini aşan, sıradan insanlarda var olmadığına inandığı doğaüstü güçlerle donanımlı olduğu düşünüyordu ve dahası en çok da tüm bu güçlerini olağanüstü bir varlığa, 'cin'e atfediyordu. Cin, onun sahip olduğu tüm üstün meziyetlerin ve vasıfların kaynağıydı. Kâhin bu anlamda yalnızca cinden istifade eden ve ondan güç devşiren kişi değil, aynı zamanda cinin de kendisini seçtiği ve hatta ele geçirdiği kişiydi; dolayısıyla cinlenmiş anlamında "mecnun"du.

Doğal olarak kâhin, toplumun kendisine gösterdiği itibarın ve saygının karşılığı olarak kendisinden olan beklentileri de yerine getirmek durumundaydı. Bunun için toplum algısında hiyerarşik piramidin tepesinde yer alan statüler, sosyolojik ifadeyle basit ya da cemaatçi denilebilecek toplumlarda, daima sorunların çözümünden, doğru bilgiye; doğru eylemlerin ne olduğundan hastalıkların ve patolojik hallerin tedavisine; iktisadi, tarım ve askeri alanlarda alınacak tedbirlerden, toplum yaşamının ritmik bir biçimde bocalamadan devamına varıncaya kadar her alanda işlevler yüklenmek durumundadır. İşte "kâhinlik kurumu", tarihsel kaynaklara göre, İslâm öncesi Arap toplumunun merkezinde yer alan, ilkel toplum ölçeğinde 'resmi' denilebilecek sosyal normlarla desteklenmiş mercidir. İslâm öncesinin korku ve saygıya konu olan diğer sosyal aktörü olan kâhin, kolektif düşünüş ve sosyal davranışa yön tayin eden en önemli etmenlerden biri olarak, inanç ikliminin şekillenişinde başat bir rol oynamıştır. Sahip olduğu tüm fizik ve metafizik donanımla, toplumun ağırlıklı olarak putperest kimliğini öne çıkartan inanç algısını derinden etkilemiştir. Sözgelimi dönem putperestliğinin önemli ismi Amr b. Luhayy'ın putperest paradigma üzerindeki etkisi, putun ve putperest inancın toplum bilincinde ve bu topraklarda kök salmasını sağlamıştır.

Tarihsel veriler, İslâm öncesinin ipdidai kültür ve toplum hayatının entellektüeli olan şairin de kâhin gibi, yüksek statülü bir pozisyonda olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla şair de kendisinden imtina edilen kişi olmakla birlikte, yetenek düzeyindeki müktesebatıyla elitti ve onun elitizmi, doğaüstü nitelikleri yanı sıra, dönemin revaçtaki kültür ve üstünlük göstergesi olan alandaki hâkimiye-

ti ile ilgiliydi. Seçilmiş olarak kendisini özellikle tercih eden ‘cin’lerle özel ilişki halindeydi, görünmez âlemlerle ilgili ilk elden aldığı bilgiler onun prestijinin esasını oluşturuyordu. Toplum katmanları içerisinde sosyal statülerin belirlenmesinde, toplumun işleyişi ve yapısı yanında şairin de etkisi vardı. Doğru bilginin elde edilmesinde olduğu kadar bilginin ve kavramların doğru anlaşılmasında ve bilinçte kodlanmasında da bir semantik ve retorik uzmanı olarak şair söz sahibiydi. İlham alan kişi olarak gücünün esasını oluşturan ‘söz’ü, doğaüstü yönlendirmeye tabi olduğu düşüncesiyle kimi zaman ‘tanrının sözü’ gibi algılanır, kanaatlere yön verir ve toplumun kendini tanımlamasına ve kurgulamasına hizmet ederdi.

Bu anlamda kâhinde olduğu gibi şairden de beklentiler yüksekti. Kabile güvenliği başta olmak üzere, çatışmalarda kabileye vereceği lojistik destek ve lanetli ve büyülü sözleriyle düşmana vereceği hasarlarla da stratejik işlevleri vardı. Bununla birlikte şair tam bir “halk adamı” idi; toplumla karşılıklı özel bir ilişkisi vardı, kabile bağlılığının ötesinde kendisini halka adayan kişiliği ile “milliyetçi” duyguları baskındı. Dolayısıyla toplumla girdiği ikili ilişkinin menfaat yönünden çok toplum adına icra ettiği eylemlerle sivrildi. Toplum ise, şairin şahsında kendini anlamlandırdı, kendine değer biçti ve kendini onun kanatları altında gerçekleştirdi; onun sözleri halkı yansıtıyordu, halk onda kendini, kendi yaratıcı zekâsını, tarihini, atalarının hikâyelerini, atalarının savaşlarını buldu. Çünkü şiir, çölün ritmiydi, o coğrafyada ve o coğrafyanın üretimi ve yerli malı olarak ortaya çıktı. Bu nedenle kâhin gibi şair, ilkel aşkın gücüyle, İslâm öncesi inanç ikliminin kendine özgü havzasında kolektif şuurun şekillenmesinde önemli bir paya sahip, kesin bir algı aracı ve güçlü bir imgeydi. Bu da şaire, kavramlara putperest algıyı çağrıştıran anlamları yüklemeye önemli bir ayrıcalık tanıyordu.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Ahmed Emin. *Fecrü'l-İslâm-İslâmın Doğuşu*. çev. Ahmed Serdaroğlu. Ankara: Kılıç Kitâbevi, 1976.
- Ahmet Refik. *Tarih-i Umumi-Araplar*-. İstanbul: Kütüphane-i İslâm ve Askeri Neşriyatı, 1328.
- Atay, Hüseyin. “İslâm’dan Önce Arap Yarımadası’nda Putperestlik ve Yayılışı”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (Nisan 1957), 80-98.
- Barthold W. - Köprülü, M. Fuad. *İslâm Medeniyeti Tarihi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984.
- Brockelmann, Carl. *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi*. çev. Neşet Çağatay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1964.
- Crone, Patricia. “The Rise of İslâm in the World”. *The Cambridge Illustrated History of the İslâmic World*. ed. Francis Robinson. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Çağatay, Neşet. *İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1957.
- Çağrı, Mustafa vd. *Kuran Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.

- Çiftçi, Faruk. "Arap Geleneğinde Şair ve Cin İlişkisi". *Ekev Akademi Dergisi*. 6/13 (Güz 2002), 315-326.
- Daryal, Ali Murat. *İslâmın Doğuş ve İlk Yayılışının Psiko-Sosyal Açından Tahlili*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999.
- Duman, Muhammet Fatih. *Kureyş Kabilesi İslâm Öncesi Etnik, Siyasi ve Ekonomik Yapı*. Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Durant, Will. *The Story of Civilization-The Age of Faith-*. New York: Simon And Schuster, 1950.
- Duri, Abdulaziz. *İlk Dönem İslâm Tarihi -Bir Önsöz-*. çev. Hayrettin Yücesoy. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016.
- Durkheim, Emile. *Din Hayatının İbtidai Şekilleri*. çev. Hüseyin Cahit Yalçın. İstanbul: Tanin Matbaası, 1923.
- Esat, Mahmut. *İslâm Tarihi*. Sadeleştiren: Sadi Irmak. İstanbul: Tan Matbaası, 1965.
- Günaltay, M. Şemseddin. *İslâm Öncesi Arap Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.
- Gündüz, Şinasi. "Cahiliye Dönemi Arap Politeizmine Nebatîlerin Etkileri". *Dinler Tarihi Araştırmaları-I*. 355-378. Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları/I, 1998.
- Hitti, Philip K. *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1989.
- Hodgson, Marshall G. S. "Hz. Muhammed'in Çağrısı 570-624". çev. Ahmet Demirhan. *İslâm'ın Serüveni*. ed. Metin Karabaşoğlu. 83-127. İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.
- Huart, Clement. *A History of Arabic Literature*. ed. Edmund Gosse. New York: D. Appleton And Company, 1903.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'ân 'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pinar Yayınları, 1991.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'ân 'da Tanrı ve İnsan*. çev. Kürşat Atalar. İstanbul: Pinar Yayınları, 2017.
- İbn Haldun, Ebu Zeyd Abdurrahman bin Muhammed. *Mukaddime*. çev. Zakir Kadiri Ugan. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.
- İbn Hişam, Muhammed. *İslâm Tarihi Siret-i ibn-i Hişam Tercemesi*. çev. Hasan Ege. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006.
- İbn al-Kalbi, Muhammed b. Sâib b. Bişr. *Putlar Kitâbı (Kitâb al-Asnam)*. çev. Beyza Düşüngen. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968.
- Karaaslan, Nuhu Ünal. "Şair". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 38/2010, 298-301.
- Kitâbı Mukaddes*. İstanbul: Kitâbı Mukaddes Şirketi, 2. Basım, 2003.
- Krech, D. - Crutchfield, Richard S. - Ballachey, Egerton L. *Cemiyet İçinde Fert*. çev. Mümtaz Turhan. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970.
- Lammens, Henri. *İslâm Beliefs And Institutions*. çev. E. Denison Ross. London: Frank Cassand Co. Ltd., 1968.
- Lindholm, Charles. *İslâmi Ortadoğu*. çev. Balkı Şafak. Ankara: İmge Kitâbevi Yayınları, 2004.
- Macdonald, Duncan Black. *The Religious Attitude and Life in İslâm*. Chicago: The University of Chicago Press, 1909.
- Nicholson, Reynold A. *A Literary History of The Arabs*. Cambridge: Cambridge University Press, 1953.
- Nöldeke, Theodore. "Arabs (Ancient)". *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. ed. James Hastings. 658-667. London: Morrison and Gibb Limited. 1908.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "İslâm'ın Temel İnançları Etrafında Oluşan "Mitolojik" Kültür: "İslâm Mitolojisi" Yahut İslâm İlahiyatının İhmal Edilmiş Önemli Bir Sorunsalı (Bir "mise-en-question" Denemesi)". *Milel ve Nihal*. 6/1 (Ocak-Nisan 2009), 137-163.
- Sarıçam, İbrahim. *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2002.
- Schimmel, Annemarie. *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri İslâm'a Görüngübilimsel Yaklaşım*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalci Yayınevi, 2004.
- Smith, Tim Mackintosh. *Arabs*. New Haven And London: Yale University Press, 2019.

- Smith, William Robertson. *Kinship and Marriage in Early Arabia*. London: Cambridge at the University Press, 1885.
- Smith, William Robertson. *Lectures and Essays of William Robertson Smith*. ed. John Sutherland Black-George Chrystal. London: Adam and Charles Black, 1912.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz . "Cahiliye Döneminde Mekke'nin Demografik, İdari, Ekonomik, Kültürel ve Dini Yapısı Üzerine Bazı Notlar". *Siyer Dersleri-Mekke Dönemi*. 102-127. Malatya: Malatya Büyükşehir Belediyesi Yayınları 2018.
- Tekeli, İlhan. *Tarih Yazımı Üzerine Düşünmek*. Ankara: Dost Kitâbevi, 1998.
- Tülücü, Süleyman. "Teebbeta Şerran". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 40/2011, 269-270.
- Vernoit, Stephen. "Artistic Expressions of Muslim Societies". *The Cambridge Illustrated History of the İslâmic World*. ed. Francis Robinson. 250-290. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Watt, W. Montgomery. *Hız Muhammet Mekke'de*. çev. M. Rami Ayas-Azmi Yüksel. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.
- Yıldız, Hakkı Dursun vd., *Doğuştan Günümüze İslâm Tarihi*. İstanbul: Çağ Yayınları, 1992.
- Zeydan, Corci. *İslâm Uygarlıkları Tarihi (Tarihü't Temeddünni'l-İslâmi)*. çev. Nejdet Gök. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 21 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2021

Kur'an Yolu Tefsiri'nde Ayetlere Bilimselci Yaklaşım

Scientific Approach to Verses in Kur'an Yolu Interpretation

Mehmet Kaya 

Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı

Assoc. Prof., Selçuk University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Hermeneutics
Konya / Turkey

kayamehmet1453@hotmail.com | <https://orcid.org/000-0003-0066-5232>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.971824

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 15.07.2021

Accepted / Kabul Tarihi: 15.10.2021

Published / Yayın Tarihi: 30.12.2021

Cite as / Atıf: Kaya, Mehmet. "Kur'an Yolu Tefsiri'nde Ayetlere Bilimselci Yaklaşım". *Marife* 21/2 (2021): 1017-1044. <https://doi.org/10.33420/marife.971824>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslar arası Lisansı altında lisanslanmıştır."

e-ISSN: 2630-5550



www.marife.org

Kur'an Yolu Tefsiri'nde Ayetlere Bilimselci Yaklaşım

Özet

Bu çalışmada, bilimsel tefsir hakkında bilgi verildikten sonra, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayımlanan Kur'an Yolu tefsirindeki bazı bilimsel yorum örnekleri incelenecektir. Kur'an-ı Kerim nazil olduğu günden itibaren farklı yaklaşımlarla tefsir edilmiştir. Bu yaklaşımlardan biri de ayetlerin pozitif bilimlerin verileri çerçevesinde yorumlandığı bilimsel tefsir yöntemidir. Bu yorumlama yönteminin tarihi hicri beşinci yüzyıla ve hatta sahabe dönemine kadar götürülmekle birlikte, bu dönemlerdeki örnekler tikel ve primitif düzeydedir. Bununla birlikte yaklaşımın ekol haline gelmesi on dokuzuncu yüzyılda mümkün olmuştur. Bilimsel tefsirin ekol haline gelmesine ilişkin çeşitli sebepler ileri sürülmüştür. Bilimsel tefsire ilişkin eserler incelendiğinde, bu ekolün gelişmesindeki en önemli etmenin, Müslümanların sanayi devriminden sonra teknoloji ve bilimle ilerleme kaydeden Batı karşısındaki gerilemesini durdurmak amacıyla Kur'an'a dayalı bilimsel bir yöntem oluşturmak ve İslam'ın bilime engel olduğu şeklindeki görüşü çürütmek olduğu anlaşılmaktadır. Bu tarihten itibaren birçok tefsirde bilimsel yorumlara yer verildiği ve bilimsel tefsire ilişkin müstakil eserler kaleme alındığı görülmektedir. Ancak ilerleyen süreçte bu yöntemin kazandığı ivmede mezkûr nedenlerden çok bu yöntemle olan ilginin artmasının etkili olduğu görülmektedir. Ayetlerin pozitif bilimlerin verileri çerçevesinde yorumlandığı bu eserlerden biri de Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayımlanan ve geniş bir okur kitlesine sahip olan Kur'an Yolu tefsiridir. Eserin girişinde ayetlerin yorumunda bilimsel tefsir yönteminin kullanılacağına ilişkin doğrudan bir ifade bulunmama rağmen, Kur'an'ın şekil ve içerik açısından örnek bir kitap olduğu; yaratılış, varlık, insan ve evrenin yapısı hakkındaki bilgilerin onun önemli özellikleri arasında sayılması ve yapılan yorumlarda bilimin gerekleri ile çağın gereklerinin birlikte dikkate alınması gerektiği yönündeki uyarı, eserde bilimsel yorumlara yer verileceğini ihsas etmektedir. Eserin girişinde, tefsirde yer verilen bilgi ve yorumlarda seçme bir yaklaşım sergileneceğinin ve yeni yorumların yapılacağına ifade edilmesi eserde bilimsel yorumlarda da diğer yorumlarda olduğu gibi seçme bir yaklaşım sergileneceğini ve modern dönemde yapılan yorumlara yer verileceğini göstermektedir. Kur'an Yolu tefsirinde, ayetlerin bilimsel yorumunda, pozitif bilimlere ilişkin Türkçe ve yabancı dildeki çeşitli eserlerle modern dönemdeki tefsirlerden yararlanılmıştır. Eserdeki birçok yorumun kaynağını Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'nin pozitif bilime ilişkin maddeleri oluşturmaktadır. Her iki eserin Diyanet İşleri Başkanlığı ile ilgili olmasının bu tercihte etkili olduğu anlaşılmaktadır. Kur'an Yolu tefsirinde ayetlerin daha önce yapılan bilimsel yorumlarına yer verildiği, bu doğrultuda müstakil yorumların yapıldığı ve nadiren de bazı bilimsel yorumların eleştirildiği görülmektedir. Kur'an'ın bir bilim veya astronomi kitabı olmadığı belirtilen eserde, pozitif bilimlere ilişkin veriler çoğu zaman Kur'an'ın temel amacı olan "hidayet" çerçevesinde ele alınmaktadır. Bu durum, eserde bilimsel tefsirin amaç olarak değil, Kur'an'ın asıl amacına ulaşmada bir araç olarak görüldüğünü göstermektedir. Eserin modern dönemde kaleme alınmış olması, bilimsel yorum açısından bütüncül bir bakış açısı yakalamamızı ve yeni görüşlere ulaşmamızı sağlamaktadır. Eserde bilimsel tefsire ilişkin önceki yorumların değerlendirilmesi de okuyucuya eleştirel bir bakış açısı sağlamaktadır. Ayetleri bilimsel buluşlar veya teorilerle yorumlamanın her zaman ve her ayet için isabetli bir yöntem olmadığı belirtilen eserde, evrenin yaratılışına ilişkin teorilerin ve doğa bilimlerindeki gelişmelerin ayetlerin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olduğu belirtilmektedir. Tüm ayetlerin modern bilimin verileriyle yorumlanmadığı eserde, bazı bilimsel yorumların eleştirildiği ve çoğunlukla ayetlerde açıkça ifade edilen ve bilim tarafından kesinliği kanıtlanan konularda yorum yapılmaya özen gösterildiği görülmektedir. Kur'an'ın takip ettiği metoda bağlı olarak kozmolojiye ilişkin yorumlara ağırlık verilen eserde ayetlerin jeoloji, biyoloji, meteoroloji ve tıbbın verileriyle de yorumlandığı görülmektedir. Kur'an Yolu tefsirinde bilimsel verilerin Kur'an'ın iç câziyle ilişkilendirildiği yorumlara da rastlanılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Bilimselci tefsir, Kur'an Yolu Tefsiri.

Scientific Approach to Verses in Kur'an Yolu Tafseer Book

Summary

In this study, after giving information about the scientific tafseer, some examples of scientific tafseer in Kur'an Yolu exegesis published by the Presidency of Religious Affairs will be examined. The Holy Quran has been interpreted with different approaches since its revelation. One of these approaches is the

scientific tafseer method which the verses are interpreted within the framework of the data of positive sciences. Although the history of this method goes back to the fifth century (A.H.) and even the period of the companions, the examples in these periods are rare and at a primitive level. However, it was possible for this method to become a school in the nineteenth century. Various reasons have been put forward for the scientific tafseer to become a school. When studies on scientific tafseer are examined, it is understood that the most important reason for the development of this school is to create a scientific method based on the Qur'an to stop the decline of Muslims in the race against the West, which advanced in science and technology after the industrial revolution, and to refute the view that Islam is an obstacle to science. Since this date, it is seen that scientific tafseers have been included in many commentaries, and individual works related to scientific tafseer have been written. However, it is seen that the increasing interest in this method rather than the aforementioned reasons was effective in the acceleration gained by this method in the following process. One of these books in which the verses are handled within the framework of data of modern sciences is Kur'an Yolu exegesis published by the Presidency of Religious Affairs which has a wide readership. Although there is no direct statement in the introduction of the book that the scientific tafseer method will be used while interpreting the verses, it is indicated from the following statements that the book will include scientific explanations: The Qur'an is an exemplary book in terms of form and content, and information about creation, existence, human and the structure of the universe is among its important features, and the requirements of science and the requirements of the age should be considered together in the tafseer. In the introduction of Kur'an Yolu exegesis, it is stated that a selective approach will be followed while giving information and explaining in tafseer and that new comments will be put forward. This shows that a selective approach will be followed in scientific tafseer, as in other fields, in the book and comments arose in the modern period will also be included. In Kur'an Yolu exegesis, while explaining the verses scientifically, works related to the positive sciences in Turkish and foreign languages as well as the tafseers in classical and modern periods are used. The source of many explanations in the book constitutes articles about the positive sciences of Türkiye Diyanet Foundation (TDV) Encyclopedia of Islam. As understood, the fact that both works are related to the Presidency of Religious Affairs is effective in this preference. In Kur'an Yolu exegesis, it is seen that the previous scientific explanations of the verses are included, independent comments are made in this direction, and some scientific tafseers are rarely criticized. In the book, which is stated that the Quran is not a science or astronomy book, data on positive sciences are often handled within the framework of "guidance" which is the main goal of the Quran. This situation shows that scientific tafseer is not seen as a goal in the exegesis, but as a tool in achieving the main goal of the Quran. The fact that the book was written in the modern period enables us to catch a holistic perspective in terms of scientific tafseer and to reach new ideas. Moreover, evaluation of previous explanations of scientific tafseer in the Kur'an Yolu exegesis also provides a critical perspective to the reader. Stating that interpreting the verses with scientific discoveries or theories is not always an accurate method and for every verse, Kur'an Yolu exegesis states that the theories regarding the creation of the universe and the developments in natural sciences help the Quranic verses to be understood better. Kur'an Yolu exegesis, which does not interpret all the verses with the data of modern science, mostly takes care to comment on the issues that are clearly expressed in the verses and proven by science. In the book, which focuses on interpreting cosmology depending on the method followed by the Qur'an, it is also seen that the verses are interpreted with the data of geology, biology, meteorology and medicine. In the Kur'an Yolu, there are also comments that scientific data are associated with i'jâz of the Quran.

Keywords: Interpretation, Quran, Scientific Interpretation, Kur'an Yolu Tafseer Book.

Giriş

Kur'an tefsirinde farklı görüşlerin olmasının iki temel sebebi bulunmaktadır. Bunlardan ilki Kur'an'ın içerik ve üslubu, diğeri ise Kur'an yorumcusunun düşünce yapısı ve ayetlere yaklaşım biçimidir. Nitekim Kur'an insan yaşamının tüm yönlerini kuşatmakta ve ona ilişkin veriler sunmaktadır. Kur'an yorumcusu ise kişisel özellikleri, konuya ilişkin bilgi seviyesi, ön kabulleri, ön yargıları, siyasi ve mezhebi tutumu ile içinde yaşadığı toplumun siyasi, sosyal ve ekonomik durumunun şekillendirdiği birikim ile ayetlere yaklaşmaktadır. Bu iki etmen müfessirlerin ayetlere

yaklaşımını şekillendirdiği gibi farklı yorumların ortaya çıkmasına da sebep olmaktadır.¹ Müfessirin yaşadığı dönemdeki şartlar da bu farklılaşmaya sebep olmaktadır. Zira Müslümanların çağdaş dünyada karşılaştığı sorunlar ve bu dönemde ortaya çıkan gelişmeler Kur'an'ın bu problemler ve gelişmeler ekseninde yorumlanmasını tetiklemektedir.²

Bu tefsir yöntemlerinden biri de “Kur'an'da pozitif bilimle ilişkili olduğu düşünülen ayetleri, bu bilimin verileriyle inceleyen yorum yöntemi”³ şeklinde tanımlanan bilimsel tefsir ekolüdür. Bu tefsir yönteminin geçmişi İmam Gazzâlî (ö. 505/1111), Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), Ebü'l-Fadl el-Mürsî (ö. 655/1257)⁴ ve hatta Abdullah b. Abbas'a (ö. 68/687-88) dayandırılmakla⁵ birlikte bu dönemlerde sınırları çizilmiş, sistematik ve kurumsal bir bilimselci tefsir anlayışından söz edilmesi mümkün değildir. Bu dönemler için verilen örnekler sayıca ve içerik açısından primitif düzeydedir. Bilimselci tefsir anlayışının ekolleşebilmesi pozitif bilimlerin geliştiği modern dönemde mümkün olmuştur.⁶

Bilimsel tefsirin ortaya çıkışına ilişkin dinî, sosyolojik, psikolojik⁷ ve epistemolojik⁸ nedenler zikredilmekle birlikte bu yorum yönteminin ortaya çıkışındaki temel etmen Kur'an'ın evren hakkındaki açıklamalarıdır.⁹ Zira Kur'an, insanlığı kâinat kitabını okumaya, onun sırlarını keşfetmeye ve kanunları üzerinde düşünmeye çağırır.¹⁰

¹ Celal Kırcı, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler* (İstanbul: Tuğra Neşriyat, 1993), 39.

² Hikmet Koçyiğit, “Müfessirleri Tefsir Yazmaya Sevk Eden Amiller”, *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/10 (2012), 113; İbrahim Hilmi Karşlı, “Kur'an'ın Bilimsel Tefsiri Üzerine Bazı Mülahazalar”, *Diyanet İlmî Dergi* 46/3 (2010), 80.

³ Cüneyt Eren, “Bilimsel Tefsir Metodolojisi”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'alesi I, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantıları*, ed. İsmail Kurt - Seyit Ali Tüz, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 562; Emin el-Hüflî, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, çev. Mevlüt Güngör (Ankara: Fecr Yayınları, 2001), 43; Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2005), 1/417; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 742; Celal Kırcı, “Kur'an ve Modern Bilim: İlişkisi-Sahası-Sorunları”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2012), 23; Karşlı, “Kur'an'ın Bilimsel Tefsiri Üzerine Bazı Mülahazalar”, 81.

⁴ Ahmed Ömer Ebû Hacer, *et-Tefsîru'l-ilmî li'l-Kur'an fi'l-mizân* (Beyrut: Dâru Kuteybe, 1991), 146-156; Veysel Güllüce, *Bilimsel Tefsirde Usûl* (Erzurum: Aktif Yayınları, 2007), 16-20; M. Suat Mertoğlu, “Kur'an'ı Modern Bilimlerin Işığında Okumak: Tantâvî Cevherî Örneği”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 30 (2011), 113-114; Mesut Okumuş, “Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın İlmî Tefsir Anlayışı”, *Diyanet İlmî Dergi* 51/3 (2015), 81; Mehmet Kaya, “Bilimsel Tefsir ve Değişim”, *Mütefekki* 3/5 (2016), 200-201.

⁵ Güllüce, *Bilimsel Tefsirde Usûl*, 12.

⁶ Mustafa Öztürk, “Kur'an'ı Modern Bilim Hakkında Konuşturmanın Açmazları ve Sakıncaları”, *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine Problemler, Tespitler, Teklifler* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 33; Mertoğlu, “Kur'an'ı Modern Bilimlerin Işığında Okumak”, 96-97; Ebû Hacer, *et-Tefsîru'l-ilmî*, 343.

⁷ Celal Kırcı, *Kur'an ve Bilim* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1996), 58.

⁸ Sıddık Baysal, “Mahiyeti, İmkân ve Sınırlılıkları Açısından Bilimsel Tefsir”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 3/2 (Ekim 2019), 251-259.

⁹ Ahmed Gâzî Muhtar Paşa, *Serâiru'l-Kur'an fi tekvîn-i ve fenâ-i ve i'âdeti'l-ekvân* (Dâru'l-Hilâfeti'l-'Alîyye: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1336), 4; Recep Orhan, “Elmalılı Hamdi Yazır'ın Bilimsel Tefsir Anlayışı”, *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları II* (İlim Yayma Vakfı Kuran ve Tefsir Akademisi, 2012), 569.

¹⁰ Muhammed Gazâlî, *Kur'an'ı Anlamada Yöntem*, çev. Emrullah İşler (İstanbul: Şule Yayınları, 1998),



Bilimsel tefsiri ortaya çıkaran bir diğer etmen ise İslam dünyasına Batı'dan aktarılan din ile bilimin çatıştığı yönündeki düşüncüyü ortadan kaldırma hedefidir. Böylece Müslümanların İslam dini sebebiyle geri kaldıkları; İslam'ın akıl ve bilimle bağdaşmadığı şeklindeki ithamların bertaraf edilmesi amaçlanmıştır.¹¹ İslam dünyasının 19. yüzyılda Batı karşısında çok yönlü mağlubiyet yaşamasıyla Müslümanlarda geri kalmışlığın etkisiyle oluşan aşağılık kompleksinin de bu yorum yönteminin ortaya çıkmasında etkili olduğu ifade edilmektedir.¹² Nitekim Gazi Ahmet Muhtar Paşa'nın (ö. 1919) geçmişte Müslüman âlimlerin araştırma ve keşiflerle çok sayıda problemi çözdüğü halde bugün, Batı'nın bile övgüyle bahsettiği bu ilim adamlarının arasına iki-üç kişi bile giremediği; son üç asırdaki bilimsel gelişmelerde Batılı bilim adamlarının adından söz edildiği, sonraki süreçte de bilimsel gelişmelerin onlardan beklenildiği ve bu durumun Müslümanlar için üzüntü verici olduğu şeklindeki ifadeleri,¹³ İskenderâni'nin (ö. 1306/1889), Hristiyan doktorların kendisine Kur'an'da taş kömürüne işaret edilip edilmediği yönündeki sorusu üzerine *Keşfü'l-esrârî'n-nûrâniyye* adlı eserini kaleme aldığını belirtmesi¹⁴ ve Tantâvî Cevherî'nin (ö. 1940), tefsirinin pozitif bilimlerde geri kalmış olan Müslümanların ilerlemesine katkı sağlayacak vesilelerden biri olacağı yönündeki temennisi¹⁵ bilimsel tefsire yönelişin asıl sebebinin ortaya koymaktadır.

Bilimsel tefsir, kendisine yöneltilen eleştirilere rağmen¹⁶ gelişimini sürdürmüştür; taraftarları, Kur'an'ın bilimle çelişmediği, aksine onun bilimi teşvik ettiği ve dahası bilimin son dönemde ulaştığı bazı bulguların on dört asır evvel Kur'an tarafından ortaya konulduğunu ispatlamaya yönelik çabaları neticesinde bilimsel tefsire ilişkin literatür oluşmuştur.¹⁷ Bu yönetime karşı oldukları bilinen müfessirler bile eserlerinde bilimsel yorumlara yer vermiş,¹⁸ ülkemizde bilimsel tefsir müstakil

→

117, 170.

¹¹ Süleyman Gezer, *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu Bir Zihniyet Tahlili* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 49-126; Mertoğlu, "Kur'an'ı Modern Bilimlerin Işığında Okumak", 94, 101; Orhan, "Elmalılı Hamdi Yazır'ın Bilimsel Tefsir Anlayışı", 552.

¹² Öztürk, "Kur'an'ı Modern Bilim Hakkında Konuşturmanın Açmazları ve Sakıncaları", 33; Mertoğlu, "Kur'an'ı Modern Bilimlerin Işığında Okumak", 96-97; Ebû Hacer, *et-Tefsîru'l-ilmî*, 343.

¹³ Gâzî Ahmed Muhtar Paşa, *Serâiru'l-Kur'ân*, 7.

¹⁴ Muhammed b. Ahmed el-İskenderâni, *Keşfü'l-esrârî'n-nûrâniyye el-Kur'âniyye* (y.y., ts.), 1/3-4.

¹⁵ Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fî tefsîri'l-Kur'ân* (Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlatları, 1346), 1/2-3.

¹⁶ Bu eleştiriler için bk. Ebû İshak eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât fî usûli's-şer'ia*, thk. Muhammed Abdulkâdir el-Fâdilî (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2007), 2/51-52; Ahmed Muhammed el-Fâdil, *Nakdu't-tefsîri'l-ilmî ve'l-adedî el-mu'âsir li'l-Kur'âni'l-kerîm -Namâzic ve't-tatbîkât-* (Dümeşk: Merkezü'n-Nâkidi's-Sekâfi, 2008), 25-60; Ebû Hacer, *et-Tefsîru'l-ilmî*, 275-336; Güllüce, *Bilimsel Tefsirde Usûl*, 47-61; Gezer, *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu*, 47-61; Öztürk, "Kur'an'ı Modern Bilim Hakkında Konuşturmanın Açmazları ve Sakıncaları", 31-66; Kutbettin Ekinci, "Bilimsel Tefsirin Tefsir Olma Sorunu", *Bilimname* 37 (2019), 169-190.

¹⁷ Konu hakkında bk. Güllüce, *Bilimsel Tefsirde Usûl*, 11-20; Kaya, "Bilimsel Tefsir ve Değişim", 198-201; Arslan Karaoğlan, "Kur'ân'ı Anlamada Bilimsel Yönelişe Toplu Bir Bakış" 4/6 (2017), 374-379.

¹⁸ Yunus Emre Gördük, "Bilimsel Tefsir ve 20. Yüzyıldaki Meşhur Temsilcileri Perspektifinden Hasan Basri Çantay'ın Açıklamalı Meâli", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2014), 185.

bir sempozyuma da konu olmuştur.¹⁹ Ancak bilimsel tefsirde hedef mezkûr çerçeveye sınırlı kalmamış; Kur'an'ın ana hedefini gerçekleştirmek için araç olarak kullandığı bazı verilerin Kur'an'ın i'câz yönlerinden birisi olduğu ifade edilmiştir.²⁰

Son dönemde Arap dünyasında bilimsel tefsirin öncüleri arasında Muhammed el-İskenderânî, Abdurrahman el-Kevâkibî (ö. 1902), Tantâvî Cevherî, Hanefî Ahmed ve Za'lûl en-Neccâr yer almaktadır. Bilimsel tefsirin inkişaf ettiği bu dönemin Ernest Renan'ın (ö. 1892) 1883 yılında Sorbonne Üniversitesi'ndeki İslam'ın bilime ve terakkiye engel olduğu yönündeki söylemini içeren "İslâm ve İlim" başlıklı konferansını verdiği döneme denk gelmesi câlib-i dikkattir.²¹

Bilimsel tefsire ilişkin tarihlendirmenin Arap dünyasına nispetle daha geç döneme denk geldiği ülkemizde Gazi Ahmed Muhtar Paşa, Elmalılı M. Hamdi Yazır (ö. 1942), Süleyman Ateş, Celal Yıldırım, eserlerinde ayetleri bilimselci bakış açısıyla yorumlamıştır. Sonraki süreçte ülkemizde bilimsel tefsire olan ilginin arttığı ve Celal Yeniçeri, Celâl Kırca, Veysel Güllüce ve Süleyman Gezer gibi araştırmacıların çeşitli eserleriyle bu yorum yöntemine akademik bir bakış açısı kazandırdıkları, bu tarihten itibaren ülkemizde bilimsel tefsire ilişkin akademik düzeydeki literatürün arttığı görülmektedir.

Diyanet İşleri Başkanlığı yayınlarından olan *Kur'an Yolu* adlı tefsirde de ayetlerin bilimselci bakış açısıyla yorumlandığı görülmektedir. Eserin girişinde tefsirde Kur'an'ın belagat, üslup, şekil ve içerik açısından mu'ciz bir kitap olduğunun, onun i'câz özellikleri arasında yaratılış, oluş, insan ve kâinatın yapısına dair bilgilerin sayıldığı²² ve yapılan yorumlarda bilimin gerekleri ve çağın ihtiyaçlarının birlikte göz önünde bulundurulması gerektiğinin belirtilmesi²³ eserde bilimsel yorumlara yer verileceğini ihsas etmektedir. Bununla birlikte eserde tefsirlerdeki bilgi ve yorumların ayıklamaya tabi tutulacağı²⁴ ve kendilerine ait yeni bakış açısı ve yorumun geliştirileceğinin belirtilmesi,²⁴ eserde bilimsel yorumlarda da seçmeci bir yaklaşımın sergileneceğini ve modern dönemdeki yorumlara yer verileceğini göstermektedir. Eserde pozitif ilimlere ilişkin eserlerde verilen bilgilerin

¹⁹ Kuramer tarafından 27 Nisan 2019 yılında "Kur'an ve Pozitif Bilim" başlıklı bir sempozyum düzenlenmiştir. Konu hakkında bk. M. Turan Çalıskan (ed.), *Kur'an ve Pozitif Bilim* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020).

²⁰ Konu hakkında bk. Abdüsselâm Hamdân el-Levh, *el-İcâzü'l-İlmî li'l-Kur'âni'l-kerîm* (Filistin: Âfâk, 1423), 144-162; M. Emin Yurt, "Bilimsel Tefsirin Mahiyeti Üzerine", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17 (2019), 116-119; Kur'an'da bu yönde bir i'câz bulunmadığına yönelik eleştiriler için bk. Levh, *el-İcâzü'l-İlmî li'l-Kur'âni'l-kerîm*, 116-15; Ebû Hacer, *et-Tefsîru'l-İlmî*, 130-139; Muhammed Gazâlî, *Kur'ân'ı Anlamada Yöntem*, 177-184; Öztürk, "Kur'an'ı Modern Bilim Hakkında Konuşturmanın Açmazları ve Sakıncaları", 39-41; Mehmet Kaya, "Destekleyenler ve Karşı Olanlar Açısından Bilimsel Tefsir Başlıklı Tebliğin Müzakeresi", *Kur'an ve Pozitif Bilim* (İstanbul: Kuramer, 2020), 165.

²¹ Bu konferansa doğrudan tepkinin edebiyatçı olan Nâmık Kemal'den gelmiş olması ilginçtir. O, Renan'ın, İslam'ın terakki ve bilime engel olduğu yönündeki görüşlerine karşı İslam'ı savunan bir eser kaleme almıştır. Bk. Namık Kemal, *Renan Müdâfaanâmesi (İslam ve Maârif)*, haz. M. Fuad Köprülü (Ankara: Millî Kültür Yayınları, 1962).

²² Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı), 1/33.

²³ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/48.

²⁴ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/49.

Kur'an'ın asıl hedefi olan "hidayet" çerçevesinde ele alınacağını belirtmesi²⁵ bilimsel yorumun amaç olarak değil Kur'an'ın temel hedefine ulaşmada vasıta olarak görüldüğünü de göstermektedir.

Kur'an Yolu tefsirinde ayetlerin daha önce yapılan bilimsel yorumlarına yer verildiği, yer yer bu yönde müstakil yorumlar yapıldığı ve bazı bilimsel yorumların eleştirildiği görülmektedir. Eserin yakın dönemde kaleme alınmış olması ayetlere ilişkin geçmişte yapılan bazı bilimsel yorumlara yönelik bütüncül ve eleştirel bakış açısını yakalamaya katkı sağladığı gibi bu yöndeki yeni yorumlara ulaşılmasına da olanak sağlamaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayımlanması sebebiyle toplumumuzda oldukça ilgi gören *Kur'an Yolu* tefsirinin incelendiği akademik çalışmalarında²⁶ eserin bu yönünün incelenmemiş olması bu çalışmanın yapılmasındaki temel gerekçeyi oluşturmaktadır.

1. Kur'an Yolu Tefsirinde Bilimsel Tefsire Yönelik Bakış Açısı

Kur'an'ın tabiat bilgisi veya astronomi kitabı olmadığı; onun temel gayesinin sunduğu sağlam bilgilerle insanlığa rehberlik ederek itikadî ve amelî yaşamını her türlü sapkınlıktan korumasına yardımcı olmak olduğu belirtilen eserde Kur'an'daki farklı alanlara ilişkin verilerin asıl hedefinin, insanlığın, Yaratıcı tarafından ulaşması istenen eğitim düzeyine ulaşması olduğu ifade edilir.²⁷ Bu sebeple Kur'an'ın yol gösterici vasfını göz ardı edip onda bilimsel çıkarım arayışına girerek meraklı zihinleri tatmin çabasında olmanın Kur'an'ın hedefleri arasında olmadığı belirtilen eserde²⁸ el-Fâtır suresi 28. ayette Allah'tan korktukları ifade edilen "ulema" ifadesiyle bilimsel faaliyette bulunanlar veya bilgileri öğrenip belleklerine yerleştirenlerin değil, zihinsel faaliyetlerini Allah'ın evrendeki kudretini gösteren işaretlerden çıkarımda bulunabilen kişilerin kastedildiği belirtilir.²⁹

Kur'an'da maddenin sınırlarını çözenin ve tabiata hâkim kılınan yasaları keşfetmenin insana bırakıldığı; ancak dolaylı olarak ayetlerde yer verilen bazı bilimsel gerçeklerin, bunların beşer üstü bir kaynaktan geldiğine işaret edildiği belirtilen eserde³⁰ tabiattaki düzenin ve varlıkların gözlemlenerek bu konuda bilimsel gerçeklere ulaşılması ve böylece ilâhî düzen ve yasaların keşfedilmesi ve sonuç olarak insanın etrafında, onu Allah'a götüren ayetleri görebilmesi için tabiat bilimlerini öğrenmesinin gerektiği ifade edilir.³¹

²⁵ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/51.

²⁶ *Kur'an Yolu* tefsiri hakkında yapılan akademik çalışmaların belli konularda ya da mukayese yöntemiyle kaleme alındığı, Yusuf Ağkuş tarafından yapılan kaleme alınan ve bu eser hakkındaki en geniş kapsamlı çalışma olan *Kur'an Yolu Adlı Tefsirin Tefsir İlmi Açısından Değerlendirilmesi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008) başlıklı yüksek lisans tezinde ise eserin bu yönüne değinmediği görülmektedir.

²⁷ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/539.

²⁸ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/467.

²⁹ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/466.

³⁰ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/86.

³¹ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/379.

Eserde ayrıca Allah'ın, yarattıklarını yönetmek için koyduğu kanunlara değinmesinin, bizim o yasalardan azami biçimde yararlanmamız için onlardan bağımsız birer ilim oluşturmamızı gerekli kıldığı ve Allah'ın kâinattaki sünnetini açıklayacak bilim insanlarını yetiştirmenin de bu ümmete farz kılındığı belirtilir.³²

Kur'an Yolu müelliflerine göre Kur'an'da bu tür bilgilere yer verilmesinin bir diğer sebebi ise Allah'ın kudreti karşısındaki insanların aciziyetini ortaya koymak ve onun verdiği sözün gerçekliğini anlamalarını sağlamaktır. Bu sebeple çeşitli ayetlerde insanoğlu arkeoloji, ziraat ve jeofizik gibi pozitif bilimlerin verileriyle düşünmeye teşvik edilmektedir.³³ Eserde bu sayede Allah'ın üstün gücünün daha yakından ve sağlıklı biçimde gözlemlenerek maksada ulaşılacağı hem de dünya hakkında doğru ve kesin bilgiler edinildiği için ondan yararlanma imkânının artacağı, bu sayede bu bilgileri elde edenlerin onları daha yararlı ve verimli kullanabilecekleri belirtilir.³⁴

Kur'an Yolu tefsiri müelliflerine göre Kur'an'ın Allah'ın sözü olduğuna ve kainattaki her varlığı onun yarattığını kabul eden Mümin, Kur'an'ın evrene ilişkin beyanlarını da derinlemesine düşünülerek sonuçlar çıkarılması gereken hareket noktaları olarak telakki eder. Bu bakış açısı birbirini destekleyen iki yönlü açılıma sebep olur: Bir taraftan insanların düşünce dünyaları genişler, bu konuların derinlemesine düşünülmesini teşvik eden bir ortam oluşur; diğer taraftan ise bu düşüncenin harekete geçirdiği araştırma, gözlem ve deneyler ışığında hem varlıkların yaratılışındaki hikmetler ve ayetlerde bu varlıklara yönelik beyanların derin anlamları anlaşılmasına gayret edilir. Nitekim pozitif bilimlerle ilgilenen Müslüman âlimler bilim tarihinde önemli bir konuma sahip çalışmalara imza atmışlar, din âlimleri de onların ortaya koyduğu bu çalışmalardan hareketle kâinat hakkında bilgi veren ayetler hakkında çeşitli yorumlar yapmışlardır. Eserde İslâm dünyasının sonraki dönemde bilim ve düşünce hayatında geri kalmasının bu iki yönlü açılımı da zayıflattığı, bununla birlikte bugün çok ileri bir düzeye ulaşan pozitif bilimlerin sunduğu verilerin, son dönemde yeniden hız kazanmış olan Kur'an araştırmaları açısından da ayrı bir öneme sahip olduğu ve bu iki yönlü düşüncenin tekrar canlanma olasılığını güçlendirdiği belirtilir.³⁵

Bilimin her keşif ve buluşuyla âlemdeki ilâhî sanatın ve inceliklerin daha açık ve detaylı biçimde gözler önüne serildiği ifade edilen³⁶ eserde bilimsel keşifler arttıkça insanın evrene ilişkin bilgilerinin artacağı ve bu keşifler sonunda artacak olan bilimsel çalışmalar sayesinde evren hakkındaki bilinmeyenlerin bilinenlerden çok daha fazla olduğunun açığa çıkacağı³⁷ ve bilimin ulaştığı sonuçların Allah'ın

³² Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/677; krş. Muhammed Reşîd Rıza, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-hakîm* (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1366), 4/139.

³³ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/361.

³⁴ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/612.

³⁵ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/492-493.

³⁶ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/85.

³⁷ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/486.

yasalarını keşfetmekten öteye geçemeyeceği belirtilir.³⁸

Kur'an'ı pozitif bilimin verileri ve kesinleşmemiş teoriler ekseninde yorumlamanın her zaman ve her ayet için doğru bir yaklaşım olmadığı bununla birlikte evrenin var edilişine ilişkin teoriler ve pozitif bilimlerdeki ilerlemelerin konuya ilişkin ayetlerin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olduğu belirtilen eserde³⁹ günümüzde bazı bilim adamlarının kıyametin nasıl kopacağı gibi bilimin kapsamına girmeyen hususları bilimin verileriyle açıklamaya çalıştıkları; bu konuda Kur'an'da verilen bilgilerin ötesinde açıklama yapmamızın mümkün olmadığı ve bir Müslümanın Allah'ın Kur'an'da bildirdiği gerçekleri şüphe etmeden kabul etmek zorunda olduğu ifade edilir.⁴⁰ Eserde ayrıca insanoğlunun, pozitif bilimlerdeki bu denli ilerlemeye karşın vahyin aydınlığına muhtaç olduğu,⁴¹ dolayısıyla bilimsel araştırmalar çerçevesinde yapılacak yorumların her zaman isabetli olamayacağı belirtilir.⁴²

Kur'an Yolu tefsirinde özellikle Kur'an'daki kozmolojik delillerin tevhit anlayışı ekseninde yorumlandığı görülmektedir. Sözelimi Yâsîn suresi 38. ayette Kur'an'ın Güneş ve Aya değinirken ayette Allah'ın ilminin genişliğine, bu ikisinin onun tarafından yaratıldığına ve onun, insanlara ihsan ettiği nimetlere dikkat çekildiğinin ifade edilmesinin ardından ayetin sonundaki *"Bu, çok güçlü ve her şey hakkında bilgi sahibi olan Allah'ın takdiridir."* ifadesiyle bu yönde hatırlatma yapıldığının ve konuya ilişkin ayetlerin önemli bir bölümünün Mekki oluşunun arkasında yatan sebebin yanlış inanışların düzeltilmesi olduğunun belirtilmesi⁴³ bu hususu desteklemektedir.

Eserde modern bilimin verilerine aykırı yorumlara yer verilmemektedir. Örneğin eserde bilimsel tefsiri eleştirenlerin sıklıkla değindiği⁴⁴ Râzî'nin yeryüzünün bir döşek yapıldığının belirtildiği Bakara suresi 22. ayetteki Dünya'nın dönmediği yönündeki yorumuna⁴⁵ yer verilmediği; bunun yerine uzayın yaratılışındaki sağlamlık, denge ve hikmete dikkat çekildiği görülmektedir.⁴⁶ Bununla birlikte eserde ayetin siyaki ile uyuşmayan bazı yorumlara rastlanılmaktadır. Bu çerçevede eserde dağların kıyamet esnasında hareket edeceğinin belirtildiği en-Neml suresi 88. ayeti müfessirlerin Dünya'nın Güneş etrafındaki dönüşüne işaret olarak değerlendirdiklerinin belirtilmesi⁴⁷ *Kur'an Yolu* tefsiri müelliflerinin ayetlere ilişkin bi-

³⁸ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/207.

³⁹ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/675.

⁴⁰ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/119.

⁴¹ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/495.

⁴² Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/467.

⁴³ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/491-492.

⁴⁴ bk. Öztürk, "Kur'an'ı Modern Bilim Hakkında Konuşturmanın Açmazları ve Sakıncaları", 54-57; İkinci, "Bilimsel Tefsirin Tefsir Olma Sorunu", 175-182.

⁴⁵ Bk. Fahreddin Muhammed b. Ziyâüddîn er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî-Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 2/112.

⁴⁶ bk. Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/86.

⁴⁷ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/210; bu yorumlar için bk. Celal Kırca, *Kur'ân ve Fen Bilimleri* (İstanbul: Marifet Yayınları, ts.), 179-180.

limsel yorumlara her zaman eleştirel bir bakış açısıyla yaklaşmadıklarını göstermektedir.

Kur'an Yolu tefsirinde yakın dönemde keşfedilen ve on dört asır öncesinden ortaya çıkacağını haber vermesi açısından bu durumun Kur'an'ın i'câzını gösterdiği türden yorumlara da rastlanılmaktadır. Bu çerçevede el-Furkân suresi 53. ayette Allah'ın varlığının delili olarak öne sürülen tatlı ve tuzlu iki denizin karışmamasını günümüzde deniz araştırmalarının açıkça kanıtladığı; Kur'an'ın, bilim tarafından son dönemde gerçekleştirilen bu keşfi sarıh ifadelerle dile getirmesinin onun bilimsel i'câzı kapsamında değerlendirildiği belirtilir.⁴⁸ Bununla birlikte eserde bazı tefsirlerde görülen Yâsîn suresi 80. ayetin elektrige⁴⁹ ve er-Ra'd suresi 41. ayetin ise Dünya'nın kutuplardan basık olduğuna işaret ettiği⁵⁰ yönündeki çıkarsamalara yer verilmemesi eserde bilimsel keşiflerle irtibatın sadece Kur'an'da açıkça belirtilen hususlarda kurulduğunu göstermektedir.

Eserde nadiren bazı bilimsel yorumlar eleştirilmektedir. Bu çerçevede tefsirde insanoğlunun göklerin ve yerin sınırlarını sadece büyük bir güçle aşabileceğinin belirtildiği er-Rahmân suresi 34. ayet hakkında bazı müfessirlerin "sultan" kelimesinin "güç" anlamından hareketle "Büyük bir güç bulunmadıkça geçemezsiniz." cümlesinden, "Böyle bir gücünüz olmadığına göre göklerin ve yerin sınırını aşıp ötelere geçmeniz de imkânsızdır." anlamının çıkarıldığı,⁵¹ bununla birlikte "sultan" ifadesinin "yetki" anlamı dikkate alınarak ayetin ilgili kısmının, "Göklerin ve yerin sınırlarını aşıp ötelere geçebilmeniz ancak (Allah tarafından verilecek) bir yetki, bir imkânla olabilir." şeklinde de anlaşılabilirliği belirtilmiştir. Bu takdirde insanların, Allah'ın evrene ilişkin yasalarına uygun olarak icra edecekleri gayretlerine bağlı olarak elde edebilecekleri güce işaret edilmiş olacağı belirtilen eserde uzay araştırmalarının ilerleme kaydettiği ve uzaya yolculukların yapıldığı günün şartlarının, Kur'an tefsirine ilgi duyanları bu yorumu benimsemeye ve bu ayetlerde uzayın fethine işaret edildiği şeklindeki görüşe yönelttiği; bu sınırları geçmeye çalışanların üzerlerine alev ve erimiş bakır gönderileceği şeklindeki 35. ayette yer alan anlatımın modern silâhlara işaret ettiği yönünde yorumların yapıldığı, bununla birlikte bağlamın bu hitabın ahirette olduğu izlenimini verdiği belirtilerek bu yorumlar dolaylı olarak eleştirilmektedir.⁵²

2. *Kur'an Yolu* Tefsirinde Bilimsel Yorumun Kaynakları

Kur'an Yolu tefsirinde ayetlerin bilimsel yorumu için her zaman bir kaynağa başvurulmamakla birlikte eserdeki bilimsel yorumların temel kaynaklarını şu tefsirler oluşturmaktadır: Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmi'ul'-beyân*'ı,⁵³ Zemahşerî'nin

⁴⁸ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/131; bir diğer örnek için bk. Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/86.

⁴⁹ bk. M. Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dîni Kur'ân Dili* (İstanbul: Huzur Yayın-Dağıtım, 2003), 7/43.

⁵⁰ bk. Celâl Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kuran Tefsiri* (İzmir: Anadolu Yayınları, ts.), 6/3105; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 4/488.

⁵¹ bk. Elmalılı, *Hak Dîni*, 8/28.

⁵² Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/208; benzer bir eleştiri için bk. Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/90.

⁵³ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/675, 713.

(ö. 538/1144) *el-Keşşâfı*,⁵⁴ Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtîhu'l-ğaybı*,⁵⁵ Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envâru't-tenzîl'i*,⁵⁶ Şevkânî'nin (ö. 1250/1834) *Fethu'l-kadîr'i*,⁵⁷ İbn Âşûr'un *et-Tahrîr ve't-tenvîr'i* (ö. 1973),⁵⁸ Elmalılı Hamdi Yazır'ın (ö. 1942) *Hak Dini Kur'an Dili*,⁵⁹ Muhammed Esed'in (ö. 1992) *Kur'an Mesajı*⁶⁰ ve Süleyman Ateş'in, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*.⁶¹

Eserde Türkçe ve yabancı dildeki şu eserlerden de yararlanılmıştır: Celal Kırca, *Kur'an ve Fen Bilimleri*,⁶² Taşkın Tuna, *Uzay ve Dünya*,⁶³ Celâl Yeniçeri, *Uzay Âyetleri Tefsiri*,⁶⁴ Maurice Bucaille, *Müsbet İlimler Yönünden Tevrat, İnciller ve Kur'an*,⁶⁵ Patrick Martinez, *The Observer's Guide to Astronomy*,⁶⁶ Neil F. Comins - William J. Kaufmann III- *Discovering the Universe*,⁶⁷ Stuart Atkinson, *Astronomi*,⁶⁸ Stanley Porter Wyatt, *Principles of Astronomy*,⁶⁹ Jacques Berque, *Le Coran*.⁷⁰

Kur'an Yolu tefsirinde kozmolojiye ilişkin yorumlarda Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'nden yararlanılmaktadır. Her iki eserin Diyanet İşleri Başkanlığı ile ilişkili olmasının bu tercihte rol oynadığı anlaşılmaktadır. Eserde yararlanılan maddeler ve yazarları şunlar: Celal Yeniçeri "Güneş",⁷¹ Yavuz Unat "Güneş",⁷² Muammer Dizer "Ay",⁷³ Mahmut Kaya "Ay",⁷⁴ Ahmet Güç "Güneş",⁷⁵ Kürşat Demirci-İlhan Kutluer "Burç", İlhan Kutluer "Felek".⁷⁶

Kur'an Yolu tefsirinde bazı bilim adamlarının görüşlerine de değinilmektedir. Bu çerçevede eserde ünlü nörolog Sigmund Freud (ö. 1939)⁷⁷ ve İngiliz fizikçi

⁵⁴ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/495, 496.

⁵⁵ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/486, 713; 4/134, 303, 493.

⁵⁶ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/713.

⁵⁷ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/713; 4/134, 694; 5/134, 528.

⁵⁸ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/694.

⁵⁹ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/714; 4/493; 5/602-603.

⁶⁰ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/676, 713; 4/414, 693, 694; 5/134, 690.

⁶¹ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/131, 303; 5/204.

⁶² Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/210; 5/134.

⁶³ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/97.

⁶⁴ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/126, 134.

⁶⁵ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/131.

⁶⁶ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/494, 496.

⁶⁷ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/494.

⁶⁸ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/496.

⁶⁹ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/496.

⁷⁰ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/714.

⁷¹ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/85; 4/492, 493, 494, 495.

⁷² Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/85; 4/492.

⁷³ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/85; 4/490, 492.

⁷⁴ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/490, 492, 496.

⁷⁵ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/490, 491.

⁷⁶ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/496.

⁷⁷ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/215.

Paul Dirac (ö. 1984)⁷⁸ görüşlerine değinilmektedir.

3. Kur'an Yolu Tefsirinde Ayetlerin Bilimsel Yorumu

Kur'an Yolu tefsirindeki bilimsel yorumların çoğunluğunu mezkûr eserlerden nakledilenler oluşturmakla birlikte eserin müelliflerinin yer yer bilimsel yorumlar yaptıkları görülmektedir. Müelliflerinin naklettikleri yorumlar hakkında çoğu zaman değerlendirmede bulunmadıkları görülen eserdeki bilimsel yorumların çoğu kozmolojiye ilişkin olmakla birlikte eserde meteoroloji, jeoloji, tıp, biyoloji alanına giren yorumlara da rastlanılmaktadır. Bununla birlikte konuya ilişkin tüm yorumların bu çalışmada incelenemeyeceğini belirtmemiz gerekir.

3.1. Kozmolojiye İlişkin Yorumlar

Kur'an Yolu tefsirinde evrene ilişkin yorumlar yapılmaktadır. Bu minvalde tefsirde kâinatın oluşumu ile gökyüzü ve yeryüzü hakkında çeşitli yorumlara yer verilmektedir.

3.1.1. Evrenin Oluşumu

Eserde gök, yer ve bu ikisinin arasındakilerinin boş yere yaratılmadığının belirtildiği el-Enbiyâ suresi 16. ve 17. ayetlerde evren ve içindekilerin yaratılışının hikmetli bir plan sonucunda olduğu ve bu ayetlerde üstü örtük biçimde insanların bu hikmeti ortaya çıkarmak için çaba göstermesi gerektiğine yönelik bir işarette bulunduğu belirtilmektedir.⁷⁹

Yeryüzü ve göklerin bir başlangıcının olduğunun, dolayısıyla bu iki unsurun ezeli olmadığı gerçeğinin astronomi, matematik ve Güneş fiziği gibi bilim dallarınca da ispat edildiğinin belirtildiği eserde gözlem, araştırma ve hesaplamaların, ilk evren maddesinin yalın atomlardan meydana gelen büyük bir küre biçiminde olduğunu, bu atomların birbirini itmesi ile birlikte bu ilk evren maddesinin açıldığını ve infilak eden bomba gibi evrene yayıldığını gösterdiği belirtilmektedir. Araştırmalara rağmen bu ilk evren maddesinin nasıl oluştuğu yönündeki soruya kesin bir cevap bulunamadığı belirtilen eserde, başlangıçta uzay ve zamanın olmadığı; bir teoriye göre ise maddenin ve mekânın olmadığı, enerji ve ışık kavramlarından bahsedilemeyeceği, her şeyin, büyük bir patlama sonucu var olduğu belirtilir. Eserde bu patlama ile oluşan dehşetli sıcaklıkta atomların, fizik ve kimya kanunların işlevsel hale geldiği, proton, nötron ve elektronlardan çeşitli elementlerin meydana geldiği belirtilir. Ardından yıldızlar, güneşler ve galaksilerin oluştuğu belirtilen eserde bilim adamlarının bu büyük patlamanın tarihinin milyarlarca yıl öncesine uzandığını, buna göre Güneş ve Dünya'nın yer aldığı Samanyolu gibi sayısız galaksinin yaratılışının milyarlarca yıl önceye dayandığı ve bu yaratmadan önce bunların var olmadığı ifade edilmiştir.⁸⁰

⁷⁸ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/488.

⁷⁹ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/669.

⁸⁰ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/97-98.

Eserde evrenin oluşumuna ilişkin benzer bir yorum gökler ve yerin ilk aşamada bitişik olduğu ve sonraki süreçte ayrıldığı belirtilen el-Enbiyâ suresi 30. ayette yapılmaktadır. Ayette başlangıçta evrenin tek bir kütle halinde olduğu, daha sonrasında bölündüğü bu bölünme sonucunda uzay cisimlerinin oluştuğundan bahsedildiği belirtilen eserde Kur'an'ın bu ifadesinin günümüz astrofizikçilerinin evrenin varoluşuna ilişkin kabul ettikleri teoriye uygun görüldüğü ifade edilir. Bu teoriye göre bir zamanlar uzayda yer alan cisimler gaz ve toz kütlesi (nebula) halinde olup merkezî çekimin etkisiyle büzülerek farklı noktalarda yoğunlaşmıştır. Zamanla bu kütleden küre şeklinde parçalar kopmuş ve bu parçalar merkezî çekim kuvvetinin etkisiyle uzay boşluğunda dönmeye, bir müddet sonra da soğumaya başlamıştır. Bu esnada soğumanın etkisiyle yoğunlaşan bu parçalar, bu cisimlerin etrafında dönmeyi sürdürmüştür. Böylece uzaydaki tek bir kütle, milyarlarca yılı kapsayan süreçte galaksi ve Güneş sistemlerine, onlar yıldızlara, gezegenlere ve bu gezegenlerin uydularına dönüşmüş, nihayetinde Güneş'in uydusu olan Dünya ve onun uydusu olan Ay'ın da içinde bulunduğu gezegenler mevcut şekillerini almıştır.

Kur'an Yolu tefsirinde ayetin her şeyin sudan yaratıldığının belirtildiği bir sonraki cümlesinin öncesiyle ilişkili olarak yorumlanmakta ve ayette yaşamın temelini su olduğuna işaret edilmesi açısından her canlının sudan yaratıldığının bildirildiği ifade edilmektedir. Mevcut bilgilere göre de Dünya'dan gökyüzüne yükselen gaz ve buharların yoğunlaşarak tekrar yağmur olarak Dünya'ya döküldüğü, bu döngü neticesinde denizlerin ve okyanusların oluştuğu, varlık düzeyine ilk olarak suda yosunlaşma ile başladığı belirtilen canlıların, zamanla geliştiği ve mevcut halini aldığı belirtilen eserde bilimsel verilere göre canlıların organizmalarının çoğunluğunun sudan oluştuğu belirtilen eserde suyun canlılar için önemine değinildikten sonra evrenin ilk aşamadaki fiziksel birliğini gösteren önceki ifadeyle canlılar âleminin elementer birliğini gösteren bu ifadenin birlikte incelenmesinin, kişiyi tek bir yaratıcının varlığına götürdüğü belirtilir.

Surenin 32. ayetindeki "korunmuş tavan" ifadesiyle Dünya'yı kuşatan atmosferin ve 30. ayette bahsedilen gaz ve toz kütlelerinin parçalanıp bölünmesi sonucu oluşan ve galaksileri, Güneş sistemlerini ve yıldızları barındıran kozmik uzayın ifade edildiğinin anlaşıldığının belirtildiği eserde Allah tarafından hassas bir denge ve düzen içerisinde yaratıldığı belirtilen uzayın, merkezkaç kuvveti ve karşılıklı kütleçekimlere bağlı olarak hareket ettiği ve böylece parçalanmaktan ve yok olmaktan korunduğuna yönelik bir yorum yapılmaktadır.⁸¹

Kur'an Yolu tefsirinde kelimelerin anlamından hareketle de kozmolojik çıkarımlar yapılmaktadır. Bu çerçevede Allah'ın yeryüzünün yaratılışının ardından duman halindeyken gökyüzüne yöneldiği belirtilen Fussilet suresi 11. ayetteki "duhân" kelimesinin "duman" anlamına geldiği, duhân kelimesinin tefsir eserlerinde "su buharı" olarak yorumlandığı,⁸² bu yorumla birlikte bilimsel gelişmelerin göz

⁸¹ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/676-677.

⁸² bk. Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillâh eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadir el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr* (Beirut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1414), 4/582.

önünde bulundurulmasıyla bu kelimenin “hidrojen gazı” olarak yorumlanmasının⁸³ bugünkü bilgilere göre isabetli görüldüğü belirtilir. Ardından ayetteki “sümme” edatının sözlükte “sonra” anlamına geldiği, bununla birlikte bazı müfessirlerin belirttikleri gibi⁸⁴ bu edatın zamansal açıdan sonralığı değil, gökyüzünün var edilmesinin, yeryüzünün var edilmesine göre daha büyük bir öneme sahip olduğunu gösterdiği ifade edilmektedir. Bununla birlikte bu ifadelerin hemen ardından gelen “yerin ve göklerin yaratılması farklı zamanlarda olduğu için ikisine ‘gelin, buyurdu’ ifadesinin, yer ve ‘o, varlığa gel’ dedi, onlar da var oldular”, şeklinde anlamının gerekli olduğu yönündeki ifade⁸⁵ önceki yorumla ve yeryüzünün ardından gökyüzünün yaratıldığının açıkça ifade edildiği ayetlerle⁸⁶ çalışmaktadır. Modern bilim de Dünya’nın gökleri de içine alan Güneş sistemiyle birlikte var edildiğine işaret etmekle birlikte zamanı tam olarak belirleyememektedir.⁸⁷

3.1.2. Yedi Gök ve Yer

Kur’an Yolu tefsirinde çeşitli ayetlerde değinilen yedi göğü⁸⁸ müfessirlerin dünyanın veya uzayın gökleri olarak değerlendirdikleri ve Aristo (ö. M.Ö. 322) ve Batlamyus (ö. 168 [?]) nazariyesine göre Orta Çağ’dan sonra da Kopernik (ö. 1543), Kepler (ö. 1630), Galileo (ö. 1642), Newton (ö. 1727), Einstein, S. Hawking’in teorileri çerçevesinde gelişen Güneş ve kâinat sistemleri hakkındaki verilerle açıkladıkları belirtildikten sonra yedi gökle ne kastedildiği hususunda kesin bir bilgi bulunmadığı, Arapçadaki kullanım açısından bu ifadenin çoklukta kinaye olduğu göz önünde bulundurularak “birçok gök” şeklinde anlaşılmasının mümkün olduğu belirtilir.⁸⁹

Kur’an’da yeryüzünün de gökler gibi yedi sayısı ile nitelenmesine⁹⁰ ilişkin önceki müfessirlerin görüşlerine değinilen eserde bu benzerliğin sayı yönünden olduğu şeklindeki görüşün temellendirildiği rivayetlerin çoğunun zayıf veya uydurma olduğu, “yedi yer” ifadesine yer verilen sahih rivayetlerin⁹¹ ise temsilî anlatımlar içerdiği belirtilmektedir. Bununla birlikte, bu ifadeyi yedi yer olarak yorumlayan bazı müfessirlerin ayette arzın tabakaları hakkında bilgi verildiğini düşündükleri; bu yorumda evveleminde yerkürenin dikey tabakaları akla gelmekle birlikte bazı müfessirlerin bu durumu “ekâlîm-i seb’a” ayırımı çerçevesinde yedi bölge olarak anladıkları ifade edilir. Bazı müfessirlere göre yerin göklere benzerliğinin nitelik yönünden olduğu; bu anlayışa sahip âlimlere göre arz kelimesinin başındaki

⁸³ krş. Muhammad Asad, *The Message of The Qur’an* (England: Bitton: Book Foundation, 2003), 932.

⁸⁴ bk. Şevkânî, *Fethu’l-kadir*, 4/583; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 24/245.

⁸⁵ Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 4/693-694.

⁸⁶ el-Bakara 2/29.

⁸⁷ bk. Ali Demirsoy, *Evrenin Çocukları “Yaratılışın Öyküsü”* (Ankara: Meteksan, 2000), 70.

⁸⁸ el-Bakara 2/29; Fussilet 41/12; el-Talâk 65/12; el-Mülk 67/3; Nûh 71/15.

⁸⁹ Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 1/98.

⁹⁰ et-Talâk 65/12.

⁹¹ bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002), “Mezâlim”, 13; Ebu’l-Hüseyn el-Haccâc el-Kuşeyrî Müslim, *el-Müsnedü’s-sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâ’l-Kütübi’l-‘Arabiyye, ts.), “Müsâkât”, 30.

harf-i ta'rîfin cins anlamında ve arz türünün veya bu türden olan bir kısım cisimlerin bazı özellikler açısından yedi göğe benzerlik, denklik yahut uyum içinde olduğunun anlatıldığı belirtilir. Diğer bir gruba göre ise bu harf belirlilik anlamında olup onunla Dünya'mız kastedilmektedir. Bu durumda yedi gökle benzerliğin Dünyanın bölgeleri, tabakaları ve kıtaları açısından olduğu belirtilen eserde ayette insanları bilimsel araştırmalara yönlendirme gayesi güdüldüğü de ifade edilir.

Eserde "yedi gök" deyiminin yerle ilgili tasvirin çokluğunu anlatmak için kullanılmış olabileceği ve bu ifadenin kullanımında Kur'an'ın indiği dönemde hakim olan evrende yedi gök ve yerin bulunduğu yönündeki anlayıştan ötürü kullanılmasının mümkün olduğuna ilişkin görüş⁹² nakledildikten sonra bilimsel verilerin, gökler ile yeryüzü arasındaki benzerliğin, gök cisimlerini ve yerküreyi oluşturan maddî unsurlara ilişkin olduğu şeklindeki yorum ile daha çok uyduğu ve ayetteki bu ifadeyi bir bilgi problemine dönüştürecek şekilde yorumlamanın uygun olmadığı; ayette insanın, kainattaki tüm varlıkları Allah'ın yarattığı, her şeyin onun bilgi ve kudretiyle var olduğu bilincinde olmaya çağrıldığı belirtilmektedir.⁹³

3.1.3. Gökyüzü

Kur'an Yolu tefsirinde gökyüzüne ilişkin müstakil yorumlar da yapılmaktadır. Gökyüzünün mahiyeti ile çeşitli gezegenler hakkında bilimsel açıklamaların yapıldığı eserde gökyüzü ile ilgili olan "yedi yol" ifadesi⁹⁴ ile "felek"⁹⁵ ve "burç"⁹⁶ terimleri ile ilgili bilimsel yorumlar yapılmakla birlikte çalışmanın sınırını aşacağından bu yorumlara değinilmeyecektir.

3.1.3.1. Gökyüzünün Genişlemesi

Gökyüzünü Allah'ın bina ettiği ve onun "genişletici" olduğu belirtilen ez-Zâriyât suresi 47. ayetteki "genişletici" kelimesi hakkında gökyüzünün genişlemesi anlamını da içeren çeşitli yorumlar yapılmıştır.⁹⁷ *Kur'an Yolu* tefsirinde bu ayette gökyüzünün genişlemesine ilişkin yorumlar yapılmaktadır. Ayetteki "eyd" ifadesinin, "kudret, kuvvet" ve "eller" anlamları açısından farklı yorumlandığı ve bu yorumların, göğün kusursuz yapısı ve düzeninin Allah'ın irade ve kudretiyle sağlandığına dikkat çekme hususunda birleştiği belirtilen eserde, ayetteki "Şüphesiz biz genişletmekteyiz." cümlesiyle Allah'ın kudret ve ihsanına dikkat çekildiği⁹⁸ ifade edilir. Ardından ayetteki ifadenin "Evreni genişletmekteyiz." şeklinde anlaşıldığı ve bu yorumun daha çok, uzay cisimlerinin birbirinden uzaklaştığı ve aralarındaki mesafenin gitgide arttığı yönündeki bilimsel tespitten hareketle ortaya konan "ge-

⁹² Bu görüşler için bk. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 30/39-40; Elmalılı, *Hak Dîni*, 8/17-419; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 9/498-499.

⁹³ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/399.

⁹⁴ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/16.

⁹⁵ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/496.

⁹⁶ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/342-343; 4/134.

⁹⁷ Bu konuda bk. Kırca, *Kur'an ve Fen Bilimleri*, 156-157; Kaya, "Bilimsel Tefsir ve Değişim", 213-215.

⁹⁸ Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 5/109; Elmalılı, *Hak Dîni*, 7/526.

nişleme teorisi” ışığında yapıldığı belirtilir. Önceki âlimlerinin bu yorumu teyit eden bazı açıklamalarının olduğuna⁹⁹ değinildikten sonra “gök” kelimesinin Kur’an’daki kullanımları dikkate alınarak genişletilen şeyin, bu ve benzeri bağlamalarda “evren”, “dünyanın dışındaki bütün kâinat” anlamlarında yorumlanabileceği ifade edilir. Eserde bu ifadelerin ardından Râzî’nin, el-Bakara suresi 22. ayette yeryüzünün döşeğe gökyüzünün ise binaya benzetilmesinin, gökyüzünün temel yapısında değişme olmaması, yeryüzünün de daralma-genişleme yahut karaların denize, denizlerin de karaya dönüşmesi gibi değişimlere uygun olması¹⁰⁰ yönündeki görüşüne değinilmesi¹⁰¹ *Kur’an Yolu* müelliflerinin ayetin gökyüzünün genişlemesine işaret ettiği hususunda net bir tavır takınmadığını göstermektedir. Bununla birlikte modern veriler evrenin genişlediği yönündeki yorumu desteklemektedir.¹⁰²

3.1.3.2. Gök cisimleri

Kur’an Yolu tefsirinde Güneş ve Ay’a ilişkin ayrıntılı bilimsel yorumlara da rastlanılmaktadır.

3.1.3.2.1. Güneş

Kur’an Yolu tefsirinde Güneş’e ilişkin yorumlara da rastlanılmaktadır. Eserde Güneş ve Ay hakkında bilgi verilen Yâsîn suresi 38. ila 40. ayetlerde her iki gök cismi hakkında açıklamalarda bulunmaktadır.

Güneş’in, Dünya’nın ve Güneş sistemindeki diğer yıldız ve gezegenlerin etrafında döndükleri yıldızın adı şeklinde tanımlandığı ve Güneş sisteminin Samanyolu galaksisindeki yıldız sistemlerinden biri olduğu belirtilen eserde astronomi sahasındaki incelemelerin Güneş’in büyüklük ve parlaklık yönünden sıradan bir yıldız olmakla birlikte yeryüzüne diğerlerinden daha yakın olduğu için onlardan daha büyük ve parlak görüldüğünü ortaya koyduğu belirtilir.

Güneş’in öneminin dünyanın, etrafında döndüğü bir gezegen olması ve yerküredeki yaşamın devamlılığı için gereken ısı ve ışığın kaynağı olmasından kaynaklandığı belirtilen eserde insanoğlunun muhtaç olduğu besinlerin oluşmasının güneş enerjisine bağlı olduğu gibi doğalgaz, petrol ve kömürün kaynağının da güneş enerjisi olduğu belirtilir. Atmosferde gerçekleşen iklim olaylarının, rüzgârların ve yağışların güneş enerjisiyle oluştuğu; yeryüzünde suyun dolanımının güneş enerjisine bağlı olduğu, bitkilerin fotosentez yapabilmek için güneş enerjisine ihtiyaç duyduğu belirtilen eserde Dünya’nın uydusu olan Ay’ın da Güneş’ten aldığı ışığın çok azını Dünya’ya göndermesiyle geceleri açık havada yeryüzünü aydınlattığı ifade edilir. Eserde Güneş ve Ay’ın, vakitlerin hesaplanması ve takvim yapılması ko-

⁹⁹ bk. Ebu’l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dâru l-hyâi’t-Türâs, 1423), 4/132.

¹⁰⁰ krş. Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 28/225-226.

¹⁰¹ Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 5/134.

¹⁰² Konuya ilişkin ayrıntılı bilgi için bk. Cengiz Yalçın, *Evren ve Yarattığı* (Ankara: Arkadaş Yayınları, 2008), 141-153.

nularında da özel bir yere sahip olduğu ifade edilir.

Eserde gökyüzündeki tüm yıldızların sınırlı bir yaşı olduğunun bilimsel araştırmalar tarafından ortaya konmuş bir gerçek olduğu belirtildikten sonra Güneş'in kendisi için belirlenen bir yörüngede hareket ettiğinin ifade edildiği 38. ayet hakkında bu sonucu öne çıkararak bir yorumun yapılmasının mümkün olduğu belirtilir. Ardından Elmalılı'nın, bu cereyanın Güneş'in sadece mekânda hareketi olarak değil, zaman ve mekâna dair bütün durum, etki ve sonuçlarıyla varlığını devam ettirmesi şeklinde anlaşılması gerektiği, ısı ve ışık yaymasının da Güneş'in bir cereyanı olduğu yönündeki yorumuna¹⁰³ değinilir. Ayetin, Elmalılı'nın bu yaklaşımının modern Güneş astronomisi araştırmaları sonucunda elde edilen verilerle birlikte yorumlanmasının yerinde olduğu belirtilen eserde bu yaklaşımın, Güneş'in dönme hareketi, çekirdeğindeki enerji üretimi, fıskırtıların (spikül) yükselmesi, püskürmeler vb. Güneş olaylarını da kapsadığı ifade edilmektedir.

Eserde 38. ayetteki "tecrî" fiilinin "döner" şeklinde anlaşılmasının hem kelimenin sözlük anlamına hem de Güneş'le ilgili bilimsel tespitlere uygun olduğu belirtilir. Zira Güneş magnetik alana sahip ve kendi çevresinde dönen bir gök cismi olmakla birlikte yavaş döndüğünden-çok hızlı dönen ve bu sebeple son derece basık küremsi (sferoit) bir şekli olan bazı yıldızların aksine- basıklığı önemsenmeyecek kadar küçük olup düzgün küresel bir yapıdadır. Dönme periyodu, ekvator bölgesinde 25 gün, kutup bölgesinde ise 35 gün olarak hesaplanmıştır. Mezkûr fiilin "döner" şeklindeki anlamını, Güneş sisteminin içinde bulunduğu Samanyolu galaksisinin kendi merkezine çevresinde dönmesini akla getirmekle birlikte bunun, uzak ihtimal içeren bir yorum olacağı belirtilen eserde fiilin "akıp gider" şeklinde anlaşılmasının da mümkün olduğu belirtilir. Bu anlamı esas alan bazı yazarlara göre Güneş'in bu önceden belirlenmiş akıp gitme ile Herkül takım yıldızı yönündeki hareketi, yani Samanyolu galaksisindeki 72.000 km/s hızla 250 milyon yılda tamamladığı dönüşünün kastedildiği¹⁰⁴ belirtilir. Eserde ayrıca "tecrî" fiiline "akıp gider" anlamı verilerek bu hareketin Herkül takım yıldızına doğru olduğunun kabul edilmesi durumunda, "şems" kelimesinin "Güneş sistemi" olarak anlaşılmasının daha doğru olduğu; nitekim dairesel bir yörüngede 250 milyon yılda tamamlanan bu hareketin doğrudan Güneş sistemine ait olduğu, Dünya'nın da bu hareketin içinde olduğu; Güneş sisteminin yeryüzünün var edilmesinden bugüne değin belirlenen şekilde on dokuz dönüş yaptığının hesaplandığı belirtilmiştir.¹⁰⁵

3.1.3.2.2. Ay

Kur'an Yolu tefsirinde Ay'a ilişkin yorumlar da yapılmaktadır. Yâsîn suresi 39. ayette Ay'ın menzilleri ve görünüşleri hakkında bilgi verilir. Eserde, Dünya etrafında hareket etmekteyken Ay'ın ışık gören yüzünün Dünya'dan görünüşünün bir günden diğerine gözle fark edilecek şekilde değiştiği ifade edilmektedir. Ayette

¹⁰³ krş. Elmalılı, *Hak Dîni*, 7/32.

¹⁰⁴ krş. Celâl Yeniçeri, "Güneş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/292.

¹⁰⁵ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/493-494.

hilale çoğul (ehille) olarak değinilmesi bu evrelere işaret ettiği belirtilen eserde, Ay'ın gökyüzündeki hareketi için, her biri bir günlük yola karşılık gelen 13'er derecelik yaylardan oluşan 28 menzil tespit edildiği ve Arapların bu menzillere ayrı ayrı isimler verdiği belirtilir. Buna göre Ay, yirmi dokuz gün olduğunda bir, otuz gün olduğunda ise iki gece görünmez. Dolayısıyla belirlenen menzillerin sayısı 28'dir. Ay'ın yer ve Güneş'e oranla konumundan ileri gelen bu periyodik olayın yaklaşık birer haftalık sürelerle göre incelenmesi sonucunda Ay'ın Dünya'dan gözlemlenen farklı görünüşlerine ayın evreleri denilmiştir. Bu evrelere yeni ay, ilk dördün, dolunay ve son dördün adı verilmiştir. Ayette bu evrelerin kastedildiğinin de düşünölebileceğinin belirtildiği eserde, 40. ayetin "Ne güneşin aya yetişip çatması uygundur" anlamındaki cümlesiyle, Güneş'in ve Ay'ın dünya ve insanlar için büyük önemi ve etkilerinin bulunduğu, bununla birlikte, bunların kendileri için belirlenen düzenin dışına çıkamayacaklarının; hepsinin Allah'ın iradesine ve belirlediği yasalara tâbi olduklarının vurgulandığı belirtilmektedir. Eserde ayetteki "yetişme" anlamındaki (tüdrike) fiilin Güneş hakkında kullanılmasının sebebinin ise Ay'ın yörüngesini bir ayda kat etmesi, Dünya'nın Güneş etrafındaki dönüşünü ise bir yılda tamamlaması olabileceğinin ifade edildiği belirtilir.¹⁰⁶

Yûnus suresi 5. ayette Güneş'in ışığını ifade eden ziya kelimesinin "güçlü ışık", Ay'ın ışığını ifade eden nur kelimesinin ise "güçlü olan ya da olmayan ışık" anlamına geldiği, bilimin ulaştığı verilere göre Güneş'in ışığının kaynağının yine kendisi olduğu, Ay'ın ışığının ise Güneş'ten geldiğini ve onun, bu ışığı yansıttığını ortaya koyduğunu belirtilerek dolaylı olarak bu kullanımla ayette bu bilimsel hakikate işaret edildiği belirtilen eserde Ay'ın dönüşüne ilişkin de bilgi verilmektedir. Dünya'nın kendi etrafında günde bir, Güneş'in etrafında ise yılda bir defa döndüğü, Dünya'nın günlük dönüşü neticesinde geceyle gündüzün, yıllık dönüşü ve eğimi sebebiyle de mevsimler oluştuğu belirtilen eserde Ay'ın, yörünge düzlemine oranla 83 derece 30 dakikalık eğime sahip bir eksen etrafında döndüğü, dönüş süresinin, Ay'ın Dünya etrafındaki dolanım süresine eşit olduğu, bu eşitliği sağlayan unsurun Dünya'nın, Ay üzerindeki çekim etkisiyle oluşan gelgit olayı olduğu, bu sebeple Dünya'dan Ay'ın daima aynı yüzü gözlemlendiği, Ay'ın Dünya etrafındaki dönüşünün 27 gün 7 saat 43 dakika 25 saniye olmakla birlikte yerin, Güneş'in çevresinde dönmesi sebebiyle bu hareketini 29 gün 12 saat 44 dakika 3 saniyede tamamladığı, Ay, Güneş ve Dünya'nın birbirine oranla açılal durumu, konumu ve ışık etkisi sebebiyle Ay değişmediği halde her gece ayrı bir yerden doğarken farklı şekillerde görüldüğü yönündeki bilgilere yer verilmektedir.¹⁰⁷

3.2. Meteorolojiye İlişkin Yorumlar

Kur'an Yolu tefsirinde meteorolojiye ilişkin yorumlara rastlanılmaktadır. Eserde Kur'an'da sık kullanılan kozmolojik delillerden olduğu belirtilen¹⁰⁸ yağmurun dünyayı yaşanılabilir kılan en önemli tabiat olaylarından olduğu, rüzgârın fark-

¹⁰⁶ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/495-496.

¹⁰⁷ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/84-85.

¹⁰⁸ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/415.

lı yönler doğru esmesinin ve bulutların çeşitli yönler hareket etmesinin meteorolojik olayların düzenlenmesinden yağışların dağılımına ve bitkilerin döllenmesine varıncaya kadar çok fayda sağladığı belirtilir.¹⁰⁹ Buna göre yeryüzündeki suyun ilkin Güneş'ten gelen yeterli ölçüdeki ısıyla buharlaşması, rüzgârların denizlerden kaldırdığı tuz zerrecikleri ile karalardan kaldırdığı bu toz zerreciklerinden meydana gelen “yoğunlaşma çekirdekleri” sayesinde atmosfere taşınması ve burada uygun fiziki şartlarda tekrar yoğunlaşması sonucu kazandığı ağırlıkla, tahribata sebep olmayacak ölçüde stabil bir ivme ile yeryüzüne inmesi; ardından canlılar tarafından ihtiyaç duyulan miktarın kullanılması, bir bölümünün de yerin altında ya da üstünde depolanması ve nihayet bütün bu döngünün sonunda sayısız türdeki diğer doğal şart ve sürecin gerçekleşmesi, dakik düzenlemelerin yapılması, gören göze, düşünen akla ve hisseden kalbe sürekli olarak Allah'ı hatırlatmaktadır. Bu sebeple tabiatta görevini kusursuz biçimde yerine getiren varlıklara ve aksamadan işleyen sisteme “Allah'ın ayetleri”¹¹⁰ yani onun varlığının ve kudretinin delilleri, işaretleri denilmektedir.¹¹¹

3.3. Jeolojiye İlişkin Yorumlar

Kur'an Yolu tefsirinde yeryüzüne ilişkin bilimsel yorumlar da yapılmaktadır. Eserde yeryüzünün oluşumu ve mahiyeti hakkında bilgi verildiği gibi dağlar, denizler ve madenlere ilişkin yorumlar da yapılmaktadır. Kur'an'da yeryüzünün, jeolojik yapısı ve özellikle su kaynaklarının varlığı açısından canlılar için uygun biçimde yaratıldığına dikkat çekildiği belirtilen eserde¹¹² yeniden dirilmeyi ispat sadedinde değinilen yeryüzünün kuru ve cansız iken yağmurla canlanıp kabardığı ve bitkilerin oluşumuna zemin teşkil ettiğinin anlatıldığı el-Hac suresi 5. ayetteki وَتَرَى الْأَرْضَ

هَامِدَةً ifadesine Elmalılı'nın “yeryüzünü de... sönmüş kül olarak görürsün” anlamını verdiği ve ayetteki bu ifadenin Güneş'in ısısı sebebiyle yerkürenin kurduğunu gösterdiği, bu ifadeyi mecaz değil hakiki anlamda yorumlamanın maksadı daha açık bir biçimde ortaya koyduğu gibi günümüzdeki bilimsel teorilerin de bu anlamla daha çok uyduğu; zira bilimin tespitine göre arzın bir zamanlar yanan bir ateş olduğu, toprağın esasında sönmüş bir ateşin kül halindeyken sertleşmiş ve çökelmiş biçimi olduğu şeklindeki yorumu¹¹³ nakledilerek¹¹⁴ ayette yeryüzünün başlangıçta ateş olduğu ve zamanla soğuduğu yönündeki bilimsel teoriye işaret edildiği şeklindeki görüşe sıcak bakıldığı anlaşılmaktadır. Öte yandan ayetteki bu ifadenin ardından yağmurun toprağı canlandırıp kabarttığından bahsedilmesi ayette dünyanın oluşumundan bahsedilmediği; basit bir tabiat olayın üzerinden Allah'ın kudretinin anlatıldığını, dolayısıyla bu yorumun hatalı olduğunu göstermektedir.

Eserde er-Ra'd suresi 3. ayette belirtilen yeryüzünün enine boyuna uzatıl-

¹⁰⁹ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/249.

¹¹⁰ bk. er-Rûm 30/24, 46-49; Fussilet 41/39.

¹¹¹ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/345-346.

¹¹² Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/528.

¹¹³ krş. Elmalılı, *Hak Dini*, 6/76.

¹¹⁴ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/714.

masından maksadın, yerkürenin ovalar, vadiler, dağlar ve nehirler gibi farklı jeolojik oluşumlarla mevcut şeklini alarak üzerinde dolaşma, barınma, korunma, ekip biçme gibi insanlar ve diğer canlıların yaşamlarını devam ettirebilmeleri için gerekli özellikleri ihtiva eder duruma getirilmesi olduğu belirtilir.¹¹⁵

3.3.1 Yeryüzündeki Oluşumlara İlişkin Yorumlar

Kur'an Yolu tefsirinde yeryüzünde bulunan dağlar, denizler ve madenlere ilişkin bazı yorumlar yapıldığı görülmektedir.

3.3.1.1. Dağlar

Dağların, bünyelerinde madenleri barındırması, suların depolanmasına yardımcı olması, üzerinde farklı türden bitkilerin yetişmesi ve ormanlara ev sahipliği yapması gibi sayısız yararı olduğu belirtilen¹¹⁶ *Kur'an Yolu* tefsirinde dağlara ilişkin bilimsel yorumlara rastlanılmaktadır. Eserde, dağların kazığa benzetildiği en-Nebe' suresi 7. ayetin hemen öncesinde insanoğlunun yaşam sürmesine uygun hale getirilmiş bulunan yerkürenin, insanlar başta olmak üzere canlıların üzerinde hareket etmesine; oturmasına, kalkmasına, yatmasına ve uyumasına olanak sağlayan döşeğe benzetildiği, ardından dağların yer yuvarlağını sabit ve dengede tutmak için çakılmış kazıklara benzetildiği; zira dağların yeryüzünün dengesini sağladığı ve bu hususa çeşitli ayetlerde değinildiği¹¹⁷ belirtilir.¹¹⁸

Kur'an Yolu tefsirinde önceki müfessirlerin el-Enbiyâ suresi 31. ayetteki "Onları sarsmaması için yeryüzüne sağlam kazıklar (dağlar) yerleştirdik" ifadesini yorumlarken, ilk aşamada düz ve üzerinde barınılamayacak ölçüde sarsıntılı olan yerkürenin üzerine dağlar yerleştirilerek istikrarın sağlandığı ve üzerinde hayatın idame ettirebileceği bir duruma getirildiğini belirttikleri¹¹⁹ ifade edildikten sonra dağların birer kazık veya destek yapıldığı belirtilen ayetlerde¹²⁰ başlangıçta akışkan haldeki yer kabuğunun sertleşmesine işaret edildiği belirtilmektedir. Eserde dağların irili ufaklı, inişli çıkışlı yaratılmalarının, aralarında bir bölgeden diğerine geçiş imkânı veren vadi ve geçitlerin bulunmasının, uzay boşluğunda dönen yerkürenin hareketini balans unsuru gibi dengelediği, böylece insanların yeryüzündeki yaşantılarını ve farklı bölgelere yaptıkları yolculuklarını kolaylaştırdığı belirtilir.¹²¹

Yeryüzünün dağlık bölgelerinde zeminin sağlam olması sebebiyle binalar depremlerden gördüğü hasarın boyutu daha az iken ovaların ve vadilerin dağlık alanlara oranla daha fazla risk barındırdığı belirtilen eserde en-Nahl suresi 16. ayetteki "daha birçok işaret yerleştirdi" ifadesiyle indiği zaman diliminde yeryüzünde, ileriki dönemlerde coğrafya, jeoloji, biyoloji fizik gibi pozitif ilimlerin geli-

¹¹⁵ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/272.

¹¹⁶ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/536; benzer bir yorum için bk. Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/612.

¹¹⁷ bk. en-Nahl 16/15; el-Mürselât 77/27.

¹¹⁸ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/536.

¹¹⁹ Bu konuda bk. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 22/164; Elmalılı, *Hak Dini*, 6/45.

¹²⁰ bk. Nebe' 78/7.

¹²¹ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/676-677; ayr. bk. Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/383.

şimiyle ortaya çıkarılacak çok çeşitli sırlar olduğuna işarette bulunulduğu belirtilmektedir.¹²²

3.3.1.2. Denizler

Kur'an Yolu tefsirinde denizlere ilişkin bilimsel yorumlara da rastlanılmaktadır. Sözelimi eserde er-Rahmân suresi 20. ayette bahsedilen iki deniz ve aralarındaki engel hakkında farklı yorumlar yapıldığı; bazı müfessirlerin bunu el-Furkân suresi 53. ayette belirtildiği üzere tatlı ve tuzlu suların kavuşması, bununla birlikte birbirine karışmaması olarak açıkladıkları belirtildikten sonra Süleyman Ateş'ten¹²³ nakille ayette günümüz deniz araştırmalarının büyük denizlerin birleştikleri noktalarda gözlemlenen tabii bir engelin bu suların kimyasal yapılarının karışarak bozulmasını önlediği, bu durumun da bölgeye özgü flora ve faunanın muhafazasını sağladığı yönündeki gerçeğe işaret edildiği belirtilmiştir.¹²⁴ Benzer bir yorumun yapıldığı el-Furkân suresi 53. ayette ise bilim tarafından son dönemde kaydedilen keşfi Kur'an'ın sarîh biçimde ortaya koymasının onun açık bir mucizesi olarak değerlendirildiği belirtilmektedir.¹²⁵

Kur'an Yolu tefsirinde kafirlerin amellerinin Allah katında karşılığının olmadığını anlatmak için en-Nûr suresi 40. ayette yüzeye yakın kısma doğru aydınlık, derinlere gittikçe her aşamada birbirinden karanlık üç tabakadan meydana gelen büyük bir okyanusun tasvîr edildiği belirtilmiş, okyanusların derinliklerini incelemek için gerekli olan teknolojinin var olmadığı zamanlarda kimsenin, okyanuslarda ışık açısından birbirinden karanlık üç tabaka hakkında bilgi sahibi olmadığı ve Kur'an'da bahsedilen bu tür bilimsel gerçeklerle dolaylı olarak bu bilgilerin ilahi bir kaynaktan aktarıldığına işaret edildiği ifade edilmiştir.¹²⁶

3.3.1.3. Madenler

Kur'an Yolu tefsirinde madenlere ilişkin bilimsel yorumlar da yapılmaktadır. Demir ve taşkömürüne ilişkin yorumlar yapılan eserde demirin indirildiği ve büyük bir kuvvet ve insanlar için faydalar barındırdığı belirtilen el-Hadîd suresi 25. ayette, "indirme" anlamındaki "enzele" fiilinin, Zümer suresi 6. ayette olduğu gibi "lütfetmek, yaratmak ve insana demirden yararlanabilme kabiliyetini ilham etmek" anlamında olduğu belirtildikten sonra kimyasal elementler açısından çok çeşitli bileşiği ve farklı endüstri sahalarında önemli işlevleri olduğu belirtilen demirin, metallerin en ucuz olanı ve en yaygın kullanılanı olduğu, yerküreyi meydana getiren elementlerin yaklaşık üçte birini oluşturan demirin bu oranla ilk sırada yer aldığı ve bilimsel araştırmalarda demirin Güneş'te ve diğer yıldızlarda da çokça var olduğunun ortaya konulduğu belirtilir. Demirin teknolojinin gelişimindeki konunun özellikle günlük yaşamın hemen her aşamasında hissedildiği belirtilen

¹²² Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/383-384.

¹²³ krş. Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 9/189-190.

¹²⁴ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/204.

¹²⁵ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/131.

¹²⁶ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/86; benzer bir yorum için bk. Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/562.

eserde insan yaşamına kolaylık katan sayısız ürünün ana malzemesini demirin oluşturmasının yanı sıra saldırılarda, saldırılara karşı koymada, yıkmada ve yapmada demirin asırlardan beri insanın vazgeçemediği unsur olageldiği belirtilmiştir. Demirin, kontrollü kullanımı insanlık için büyük faydalar, kontrol dışı kullanımının ise büyük tehlikeler barındıran bir element olduğu gibi bu özelliklere sahip olan diğer nesnelere de güçlü şekilde temsil ettiği belirtilen eserde, diğer elementlerle birleşik halde birçok mineralde bulunmasının demirin insanın bedeni açısından özel bir önemine olduğu, insan bedeninde demir eksikliğinin sebep olduğu kansızlığın, en çok rastlanan kansızlık türü olduğu belirtilir.¹²⁷

Kur'an Yolu tefsirinde taşkömürü hakkında da bilimsel yorum yapılmaktadır. Eserde Allah'ın, canlılara rızık olarak verilen yeşil bitkileri kapkara yapabilecek kudrete sahip olduğu anlatılan el-A'lâ suresi 4. ve 5. ayetlerin, "Allah'ın baharda yeşil bitkileri bitirip vakti gelince onları kapkara bitki kalıntısı haline getirmesi" şeklinde hakikat anlamında yorumlandığı gibi "canlı varlıklara hayat veren ve zamanı gelince onları öldüren" şeklinde mecaz anlamda da yorumlanabileceği belirtildikten sonra bazı yorumcuların 5. ayetin, kömürün oluşumuna işaret ettiği düşüncesinde oldukları¹²⁸ belirtilmiştir. Bu yorumculara göre ayette her türlü bitki ve ağaç uzun bir periyotta onları var edip yetiştiren kudret tarafından kömüre dönüştürülmüştür. Zira kömür yataklarının eski jeolojik devirlerde yaşayan dev bitki ve ormanların maruz kaldığı değişiklikler ve sonrasında yer altında ısı ve basıncın etkisiyle kömüre dönüştüğü ortaya konulmuştur. Bu durumun Allah'ın kudretini gösteren bir olay olduğu belirtilmektedir.¹²⁹ Bununla birlikte eserde de belirtildiği gibi kömürün ana maddesinin odunsu bitkiler olması, "ğusâ" kelimesinin "suyun üzerindeki köpük"¹³⁰ anlamına gelmesi ve bağlamda jeolojik bir süreçten değil yeşil çayırın kapkara yapılarak hayvanların yiyemeyeceği bir hale dönüştürülmesinden bahsedilmesi göz önünde bulundurulduğunda bu yoruma ayete taşımadığı bir anlam yüklenerek ulaşıldığı görülmektedir.¹³¹

3.4. Tıbbı İlişkin Yorumlar

Kur'an Yolu tefsirinde insanın yaratılışı hakkındaki ayetlerde tıbbı ilişkin yorumlar yapılmaktadır. İnsanın, ana rahminde belirli bir şekil kazanmasının, süregelen ve yaratıcının kudretine galip gelen bir düzenin neticesi olmayıp Allah'ın tercih ve iradesinin eseri olduğu, aksi takdirde aynı spermden aynı anda hem erkek hem de dişi çocukların meydana gelebileceği, bu durumda ezelden ebede her şey için bir tekdüzelik süreceleceği, dolayısıyla doğanın gerçek anlamda varlığının sebebi olmadığı, bilakis yaratıcının ortaya koyduğu fitratın uzantısı olduğu belirtti-

¹²⁷ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/252.

¹²⁸ Bu konuda bk. Elmalılı, *Hak Dini*, 9/414; Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kuran Tefsiri*, 13/6722; Kırcı, *Kur'ân ve Fen Bilimleri*, 183-185.

¹²⁹ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/602-603.

¹³⁰ bk. Meccüddin Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *Besâiru zevi't-temyîz fî letâifi'l-Kitâbi'l-'azîz*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 4/122.

¹³¹ Bu konuda bk. Kaya, "Bilimsel Tefsir ve Değişim", 218.

len eserde üreme ve soya çekme yasalarının da bu kapsamda değerlendirilmesinin gerekli olduğu ifade edilir.¹³²

Eserde ilk insanın yaratılışından bahseden ayetlerde onun aslı hatırlatılarak toprak gibi sıradan bir tabii unsurdan insan gibi son derece kâmil bir varlığı halk eden yaratıcının azametine dikkat çekildiği, konunun dini ilgilendiren yönünün bu olduğu ve bundan ötesinin aydınlatılmasının insanoğlunun antropolojide ve bilimde sağlayacağı ilerlemeye kaldığı, bununla birlikte konuya ilişkin halihazırda kesinleşmiş bilimsel bir neticeye varılmadığı belirtilir.¹³³

Kur'an Yolu tefsirinde er-Rûm suresi 20. ayette umumi bir ifadeyle "...O'nun varlığının delillerinden biri sizi topraktan yaratmasıdır..." ifadesiyle insanı meydana getiren sperm ve yumurta oluşumunda bitkisel ve hayvansal gıdaların katkısının olduğu ve bitki ve hayvanların besin kaynağının toprak olduğu, bu yönüyle her insanın yaratılışının toprakla ilintili olduğu şeklinde yorumlandığı belirtilir. Ayette, çocuğun cinsiyetinin belirlenmesinde erkeğin spermindeki kromozomların etkisine işaret edildiği yönünde yorumun da yapıldığı¹³⁴ belirtilen eserde bu yorumun, ayette muhatabın erkek olduğu ve "eşler" ifadesiyle sadece kadınların kastedildiği şeklindeki anlayışa dayalı olduğunun ifade edilmesi¹³⁵ ikinci yoruma sıcak bakılmadığını göstermektedir.

Kur'an Yolu tefsirinde insanın yaratılışına ilişkin modern tıbbın verileri çerçevesinde de yorum yapılmaktadır. Örneğin insanın yaratılma aşamalarının sıralandığı el-Hac suresi 5. ayet hakkında insan bedenindeki elementlerle beslenmesi arasındaki bağlantıyı öne çıkaran yorumların¹³⁶ da yapıldığı belirtilen eserde, Kur'an'da farklı bağlamlarda farklı anlamlara geldiği belirtilen nutfenin, insanın oluşumunun temel iki unsuru olan erkeğin spermi veya bu sperm tarafından aşılana yumurta (zigot) anlamında anlaşılmasının mümkün olduğu, "alaka" kelimesiyle ise diğer ayetlerdeki bağlamı ve embriyolojideki gelişmeler göz önünde bulundurulduğunda spermin aşılacağı yumurtanın rahmin iç cidarına asılmış vaziyetinin kastedildiğinin anlaşıldığı ifade edilir.

Ayetteki "et parçası" anlamındaki mudganın sıfatı olan "muhallaka" kelimesinin tefsirlerde, "biçimi belirginleşmiş, ruh üflenmiş, tamamlanmış, normal doğumla sonuçlanmış, noksansız biçimde, kusursuz"; "gayru muhallaka" kelimesinin ise "biçimi belirginleşmemiş, ruh üflenmemiş, tamamlanmamış, düşük, kusurlu, noksan" gibi farklı anlamlarda yorumlandığı¹³⁷ belirtilen eserde Muhammed Esed'in "temel unsurlar ve yetenekler açısından tamamlanmış olmakla birlikte (tüm öğeleriyle) tamamlanmamış" şeklindeki izahının¹³⁸ bu iki vasıftan birincisinin olumlu, diğerinin ise olumsuz olmasının yorum açısından mantıksal görüldüğü

¹³² Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/488.

¹³³ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/349.

¹³⁴ bk. Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 7/17.

¹³⁵ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/302-303.

¹³⁶ bk. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 25/109-110.

¹³⁷ bk. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 23/9; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 3/515.

¹³⁸ krş. Muhammad Asad, *The Message of The Qur'an*, 646.

belirtilir. Ayette insanların halihazırdaki durumlarına gelirken geçtikleri aşamalar hakkında bilgi verildiği belirtilen eserde Râzî'nin ilk kelimeyi "normal doğumla sonuçlanan durumlar", ikincisini ise "düşük hali" şeklindeki tefsirinin¹³⁹ isabetli görünmediği; ayette insanın geçirdiği evrelerin sıralandığı anlaşılacakla birlikte, bu iki sıfatı birbirine bağlayan "ve" bağlacının bu ayette sıralama anlamında olup olmadığının açık olmadığı ve belirtilen eserde kelimelerin "normal doğum" ve "düşük hali" dışındaki yorumların her birine muhtemel olduğu ifade edilir. Bununla birlikte eserde ayetin bu kısmının "tedricî yaratma sürecine bağlı" şeklinde yorumlanmasının da insanın embriyonik gelişimiyle ilgili bilgilere ve ayetteki ifade akışına uygun olduğu belirtilmektedir.¹⁴⁰

Kur'an Yolu tefsirinde el-Mü'minûn suresi 12. ayetteki "sülâle" kelimesinin, toprakta mevcut olan ve insan bedeninin oluşumunda katkısı bulunan organik-inorganik maddeler ve besinler hakkında kullanıldığı anlaşıldığı; üremenin temel iki unsuru olan sperm ve yumurtanın oluşmasının nihayetinde beslenmeyle ilişkili olduğu belirtilmektedir. Eserde spermin rahim kanalında yumurtayı aşılardan sonraki insanı oluşturan bu ilk maddesinin, ayette "sağlam korunak" benzetmesiyle değinilen rahme geldiği, nutfeyle bu aşamadaki diğer adı da zigot olan aşılardan hücrenin kastedildiği, zigotun çıkardığı bazı uzantılarla rahim iç zarına asılarak tutunduklarının ve birkaç gün bu şekilde kaldıklarının bugün elektro mikroskop aracılığıyla gözlenebildiği belirtilmektedir. Kelimenin sözlük anlamı çerçevesinde ayette döllenmiş hücrenin rahim duvarına asılı haline "alaka" denildiği belirtilen eserde ana rahmindeki gelişimini bu şekilde devam ettiren embriyonun, önce mudga olarak adlandırılan şekilsiz etimsi bir yapıya dönüştüğü; bir süre sonra kemiklerin oluştuğu, ardından kemiklerin damar, kas ve sinirlerle, bunların da etle kaplandığı ve insan bedeninin oluşumunun tamamlandığı ifade edilir. Eserde bu ayetlerde insanın ilk yaratılış maddesi olan toprağa değinilerek, dolaylı olarak toprakta yetişen bitkilerden sağlanan besin aşamasından itibaren eksiksiz bir varlık halini almasına varıncaya kadar insanın biyolojik yaratılış sürecinin özetlendiği, böylece insanın, bedeninin temel maddesi açısından basit bir toprak; diğer taraftan Allah tarafından bağışlanan akıl ve duyu gibi melekeler yönüyle madde ötesi bir tarafı olan varlık olduğu belirtilir. Ayetteki "Sonunda kendisini farklı bir yaratılışla sil baştan dizayn ettik." cümlesinin ise insanın fizyolojik oluşumun yanı sıra onu diğer canlılardan farklı ve üstün kılan psikolojik ve manevî donanımla yaratılarak tam ve bağımsız bir kişiliğe sahip olmasını ifade ettiği belirtilmektedir.¹⁴¹

Sonuç

Kur'an'ın üslubu ve farklı bilgiler içermesi ile müfessirlerin bilgi, algı düzeyleri, düşünce yapılarının farklılığı ve yaşadığı dönemdeki ortaya çıkan problemler ile yaşanan gelişmeler ayetlerin farklı yaklaşımlarla tefsir edilmesine olanak sağlamaktadır. Bu yaklaşımlardan biri de ayetlerin pozitif bilimin verileriyle yorum-

¹³⁹ krş. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 23/9.

¹⁴⁰ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/712-714.

¹⁴¹ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/14-15.

landığı bilimsel tefsir yöntemidir. Bu yöntemin köklerinin sahabe dönemine kadar uzandığı belirtilmekle birlikte bilimsel tefsirin bu dönemlerdeki örnekleri tikel ve oldukça cılızdır. Bu yaklaşımın sistematik hale gelmesi on dokuzuncu yüzyılda olmuştur. Bu yöntemin sistemleşmesinde E. Renan'ın 1883 yılında verdiği "İslâm ve İlim" adlı konferansındaki İslâm'ın bilime ve terakkiye engel olduğu yönündeki söylemlerinin etkili olduğu aynı dönemde kaleme alınan bilimsel tefsire ilişkin eserlerin mukaddimelerindeki bilgilerden anlaşılmaktadır. Bununla birlikte yakın dönemde bu söylemin etkisini yitirdiği; müfessirlerin ve araştırmacıların ayetlerin yorumlanmasında bilimsel verilere başvurmasının altında bu yöntemle duyulan ilginin etkin rol oynadığı görülmektedir. Bu noktadan itibaren bilimsel tefsire yönelik çalışmalara hız verildiği ve hemen her tefsirde ayetlerin modern bilimin verileriyle yapılan yorumlarına yer verildiği görülmektedir.

Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayımlanan *Kur'an Yolu* tefsirinde de ayetlerin modern bilim verileri çerçevesinde yorumlandığı görülmektedir. Bu tefsirin yakın dönemde kaleme alınmış olması bazı ayetler hakkında geçmişte ve yakın dönemde yapılmış bilimsel yorumları bütüncül bir bakış açısıyla görme imkânı sağladığı gibi yeni yorumlara da ulaşmamıza olanak sağlamaktadır. Ayrıca eserdeki bazı yorumlara ilişkin değerlendirmeler okuyucuya eleştirel bir bakış açısı sunmaktadır.

Eserin müelliflerine göre Kur'an bir bilim kitabı olmamakla birlikte onda muhataplarını hidayete ulaştırma hedefine matuf olarak yer yer bilimin verilerinden yararlanılmaktadır. Bununla birlikte madde alemine ilişkin sırları çözmek ve sonuçlar çıkarmak insana bırakılmıştır. Dolayısıyla bilimsel bilgi içerdiği düşünülen ayetlere bu amaç çerçevesinde yaklaşılmalı; Kur'an'ın insanlığı karanlıklardan aydınlığa çıkarmak olan temel hedefini ikinci plana atarak ayetlerden bilimsel çıkarım yapma gayretine girilmemelidir. Din ile bilimin sınırları iyi belirlenmeli, akıl-bilinemeyecek hususlarda vahyin yol göstericiliğine tabi olunmalıdır.

Kur'an Yolu tefsirinde bilimsel yorumların bir kısmı müellifler tarafından yapılmakla birlikte bu yorumların büyük bir kısmının klasik ve modern dönemde yazılmış tefsirlerden, Türkçe ve yabancı dildeki bazı bilimsel kaynaklardan nakledildiği görülmektedir. Bu noktada özellikle kozmolojiye ilişkin yorumlarda Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisinden sıklıkla yararlanılmaktadır. Bunda her iki eserin Diyanet İleri Başkanlığı ile olan ilişkisinin rol oynadığı anlaşılmaktadır.

Kur'an Yolu tefsirindeki bilimsel yorumların çoğunluğunu kozmolojiye ilişkin olanlar oluşturmaktadır. Elbette bunda Kur'an'ın en çok beyanı bu alanda yapmış olması etkilidir. Eserde bu noktada evrenin oluşumu, gökyüzü, yedi gök ve yer, gökyüzünün genişlemesi, Güneş, Ay; jeolojiye ilişkin dağlar, denizler ve madenler hakkında yorumlar yapılmaktadır. Meteorolojiye ilişkin ise rüzgâr ve yağmur hakkında bilimsel yorumlara rastlanılan eserde tıbbâya ilişkin yorumlarda insanın yaratılışına odaklanıldığı görülmektedir. Bunların dışında eserde sayfa sınırlaması sebebiyle makalede değinemediğimiz varlıkların çift yaratılması, sütün besleyiciliği ve oluşumu, sperm ve yumurtanın oluşumu, reglin kadınlar için yararı, rüyanın kaynağı, bal arısının yararları ve balın oluşumu ile daktiloskopi (parmak izi bilimi) gibi çeşitli bilimlerin alanına giren yorumlar da yapılmaktadır.

Her ayetin bilimselci bakış açısıyla tefsir edilmediği *Kur'an Yolu* tefsirinde bilimsel yorumların her zaman isabetli olmadığı ifade edilmiş, bu çerçevede özellikle modern bilimin verileriyle uyuşmayan bazı yorumlar eleştirilmiştir. Yer yer modern bilimin verileriyle uyuşmayan ve Kur'an'ın bağlamına aykırı bilimsel yorumlara rastlanılmakla birlikte eserde Kur'an'da açıkça belirtilen ve pozitif bilim tarafından ispatlanan hususlarda yorum yapılmaya özen gösterildiği göze çarpmaktadır.

Kur'an Yolu tefsirinde bilimsel verilere iki türlü yaklaşıldığı görülmektedir. Bu yaklaşımlarım ilkinde bu veriler yeni keşfedilen hususlarda Kur'an'ın çok açık ifadelerle asırlar öncesinden bilgi verdiği ve bu durumun onun açık bir mucizesi olduğu düşüncesi ekseninde ele alınırken, ikinci ve ağırlıklı olarak başvuru yaklaşımında ise ayetlerin anlamları bilimin verileriyle desteklenmekte ve bu çerçevede açıklamalar yapılmaktadır. Bununla birlikte bilimsel verilerle açıklanan birçok ayetin sonunda Kur'an'ın ana hedefi olan hidayete vurgu yapılması eserde, bilimsel yaklaşıma amaç değil araç olarak başvurulduğunu göstermektedir.

Acknowledgments / Teşekkür: I would like to thank Nurullah Haydar Yurduseven, research assistant at Ahi Evran University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Sciences, who took the trouble to review the English summary of the study. / Çalışmanın İngilizce özetini gözden geçirme zahmetinde bulunan Ahi Evran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri ABD Araştırma Görevlisi Nurullah Haydar Yurduseven'e teşekkürlerimi sunarım.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Ahmed Muhammed el-Fâdil. *Nakdu't-tefsîri'l-'ilmî ve'l-'adedî el-mu'âsir li'l-Kur'âni'l-kerîm - Namâzic ve't-tatbîkât-*. Dimeşk: Merkezü'n-Nâkidi's-Sekâfi, 1. Basım, 2008.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. 12 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1. Basım, ts.
- Baysal, Sıddık. "Mahiyeti, İmkân ve Sınırlılıkları Açısından Bilimsel Tefsir". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 3/2 (Ekim 2019), 226-266. <https://doi.org/10.31121/tader.620721>
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1. Basım, 2002.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 3. Baskı., 2005.
- Çalışkan, M. Turan (ed.). *Kur'an ve Pozitif Bilim*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020.
- Demirsoy, Ali. *Evrenin Çocukları "Yaratılışın Öyküsü"*. Ankara: Meteksan, 6. Basım, 2000.
- Ebû Hacer, Ahmed Ömer. *et-Tefsîru'l-'ilmî li'l-Kur'ân fi'l-mîzân*. Beyrut: Dâru Kuteybe, 1. Basım, 1991.
- Ekinci, Kutbettin. "Bilimsel Tefsirin Tefsir Olma Sorunu". *Bilimname* 37 (2019), 169-190. <https://doi.org/10.28949/bilimname.454785>.
- Elmalılı, M. Hamdi Yazır. *Hak Dîni Kur'ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Huzur Yayın-Dağıtım, 1. Basım, 2003.

- Emin el-Hûlî. *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*. çev. Mevlüt Güngör. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 2001.
- Eren, Cüneyt. "Bilimsel Tefsir Metodolojisi". *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'alesi I, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantıları*. ed. İsmail Kurt - Seyit Ali Tüz., İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Fîrûzâbâdî, Meccüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *Besâiru zevi't-temyîz fi letâifil-Kitâbi'l-'azîz*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 6 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Gâzî Ahmed Muhtar Paşa. *Serâiru'l-Kur'ân fi tekvîn-i ve fenâ-i ve i'âdeti'l-ekvân*. Dâru'l-Hilâfeti'l-'Aliyye: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1. Basım, 1336.
- Gezer, Süleyman. *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu Bir Zihniyet Tahlili*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Gördük, Yunus Emre. "Bilimsel Tefsir ve 20. Yüzyıldaki Meşhur Temsilcileri Perspektifinden Hasan Basri Çantay'ın Açıklamalı Meâli". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2014), 181-214.
- Güllüce, Veysel. *Bilimsel Tefsirde Usûl*. Erzurum: Aktif Yayınları, 1. Basım, 2007.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İskenderânî, Muhammed b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâri'n-nûrâniyye el-Kur'âniyye*. 3 Cilt. y.y., ts.
- Karadâvî, Yusuf. *Kur'ân'ı Anlamada Yöntem*. çev. M. Nurullah Aktaş. İstanbul: Nida Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 3. Basım, 2007.
- Karaoğlan, Arslan. "Kur'ân'ı Anlamada Bilimsel Yönelişe Toplu Bir Bakış" 4/6 (2017), 367-391.
- Karşlı, İbrahim Hilmi. "Kur'an'ın Bilimsel Tefsiri Üzerine Bazı Mülâhazalar". *Diyanet İlmî Dergi* 46/3 (2010), 76-94.
- Kaya, Mehmet. "Bilimsel Tefsir ve Değişim". *Mütefekkir* 3/5 (2016), 195-223. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.245570>
- Kaya, Mehmet. "Destekleyenler ve Karşı Olanlar Açısından Bilimsel Tefsir Başlıklı Tebliğin Müzakeresi". *Kur'an ve Pozitif Bilim*. 163-174. İstanbul: Kuramer, 2020.
- Kırca, Celal. *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'ân'a Yönelişler*. İstanbul: Tuğra Neşriyat, 1. Basım., 1993.
- Kırca, Celal. *Kur'an ve Bilim*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1996.
- Kırca, Celal. *Kur'ân ve Fen Bilimleri*. İstanbul: Marifet Yayınları, 5. Basım, ts.
- Kırca, Celal. "Kur'an ve Modern Bilim: İlişkisi-Sahası-Sorunları". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2012), 7-34.
- Koçyiğit, Hikmet. "Müfessirleri Tefsir Yazmaya Sevk Eden Amiller". *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/10 (2012), 107-129.
- Levh, Abdüsselâm Hamdân. *el-İ'câzü'l-İlmî li'l-Kur'âni'l-kerîm*. Filistin: Âfâk, 2. Basım, 1423.
- Mertoğlu, M. Suat. "Kur'an'ı Modern Bilimlerin Işığında Okumak: Tantâvî Cevherî Örneği". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 30 (2011), 91-113.
- Muhammad Asad. *The Message of The Qur'an*. England: Bitton: Book Foundation, 2003.
- Muhammed Gazâlî. *Kur'ân'ı Anlamada Yöntem*. çev. Emrullah İşler. İstanbul: Şule Yayınları, 2. Basım, 1998.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebu'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1. Basım, 1423.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü's-sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, ts.
- Namık Kemal. *Renan Müdâfaanâmesi (İslam ve Maârif)*. haz. M. Fuad Köprülü. Ankara: Millî Kültür Yayınları, 1. Basım, 1962.
- Okumuş, Mesut. "Elmalı M. Hamdi Yazır'ın İlmî Tefsir Anlayışı". *Diyanet İlmî Dergi* 51/3 (2015), 79-103.
- Orhan, Recep. "Elmalı Hamdi Yazır'ın Bilimsel Tefsir Anlayışı". *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları II*. 549-571. İlim Yayma Vakfı Kuran ve Tefsir Akademisi, 2012.

- Öztürk, Mustafa. "Kur'an'ı Modern Bilim Hakkında Konuşturmanın Açmazları ve Sakıncaları". *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine Problemler, Tespitler, Teklifler*. 31-66. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ziyâüddîn. *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî-Mefâtîhu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1981.
- Reşîd Rıza, Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-hakîm*. 12 Cilt. Kahire: Dâru'l-Menâr, 2. Basım, 1366.
- Şâtıbî, Ebû İshak. *el-Muvâfakât fî usûli's-şerîa*. thk. Muhammed Abdulkâdir el-Fâdilî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1. Basım, 2007.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillâh. *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1. Basım, 1414.
- Tantâvî Cevherî. *el-Cevâhir fî tefsîri'l-Kur'ân*. 25 Cilt. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlatları, 1346.
- Yalçın, Cengiz. *Evren ve Yaratılış*. Ankara: Arkadaş Yayınları, 1. Basım, 2008.
- Yeniçeri, Celâl. "Güneş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/291-292. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Yıldırım, Celâl. *İlmin Işığında Asrın Kuran Tefsiri*. 14 Cilt. İzmir: Anadolu Yayınları, ts.
- Yurt, M. Emin. "Bilimsel Tefsirin Mahiyeti Üzerine". *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17 (2019), 103-142.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1. Basım, 2005.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 21 • sayı / issue: 2 • kış / winter 2021

Bulgaristan Lofça Müftülüğü (1834-1934)

Bulgaria Lofca Mufti (1834-1934)

Hasan Telli



*Dr. Öğr. Üyesi, Mersin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi Anabilim Dalı
Lecturer PhD., Mersin University Faculty of Islamic Sciences, Siyer-i Nabi and Islamic History
Department*

Mersin, Türkiye

tellihasan@mersin.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-9142-7469>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 26.07.2021

Accepted / Kabul Tarihi: 14.09.2021

Published / Yayın Tarihi: 30.12.2021

DOI: 10.33420/marife.974882

Cite as / Atıf: Telli, Hasan. "Bulgaristan Lofça Müftülüğü (1834-1934)". *Marife* 21/2 (2021): 1045-1079. <https://doi.org/10.33420/marife.974882>

Plagiarism / İntihal: *This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.*



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslar arası Lisansı altında lisanslanmıştır."

e-ISSN: 2630-5550



www.marife.org

Bulgaristan Lofça Müftülüğü (1834-1934)

Özet

Balkanlarda Osmanlı döneminden miras kalan kurumlardan biri de müftülükler olmuştur. Bu coğrafyada Osmanlı sonrasında müftülüklerin bazıları varlığını devam ettirirken bazıları ise yok olmuştur. Bu makale, Osmanlı idaresinden sonra 1934 yılına kadar 47 yıl varlığını devam ettirmeyi başarabilen Bulgaristan'daki Lofça Müftülüğü hakkındadır. Çalışma, 1834-1934 yılları arasında Lofça Müftülüğü ile ilgili konuları içeren Osmanlı arşiv belgeleri kapsamında ele alınmıştır. Çalışmada Lofça'nın tarihi, Lofça müftülüğünün Osmanlı ve Bulgar idaresi dönemindeki statüsü, Lofça müftüleri, müftü vekilleri, Bulgarlaştırma ve Hristiyanlaştırma faaliyetlerine karşı müftülüğün mücadelesi, müftülüğün din eğitimi ve şer'i hususlardaki hizmetleri ve Lofça camileri gibi konulara yer verilmiştir. Makale, Lofça Müftülüğü'nün tarihine, Lofça'daki Müslümanların dinî hayatına ve dinî yapılanmalarına ışık tutması açısından ayrı bir öneme sahiptir. Lofça Müftülüğü ile ilgili Osmanlıca yazılı arşiv belgelerin, 1934 yılına kadar varlığını devam ettirmesi konuyu dikkat çekici bir hale getirmektedir. Makale, Lofça'dan Türkiye'ye göç eden bir aile tarafından Dr. Neval Konuk Halaçoğlu'na verilen ve daha sonra bu kişi tarafından da tarafımıza gönderilen konuyla ilgili Osmanlıca yazılı özel aile arşivinin bilimsel olarak ilk defa incelenmesi ve değerlendirilmesi açısından da ayrı bir önem taşımaktadır. Çalışma spesifik konusu ve alanında yapılan ilk çalışma olması yönüyle özgün bir değer taşımaktadır.

Günümüzde Lovech (Любеч) olarak adlandırılan Lofça, Bulgaristan'da yer alan bir şehirdir. Başkent Sofya'ya 150 km uzaklıktadır. Yıldırım Bayezid döneminde 1393 yıllarında fethedilen Lofça şehri, 1877 yılına kadar Osmanlı idaresinde kalmıştır. Bu yıldan sonra Bulgar idaresine geçmiştir. Osmanlı döneminde var olan Lofça Müftülüğü kurumu Bulgar idaresinden sonra varlığını 1934 yılına kadar Lofça Müftü Vekâleti kurumu olarak devam ettirmiştir. 1934 yılından sonra Lofça'daki dini hizmetler Plevne Müftülüğü'ne bağlı olarak bir kâtip tarafından ifa edilmiştir. Osmanlı döneminde Lofça müftüleri/müftü vekilleri, fetva hizmetleri sunarak bölgedeki Müslümanlara dini konularda danışmanlık ve rehberlik yapmışlar ve fetva hizmetlerini Bulgar idaresi döneminde de devam ettirmişlerdir. Müftüler fetva hizmetlerinin yanı sıra Lofça'daki yerel medreselerde dini dersler vererek eğitim hizmetleri de sunmuşlardır.

Lofça Müftüleri, Osmanlı döneminde Lofça Meclis-i İdâre'nin asli üyesi olmuşlardır. Kaymakam ve naibten sonra şehrin en üst düzey bürokratları olarak şehrin yerel idaresinde görev almışlardır. Lofça müftüleri bir taraftan kazanın en üst idarecisi olan kaymakama, diğer taraftan da müftülüklerin bağlı olduğu şeyhülislama kararlı sorumlu olarak hizmet etmişlerdir. Lofça müftüleri/müftü vekilleri, Osmanlı sonrasında Bulgar idaresine giren Lofça'da gasp, talan ve harap edilen Osmanlı dönemi camilerini ve vakıf eserlerini koruma, Müslümanların dini ve millî kimliklerini muhafaza etme, zorla Hristiyanlaştırma faaliyetlerine karşı durma ve Müslümanların dini ibadet ve şer'i hususlardaki ihtiyaçlarını karşılama gibi birçok alanda önemli hizmetler yürütmüşlerdir. Bu uğurda Lofça müftüleri ağır bedeller ödemişlerdir. Örneğin Bulgarların asimile ve yıkımlarına karşı direnen, Müslüman Pomakların Hristiyanlaştırılmasına engel olmaya çalışan Lofça Müftüsü Hasan Zühdü Efendi müebbet kürek hapsi cezasına, kızı 15 yıl hapis cezasına ve bu konuda kendisine yardım eden Ali bin Hasan ise idam cezasına çarptırılmıştır.

Lofça Müftüleri nikâh, boşanma, vasiyet, miras, veraset, tereke, vesayet ve nafaka gibi şer'i hususlarla ilgili işlerde bölge halkına hizmetler sunmuşlardır. Bununla birlikte eytam mallarının idaresine yönelik birtakım görevleri de ifa etmişlerdir. Lofça müftü vekâleti, 1934 yılına kadar özellikle nikâhla ilgili izinname ve şahadetname belgelerini Osmanlıca yazmaya devam ederek tarihi ve millî değerlerine olan bağlılığını sürdürmeye çalışmıştır. Lofça'daki Osmanlıca yazılı bu tür belgeler 1944 yılına kadar varlığını devam ettirmiştir. Lofça'dan Türkiye'ye göç eden bir ailenin özel arşivinde Lofça'daki Müslümanların evlilik kayıtlarına ilişkin bazı belgelere ulaşılmıştır. Bu kapsamda Lofça'da İmam Rifat Ali tarafından düzenlenen ve "şahadetname" olarak adlandırılan 3 adet evlilik defteri ve "izinnâme", "izinnâme-i seyyib" ve "izinnâme-i bîkr" adlarıyla düzenlenen evlilik izinnameleri belgeleri bu çalışmada ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Osmanlı, Şeyhülislâmlık, Lofça (Loveç), Müftülük.

Bulgaria Lofça Mufti (1834-1934)

Summary

One of the institutions inherited from the Ottoman period in the Balkans was the mufti institution. In this geography, while some of the mufti offices continued their existence after the Ottoman Empire, some of them disappeared. This article is about the Mufti of Lofça in Bulgaria, which managed to survive for 47 years until 1934 after the Ottoman rule. The study was conducted within the scope of Ottoman archive documents covering the issues related to Lofça Muftiate between the years 1834-1934. In this study, the history of Lofça, the status of Muftiate of Lofça during the Ottoman and Bulgarian administration period, Lofça muftis, deputies of the mufti, actions of the mufti against Bulgarianization and Christianization policies, religious education and religious education of the mufti, and Lofça mosques. The article is of particular importance since it sheds light on the history of the Mufti of Lofça, the religious life and religious structures of the Muslims in Lofça. The presence of the Ottoman written archive documents about the Muftiate of Lofça until 1934 makes the subject intriguing. The article is also significant being the first scientific examination and evaluation of a specific family archive written in Ottoman Turkish in this topic, which was given to Dr. Neval Konuk Halaçoğlu by this family immigrated to Turkey from Lofça and then sent to us via this person.

Lofça, now called Lovech (Ловеч), is a city in present-day Bulgaria. It is 150 km from the capital Sofia. The city of Lofça, which was conquered by the Ottomans in 1393 during the reign of Sultan Yıldırım Bayezid, remained under Ottoman rule until 1877. The Lofça Mufti institution, which existed in the Ottoman period, remained as the Lofça Deputy Mufti Office until 1934 after the Bulgarian administration. After 1934, religious services in Lofça were carried out by a clerk affiliated to the Plevan Mufti. During the Ottoman period, Lofça muftis/deputies provided fatwa services and provided consultancy and guidance to the Muslims in the region on religious issues. They continued their fatwa services during the Bulgarian administration as well. In addition to fatwa services, muftis also provided education services by giving religious lessons in local madrasas in Lofça.

Lofça Muftis became the principal members of the Lofça Administrative Council during the Ottoman period. After the district governor and deputy, they took charge in the local administration of the city as the highest bureaucrats of the city. The muftis of Lofça were responsible to the district governor, who was the highest administrator of the district, and to the sheikh al-Islam, to which all the muftis were affiliated. Lofça muftis/deputies carried out important services in many areas such as protecting the Ottoman mosques and foundation artifacts that were usurped, plundered, and destroyed after Lofça came under Bulgarian rule after the Ottoman Empire, preserving the religious and national identities of Muslims, resisting the forced Christianization, and meeting the needs of Muslims in religious worship and Shari'a matters. Lofça muftis paid a heavy price for this cause. For example, Lofça Mufti Hasan Zühdü Efendi, who resisted the assimilation and destruction of the Bulgarians, and tried to prevent the Christianization of the Muslim Pomaks, was sentenced to life imprisonment. Moreover, his daughter was sentenced to 15 years in prison, and Ali bin Hasan, who helped him in this matter, was sentenced to death.

Muftis of Lofça provided various services to the people of the region in religiously-engaged matters such as marriage, divorce, testament, inheritance, guardianship and alimony. In addition to these, they also performed some duties related to the management of eytam properties. The Muftiate of Lofça tried to maintain its commitment to its historical and national values by continuing to write the permits and certificates of marriage in Ottoman alphabet until 1934. Such documents written in the Ottoman alphabet in Lofça continued to exist until 1944. Some documents related to the marriage records of Muslims in Lofça were found in the private archive of a family who migrated from Lofça to Turkey. In this context, three marriage certificates called "shahadetname" prepared by Imam Rifat Ali in Lofça and various marriage permit documents issued under the names of "izinname", "izinname-i seyyib" and "izinname-i biki" are examined in this study.

Keywords: Islamic History, Ottoman, Sheikh al-Islam, Lofça (Ловеч), Mufti

Giriş

Günümüzde Loveç (Lovech/Ловеч) olarak adlandırılan Lofça, Bulgaristan'da yer alan bir şehirdir. Başkent Sofya'ya 150 km uzaklıkta olup 34 köyü vardır. Şehrin ortasından Osam nehri akmaktadır. Ülkenin en eski yerleşim yerlerinden biridir. Eski bir Roma şehri olan Lofça'nın ilk sakinlerinin M.Ö. 4.-3. yüzyılda Trakların olduğu düşünülmektedir. Güncel aktif nüfusu 44.059'dur. 1901-1959 yılları arasında ilçe merkezi, 1987'den sonra da bölgesel bir merkez olmuştur.¹ Bursa Osmangazi ilçesiyle kardeş şehirdir.²

Tarih sahnesinde sırayla Traklara, Makedonya Krallığı'na, Roma İmparatorluğu'na ve Doğu Roma İmparatorluğu'na bağlanan Lofça, bölgeye Bulgarların yerleşmesiyle 681 yılında I. Bulgar Krallığı'nın, 1018-1185 yılları arasında Bizans İmparatorluğu'nun ve 1187'den sonra II. Bulgar Krallığı'nın hâkimiyeti altında kalmıştır. Lofça'nın Osmanlı Devleti tarafından tam olarak ne zaman fethedildiği bilinmese de şehrin I. Bayezid döneminde muhtemelen 1393 yılında fethedildiği düşünülmektedir. Fethinin ardından kaza statüsünde Niğbolu sancağına bağlanmıştır. 18. yüzyılın ortasına kadar bu statüsünü devam ettirmiştir. 1864 yılında ise Lofça kazası olarak Tuna vilayetinin Tırnova sancağına bağlanmıştır.³

Şekil 1. Günümüzde Lofça⁴



1663 yılında şehri ziyaret eden Evliya Çelebi Lofça'nın fethinin oldukça zor olduğunu ve beş padişah tarafından güçlükle fethedildiğini bildirir. Ona göre ilk fetih 720/1320-1321 yılında Mihail Bey tarafından gerçekleşmiş, daha sonra düşmanın eline geçmiş, ardından 807/1404-1405 yılında Bayezid Han marifetiyle ele geçirilmiş ve Kanuni Sultan Süleyman zamanında tahriri yapılmış, kaza statüsünde Niğbolu sancağına bağlanmıştır.⁵ Sultan Bayezid'in 1402 yılında Ankara Savaşı

¹ Machiel Kiel, "Lofça", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003) 27/203; Selçuk Demir, "XVII. ve XVIII. Yüzyıllarda Lofça Şehri", *Osmanlı Dönemi Balkan Şehirleri*, ed. Zafer Gölen-Abidin Temizler (Ankara: Gece Kitablığı, 2016), 1/284-285; Община Ловеч, "За Община Ловеч", (Erişim 20 Aralık 2020).

² Община Ловеч, "Побратимени Градове", (Erişim 20 Aralık 2020).

³ Kiel, "Lofça", 27/203; Demir, "XVII. ve XVIII. Yüzyıllarda Lofça Şehri", 1/284-285.

⁴ Община Ловеч, "За Община Ловеч", (Erişim 20 Aralık 2020).

⁵ Evliya Çelebi Mehmed Zilli ibni Derviş, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1318), 6/162-163.

mağlubiyetinin ardından vefat ettiği göz önünde bulundurulduğunda Evliya Çelebi'nin şehrin fethinin tarihiyle ilgili verdiği bilgilerde hata payının olduğunu söylemek mümkündür. Buna mukabil bu bilgiler, şehrin Osmanlı'nın ilk dönemlerinde birkaç defa fethedildiğini ve fethinde yaşanan zorlukların üç asır sonrasında bile dile getirildiğini beyan etmesi açısından tarihsel bir değer taşımaktadır.

Evliya Çelebi, Lofça'da 4'ü Hıristiyan, 1'i Yahudi, 1'i Kıptî ve 16'sı Müslüman olmak üzere 22 mahallenin ve 3.000 civarında evin olduğunu belirtir. Evlerin genellikle kârgîr, taş ve çam tahta duvarlı binalardan oluştuğunu, şehrin ortasından Osama (Osam) nehrinin geçtiğini, nehir kenarındaki evlerin çok güzel olduğunu, hane sahiplerinin bu nehirden balık tuttuğunu, nehir üzerinde üç tahta köprüünün bulunduğunu, şehirde kaldırımların olmadığını ve bu yüzden yağmur yağdığında çamurdan dolayı yürümede zorluk çekildiğini ifade eder. Şehirde 3 medresesinin, 6 sıbyan mektebinin, 5 tekkenin, 6 çeşmenin, 7 hanın, 2 hamamın, 2.150 dükkânın ve 7'si cami olmak üzere 30 mihrabın bulunduğunu kaydeder. Hünkâr Camii, Kerpiçli Camii, Köprü Camii, Orta Camii ve Ada Camii'nin meşhur olduğunu söyler.⁶

Kayıtlarda 16. yüzyılın sonlarında şehirde 7 Müslüman, 14 Gayrimüslim mahallenin, 17. yüzyılın ortalarında ise 7 Müslüman ve 5 Gayrimüslim mahallenin isimlerine rastlanır. Şehirde Müslüman nüfusu 15. yüzyıldan 17. yüzyıla kadar artış göstermiştir. Tahrir kayıtlarında Lofça'daki Müslüman ve Gayrimüslim ahalinin nüfusu hane (aile), mücerred (bekâr), bive (dul) ve muaf (asker) olarak kaydedilmiştir. Hane sayısını beş kişi⁷ ve diğerleri de bir kişi olarak kabul edilecek olursa şehrin yaklaşık nüfusunu tespit edebilmek mümkündür. Buna göre Lofça'da kayıtlı ve yaklaşık olarak Müslüman nüfusu 1483 yılında 258, 1579 yılında 2018, 1642 yılında 768 ve 1750 yılında 1.140 kişiden; Gayrimüslim nüfusu ise 1483 yılında 688, 1579 yılında 2.128, 1642 yılında 748 ve 1750 yılında 1.215 kişiden oluşur.⁸ 1873 yılında 1.660 hane olan şehirde Müslüman nüfusu ve oranı daha da artarak %71'e ulaşmıştır.⁹ Bu yılda Lofça'ya bağlı köylerdeki Müslümanların toplam nüfusu 37.480, Hıristiyanların nüfusu ise 33.599 olarak tespit edilmiştir. Buna göre Lofça'nın köylerinde Müslümanların nüfus oranı %52.73, Hıristiyanların nüfus oranı ise %47.27'dir.¹⁰ Lofça köylerinde yaşayan Müslüman nüfusu, büyük oranda Pomaklar oluşturmaktadır. Lofça Pomakları olarak da ifade edilen bu Müslüman-

⁶ Evliya Çelebi, *Seyahatname*, 6/161-164.

⁷ Nejat Göyünç, "Hâne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997) 15/552.

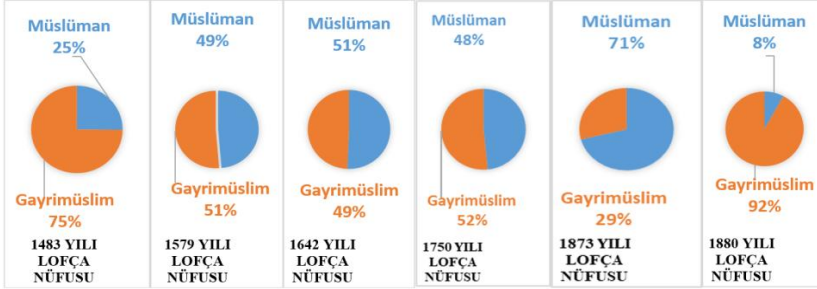
⁸ Lofça'nın nüfusu 1483'te 49 hane, 3 muaf (askerî) ve 10 mücerred iken 1579 yılında ise 366 hane 79 muaf ve 109 mücerrede çıkmıştır. Savaş ve eşkıyalık nedenleriyle azalan Müslüman nüfusu 1642 yılında 125 hane ve 143 askere düşmüştür. 1750 yılında ise Müslüman nüfusu tekrar artarak 193 hane ve 175 askere yükselmiştir. Gayrimüslimler ise 1483'te 131 hane, 2 bive ve 31 mücerred iken 1579 yılında 392 hane 13 bive ve 155 mücerrede çıkmış, 1642 yılında ise 148 haneye inmiştir. 1750 yılında 243 hane gayrimüslim vardır. Demir, "XVII. ve XVIII. Yüzyıllarda Lofça Şehri", 291-292.

⁹ Kieł, "Lofça", 27/204.

¹⁰ Kemal Gözler, *Les Villages Pomaks De Lofça*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2001), 23.

lar, 1877/1878 Osmanlı-Rus Harbi'nden önce Lofça, Plevne, Rahova, İvraça kazalarına bağlı 60 civarındaki köyde yaşamlarını sürdürmüşlerdir.¹¹

Şekil 2. Lofça'nın Dinsel Demografik Dağılımı



1285/1869 yılına ait *Tuna Vilayeti Salnamesi*'ne¹² ve Osmanlıların Lofça'ya hâkim olduğu son yıla yani 1294/1877 yılına ait "*Salname-i Vilayet-i Tuna*" adlı salnameye göre Lofça, Tuna vilayetinin Tırnova sancağına bağlı bir kaza konumundadır. Kazanın idaresinde kaymakam ve kaymakama bağlı olarak naib, müftülük, metropolitlik, meclis-i idare-i kaza, meclis-i de'âvî, meclis-i dâire-i belediyye, mahkeme-i ticaret, tahrîr-i emlâk komisyonu, menâfi-i umûmiyye sandığı vekilliği, asâkir-i zabtiye bölük ağası vekilliği, asâkir-i ihtiyatiyye reisliği, sandık emniyeti, telgraf ve posta idaresi, rusûmât idaresi, Lofça kereste memurluğu, mekteb-i rüşdiye gibi birimler bulunmaktadır. Osmanlıların Lofça'daki son kaymakamı Hasan Sabri Bey ve naibi ise Abdurrahman Behçet Efendi'dir.¹³

1291/1875 yılı *Tuna Vilayeti Salnamesi*'ne göre Lofça'da 20 cami, 4 tekke-türbe, 2 medrese, 1 mekteb-i rüşdiye, 63 müslim sıbyan mektebi, 13 gayrimüslim sıbyan mektebi, 1 telgraf ve postahane, 4 fabrika, 3 salhane (mezba), 16 su değirmeni, 1 memleket saati, 28 kahvehane, 2 kilise, 11 fırın, 2 hamam, 26 mağaza, 14 han, 43 debbağhane ve 740 dükkân bulunmaktadır. Hükûmet konağı, gümrük konağı, kışla, hastane, ıslahhane, tersane, cesethane, tophane ve muvakkithane gibi yapılar ise yoktur.¹⁴

Bulgarlar yaklaşık 500 yıl Osmanlı idaresinde kalmıştır. 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nda (93 Harbi'nde) Osmanlılar mağlup olunca savaş sonunda imzalanan Ayastefanos (Yeşilköy) Antlaşması ile "Büyük Bulgaristan" ve akabinde 13 Temmuz 1878 tarihinde imzalanan Berlin Antlaşmasıyla "Bulgar Prensiği" kurulmuştur.¹⁵ 93 Harbi sırasında Lofça 5 Haziran 1877 tarihinde Ruslar tarafından işgal edilmiş ve şehir Osmanlı idaresinden çıkmıştır. Müslümanlar işgal sebebiyle

¹¹ Kemal Gözler, "Osmanlı Tahrir Defterlerine Göre Lofça Pomak Köylerinin İlk Müslüman Sakinleri: 1479-1579" XIII. Türk Tarih Kongresi, 04-08 Ekim 1999, Ankara (III. Cilt-III. Kısım), 1400,1406,1407.

¹² *Tuna Vilayeti Salnamesi 1285*, (Tuna: Tuna Vilayeti Matbaası, 1285), 88.

¹³ *Salname-i Vilayet-i Tuna Sene 1294*, (Matbaa-i Vilayet-i Tuna, 1294), 90.

¹⁴ *Salname-i Vilayet-i Tuna Sene 1291*, (Ruşuk: Matbaa-i Vilayet-i Tuna, 1291), 126-127.

¹⁵ Nuray Ekici, "Bulgar Devleti'nin Gelişmesi", *Balkanlar El Kitabı*, der. Osman Karatay-Bilgehan Gökdağ, (Çorum/Ankara, Karam & Vadi Yayınları, 2006), 1/529; Kader Özlem, *Soğuk Savaş Sonrası Dönem Türk-Bulgar İlişkilerinde Türk Azınlığının Durumu*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 9-10.

şehri büyük oranda terk etmiştir. 1880 yılında yapılan ilk Bulgar resmi nüfus verilerine göre Lofça'nın nüfusu 5.978'dir. Müslümanların sayısı ise 497'dir. 93 Harbi'nden sonra Müslümanlar (Pomaklar/Türkler) büyük oranda Türkiye'ye göç etmiştir. Üç yıl içinde yapılan göçler ve kayıplar sonunda şehrin %71 oranındaki Müslüman nüfusu %8'e kadar gerilemiştir. Günümüzde Lofça'da Müslüman köyleri olarak sadece Galata, Gradesnica, Pomasca Lesnica ve Turski Izvor¹⁶ köyleri kalmıştır.

Şekil 3. Lofça¹⁷



Bulgar yönetimi altına giren Müslümanlara, özellikle Pomaklara yönelik olarak zorla isim ve din değiştirme uygulamaları başlatılmıştır. Bulgar yönetimi, Pomakları Ortodoks Hıristiyan olmaya zorlamış ve bunun için çeşitli baskılar uygulamıştır. Bu durum Türkiye'ye doğru göçleri de artırmıştır.¹⁸ Zorla Hıristiyanlaştırılmak istenen gruplardan birisi de Lofçalı Müslüman Pomaklar olmuştur.¹⁹

93 Harbi akabinde düşman istilasına karşı canlarını kurtarmak isteyen Lofçalı Türkler ve Müslümanlar, öncelikle Osmanlı idaresindeki Makedonya'nın Üsküp, Kratova, Gevgeli, Koçana, Pirlpe ve Planka ile Yunanistan'ın Selanik ve İskeçe gibi şehirlerine göç etmişlerdir. Daha sonra da İstanbul, Çanakkale, Balıkesir, Eskişehir, Tekirdağ, Edirne, Kırklareli, Yalova, Aydın, Sinop, Kütahya, İzmit, Kasta-

¹⁶ Kiel, "Lofça", 27/204.

¹⁷ Община Ловеч, "За Община Ловеч", (Erişim 20 Aralık 2020).

¹⁸ Emel Deniz, *Türkiye'de Pomak Göçleri*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 31; Sacit Kutlu, *Milliyetçilik ve Emperyalizm Yüzyılında Balkanlar ve Osmanlı Devleti*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2007, s. 404-405; İbrahim Kamil, "Pomak Türklerinin "Kimlik" Mücadelesi ve Bulgaristan Komünist Partisinin Gizli Kararlar (1948-1984)", *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [TAED]* 59 (2017), 435-477; Adile Ahmed Yozmerdivanla, *Pomak Müslüman Kimlik ve Aidiyetinin Sosyolojik Analizi: Bulgaristan Örneği*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 51-65.

¹⁹ BOA, Hariciye Nezâreti Paris Sefareti Belgeleri [HR.SFR.04], Gömlek No. 440.35. Görüntü sayfası: 2.

monu, Manisa, Bursa ve Konya gibi şehirlere göç edip yerleşmişlerdir.²⁰

Osmanlı tarihinde Lofça'nın en önemli şahsiyetlerinin başında hiç şüphesiz 19. yüzyılda devlet adamlığı ve ilim hayatında derin izler bırakmış olan Ahmed Cevdet Paşa gelmektedir.²¹

1. Lofça Müftülüğünün Statüsü

1.1. Osmanlı Döneminde Lofça Müftülüğünün Statüsü

Osmanlılarda meşihat/şeyhülislâmlık makamı 15. yüzyılda kuruldu. Kaynaklarda Meşihat, Bâb-ı Meşihât, Mâkâm-ı Meşihat, Bâb-ı Fetvâ olarak adlandırıldı.²² Bu makama bağlı olarak vilâyetlere, sancaklara ve kazalara müftüler tayin edildi.²³ 19. yüzyılın başlarında Osmanlı Devleti'nde yaklaşık 210 müftü vardı. Tanzimat'la birlikte müftülerin görev ve yetkileri artırıldı. Müftüler, fetva işinin yanı sıra siyasi, idarî, adlî ve eğitim gibi alanlarda çok yönlü görevler üstlendiler.²⁴ Taşrada Şeyhülislâmlığa bağlı olan müftülüklerden birisi de Lofça Müftülüğü idi. Bu birimin başındaki kişiye "Lofça Müftüsü" deniyordu. Arşiv kaynaklarında Lofça müftüsü sıfatıyla görev yapan birçok görevlinin bulunduğu görülmektedir.²⁵

1285/1869 yılına ait *Tuna Vilayeti Salnamesi*'ndeki bilgilere göre Tuna vilayetinin Tırnova sancağına bağlı bir kaza konumunda olan Lofça'nın en yüksek idari görevlisi kaymakamdı. Protokolde kaymakamdan sonra kaymakam yardımcısı konumunda olan naib geliyordu. Kaymakam ve naibden sonra en önemli görevli ise müftü idi. 1869 yılında Lofça Müftüsü Hacı Mehmed Nâfi Efendi idi.²⁶ Hacı Mehmed Nâfi Efendi müftülük görevini 1292/1885 yılına kadar sürdürdü.²⁷ 1293/1886 yı-

²⁰ BOA, Yabancı Arşiv Makedonya [YB.021], Gömlek No. 56.13; 57.27,47; 59.2,4; 59.7; 59.26; 60.135; 61.22; 61.5,32; 62.69; 58.8,10,15,16,17,22,23,27,28,29,53,111,117; 83.54; BOA, *Rumeli Müfettişliği Selanik Evrakı [TFR.I.SL]*, Gömlek No. 210.20957; Osmanlı Arşivi (BOA), *Dahiliye Nezâreti Mektubî Kalemi [DH.MKT]*, Gömlek No. 40.27; 44.49; 46.15; 66.51; 66.23; 194.49; 319.27; 1321.93; 1328.13; 1330.92; 1335.83,109; 1456.81; 1528.29; 1563.52; 1637.42; 1648.61; 1670.88; 1764.34; 1972.23; 2455.124; 190.67; 345.71; 1293.28; 1321.31; 1323.50; 1407.63; 1568.47; 1595.111; 1616.21; 1723.50; 2523.123; BOA, *Babali Evrak Odası Evrakı [BEO]*, Gömlek No. 6.442; 289.21629; BOA, *İrâde - Şûrâ-yı Devlet [ŞD]*, Gömlek No. 1731.2; Kemal Gözler, "Lofça Pomaklarının Türkiye'de Kurdukları veya Yerleştikleri Köyler", (Erişim 12 Mayıs 2021).

²¹ Yusuf Halaçoğlu-Mehmet Akif Aydın, "Cevdet Paşa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993) 7/443-450.

²² Mehmet İpşirli, "Şeyhülislâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010) 39/91-96.

²³ Fahrettin Atar, "Fetva". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995) 12/490.

²⁴ Ahmet Sinan Kara, *Osmanlı Devleti'nin Son Yüzyılında Müftülük: Müftülerin Eğitim, Tayin, Azil ve Sosyal Hayattaki Konumları*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 53-59, 70-73; Esra Yakut, *Osmanlı Devleti'nde Tanzimat Sonrası Şeyhülislâmlık Kurumu*, (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 15.

²⁵ BOA, [HR.SFR.04], Gömlek No. 522-62; 586-63; 787.29.

²⁶ *Tuna Vilayeti Salnamesi 1285*, (Tuna: Tuna Vilayeti Matbaası, 1285), 88.

²⁷ *Salname-i Tuna Sene 1286*, (Tuna: Tuna Vilayeti Matbaası, 1286), 69; *Salname-i Vilayet-i Tuna Sene 1287*, (Tuna: Tuna Vilayeti Matbaası, 1287), 75; *Salname-i Tuna Sene 1288*, (Tuna: Tuna Vilayeti Matbaası, 1288),78; *Salname-i Tuna Sene 1289*, (Tuna: Tuna Vilayeti Matbaası, 1289), 89; *Salname-i*

linda Lofça Müftülüğüne Hüseyin Niyazi Efendi geldi.²⁸ 1294/1877 yılına ait “*Salname-i Vilayet-i Tuna*”da belirtildiğine göre kazanın kaymakamı Hasan Sabri Bey ve naibi ise Abdurrahman Behçet Efendi idi. Kazada Müslümanların dinî idaresinin başında Müftü Hüseyin Niyazi Efendi, Hıristiyanların dinî idaresinin başında ise Metropolit Yosif Efendi bulunuyordu.²⁹ Müftü bir taraftan kazanın en üst idarecisi olan kaymakama karşı sorumlu iken bir taraftan da müftülüklerin bağlı olduğu şeyhülislâma karşı sorumlu idi. Müftü, şehrin en önemli idari meclisi olan Lofça Meclis-i İdâre'nin tabii/asli azalarından biri idi. Bu meclisin başkanlığını kaymakam yapıyordu. Naib, müftü, metropolid, muhasebeci ve tahrîrât müdürü meclisin tabii azalarındandı. Mecliste şehrin önde gelen iki Müslüman, iki de gayrimüslim olmak üzere dört seçilmiş aza vardı.³⁰

1.2. Osmanlı İdaresi Sonrasında Lofça Müftülüğünün Statüsü

Osmanlı idaresi sonrasında Lofça Müftülüğünün statüsünü anlayabilmek için Osmanlı sonrasında kurulan Bulgaristan Başmüftülüğü'nün tarihçesinin bilinmesinde fayda vardır. Başmüftülüğün resmî meşruiyeti Berlin Antlaşması (1878) ve Tırnova Anayasası'na (1879) dayanmaktadır. Bu anlaşmalarla Bulgaristan'daki Müslümanların dinî hürriyetleri garanti altına alınmıştır. Bununla beraber bütün dinî azınlıklara kendi dinî mahkemelerinde davalarını görebilme imkânı sunan ve “Bulgaristan Mahkeme Teşkilatına Dair Muvakkat Talimatname” olarak adlandırılan talimatname 14.08.1878 tarihinde Rusya Prensi Aleksander Dondokov tarafından imzalanmıştır. İki yıl sonra 9 Temmuz 1880 tarihinde yürürlüğe giren ve Bulgar Prensi Aleksander Battenberg'in tasdik ettiği “Bulgaristan Prensiği”nde Hristiyanlar, Müslümanlar ve Yahudilerin Dinî Yönetimine Dair Muvakkat Talimatname” adlı talimatnameyle müftülük teşkilatı kurulmuştur. Bu talimatnamede merkez ve taşra teşkilatı oluşturulmuş, bölge müftüleri ve görevleri belirlenmiş ve Kadı Mahkemeleri, Şeriyye Mahkemelerine dönüştürülmüştür. Bu mahkemelerin yetkileri müftülere tevdi edilmiştir. Böylece müftüler şer'î yargıda söz sahibi olmuştur.³¹ Bu muvakkat talimatnameyle her adlî sancakta bir müftünün bulunması, müftülerin sancak halkı tarafından seçilmesi ve seçilen müftüye Şeyhülislâm tarafından ruûs veya menşur adlı bir icazetnamenin verilmesi kararlaştırılmıştır. Böylece 10 sancakta müftü seçimi yapılmış ve Sofya, Köstendil, Vidin, Vraca, Plevne,

→

Tuna Sene 1290, (Tuna: Tuna Vilayeti Matbaası, 1290), 79; *Salname-i Vilayet-i Tuna Sene 1291*, (Ruşçuk: Matbaa-i Vilayet-i Tuna, 1291), 94; *Salname-i Vilayet-i Tuna Sene 1292*, (Tuna: Matbaa-i Vilayet-i Tuna, 1292), 106.

²⁸ *Salname-i Vilayet-i Tuna Sene 1293*, (Tuna: Matbaa-i Vilayet-i Tuna, 1293), 108.

²⁹ *Salname-i Vilayet-i Tuna Sene 1294*, (Matbaa-i Vilayet-i Tuna, 1294), 90.

³⁰ *Salname-i Vilayet-i Tuna Sene 1287*, 75.

³¹ Bulgaristan Cumhuriyeti Müslümanlar Diyaneti Başmüftülüğü (Başmüftülük), “Tarihçe”, (Erişim 27 Aralık 2020); Ayşe Zişan Furat, “Berlin Antlaşması Sonrasında Balkanlar'da Cemaat-i İslamiyelerin Teşekkülü (1878-1918)”, *OTAM* 33 (2013), 63-93; Basri Zilabid Çalışkan, *Bulgaristan'da İslâm*, (İstanbul: İnkilâb Yayınları, 2019), 38-41.

Tırnova, Rusçuk, Şumnu, Silistre ve Varna'da müftüler seçilmiş ve belirlenmiştir.³² Bu uygulamayla Osmanlı döneminde vaki olan Lofça'daki müstakil müftülük makamı kaldırılmıştır.³³

1895 yılında Bulgar Hükûmeti, Bulgaristan Müslümanlarının dinî teşkilatlanmaları konusunu içeren 33 maddelik geçici bir talimatnameyi onaylamıştır. "Müslüman İdare-i Ruhaniyyelerine Dair Talimatname" adlı bu talimatname Bulgar Prensi tarafından 15 Eylül 1895 tarihinde onaylanıp yürürlüğe girmiştir. Bulgar Hükûmetinin, müftülüklerin ve vakıf heyetlerin görevlerini kabul ettiği bu talimatname Bulgar Çarlığı'nın kuruluşuna kadar yürürlükte kalmıştır. 1908 yılında Bulgaristan bağımsızlığını ilan edip Çarlık rejimine geçmiştir.³⁴ Bu talimatnameyle Bulgaristan'daki Müslümanların dinî idaresi, Başmüftünün emrine bırakılmıştır. Böylece merkezi Sofya'da bulunan Başmüftülük makamı tesis edilmiş ve bu makam ülkedeki Müslümanların en üst düzeydeki temsilcisi olmuştur. Başmüftüye bağlı olarak taşrada sancak müftüleri ve müftü vekilleri göreve getirilmiştir. Bulgaristan'daki sancak müftüleri, müftü vekilleri, Cemâat-i İslâmiyeler, camiler, vakıflar, hayır müesseseleri ve buradaki görevliler Başmüftülüğe bağlanmıştır. Mezkûr talimatnamede Başmüftü ve müftülerin nitelikleri, harçları, gelirleri, giderleri ve denetimleri gibi konularda düzenlemeler getirilmiştir. Müftü ve müftü vekillerine nikâh için izinname verme yetkisi verilmiştir. Camilerin, ibadethanelerin, medreselerin ve vakıf kurumlarının ve bunlara bağlı mal varlıklarının idareleri için Cemâat-i İslâmiyelerin teşekkül edilmesi kararlaştırılmıştır. Köylerde 3-5, kazalarda 5-8 ve sancaklarda 7-10 üyeden oluşan Cemâat-i İslâmiyelerin başkanlığını sancaklarda müftüler, kazalarda müftü vekilleri, köylerde ise müftü tarafından tayin edilen bir üye yürütmüştür.³⁵ Lofça'da din hizmetleri bu dönemde müftü vekili tarafından yürütülmüştür. Lofça'da bu dönemde müftü vekâletinin olduğunu gösteren en önemli belgelerden birisi ise bir izinname belgesidir. 1903 yılında dul bir hanımın evlenmesi için verilen "İzinname-i seyyib" adlı bu belge Lofça müftü vekili tarafından düzenlenmiştir. Belgeyi düzenleyen "Vekil-i Müfti-i Lofça İsmail" olduğu açıkça ifade edilmiştir.³⁶

Osmanlı Devleti, İstanbul Protokolüyle 19 Nisan 1909 tarihinde Bulgaristan'ın bağımsızlığını tanımıştır. İki devlet arasında 6 Nisan 1909 tarihinde Müftülük Sözleşmesi imzalanmıştır.³⁷ Bu sözleşmeyle Başmüftülük Kurumu uluslararası boyutta resmi olarak kabul görmüştür. Sözleşme metni 19 Ocak 1910'da "Resmi Gazete"de yayınlanmıştır. Bu sözleşmeye binaen 8 Aralık 1910 tarihinde Hocasade Mehmed Muhyiddin Efendi Bulgaristan'ın ilk Başmüftüsü seçilmiş ve bu görevini

³² Çalışkan, *Bulgaristan'da İslâm*, 38-41.

³³ Lofça müftülük hizmetleri bu dönemde muhtemelen Plevne Müftüsünün yetkisine bırakılmıştır.

³⁴ Hüseyin Memişoğlu, "Bulgaristan Müslümanlarının Dini Teşkilatlarını ve Kurumlarını Düzenleyen Nizamname", *Vakıflar Dergisi* 24 (1994), 307.

³⁵ Çalışkan, *Bulgaristan'da İslâm*, 48-53.

³⁶ "İzinname" Adlı Özel Arşiv. No.1. (Toplam 7 adet belgeden oluşan bu özel arşiv, Lofça'dan Türkiye'ye göç eden bir aile tarafından Dr. Neval Konuk Halaçoğlu'na verilmiş, daha sonra belgenin orijinali Sayın Halaçoğlu tarafından da gönüllü olarak yazara gönderilmiştir.)

³⁷ Çalışkan, *Bulgaristan'da İslâm*, 58.

de 1915 yılına kadar devam ettirmiştir.³⁸ Bulgaristan'daki müftülerin Sofya'da bir araya gelerek Başmüftü olarak seçtikleri Şumnu Müftüsü Hocazade Muhyiddin Efendi'nin menşur ve mürâselesi, Osmanlı Meşihati'nden 1911 yılında gönderilmiştir.³⁹ Balkan Savaşları akabinde 29 Eylül 1913 tarihinde iki devlet arasında yine İstanbul Antlaşması ve beraberinde "Müftülük Sözleşmesi" imzalanmıştır. Sözleşmede yeni bir Başmüftülük Tüzüğü'nün hazırlanması konusunda mutabakat sağlanmıştır.⁴⁰

Osmanlı Devleti, Bulgaristan'daki Başmüftülük ile yakın ilişkiler içinde olmuştur. Bulgaristan'daki Osmanlı esirlerine yapılacak yardımlar konusunda Başmüftülük ile irtibata geçmiştir. 1913 yılında buradaki Osmanlı esirlerinin zorunlu ihtiyaçlarına harcanmak üzere Başmüftülüğe 2282 frank göndermiştir. Ahal-i İslâm tarafından toplanarak gönderilen bu miktardan 1197 frank, Sofya Hastanesinde bulunan Osmanlı esirleri için, kalan miktar ise Zağra-i Atik'de bulunan esirlerin ihtiyaçları için harcanmıştır.⁴¹

Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Başmüftülük tarafından hazırlanan "Bulgaristan Müslümanları Müessesat-ı Diniyye İdare ve Teşkilatı Nizamnamesi" 23 Mayıs 1919 tarihinde Çar idaresi tarafından tasdik edilmiş ve nizamname Devlet Gazetesi'nde yayınlanmıştır.⁴² Bu nizamnamede Başmüftülüğün yapısı içinde şer'îye mahkemeleri de önemli yer tutmuştur. Bu mahkemeler Bidayet Şer'îye Mahkemesi, İstinaf Şer'îye Mahkemesi ve Divân-ı Âli-i Şer'î olarak üçe ayrılmıştır. Bu mahkemeler Müslümanların sadece dinî/şer'î davalarına bakmıştır.⁴³

1910 yılında Başmüftülüğe bağlı olarak Lofça'da bulunan müftü vekâleti, ikinci sınıf müftü vekâleti statüsünde yer almıştır. Lofça müftü vekiline yıllık 1080 frank maaş bağlanmıştır.⁴⁴ Birinci Dünya Savaşı sırasında 1914-1918 yılları arasında Başmüftülük, vekâleten göreve gelen Başmüftüler tarafından idare edilmiştir.⁴⁵ Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra 1923 yılında ülkede 1 başmüftü, 13 sancak müftüsü ve 33 de müftü vekili vardır. Bu müftü vekillerinden birisi de Lofça'da müftü vekili olmuştur.⁴⁶ 1926 yılında ise ülkede 16 müftülük ve 33 müftü vekâleti bulunmaktadır. Bu yılda Lofça'da müftü vekâleti kurumsal varlığını devam ettir-

³⁸ Başmüftülük, "Tarihçe", (Erişim 27 Aralık 2020).

³⁹ BOA, *BEO*, Gömlek No.3861-289505; 3865-287831.

⁴⁰ Bilal Şimşir, *Bulgaristan Türkleri*, (İstanbul: Bilgi Yayınları 1986), 368-370; Sibel Orhan, *Balkan Savaşları'nda Türklere Yapılan Bulgar Mezalimi*, (Hatay: Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 27; Başmüftülük, "Tarihçe", (Erişim 27 Aralık 2020).

⁴¹ BOA, [HR.SFR.04], Gömlek No.273.43.

⁴² Başmüftülük, "Tarihçe", (Erişim 27 Aralık 2020).

⁴³ Çalışkan, Bulgaristan'da İslâm, 74.

⁴⁴ H. Mehmet Günay, *Osmanlı Sonrası Bulgaristan Türklerinin Dinî Yönetimi ve Özel Yargı Teşkilatı*, (İstanbul: Rumeli Araştırmaları Merkezi Yayınları, 1966), 122.

⁴⁵ Çalışkan, Bulgaristan'da İslâm, 60.

⁴⁶ Bilal Şimşir, *Bulgaristan Türkleri*, (İstanbul: Bilgi Yayınevi, 1936), 72; Günay, *Bulgaristan...*, 122.

miştir.⁴⁷

1934 yılında Bulgaristan'ın düzenlediği yeni idari taksimat gereğince Başmüftülük de teşkilat yapısında bazı yeniliklere gitmek durumunda kalmıştır. Bu dönemde tasarruf tedbirleri gerekçesiyle 10 sancak müftülüğü kapatılmıştır. Ülkede bu yılda toplam 22 müftü ve müftü vekâleti kalmıştır.⁴⁸ Bu son düzenlemeyle birlikte Lofça'da müftü ve müftü vekâletine yer verilmemiş ve böylece 1934 yılında Lofça'da müftülük kurumu tamamen kaldırılmıştır. 1936 ve 1937 yılındaki düzenlemelerde de Lofça Müftülüğüne/Müftü Vekâletine yer verilmemiştir.⁴⁹ Bu dönemde Lofça'daki müftülük hizmetlerinin Plevne müftülüğüne bağlı olarak bir kâtip tarafından ifa edildiği tespit edilmiştir.⁵⁰ Günümüzde Lofça'da müstakil bir müftülük bulunmamaktadır. Lofça'daki din hizmetleri Plevne (Pleven) Müftülüğü uhdesinde yürütülmektedir.⁵¹

2. Osmanlı Arşiv Belgelerine Göre Lofça Müftülüğü

2.1. Lofça Müftüleri ve Müftü Vekilleri

Tespit edebildiği kadarıyla en eski Lofça Müftüsü Hâfız Ömer Efendi'dir. Hâfız Ömer Efendi, ünlü Türk âlimi ve devlet adamı olan Ahmed Cevdet Paşa'nın ilk hocalarındandır. 1823 yılında Lofça'da doğan Ahmed Cevdet Paşa çocukluk yaşlarında dedesinin de teşvikiyle Lofça Müftüsü Hâfız Ömer Efendi'den dersler almıştır.⁵² Lofça müftüleri ile ilgili bilgilere Tuna vilayeti salnamelerinde de ulaşmak mümkündür. Bu salnamelere göre 1869-1885 yılları arasında Lofça Müftülüğünü Hacı Mehmed Nâfi Efendi yürütmüştür.⁵³ Hacı Mehmed Nâfi, görevini en az 16 yıl aralıksız devam ettirmiştir. 1293/1876-1877 yılında Lofça müftüsü olarak kayıtlara geçen Hüseyin Niyazi Efendi, ertesi yılda da bu görevini devam ettirmiştir.⁵⁴ Hüseyin Niyazi Efendi Osmanlı idaresindeki Lofça'nın son müftüsü olmuştur. Lofça Osmanlı idaresinden ayrıldıktan sonra Hüseyin Niyazi Efendi'nin bu görevini devam ettirip ettirmediği ile ilgili bir kayda ulaşılamadı. Ancak Hüseyin Niyazi Efendi'nin bu görevini 1880 yılına kadar devam ettirdiğini düşünmekteyiz. Zira 1880 yılında yeni bir gelişme olmuştur. Tsankof liderliğindeki Bulgar Hükûmeti, 1880 yılında "Hıristiyanların, Müslümanların ve Yahudilerin Dinî Yönetimleriyle ilgili Geçici Tüzük" adlı bir tüzük çıkarmıştır. Bu geçici tüzüğe göre 1880'de ülkede Lofça'nın yer almadığı 10 sancakta müftüler seçimi yapılmış ve seçilen müftüler

⁴⁷ Günay, Bulgaristan..., 131.

⁴⁸ Çalışkan, Bulgaristan'da İslâm, 66.

⁴⁹ Günay, Bulgaristan..., 133.

⁵⁰ "İzinname" Adli Özel Arşiv. No.7.

⁵¹ Başmüftülük, "Tarihçe", (Erişim 27 Aralık 2020); Başmüftülük, "Misyon", (Erişim 27 Aralık 2020).

⁵² Halaçoğlu-Aydın, "Cevdet Paşa", 7/443; Mustafa Özel, "Son Dönem Osmanlı Tefsir Tarihinden Bazı Portreler II", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVI, (2002), 122.

⁵³ *Salname-i Tuna Sene 1286*, (Tuna: Tuna Vilayeti Matbaası, 1286), 69; *Tuna Vilayeti Salnamesi 1285*, (Tuna: Tuna Vilayeti Matbaası, 1285), 88.

⁵⁴ *Salname-i Vilayet-i Tuna Sene 1293*, 108; *Salname-i Vilayet-i Tuna Sene 1294*, 90.

görevlerine başlamıştır. Geçici tüzük uygulaması 1880 yılından 1895 yılına kadar devam etmiştir.⁵⁵ Bu yıllarda Lofça'da müftü vekâleti birimi ihdas edilmiştir. 16 Kasım 1892 tarihli belgede Lofça müftü vekâleti görevini Mehmed Emin'in yaptığı görülmektedir. Mehmed Emin Efendi, Lofça'nın Troyan köyü muhacirlerinden Sadık Efendi'nin bir talebini Rusçuk Ticaret Vekâletine yazarak bu kişiye yardımcı olmaya çalışmıştır.⁵⁶

1895 yılında Bulgar Hükûmeti ülkedeki Müslümanları dinî idareleriyle alakalı "Müslümanların Dinî İdarelerine Dair Geçici Talimatname" adıyla yeni bir talimatname yayınlamıştır. Bu talimatnameyle ülkedeki Müslümanlara Başmüftülerini, sancak müftülerini ve müftü vekillerini seçme hakkı tanınmıştır. Bulgar Hükûmeti bu talimatnameyle bir anlamda ülkedeki müftüler ile Osmanlı Devletindeki Meşihat (Şeyhülislâm) arasındaki bağları koparmaya çalışmıştır.⁵⁷ Osmanlı ise Bulgar Hükûmetinin bu girişimlerini engellemeye çalışmış ve Bulgaristan'daki müftülerle ilgili ağırlığını koymaya ve ilişkisini güçlendirmeye özen göstermiştir. Bu anlamda 1898 yılında Osmanlı Devleti Lofça Müftüsü Hafız Ahmed Efendi'ye yapmış olduğu hüsn-i hizmetlerinden dolayı dördüncü rütbeden bir kıta Osmanî nişânı vererek taltif ettiğini bildirmiş ve bunu resmi yazışmalarla beyan etmiştir. 16 Ağustos 1898 tarihli belgede bu durum şöyle kayıtlara geçmiştir.

"Huzûr-ı Âli Cenâb-ı Meşihat-penâhîye

Bulgaristan İmâreti dâhilinde vâki' Lofça kazâsı müftüsü Hâfız Ahmed Efendi dâ'îlerinin meşhûd ve mesmû' olan hüsn-i hizmetine ve ... mebâd-ı mevfür-ı hümâyûn hazret-i velî-nimet bî minnet-i 'azamdaki sadâkatine mükâfaten emsâli misillü 'uhdesine dördüncü rütbesinden bir kıta' 'Osmânî nişânı zî-şânı tevcîh ve ihsânıyla taltîf ve tesrîri husûsunda irâdâtî delâlet ve 'inâyet-i 'aliyye-i cenâb-ı meşihat-penâhîleri 'arz ve istid'a olunur. Ol-babda"⁵⁸

Bu belge, Lofça Müftülüğünün tarihi açısından önemli olduğu kadar Bulgar Hükûmetinin Bulgaristan'daki müftülerle/müftülüklerle Osmanlı Meşihâtı arasındaki ilişkiyi koparmaya yönelik atmış olduğu adımlara karşı Osmanlı Devletinin verdiği diplomatik karşılığı göstermesi ve meşihat ile Bulgaristan'daki müftülükler arasındaki ilişkilerini devam ettirmesine ve güçlendirmesine yönelik attığı adımları ve uyguladığı uluslararası politikasını ibraz etmesi açısından da önem arz etmektedir.

1903 yılında İsmail Fevzi Efendi Lofça müftü vekili olarak görev yapmaktadır. İsmail Fevzi Efendi, Osmanlı'nın Bulgaristan Komiserliğine 25 Kasım 1903 tarihinde bir yazı göndermiştir. Bu yazısında "*Dîn-i Muhammediyye hakkında bâ'is-i gufrân olan Ramazân-ı şerîfi tebrik ederim ve hakk-ı dâ'iyânemde bir füzîde olan tevcîhât-ı devletleri bekâsını istirham ederim*" diyerek bir tebrik mesajı göndermiş-

⁵⁵ Çalışkan, *Bulgaristan'da İslâm*, 38-41.

⁵⁶ BOA, [HR.SFR.04], Gömlek No. 734.71.

⁵⁷ Çalışkan, *Bulgaristan'da İslâm*, 48-54.

⁵⁸ BOA, [HR.SFR.04], Gömlek No. 522.62. Görüntü sayfası: 1.

tir.⁵⁹ Bu belge, Bulgar Prenslüğü topraklarında kalan Lofça Müftülüğünün, Osmanlı sefreti ile yakın ve samimi bir ilişki içinde olduğunu göstermesi açısından oldukça değerlidir.

20. yüzyılın başında Lofça Müftülüğüne Hasan Zühdü Efendi bin Gani atanmıştır. Lofça Müftüsü Hasan Zühdü Efendi Balkan savaşları ve Birinci Dünya Savaşı yıllarında da bu görevini devam ettirmiştir. 1915 yılına kadar 15 yıl müftülük görevinde bulunmuştur.⁶⁰

1918 yılında Lofça Müftü Vekâleti tarafından bir izinname belgesi düzenlenmiş, bu belgede müftü vekilinin ismi açıkça zikredilmemiş ancak mührüne yer verilmiştir.⁶¹ 1918, 1920 ve 1921 yıllarına ait izinnamelelerde Lofça müftü vekilinin olmadığı ifade edilmiş, izinname belgelerinin müftü vekilinin yerine kâtip ve imamlar tarafından düzenlendiği görülmüştür.⁶² 1926 yılı kayıtlarında Lofça müftü vekilinin Hacı Hasan Efendi olduğu tespit edilmiştir. Hacı Hasan Efendi Lofça müftü vekili olarak bilinen son kişi olmuştur. 1934 yılında Lofça'da müftülük kurumu tamamen kaldırılmıştır.⁶³

2.2. Bulgarlaştırma ve Hıristiyanlaştırma Faaliyetlerine Karşı Lofça Müftülüğünün Mücadelesi

Osmanlılar 93 Harbi'nde Ruslara yenildikten sonra Bulgar idaresinde kalan topraklarda yaşayan Türkler/Müslümanlar, zulümlere, katliamlara ve göçlere maruz kalmıştır. Bu durum Balkan savaşları döneminde de devam etmiştir. 93 Harbinden sonra göç etmek zorunda kalan muhacirlerin sayısı bir milyonu aşmıştır.⁶⁴ Bu dönemdeki zulüm ve baskıları *Tarihçe-i Zağra-i Atîk* adlı eserinde ayrıntılı bir

⁵⁹ BOA, [HR.SFR.04], Gömlek No. 787.29. Görüntü sayfası: 2.

⁶⁰ BOA, [HR.SFR.04], Gömlek No. 440.35. Görüntü sayfası: 2.

⁶¹ Silik olan mühürde sadece "Mustafa" ismi okunabilmiştir.

⁶² "İzinnameleler" Adlı Özel Arşiv. No.2, 3, 4, 5.

⁶³ Günay, Bulgaristan..., 132, 133.

⁶⁴ 93 Harbi'nden Birinci Dünya Savaşı'na kadarki süreçte Balkanlardan Anadolu'ya göç eden Türklerin ve Müslümanların sayısı hakkında 350 binden 1.5 milyona varıncaya kadar farklı değerlendirme ve tespitler yapılmıştır. Bu sayısının değişken olmasında çalışmaların dönemsel ve bölgesel farklılık arz etmesi de etkili olmuştur. Örneğin 93 Harbi sonrasında muhacirlerin miktarını Mc Carty, 1.253.500, Nedim İpek ise 1.230.000 olarak verir. Yıldırım Ağanoğlu bu dönemde Müslümanlardan 260.000 civarında sivilin katledildiğini bildirir. Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Justin McCarty, *Ölüm ve Sürgün*, çev. Bilge Umar, (Ankara: İnkılap Yayınevi, 1998), 105; Nedim İpek, *Rumeli'den Anadolu'ya Türk Göçleri (1877-1890)*, (Ankara: TTK Yayınları, 1994), 174; H. Yıldırım Ağanoğlu, *Osmanlı'dan Cumhuriyete Balkanların Makûs Talihi Göç*, (İstanbul: Kum Saati Yayınları 2001), 35; Filiz Çolak, "Bulgaristan Türklerinin Türkiye'ye Göç Hareketi (1950-1951)", *Tarih Okulu XIV*, (2013), 116; Ahmet Akgün, "Bulgaristan'da Asimilasyon ve "Zavallı Pomaklar" Adlı Bir Risale", *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13, (2021), 3; Bilal N. Şimşir *Rumeliden Türk Göçleri*, C.I-III, (Ankara: TTK Yayınları, 1989); Neriman Ersoy Hacısalihioğlu, "Balkan Savaşlarında Bulgaristan'ın Müslümanlara Yönelik Politikası", *1. Uluslararası Tarih Sempozyumu Osmanlı Devleti'nin Dağılma Sürecinde Trablusgarp ve Balkan Savaşları 16-18 Mayıs 2011/İzmir Bildiriler*, ed. Mehmet Ersan-Nuri Karakaş, (Ankara: TTK Yayınları 2013), 286-308, Hakkı Yapıcı, "93 Harbi Sonrasında Yaşanan Göçler ve Neticeleri", *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi I*, (2012), 182. Yusuf Halaçoğlu, "Bulgaristan Osmanlı Dönemi" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992) 6/396-399; Özlem, "*Soğuk Savaş Sonrası...*", 10.

şekilde anlatan Eski Zağra Müftüsü ve Cemâat-i İslâmiye Reisi Hüseyin Racî Efendi, eserinin başında bu durumu şöyle dile getirmiştir.

*"Azîz-i kavm idik 'adâ zelif kıldı bizi
Esir-i bend-i belâ vü sefil kıldı bizi
Bi-ğayr-i hakkın atûb habse bir nice eyyâm
Mudik-i ye's ü sitemde alil kıldı bizi."*⁶⁵

93 Harbi mağlubiyetinden sonra Bulgaristan'da Müslüman nüfusu göç ve katliam sebebiyle kısa sürede azalmıştır. Ülkede Müslümanlara özellikle Pomaklara yönelik zorla Hıristiyanlaştırma ve Bulgarlaştırma faaliyetleri uygulanmıştır. Balkan savaşları sırasında Kral Ferdinand ve Başbakan İvan Geşov'un desteğiyle Bulgar Ortodoks Kilisesi ve VMRO'ya⁶⁶ bağlı komitacılar ve bazı Bulgarlar tarafından Batı Trakya, Rodoplar ve Doğu Makedonya'da 200.000 civarında Pomak Türkü zorla Hıristiyan (Ortodoks) olmaya mecbur edilmiştir. Camilerin kimisi yakılmış, kimisi kapatılmış kimisi de kiliseye çevrilmiştir. Türkçe olan yerleşim yerlerinin isimleri değiştirildiği gibi⁶⁷ Müslüman Pomakların isimleri de zorla Bulgarca isimlerle değiştirilmiştir. Pomaklar, Hıristiyan kıyafeti giymeye ve doğum, nikâh ve cenaze gibi merasimlerini papazlar eşliğinde yapmaya zorlanmıştır.⁶⁸ Zorla Hıristiyanlaştırma faaliyetlerine bölgedeki müftüler ve imamlar direnmişlerdir. Örneğin 29 Mart 1914 tarihinde Darıdere kasabasında pazaryerinde Bulgar askerleri tarafından kılıç, darp ve işkence zoruyla isimleri değiştirilen ve Hıristiyanlaştırılan Müslüman ahaliyi korumak için mücadele eden Müftü Mehmed Efendi, imam Hafız Hasan Efendi ve muallim Hüseyin Efendi de Bulgar askerleri tarafından kılıçla darp ve işkence edilmiştir.⁶⁹

Şekil 4. Bulgaristan'da Zorla Hıristiyanlaştırmaya Çalışılan Müslüman Pomaklar⁷⁰



⁶⁵ Hüseyin Racî, T

⁶⁶ VMRO: Makedo
1893 yılında
Osmanlı Devle
Başbakanlık Os
(Elazığ: Fırat Ü

⁶⁷ Neval Konuk H
Adlarının Sosyo

⁶⁸ Çalışkan, *Bulga*

Hüseyin Memişoğlu, *Bulgar zulmüne 1 arını Bır Bakış*, (Ankara: Devran Matbaası, 1989), 17; Ahmet Halaçoğlu, *Balkan Harbi Sırasında Rumeli'den Türk Göçleri (1912-1913)*, (Ankara: TTK Yayınları, 1994), 33. McCarty, *Ölüm ve Sürgün*, 168; Kamil, "Pomak Türklerinin "Kimlik" Mücadelesi...", 441-442. Hacısalihioğlu, "Balkan Savaşlarında Bulgaristan'ın Müslümanlara Yönelik Politikası", 298-302.

⁶⁹ BOA, Kalem-i Mahsus Müdüriyeti Belgeleri [DH.KMS], 20-41.

⁷⁰ Çalışkan, *Bulgaristan'da İslâm*, 118.

sionna Organizatsiya)
kesini benimseyerek
mıştır. Recep Ayhan,
liyetleri (1870-1912),
10-12.

ir Kelimesi İçeren Yer
421-432.

"Zavallı Pomaklar", 4;

Lofça'da yaşayan Müslüman Pomaklar da Hıristiyanlaştırma ve Bulgarlaştırma faaliyetlerine maruz kalmıştır. Bu dönemde Lofça müftüsü olan Hasan Zühdü Efendi, ailesi ve beraberindeki yakın arkadaşları Lofça'daki Müslüman Pomakların zorla Hıristiyanlaştırılması faaliyetlerine karşı direnmiş, mücadele etmiş ve Pomakların İslâmî kimliklerini korumaya gayret göstermişlerdir. Müftü Hasan Zühdü Efendi, bu konuda ağır bedeller ödeyerek Bulgaristan'daki Pomakların ve Müslümanların sembol isimlerinden ve dinî liderlerden biri olmayı hak etmiş bir şahsiyettir.⁷¹

1915 yılına kadar 15 yıl müftülük görevinde bulunan Hasan Zühdü Efendi'nin Fatıma isminde bir kızı ve Halil Zeki Efendi adında bir oğlu vardır.⁷² Diğer çocukları hakkında bir malumata ulaşılamamıştır. Oğlu Halil Zeki Efendi, 1904 yılında Kosova vilayetinin merkezi olan Üsküp'te Kebîr İbtidâî Mektebi'nin müdürü ve Merkez İdâdî Mektebi'nin Bulgarca muallimi olarak görev yapmıştır. Hasan Zühdü Efendi uzun yıllardır görmediği oğlunu görmek ve ziyaret etmek için Osmanlı'nın Sofya Bulgaristan Komiserliğine 7 Mart 1320/20 Mart 1904 tarihinde bir dilekçe yazmıştır. Dilekçesinde uzun yıllardır görmediği oğlunu ziyaret etmek, dünya gözüyle bir daha görmek, babalık nasihatini ifa etmek üzere 1904-1905 yılı ders döneminin tatilinde oğlunun kendi yanına gelmesi için oğluna Maarif Nezareti tarafından izin verilmesini talep etmiştir. Talebi Sofya Komiserliği tarafından Maarif Nezaretine bildirilmiştir. Maarif Nezaretinin Bulgaristan Komiserliğine gönderdiği 27 Nisan 1320/10 Mayıs 1904 tarihli cevabî yazıda, mezkûr Halil Zeki Efendi'nin babası Lofça Müftüsü Hasan Zühdü Efendi'yi görmek üzere Bulgaristan'a gitmesinde her hangi bir mahzur olmadığı ve kendisine bu hususta izin verildiği ifade edilmiştir.⁷³

Hasan Zühdü Efendi Balkan savaşları yıllarında Müslümanların kimliklerini, dinlerini ve hukuklarını korumada önemli hizmetler sunmuştur. Balkan Harbi esnasında Lofça'daki Türk esirlere ve Lofça'ya gelen Romanlara yardım etmiştir. Cihâd-ı ekbere maddi ve manevi olarak destek vermenin farz olduğunu Müslümanlar arasında anlatmış ve tebliğ etmiştir. Bulgarların elindeki Türk esirlerin kaçarak canlarını kurtarmasında yardımcı olmuştur. Savaş yıllarında Pomaklara karşı yapılan misyonerlik faaliyetlerinin önüne geçmek ve bu faaliyetleri etkisiz hale getirmek için mücadele etmiştir. Pomakların Bulgarlaştırılması çalışmalarına karşı çıkmış ve Pomakların dinî ve hukukî haklarını korumada gayretler sarf etmiştir. Bu çalışmalarında ailesi ve çocukları da kendisine destek vermiştir. Özellikle kızı Fatıma Hanım kadınlar arasında cihâd-ı ekbere maddi ve manevi destekler verilmesi hususunda teşvik edici çalışmalar yürütmüştür. Hasan Zühdü Efendi, Müslümanların dinlerini, kimliklerini ve hukuklarını koruma adına yapmış olduğu hizmetleri sebebiyle kendisi, ailesi ve beraber hizmet ettiği yakın arkadaşları Bulgar Devleti tarafından tutuklanmış ve haklarında cezalar verilmiştir. 3 Eylül 1915 tarihinde Lofça Bulgar Mahkemesi, Bulgaristan'a ihanet ettikleri bahanesiyle Hasan

⁷¹ BOA, [HR.SFR.04], Gömlek No. 440.35. Görüntü sayfası: 2, 5.

⁷² BOA, [HR.SFR.04], Gömlek No. 440.35. Görüntü sayfası: 2; Gömlek No. 470.25. Görüntü sayfası: 2.

⁷³ BOA, [HR.SFR.04], Gömlek No. 470.25. Görüntü sayfası: 2, 5.

Zühdü Efendi ve Salih bin Ali'ye müebbet kürek cezası, Hasan Zühdü Efendi'nin kızı Fatıma Hanım ile Mustafa bin Mehmed'e 15 yıl hapis cezası, Ali bin Hasan'a idam cezası vermiş ve diğer bazı kimselerin de beratına karar vermiştir. Bu durum Lofça Müslümanları tarafından üzüntüyle karşılanmıştır.⁷⁴

Hasan Zühdü Efendi'nin kız kardeşi olan ve Aydın'da yaşayan Ayşe Hatun, kardeşinin ve yakınlarının kurtulması için Aydın Valiliğine 18 Teşrin-i evvel 1331/31 Ekim 1915 tarihinde bir dilekçe sunmuştur. Bu dilekçede kardeşi Lofça Müftüsü Hasan Zühdü Efendi'nin;

"Cihâd-ı ekberin bidâyet i'lânında mahalli-i İslâmlarına bu cihâda maddi ve ma'nevî iştirak her Müslüman için farz olduğunu tebliğde" bulunması,

"Kerîmesi Fatıma Hanım'ın dahî kadınlar arasında aynı teşvikâta bulunması"

"Balkan muharebesinde dahi Romanların geldiği zaman Lofça kasabesindeki Türk esirlerini kaçırmak ve Romanlara Bulgarlar aleyhinde olarak muzâherette" bulunması gibi faaliyetleri nedeniyle Lofça'daki bazı mutaassıp Bulgarların nazar-ı dikkatini celp ettiğini ve bu mutaassıp Bulgarların kardeşini ve yakınlarını Hukûmet-i Mahalliye'ye şikâyet ettiğini ifade etmiştir. Ayşe Hatun, kardeşi ve yakınlarının tutuklanması ve cezalandırılmasını ise şu ifadelerle anlatmıştır.

"Şehr-i eylülün üçüncü günü Lofça'da icrâ kılınan mahkemelerinde Bulgaristan'a ihânetleri sâbit oldu diyerek mevkûfundan 'Ali bin Hasan'ın i'damına, birâderim müftî Hasan Zühdü Efendi ile Salih bin 'Ali'nin mü'ebbeden küreğe konulmasına ve birâderzâdem Fâtıma Hanım'la Mustafa bin Mehmed'in on beş sene mahbûsiyetiyle ve diğerlerinin de beratına karar verilmişti."⁷⁵

Ayşe Hatun, Sofya'nın eski sefiri Asım Bey'in tavsiyesiyle Lofça Müftüsü Hasan Zühdü Efendi'nin Peştere Müftülüğünü kabul ettiğini, Bulgaristan'da Müslümanların haklarını müdafaada büyük gayretler gösterdiğini şöyle anlatır.

"Balkan Muhârebelerinden evvel Çepine⁷⁶ ve havâlisindeki on beş karye Pomak ahâlisinin Bulgarlaştırılması için ittihâz olunan siyâsete göğsünü gererek mücâhedede bulunmuş, Balkan Muhârebeleri sırasında Pomak İslâmları tansîr ettirmek (Hristiyanlaştırmak) üzere Bulgaristan'da teşekkül eden komiteye karşı durarak Lofça ve havâlisindeki Pomakları himâye ve İslâmiyetlerini muhafazaya muvaffak olmuş, İslâmiyetin âciz bir fedâisi olduğundan bu fedakârlığını kendi siyâsetlerine bir mâni' gören kimselerin mûmâ ileyh birâderim ile ma'iyet ve akrabâsını bu sûretle kurbân ederek intikâm ahzına muvaffak olduklarına şüphe yoktur."⁷⁷

Ayşe Hatun dilekçesinin sonunda Osmanlı Devletinden biraderi ve yakınla-

⁷⁴ BOA, [HR.SFR.04], Gömlek No. 440.35. Görüntü sayfası: 2.

⁷⁵ BOA, [HR.SFR.04], Gömlek No. 440.35. Görüntü sayfası: 2; BOA, Hariciye Nezâreti Siyasî Kısmı Belgeleri [HR.SYS], Gömlek No. 2328.34. Görüntü sayfası: 2.

⁷⁶ Çepine: Samakov/Sofya/Paşa'ya bağlı bir nahiyeye. Devlet Arşivleri Başkanlığı, Kaynaklarıyla Osmanlı Coğrafyası Yer Adları Sözlüğü, (İstanbul: Devlet Arşivleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 125.

⁷⁷ BOA, [HR.SFR.04], Gömlek No. 440.35. Görüntü sayfası: 2.

rını kurtarmasını istemiştir. Ayşe Hatun'un dilekçesi 4 Teşrin-i sâni 1331/17 Kasım 1915 tarihinde Dâhiliye Nezareti tarafından Hariciye Nezaretine bildirilmiş ve Bulgaristan arasındaki dostluk ve ittifaktan istifade edilerek mezkûr kişilerin kurtarılması konusunda girişimlerde bulunulması talep edilmiştir.⁷⁸

Konu derhal gündeme alınmış ve 3 Aralık 1915 tarihinde Bâb-ı Âli Hariciye Nezareti Umûr-ı Siyasiyye Müdüriyyet-i Umûmiyye tarafından Sofya Sefâreti Maslahatgüzarı Celâleddin Beyefendi'ye bir telgraf gönderilmiştir. 10 Aralık 1915 tarihinde zeylinde bu telgrafın da olduğu bir yazı gönderilmiştir. Mezkûr telgrafta Lofça Müftüsü Hasan Efendi ile Salih b. Ali ve Ali b. Hasan birader zâdesi Fatıma ve Mustafa b. Mehmed'in Müslümanları korumak maksadıyla verdiği sadakaları, art niyetli bazı kişilerin Bulgar aleyhinde bir hareket gibi gösterdiği bu sebeple de mezkûr kişilerin idam ve kürek cezasına çarptırıldığı ile ilgili bir istihbarat alındığı, bu cezaların çok sert olduğu, iki devlet arasında iyi münasebetler ve ittifak bağları oluşmuşken bu kişiler hakkında söz konusu cezaların tatbik edilmesinin iyi ilişkileri bozacağı ve sû-i te'essürâtı mücbir kılacağı, mezkûr kişilerin derhal affedilmesi, bilhassa idam cezasının behemehâl tehir ettirilmesi gerektiği ifade edilmiştir. Sofya Sefâreti Maslahatgüzarı Celâleddin Beyefendi'ye gönderilen yazıda hem mezkûr telgrafın hem de Lofça müftüsünün kız kardeşi Ayşe Hatun tarafından Aydın vilayetine verilip Dâhiliye Nezaretine gönderilen arzuhalin bir suretinin leffen takdim kılındığı ifade edilmiş ve Edirne'de mahkûm bazı Bulgarların affi için Bulgar maslahatgüzarı tarafından vuku bulan talebin, kabul ve icra edildiği Bulgar Hükûmetinin de Lofça müftüsü ve arkadaşlarının affedilmesini kabul edeceğinin ümit edildiği ifade edilmiştir.⁷⁹ Buna göre Osmanlı Devleti Bulgar Hükûmetine gönderdiği yazıyla Lofça müftüsü ve arkadaşlarının affedilmesi karşılığında Edirne'deki bazı mahkûm Bulgarların serbest bırakılmasını talep etmiştir. Bulgar Hükûmetine ihsas edilen bu talebin de kabul edileceği mülahaza olunmuştur.

Sofya Maslahatgüzarı Celaleddin Bey, konu hakkında Hariciye Nezaretine cevabi bir yazı göndermiştir. Bu yazıda mevzu bahis edilen konudan daha önceden haberdar olmadığını, konu hakkında hemen araştırma başlattığını, Lofça mutasarrıfı ve Sofya askerî müstantıkı ile görüştüğünü, onların bu mesele hakkında her hangi bir malumatlarının olmadığını dair cevap aldığını ve konuyu başka yerlerden de araştıracağını ifade etmiştir. Dâhiliye Nezareti, 29 Şubat 1331/13 Mart 1916 tarihli yazıyla Hariciye Nezaretine bir yazı daha göndermiş ve cevabının acil bir şekilde gönderilmesini istemiştir.⁸⁰

25 Mart 1916 yılında Bâb-ı Âli Hariciye Nezareti Umûr-ı Siyasiyye Müdüriyyet-i Umûmiyye tarafından Sofya Sefiri Fethi Bey'e gönderilen yazıda, Lofça müftüsü ve arkadaşlarının affedilmesi konusunda Bulgar Hükûmeti nezdinde icra edilmiş olan teşebbüslerin sonucunun serian bildirilmesi talep edilmiştir.⁸¹

⁷⁸ BOA, [HR.SYS], Gömlek No. 2328.34. Görüntü sayfası: 5.

⁷⁹ BOA, [HR.SFR.04], Gömlek No. 440.35. Görüntü sayfası: 3, 4; BOA, [HR.SYS], Gömlek No. 2328.36. Görüntü sayfası: 3.

⁸⁰ BOA, [HR.SYS], Gömlek No. 2328.36; Görüntü sayfası: 1; 2328.39. Görüntü sayfası: 5, 6.

⁸¹ BOA, [HR.SFR.04], Gömlek No. 440.35. Görüntü sayfası: 8; BOA, [HR.SYS], Gömlek No. 2328.39.

Bulgar Hükûmeti tarafından ceza alan Lofça Müftüsü Hasan Zühdü Efendi ve beraberindekilerin akıbetlerinin ne olduğuna dair başka bir belgeye ulaşılamamıştır.

2.3. Lofça Müftülüğü ve Din Eğitimi

Arşiv belgeleri incelendiğinde Lofça müftülerinin medreselerde dinî ilimler alanında ders verdikleri, öğrenciler yetiştirdikleri ve eğitim faaliyetlerine katkı sağladıkları görülmüştür. Müftülerin Lofça'da eğitim verdiği medreselerden birisi de Alemdar İsmail Ağa tarafından yaptırılan ve Kitapveli Mahallesinde Osman Nehri'nin yakınında bulunan Alemdar İsmail Ağa Medresesidir. Medresenin yakınında bir de cami bulunmaktadır. 8 Şaban 1190 tarihli belgeye göre bu camide cuma ve salı günleri vaizlik görevini ifa eden Mustafa Efendi bin Ahmed kendi rızasıyla vazifesini caminin yanındaki medresenin müderrisi olan Ahmed Efendi bin Mustafa'ya devretmiştir.⁸² Ahmed Efendi yevmi 25 akçe ile ifa ettiği müderrislik ve vaizlik görevini 20 yıl kadar devam ettirmiştir. 1210 yılında vefat edince yerine Seyyid Halil bin Hasan tayin edilmiştir. 15 Rebiü'l-evvel 1210 tarihli belgede ifade edildiğine göre Seyyid Halil bin Hasan'a berat-ı şerif verilmiştir.⁸³ 1 Safer 1221/20 Nisan 1806 tarihli belgede ise yevmi 50 akçe ile medresede müderris olan Mustafa bin Osman'ın kendi hüsnü rızasıyla müderrislik vazifesini Seyyid Hacı Hüseyin bin Hacı Halil Efendi'ye feragat ettiği bildirilmiştir.⁸⁴

Lofça müftülerinin önemli görevlerinden birisi de medrese öğrencilerine ulûm-ı diniyye üzere ders vermeleri olmuştur. Nitekim Ahmed Cevdet Paşa çocukken Lofça'da müftü ve müderrislerden yabancı dil ve dinî ilimler alanında ders almıştır. Sicilli ahval kayıtlarına bu durum şöyle yansımıştır.

*"Lofça'da müftü ve müderris efendilerden ulûm-ı 'arabîyye ve mantık ve fıkıh ve tefsîr okuyup müftü efendi yanında bir müddet müsevvidlik dahî ettikten sonra Sultân Mahmûd-ı Adlî 'asrının evâhirinde yani 1255 (1839) sene-i hicriyesi evâilinde Dersaadet'e gelüb âsitâne-i âmireden ulûm-ı 'arabîyye ve ilm-i fıkıh ve hadîs ve usûl-ı fıkıh ve usûl-ı hadîs ve tefsîr ve mantık ve âdâb ve ilm-i kelâm ve cebr ve mesâha ve hey'et ve coğrafya okumuş ve Murâd Molla Tekyesinden ve şâir-i meşhur-ı fehîm efendiden fârisi tahsil etmiştir."*⁸⁵

1291/1875 yılına ait *Salname-i Vilayet-i Tuna*'ya göre Lofça'da Müslümanlara ait bir rüşdiye mektebi 63 de sıbyan mektebi vardır. Bu sıbyan mekteplerinde okuyan toplam Müslüman öğrencilerin sayısı 1.754'tür. Bunlardan 1.191'i erkek, 563'ü ise kız öğrencidir. Aynı yılda Lofça'da gayrimüslimlere ait 13 mektep vardır ve gayrimüslim öğrenci sayısı ise 425'tir. Bunlardan 395'i erkek, 30'u ise kız öğ-

→

Görüntü sayfası: 4.

⁸² BOA, AE.SABH.I.231.15316.

⁸³ BOA, AE.SSLM.III.131.7966.

⁸⁴ BOA, AE.SSLM.III.36.2083.

⁸⁵ BOA, DH.SAİD.MEM 8-12.

rencidir.⁸⁶ Lofça müftüsünün rüşdiye mektebinde derslere girdiğine dair bir kayıta ulaşılamamıştır.

7 Rebû'l-evvel 1302/25 Aralık 1884 tarihli belgede Lofça müderrisi olan Ali Efendi'nin Üsküp'e hicret ettiği ve mahallince Üsküp müftüsü olarak seçildiği ve meşihat tarafından bu göreve tayin edildiği ifade edilmiştir.⁸⁷ Bu da Lofça'daki müderrislerin müftülük yapabilecek seviyede bilgi ve birikime sahip olduğunu göstermesi açısından önem arz etmektedir.

2.4. Lofça Müftülüğü ve Şer'î Hususların İdaresi

Lofça Müftülüğünün görevleri arasında nikâh, boşanma, vasiyet, miras, vesayet, tereke, vesayet ve nafaka gibi şer'î hususlar ile eytam mallarının idaresine yönelik bir takım görevler de bulunmaktadır. Şer'î hususlarla ilgili bu tür görevler, 1913 yılında Osmanlı Devleti ile Bulgaristan arasında imzalanan İstanbul Anlaşması'ndaki Başmüftülüğün görev tanımları içinde zikredilmiş ve belirlenmiştir.⁸⁸ 1924 yılında aile hukukuna ilişkin verilecek kararlara esas olmak üzere Bulgaristan şer'iyeye mahkemelerinde "Münakehât Müfârekât Talimatnâmesi" hazırlanıp yürürlüğe konmuştur. Boşanma davalarında hakem usulü fiiliyata geçirilmiştir.⁸⁹

1926 yılında Lofça'daki şer'î davalara Plevne Müftülüğü bakmıştır. Bu yılda Kurşuna köyünden Ali oğlu Hüseyin ile Lofça'dan Sadık kızı Nadiye arasındaki zevciyet davası temyize götürülmüş ve Başmüftülük Dîvân-ı Temyîzi tarafından ele alınarak karara bağlanmıştır.⁹⁰

Osmanlı sonrasında Lofça Müftülüğü Vekâleti Lofça bölgesindeki Müslümanların evlilikleri konusunda izinnameler düzenleyerek resmi nikâh kıyma yetkisini elinde bulundurmuştur. Evlilik izinname belgeleri "izinnâme", "izinnâme-i seyyib" ve "izinnâme-i bıkır" adıyla 3 farklı adla düzenlenmiştir. Müslüman dul kadınlarla yapılan evliliklerde "izinnâme-i seyyib", Müslüman bekâr kızlarla yapılan evliliklerde "izinnâme-i bıkır" adlı belgeler tertip edilmiştir. Evlenmek isteyen taraflar Lofça Müftü Vekâletine gelip durumlarına göre evlenme izin belgelerini alarak nikâhlarını kıydırmak üzere Müftü Vekâletinin görevlendirdiği imama yönlendirilmişlerdir. Osmanlıca olarak yazılan "izinnâme", "izinnâme-i seyyib" ve "izinnâme-i bıkır" başlıklı belgelerde; evlenecek bayanın ve erkeğin isimleri, babalarının adları, hangi köyden oldukları, aralarından belirlenen mehr-i müeccel ve mehr-i muaccel bedelin miktarı, nikâhın hangi imam tarafından kıyıldığı, nikâh izni verilmiş tarihi, nikâh tarihi, nikâh şahitleri, evlenecek bayan ve erkeğin vekilleri, belge numarası, nafaka miktarı ve çeyiz eşyaları hakkında bilgilere açıklık getirilmiştir. Belgenin üzerine Bulgarca yazılı pullar yapıştırılmış ve damga vurulmuştur. Belgelerde "*marifetiyle akd-i nikâh icra olundu*" ifadesine yer verilmiştir. Belgelerde nikâh akdi

⁸⁶ *Tuna Vilayeti Salnamesi*, (Ruşçuk: Matba-i Vilayet-i Tuna, 1291), 121 -122.

⁸⁷ BOA, *Yıldız Parekende Evrakı Umumi [Y.PRK.UM]*, Gömlek No. 7.26. Görüntü sayfası: 1.

⁸⁸ Sadı Bayram-Hayrettin Ersal, "Bulgaristan'da Müftü Yardımcısı Yetiştiren Bir Vakıf Kuruluşu Nüvvap", *Vakıflar Dergisi* 20 (1988), 415-416.

⁸⁹ Günay, *Bulgaristan...*, 137.

⁹⁰ Günay, *Bulgaristan...*, 175.

yapılacak taraflarının evlenmelerine mani olan şer'î bir engel bulunmaması kaydıyla bu belgenin verildiği, velisinin izni ve kendilerinin rızaları doğrultusunda mehr-i muaccel ve mehr-i müeccel tesmiye olunduğu ve şahitler huzurunda nikâh akdinin kıyılmasına izin verildiği ifade edilmiştir. Bu belgelerden 1901 ile 1937 yılları arasına ait 7 adet belgeye ulaşılmıştır. Bu belgelerden 4 tanesi "izinnâme-i seyyib", 2 tanesi "izinnâme-i bıkır" ve 1 tanesi de "izinnâme" adıyla yazılmıştır. Bu belgeler, Lofça'dan Türkiye'ye göç eden bir ailenin özel aile arşivinden temin edilmiştir. Bunlardan "izinnâme" başlığı ile yazılı belge hem Osmanlıca hem Bulgarca, diğer 6 belge ise sadece Osmanlıca yazılmıştır.⁹¹

1903 yılına ait birinci izinname belgesi, Lofça Müftü Vekili İsmail Efendi tarafından verilen "izinname-i seyyib" başlıklı belgedir. Lofça'dan Emine binti Ali ile Ömer bin Hasan arasında yapılacak nikâh akdinde Ömer bin Selman, Mahmud bin Hüseyin ve Selman bin Mehmed şahit olarak yer almıştır. Nikâh akdi 14 Mart 1319/27 Mart 1903 tarihinde mahalle imamı Mehmed bin Hüseyin tarafından kıyılmış ve mehr-i müeccel ve mehr-i muaccel olarak 150'şer kuruş takdir edilmiştir. Evlenme izin belgesinin arkasında Hasan oğlu Ömer'in eşi Emine binti Ali'yi 8 Şaban 1340/6 Nisan 1922 tarihinde talak-ı bâin ile boşadığı not edilmiştir. Boşamanın gerçekleştiğine Mehmed oğlu İbrahim, Hasan oğlu İbrahim ve Ramazan oğlu Hasan Ağa şahit olarak yazılmıştır. Evlenme belgesinin arkasında boşama kaydının da yer alması ve boşamada şahitlere yer verilmesi hususu boşanmaların müftülük tarafından kaydedildiğini göstermesi açısından oldukça önem arz etmektedir.⁹²

1918 yılına ait ikinci izinname belgesi, Borima köyünden Rabia binti Mustafa ile Lomçe (Lomets) köyünden Ali bin Hasan arasında yapılacak nikâh için verilen "izinnâme-i bıkır" başlıklı belgedir. Taraflar arasında mehr-i muaccel olarak 50 altın değerinde 500 kuruş, mehr-i müeccel olarak ise 251 kuruş belirlenmiştir. İzinname belgesi Lofça Müftü Vekili Mustafa tarafından 13 Cemaziye'l-evvel 1336/24 Şubat 1918 tarihinde verilmiştir. Nikâh akdi, zevcenin vekili Ahmed bin Ali ile zevcin vekili Ali bin Hamza arasında gerçekleşmiş ve Lomçe köyü imamı İbrahim Necmi bin İdris tarafından 15 Cemaziye'l-evvel 1336 tarihinde kıyılmıştır. Çeyiz olarak ise 2 bakır, 1 tepsi, 1 tava, 1 tas, 1 sahan, 1 çorba bakırı ve 1 tencere olarak 8 parça eşya kayda geçirilmiştir.⁹³

1918 yılına ait üçüncü belge, Lofça'ya bağlı Gradeşnitçe (Gradezhnitsa) köyünden Rahime binti Hasan ile yine aynı köyden İbrahim bin Mehmed Ali arasında yapılacak nikâh akdi için verilen "izinnâme-i bıkır" başlıklı belgedir. Belge Lofça müftü vekili namına kâtip Mehmed tarafından düzenlenmiştir. Gradeşnitçe köyü imamı Hasan bin Ali tarafından 18 Nisan 1334/18 Nisan 1918 tarihinde kıyılan nikâh akdinde mehr-i müeccel olarak 800 kuruş ve mehr-i muaccel olarak 150 kuruş belirlenmiştir. Zevcenin vekili Ali bin Fırad, zevcin vekili ise Mustafa bin Hüseyin

⁹¹ "İzinname" Adlı Özel Arşiv. No.1-7.

⁹² "İzinname" Adlı Özel Arşiv. No.1.

⁹³ "İzinname" Adlı Özel Arşiv. No.2

yin olmuştur.⁹⁴

1920 yılına ait dördüncü izinname belgesi, Lofça müftü vekili olmadığından onun yerine Rifat Ali tarafından verilen “izinnâme-i seyyib” başlıklı bir belgedir. Bu belge Lofça kazasından Fatıma binti Hasan ile Hasan bin Mustafa'nın evlenmesi için düzenlenmiştir. Mehr-i müccel olarak 200 frank belirlenmiş, mehr-i muaccel için her hangi bir rakam belirtilmemiştir. Taraflar vekil yoluyla değil bizzat kendileri nikâh akdinde hazır bulunmuşlardır. 2 Receb 1338/22 Mart 1920 tarihinde kıyılan nikâh akdinde Ali bin İsmail Bodur ve Mehmed bin Hasan Arabacıoğlu şahit olarak yer almıştır. Çeyiz ve nafaka konusuna yer verilmemiştir.⁹⁵

Şekil 5. 1920 Yılı Lofça Müftü Vekâletine Ait Mühür⁹⁶



1921 yılına ait beşinci izinname belgesi, Lofça'ya bağlı İslaviçe (Slavshtitsa) köyünde muvakkaten sakin olan Kıptilerden Adile binti Baco ile Balgarene köyünde muvakkaten sakin olan Hasan bin Mehmed'in evlenmesi için verilen izin belgesidir. Lofça müftü vekili olmadığı için görevli Rifat Ali tarafından “İzinnâme-i seyyib” başlığıyla düzenlenen belgede mehr-i müccel olarak 200 frank belirlenmiş, mehr-i muaccel için bir miktar yazılmamıştır. Tarafların bizzat bulunduğu nikâh akdini 9 Cemaziye'l-ahir 1339/18 Şubat 1921 tarihinde Rifat Ali kıymıştır. Belgenin arka yüzünde tarafların 19 Nisan 1922 tarihinde boşandıklarına dair bir yazı kaleme alınmıştır. Hasan bin Mehmed, hul' bedeli olarak Adile Hanım'a 100 frank vermeyi kabul etmiş, Adile Hanım da bunu onaylamıştır.⁹⁷

1921 yılına ait altıncı izinname belgesi, Lofça kazasının Usturca köyünden Hafize binti Mehmed ile Şahinkaya köyünden Mustafa bin Mehmed arasındaki nikâh akdi için verilen “izinnâme-i seyyib” adlı belgedir. Müftü vekili olmadığından izinname belgesi Rifat Ali tarafından 16 Cemaziye'l-ahir 1339/25 Şubat 1921 tarihinde imza edilmiştir. Zevc ve zevce vekili Ahmed bin Mehmed aracılığı ile İmam

⁹⁴ “İzinname” Adlı Özel Arşiv. No.3.

⁹⁵ “İzinname” Adlı Özel Arşiv. No.4.

⁹⁶ “İzinname” Adlı Özel Arşiv. No.4.

⁹⁷ “İzinname” Adlı Özel Arşiv. No.5.

Mustafa bin Abdulgafur tarafından kıyılan nikâh akdinde Hüseyin bin Ali ve Mehmed bin Mehmed şahitlik yapmıştır. Evlilik için 300 frank kıymetinde 1 bakır, 1 bakırcık, 1 tava, 1 tepsi, 1 tencere, 1 leğen ve 2 sahan çeyiz olarak belirlenmiştir. Mehr-i müeccel olarak 251 kuruş, mehr-i muaccel olarak 300 frank değerinde 50 adet çeyrek altın kararlaştırılmıştır. Nafaka ve mehirin toplam miktarı 800 frank tutmuştur.⁹⁸

1937 yılına ait yedinci izinname belgesi ise hem Bulgarca hem de Osmanlıca kaleme alınmıştır. Lofça'nın Uğarçin (Uğurçin) köyünden 21 yaşındaki Musa bin Bayram ile Skobelev köyü sakinlerinden 17 yaşındaki Hanife binti Ahmed'in evlenmeleri konusunda şer'i bir maninin olmadığı belirtilmiş ve kendilerine 19 Şubat 1937 tarihinde evlenme izni belgesi verilmiştir. "İzinnâme" adlı belge Plevne müftüsü namına kâtip Mehmed Mustafa tarafından düzenlenmiştir.⁹⁹

Lofça'dan Türkiye'ye göç eden bir ailenin özel arşivinde Lofça'daki Müslümanların evlilik konusunda İmam Rifat Ali tarafından doldurulmuş olan ve "şahadetname" olarak adlandırılan 3 adet evlilik defterine ulaşılmıştır. Bu defterlerden 1939-1940 yıllarına ait birinci defterde 21 evlilik kaydı, 1941-1942 yıllarına ait ikinci defterde 26 evlilik kaydı ve 1942-1944 yıllarına ait üçüncü defterde ise 26 evlilik kaydı bulunmaktadır. Böylece toplamda 73 adet şahadetname kaydı tutulmuştur. Her üç defter de cep boyu ebadında olup tamamı Osmanlıca yazılmıştır. "Şahadetname" ile başlayan evlilik kaydında numara, akid numarası, gelin ve damadın isimleri, babalarının isimleri, ikametleri, yaşları ve evlilik tarihi hakkında bilgilere yer verilmiş ve defterlerin hepsinde belgeyi düzenleyenin İmam Rifat Ali olduğu belirtilmiştir. Defterler koçan şeklindedir. Her bir kaydın bir nüshası defterde kalmış, diğer nüshası ise evlenecek taraflardan birisine verilmiştir. Her bir kayıta pul ve mühür kullanılmıştır. Pul ve mühürlerin yarısının defterde olduğu görülmüş, diğer yarısının ise taraflara verilen nüshada olduğu anlaşılmıştır. Evlenecek tarafların yaşları incelendiğinde 73 gelinden 51 gelinin 17-23 yaşları arasında olduğu ve kızlarda evlenme yaşının büyük oranda bu yaşlarda gerçekleştiği tespit edilmiştir. Kayıtlarda 16 yaşında 4 geline ve 14 yaşında 1 geline rastlanmıştır. 73 damattan 42 damadın 17-23 yaşlarında, 14 damadın da 24-30 yaşlarında olduğu görülmüştür. Gelin ile damatlar arasındaki yaş farkının ise genelde 1-5 arasında olduğu tespit edilmiştir. Birçok gelin ve damadın da aynı yaşlarda iken evlendiği belirlenmiştir.¹⁰⁰ Bu üç defterin mahiyetiyle alakalı bilgiler tablo halinde aşağıda sunulmuştur.

⁹⁸ "İzinname" Adlı Özel Arşiv. No.6.

⁹⁹ "İzinname" Adlı Özel Arşiv. No.7.

¹⁰⁰ "Şahadetname" Adlı Özel Arşiv. No.1-3. Üç adet defterden oluşan bu özel arşiv, Lofça'dan Türkiye'ye göç eden bir aile tarafından Dr. Neval Konuk Halaçoğlu'na verilmiş, daha sonra defterler, Sayın Halaçoğlu tarafından da gönüllü olarak bilimsel çalışmada kullanılması amacıyla yazara gönderilmiştir.

Tablo 1. 1 No'lu Şahadetname Defteri

İmam Rifat Ali Tarafından Düzenlenen 1 No'lu Şahadetname Defteri							
Belge No	Gelin			Damat			Tarihi
	Adı	İkameti	Yaş	Adı	İkameti	Yaş	
1	Cemile binti Yaşar	Kazaçevo köyü	18	Ali bin Arif	Aşağı Pavlikene köyü	19	11 Kânunusâni 1939
2	Ayşe binti Derviş	Lofça	19	Salih bin Ali	Niğbolu Slavyanova köyü	18	11 Kânunusâni 1939
3	Raziye binti Hüseyin	Lofça	19	Ali bin Mahmud	Niğbolu Slavyanova köyü	21	11 Kânunusâni 1939
4	Ayşe binti Hasan Ali	Lofça	-	Mehmed bin Ali	Lofça	-	21 Mayıs 1939
5	Hanife binti Mustafa	Lofça	-	Mehmed bin Osman	Aleksandr ovo köyü	-	25 Temmuz 1939
6	Şerife binti Hüseyin	Lofça	17	Şerif bin Halil	Lofça	23	1 Mayıs 1939
7	Hatçe binti Mehmed	Presyaka köyü	17	Mehmed bin İbrahim	Selvi kazası Doyrentsi	-	1 Mayıs 1939
8	Meryem binti Hasan	Lofça	55	Yaşar bin Mustafa	Pordim köyü	-	1 Eylül 1939
-	Remziye binti Hasan	Ziştovi kasabası	-	İlyas bin Mehmed	Lofça	-	22 Eylül 1939
9	Emine binti Mehmed Ali	Mikre köyü	21	Mehmed bin Mehmed	Lofça	26	22 Teşrinievvel 1939
10	Ayşe binti Mehmed	Sokolovo köyü	-	İbo bin İbrahim	Radyuvene köyü	-	11 Kânunuevvel 1939
11	Hatçe binti Durali	Kazaçevo köyü	18	Hüseyin bin Haşim	Balgarene köyü	18	11 Kânunuevvel 1939
12	Elif binti Mustafa	Lofça	18	Mehmed bin Demirali	Kazaçevo köyü	19	11 Kânunuevvel 1939
13	Muzaffer binti Ali	Lofça	31	Haşim bin Haşim	Lofça	21	11 Kânunusâni 1940
14	Gülben binti Hüseyin	Lofça	17	Hasan bin Ali	Hlevene köyü	17	11 Kânunusâni 1940
15	Hatçe binti Mustafa	Hlevene köyü	18	Ahmed bin Mustafa	Hlevene köyü	23	4 Haziran 1940
16	Fatıma binti İbrahim	Simeonovo köyü	17	Haşim bin Ali	Lofça	20	4 Haziran 1940
17	Ayşe binti Hüseyin	Lofça	17	Arif bin Halil	Lofça	-	8 Temmuz 1940
18	Zeynep binti Ali	Lofça	18	Mustafa bin Demir	Sopot köyü	17	31 Temmuz 1940
19	Halime binti Ali	Lofça	18	Mehmed bin Hüseyin	Bejanovo köyü	-	15 Teşrinievvel 1940
20	Ayşe binti Ali	Niğbolu	30	Salih bin Ali	Lofça	42	16 Teşrinievvel 1940

Tablo 2. 2 No'lu Şahadetname Defteri

İmam Rifat Ali Tarafından Düzenlenen 2 No'lu Şahadetname Defteri							
Belge No	Gelin			Damat			Tarihi
	Adı	İkameti	Yaş	Adı	İkameti	Yaş	
4	Ayşe binti Süleyman	Lofça	22	Hüseyin bin Salih	Selvi kazası Kramolin köyü	31	24 Şubat 1941
5	Safiye binti Necib	Presyaka köyü	26	Hasan bin Muto	Radyuvene köyü	26	24 Şubat 1941
6	Ayşe binti Necib	Kazaçevo köyü	14	Ali bin İbrahim	Lofça	19	28 Mart 1941
7	Fatıma binti Salim	Lofça	20	Ahmed bin Ali	Niğbolu Kreta köyü	22	28 Mart 1941
8	Kıymet binti Mustafa	Lofça	20	Kamil bin Murad	Lofça	22	15 Nisan 1941
9	Ayşe binti Derviş	Lofça	23	Hasan bin Ali	Selvi kazası Ryahovtsite köyü	25	30 Mayıs 1941
10	Sadiye binti Mustafa	Lofça	-	Ellez bin Demir	Kalenik köyü	-	3 Kânunuevvel 1941
11	Ayşe binti Mustafa	Lofça	17	Mustafa bin Ali	Lofça	18	3 Kânunuevvel 1941
12	Havva binti Hüseyin	Lofça	16	Yaşar bin Mustafa	Lofça	17	3 Kânunuevvel 1941
13	Behiye binti Mustafa	Lofça	17	Muharrem bin Ali	Niğbolu Kreta köyü	21	29 Kânunuevvel 1941
14	Fatıma binti Ali Pomak	Hlevne köyü	17	Mehmed bin Şakir	Troyan kazası	22	29 Kânunuevvel 1941
15	Ayşe binti Mehmed	Kazaçevo köyü	19	Hüseyin bin Yaşar	Kazaçevo köyü	18	31 Kânunuevvel 1941
16	Nuriye binti Receb	Lofça	17	Halil bin Eyüb	Plevne kazası	19	19 Şubat 1942
17	Hanko binti İsmail	Lofça	19	Hüseyin bin Mehmed	Niğbolu kasabası	22	19 Şubat 1942
-	Ayşe binti Hasan	Lesidren köyü	15	Ali bin Hasan	Lofça	24	19 Şubat 1942
18	Leyman binti Mehmed	Ruşçuk kasabası	19	Üzeyir bin İslam	Lofça	22	19 Şubat 1942
19	Ayşe binti Hasan	Lesidren köyü	16	Ali bin Hasan	Lofça	24	26 Şubat 1942
20	Havva binti Hüseyin	Lofça	17	Âdem bin Hüseyin	Kara Hasan köyü	26	16 Nisan 1942
21	Hatçe binti Ali	Lofça	21	Mehmed bin Tahir	Balgarene köyü	26	16 Nisan 1942
22	Fikriye binti İsmail	Lofça	17	Rıza bin Mehmed	Lofça	19	24 Nisan 1942
23	Fatıma binti Mehmed	Lofça	22	Mustafa Raşidoğlu	Plevne kasabası	24	10 Mayıs 1942
24	Emine binti Ali	Lofça	52	Ali bin Hasan	Plevne kasabası	52	22 Mayıs 1942
25	Zünbül binti Hüseyin	Tepava köyü	18	İsmail bin Süleyman	Presyaka köyü	25	28 Mayıs 1942
26	Fatıma binti Ahmed	Lofça	18	Hüseyin bin Osman	Niğbolu kasabası	22	11 Haziran 1942
27	Emine binti Gökmen	Lofça	18	Ali bin Hasan	Lofça	20	11 Haziran 1942
28	Latife binti Ali	Lofça	17	Ahmed bin Mustafa	Lofça	23	11 Haziran 1942

Tablo 3. 3 No'lu Şahadetname Defteri

İmam Rifat Ali Tarafından Düzenlenen 3 No'lu Şahadetname Defteri							
Belge No	Gelin			Damat			Tarihi
1	Emine binti Mahmud	Uğurçin köyü	35	Hasan bin Şakir	Aşağı Pavlikene köyü	36	1 Temmuz 1942
2	Menfeşe binti Salih	Lofça	18	Ramazan bin Ahmed	Drenov köyü	17	2 Temmuz 1942
3	Hatçe binti Mehmed	Lofça	18	İsmail bin Mustafa	Kara Hasan köyü	17	28 Ağustos 1942
4	Hatçe binti Mustafa	Balgarene köyü	18	Mehmed bin Hasan	Troyan kazası Dobrodan köyü	18	28 Ağustos 1942
5	Feride binti Fatoş	Lofça	25	Muto bin Mustafa	Uğurçin köyü	26	22 Teşrinievvel 1942
6	Sıdika binti Salih	Lofça	17	Nuri bin Hasan	Lofça	29	24 Kânunuevvel 1942
7	Şefiye binti Raşid	Lofça	22	Hasan bin Yaşar	Troyan kazası Yeni köy	24	24 Kânunuevvel 1942
8	Emine binti Hasan	Teteven Lesidren köyü	19	Mehmed bin İbrahim	Bahovitsa köyü	22	14 Nisan 1943
9	Selver binti Murad	Lofça	19	Ali bin Mehmed	Plevne kasabası	19	14 Nisan 1943
10	Zeynep binti Mıstık	Goran köyü	21	Mıstık bin İbrahim	Slatina köyü	22	12 Nisan 1943
11	Elmas binti Hüseyin	Şahinkaya köyü	22	Mehmed bin İbrahim	Presyaka köyü	20	29 Nisan 1943
12	Ayşe binti İbrahim	Bahovitsa köyü	18	Süleyman bin Mehmed	Mikre köyü	18	29 Nisan 1943
13	Latife binti Hasan	Lofça	18	Hasan bin Hüseyin	Lofça	20	17 Mayıs 1943
14	Hatçe binti Mustafa	Balgarene köyü	19	Mustafa bin Ali	Doysrentsi köyü	22	14 Haziran 1943
15	Hanife binti Mustafa	Lofça	18	Mehmed bin Mehmed	Lofça	20	24 Haziran 1943
16	Hatçe binti Osman	Lofça	21	Mustafa bin Yaşar	Lofça	29	24 Haziran 1943
17	Dudi binti Ferhat	Lofça	32	Abdi bin Selman	Lofça	32	12 Teşrinisâni 1943
18	Ruziye binti Hüseyin	Lofça	16	Mustafa bin Mehmed	Lofça	22	12 Teşrinisâni 1943
19	-	-	-	-	-	-	-
20	Menfeşe binti Mistan	Lofça	16	Salih bin Ferhat	Lofça	18	Teşrinisâni 1943
21	Havva binti Mehmed	Lofça	17	Hasan bin Hüseyin	Lofça	24	2 Kânunuevvel 1943
22	Fatima binti Osman	Lofça	25	Osman binti Mustafa	Lofça	30	30 Kânunuevvel 1943
23	Ayşe binti Mehmed	Kazaçevo köyü	20	Ahmed bin Bayram	Aşağı Pavlikene köyü	23	26 Kânunusâni 1944
24	Zeynep binti Hasan	Hlevene köyü	17	Ali bin Mehmed	Hlevene köyü	20	26 Kânunusâni 1944
25	Fatima binti Hüseyin	Hlevene köyü	17	Hüseyin bin Mahmud	Sopot köyü	20	26 Kânunusâni 1944

2.5. Lofça Müftülüğü ve Camilerin/Vakıfların İdaresi

Osmanlı döneminde camilerin inşası, ihyası, tamiri, hizmetleri, görevlileri, gelirleri, giderleri, görevlilerin maaşı ve muhasebesi gibi tüm işler vakıflar tarafından idare ediliyordu. Tanzimat döneminden sonra vakıflar valilik veya kaymakamlık gibi mahalli idaredeki evkaf müdürlüklerine bağlandı. Evkaf müdürlükleri ise İstanbul'daki Evkâf-ı Hümayun Nezaretine bağlıydı.¹⁰¹ Osmanlı idaresinden sonra 1895 yılı Muvakkat Talimname gereğince Bulgaristan'daki vakıflar, camiler, hayrî müesseseler ve bunların gelirleri Başmüftü, sancak müftüleri, müftü vekilleri ve Cemâat-i İslâmiye reislerinin idaresine bırakıldı.¹⁰² Bu dönemde Lofça'da Lofça Müftü Vekâleti vardı.¹⁰³ Dolayısıyla Lofça'da bulunan vakıflar, camiler, hayri kurumlar ve gelirleri de Lofça müftü vekilinin idaresi altındaydı. 1919 yılı Nizamnamesinin 130. Maddesi gereğince Başmüftülük bünyesinde Müessesât-ı Diniye ve Vakfiye Müdürlüğü ihdas edildi. Bulgaristan'daki camiler, vakıflar ve hayrî müesseselerle ilgili işlerin sorumluluğu bu müdürlüğe verildi. Müdürlük, Cemâat-i İslâmiyenin idaresinden de sorumluydu.¹⁰⁴ Lofça'daki müftü vekâleti kendi bölgesindeki vakıf ve camilerin iş ve işlemleriyle ilgili olarak Başmüftülük'teki Müessesât-ı Diniye ve Vakfiye Müdürlüğü ile ilişki içindeydi.

Lofça'da Osmanlı döneminde yapılan birçok cami bulunuyordu. Evliya Çelebi 17. Yüzyılda Lofça'da yedi camiyle birlikte 30 mihrabın olduğunu belirtir. Hünkâr Camii, Kerpiçli Camii, Köprü Camii, Orta Camii ve Ada Camii'nin meşhur olduğunu ifade eder.¹⁰⁵ Evliya Çelebi'nin bahsettiği Hünkâr Camii'nin Fatih Sultan Mehmed tarafından yaptırılan cami olduğu arşiv kaynaklarından anlaşılmaktadır. Birçok kaynakta bu camiye "Ebu'l-feth Sultan Mehmed Camii"¹⁰⁶ denilmiştir. Mihrap olarak ifade ettiği camilerin ise mescid olduğunu düşünmek mümkündür. Arşiv belgelerinde Lofça'da ayrıca Vusta (Orta) Camii,¹⁰⁷ Mehmed Çavuş'un yaptırdığı Cami-i Cedid¹⁰⁸ Hacı Mehmed Camii,¹⁰⁹ Köprü Camii, Dönüm Camii,¹¹⁰ Kâtip Veliyiddin Mahallesi'nde Osman Ağa tarafından yaptırılan cami¹¹¹ olarak ifade edilen camilere rastlanmaktadır. Tanzimat dönemi müfettişlerinden Arif Hikmet Efendi, 1840 yılında Lofça'da 13 caminin ismini zikreder. Bunlar; Hünkâr Camii,

¹⁰¹ Hasan Telli, "Osmanlı Döneminde Üsküp Evkaf Müdürlüğü", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10/48 (2017), 25-28.

¹⁰² Çalışkan, *Bulgaristan'da İslâm*, 48-53.

¹⁰³ "İzinnameleler" Adlı Özel Arşiv. No.1.

¹⁰⁴ Çalışkan, *Bulgaristan'da İslâm*, 76-77.

¹⁰⁵ Evliya Çelebi, *Seyahatname*, 6/161-164.

¹⁰⁶ BOA, İE.EV.25.2912; BOA, AE.SMST.III.206.16245; BOA, AE.SMHD.II.117.9834; BOA, AE.SABH.I.318.21400; BOA, AE.SABH.I.318.21407; BOA, AE.SABH.I.318.21435.

¹⁰⁷ BOA, EV.BRT.198.25; BOA, DH.SAİDd.149.77.

¹⁰⁸ BOA, EV.BRT.198.25.

¹⁰⁹ BOA, İE.EV.4.362.

¹¹⁰ BOA, HR.SFR.04.293.16.

¹¹¹ BOA, C.EV.505.25530.

Köprü Camii, Orta Camii, Ada Camii, Bayraklı Camii, Mehmed Çavuş Camii, Medrese Camii, Yalı Camii, Bozluk Camii, Matlapçı Hüseyin Ağa Camii, Abdullah Ağa Camii, Hacı Eyüp Ağa Camii ve Varoş'ta Abacı Camii. Günümüzde Lofça'da ayakta kalan tek bir cami bulunmaktadır. Araştırmacı Salih Deliorman şehrin Varoş Mahallesi'nde nehir kenarında bulunan bu caminin Abacı Camii olduğunu, camii girişinde bulunan kitabenin halkın anlattıklarına göre Lofça'da yıkılan başka bir camiden getirilen ve girişe konulan bir kitabe olduğunu ifade etmektedir.¹¹²

Evkaf-ı Hümayun Nezareti Tahrirat Kalemî tarafından Tuna vilayetine gönderilen 14 Safer 1286/26 Mayıs 1869 tarihli tahrirde, Lofça'daki Köprü Cami Vakfına ait dükkânlara yapılan müdahalenin tetkik ve men edilmesi istenmiştir.¹¹³

1291/1875 yılı *Tuna Vilayeti Salnamesi*'nde Lofça'da 20 cami, 4 tekke-türbe, 2 medrese, 1 mekteb-i rüşdiye, 1 telgraf ve postahane, 4 fabrika, 3 salhane (mez-baha), 16 su değirmeni, 1 memleket saati, 28 kahvehane, 2 kilise, 11 fırın, 2 hamam, 26 mağaza, 14 han, 43 debbağhane ve 740 dükkânın olduğu ifade edilmektedir.¹¹⁴

Lofça müftüleri, Osmanlı idaresi sonrasında Lofça'da gasp, talan ve harap edilen camilerin ve vakıf eserlerin korunması için gayretlerde bulunmuşlardır. 5 Mart 1896 tarihli belgede bu konuya temas edilmiştir. Söz konusu belgeye göre Lofça'da Köprü Camii tiyatroya dönüştürülmüş ve Dönüm Camii de Belediye tarafından hayvan ahırına olarak kullanılmaya başlanmıştır. Osmanlı Devleti Hariciyesi, Bulgar Hariciyesine gönderdiği mukarreratta bu iki caminin bu duruma getirilmesine tepki göstermiş, teessüflerini dile getirmiş ve camilerin Lofça müftüsüne teslim edilmesi için emir verilmesini, konunun yakından takip edilmesini ve neticesinin bildirilmesini ifade etmiştir.¹¹⁵ Belgede camilerin koruma altına alınması noktasında Lofça müftüsünün referans gösterilmesi ve camilerin müftünün riyasetinde olduğuna işaret edilmesi dikkate değer önemli bir husustur.

1901 yılına gelindiğinde Lofça'da mamur olarak ayakta kalan tek bir cami kalmıştır. Bu durum 4 Ağustos 1901 tarihli belgede "*Lofça'da ma'mur olarak kalan bir cami-i şerif*"¹¹⁶ şeklinde geçmiştir. Bu belge 93 Harbi'nden kısa süre sonra 15 yıl içinde Lofça'daki camilerin harap edildiğini göstermesi açısından önemli bir tarihi değer taşımaktadır.

Sonuç

Yıldırım Bayezid döneminde 1393 yıllarında fethedilen Lofça şehri, 1877 yılına kadar Osmanlı idaresinde kalmıştır. Bu yıldan sonra Bulgar idaresine geçmiştir. Bulgar yönetimindeki diğer şehirlerde olduğu gibi Lofça'da da yaşayan Müslü-

¹¹² Salih Deliorman, "Tarihî Lofça'nın Garip Camisi" *Hal-Haber*, <http://halhaber.blogspot.com/2018/09/tarihi-lofcanin-garip-camisi.html> (Erişim tarihi 27.12.2020)

¹¹³ BOA, Evkaf Defterleri [EV.dj], Gömlek No. 21171, s.33.

¹¹⁴ Tuna Vilayeti Salnamesi, (1291), 126-127.

¹¹⁵ BOA, HR.SFR.04.293.16.

¹¹⁶ BOA, HR.SFR.04.549.46.

manların dinî hürriyetlerinin teminat altına alınması için Osmanlı ile Bulgar Hükûmeti arasında çeşitli anlaşmalar imzalanmıştır. Bu anlaşmalar ve Bulgar Hükûmeti tarafından çıkarılan talimatnamelerle Bulgaristan'da Başmüftülük ve buna bağlı sancak müftülükleri ve müftü vekâletleri kurulmuştur. Osmanlı döneminde var olan Lofça Müftülüğü Bulgar idaresinden sonra varlığını 1934 yılına kadar Lofça Müftü Vekâleti olarak devam ettirmiştir. 1934 yılından sonra Lofça'daki dinî hizmetler Plevne Müftülüğüne bağlı olarak bir kâtip tarafından ifa edilmiştir. Osmanlı yönetiminden sonra Lofça'daki Müslümanların toplu göçleri Lofça'da hem Müslümanların sayısını hızla düşürmüş, hem de buradaki cami, mektep ve medrese gibi Osmanlı eserlerinin sahipsiz kalmasına neden olmuştur. Bulgar idaresine geçer geçmez kısa sürede 20 civarındaki cami ve mescit yıkılmıştır. Günümüzde ise Lofça'da tek bir cami ayakta kalabilmiştir. Bulgar idaresi döneminde Lofça'daki müftüler/müftü vekilleri hem Müslümanların dinî ve millî kimliklerini korumada, hem zorla Hıristiyanlaştırma faaliyetlerine karşı durmada hem de Müslümanların dinî ibadet ve şer'i hususlardaki ihtiyaçlarını karşılamada önemli hizmetler yürütmüşlerdir. Bu uğurda Lofça müftüleri ağır bedeller ödemişlerdir. Örneğin Bulgarların asimile ve yıkımlarına karşı direnen, Müslüman Pomakların Hıristiyanlaştırılmasına engel olmaya çalışan Lofça Müftüsü Hasan Zühdü Efendi müebbet kürek hapsi cezasına, kızı 15 yıl hapis cezasına ve bu konuda kendisine yardım eden Ali bin Hasan ise idam cezasına çarptırılmıştır. Lofça Müftü Vekâleti, 1934 yılına kadar özellikle nikâh akdi için verdiği izinname ve şahadetname belgelerini Osmanlıca olarak tutmaya devam ederek tarihi ve milli değerlerine olan bağlılığını sürdürmeye çalışmıştır. Lofça'daki Osmanlıca yazılı bu tür belgeler 1944 yılına kadar devam etmiştir.

Acknowledgments /Teşekkür: I would like to thank Neval Konuk Halaçoğlu, who voluntarily sent me some archival documents related to the Lofça Mufti for scientific research./ Lofça Müftülüğü ile ilgili bazı arşiv belgelerini bilimsel çalışma yapmak üzere gönüllü olarak tarafıma gönderen Dr. Neval Konuk Halaçoğlu'na teşekkür ederim.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *Yabancı Arşiv Makedonya [YB.021]*, Gömlek No. 59.1; 60.59; 58.69; 56.13; 57.47; 62.69; 57.27; 58.8; 58.10; 58.17; 117; 58.22; 58.23; 58.27; 58.29; 60.135; 61.22; 58.15; 58.117; 58.16. 58.28; 58.53; 58.111; 58.117. 59.2; 59.26; 61.32; 59.7; 83.54; 59.4; 61.5.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *Dahiliye Nezâreti Mektubî Kalemi [DH.MKT]*, Gömlek No. 194.49; 1528.29; 66.23; 1563.52; 1328.13; 2455.124; 1330.92; 319.27; 1335.83; 1637.42; 1972.23; 44.49; 1670.88; 1456.81; 1335.109; 1321.93; 1764.34; 1648.61; 40.27; 46-15; 190.67; 345.71; 1293.28; 1321.31; 1323.50; 1723.50; 1407.63;

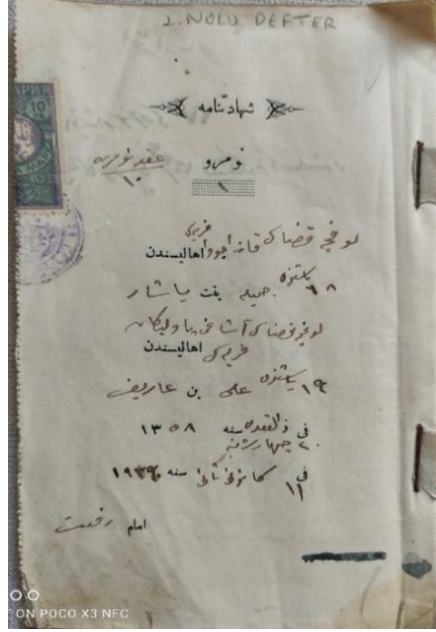
- 1568.47; 1616.21; 66.51; 2523.123; 1595.111.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *Evkaf Defterleri [EV.d]*, Gömlek No. 21171, s.33.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *Rumeli Müfettişliği Selanik Evrakı [TFR.I.SL]*, Gömlek No. 210.20957.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *Îrâde - Şûrâ-yı Devlet [İ.ŞD]*, Gömlek No. 1731.2.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *Babıali Evrak Odası Evrakı [BEO]*, Gömlek No. 6.442; 289.21629; 3861.289505; 3865.287831.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *Hariciye Nezâreti Paris Sefareti Belgeleri [HR.SFR.04]*, Gömlek No. 273.43; 440.35; 470.25; 522.62; 734.71; 787.29; 2328.36.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *Hariciye Nezâreti Siyasî Kısmı Belgeleri [HR.SYS]*, Gömlek No. 2328.36; 2328.39.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *Yıldız Perekende Evrakı Umumi [Y.PRK.UM]*, Gömlek No. 7.26.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), *Kalem-i Mahsus Müdüriyeti Belgeleri [DH.KMS]*, Gömlek No. 20-41.
- Ağanoğlu, H. Yıldırım. *Osmanlı'dan Cumhuriyete Balkanların Makûs Talihi Göç*. İstanbul: Kum Saati Yayınları, 2001.
- Akgün, Ahmet. "Bulgaristan'da Asimilasyon ve "Zavallı Pomaklar" Adlı Bir Risale". *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13 (2021), 1-28.
- Atar, Fahrettin. "Fetva". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/486-496. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Ayhan, Recep. *Başbakanlık Osmanlı Arşiv Belgelerine Göre Makedonya'da Bulgar Çete Faaliyetleri (1870-1912)*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Bayram Sadi-Ersal Hayrettin. "Bulgaristan'da Müftü Yardımcısı Yetiştiren Bir Vakıf Kuruluşu Nüvvap". *Vakıflar Dergisi* 20 (1988), 415-442.
- Bulgaristan Cumhuriyeti Müslümanlar Diyaneti Başmüftülüğü (Başmüftülük). "Bölge Müftülükleri". Erişim 27 Aralık 2020. <https://www.grandmufti.bg/tr/za-nas-6/raionni-myuftiistva.html>
- Bulgaristan Cumhuriyeti Müslümanlar Diyaneti Başmüftülüğü (Başmüftülük). "Miyon". Erişim 27 Aralık 2020. <https://www.grandmufti.bg/tr/za-nas-6/misiya.html>
- Bulgaristan Cumhuriyeti Müslümanlar Diyaneti Başmüftülüğü (Başmüftülük). "Tarihçe". Erişim 27 Aralık 2020. <https://www.grandmufti.bg/tr/za-nas-6.html>
- Çalışkan, Basri Zilabid. *Bulgaristan'da İslâm*. İstanbul: İnkilap Basım Yayım, 2019.
- Çolak, Filiz. "Bulgaristan Türklerinin Türkiye'ye Göç Hareketi (1950-1951)". *Tarih Okulu* XIV (2013), 113-145.
- Deliorman, Salih. "*Tarihî Lofça'nın Garip Camisi*". Hal-Haber. Erişim 27 Aralık 2020. <http://halhaber.blogspot.com/2018/09/tarihi-lofcanin-garip-camisi.html>
- Demir, Selçuk. "XVII. ve XVIII. Yüzyıllarda Lofça Şehri", *Osmanlı Dönemi Balkan Şehirleri*, ed. Zafer Gölen-Abidin Temizler (Ankara: Gece Kitaplığı, 2016), 1/283-302.
- Deniz, Emel. *Türkiye'de Pomak Göçleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Devlet Arşivleri Başkanlığı (DAB), *Kaynaklarıyla Osmanlı Coğrafyası Yer Adları Sözlüğü*. İstanbul: Devlet Arşivleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Evliya Çelebi Mehmed Zilli ibni Derviş. *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*. 7 Cilt. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1318.
- Ekici, Nuray. "Bulgar Devleti'nin Gelişmesi", *Balkanlar El Kitabı*, Cilt 1. der. Osman Karatay-Bilgehan Gökdağ. Çorum/Ankara, Karam & Vadi Yayınları, 2006.
- Furat, Ayşe Zişan. "Berlin Antlaşması Sonrasında Balkanlar'da Cemaat-i İslamiyelerin Teşekkülü (1878-1918)", *OTAM* 33 (2013), 63-93.
- Gözler, Kemal. *Les Villages Pomaks De Lofça*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2001.
- Gözler, Kemal. "Lofça Pomaklarının Türkiye'de Kurdukları veya Yerleştikleri Köyler". Erişim 12 Mayıs 2021. <http://www.kemalgozler.com/turkiyedeki-lofca-pomak-koyleri.htm>
- Gözler, Kemal. "Osmanlı Tahrir Defterlerine Göre Lofça Pomak Köylerinin İlk Müslüman

- Sakinleri: 1479-1579". *XIII. Türk Tarih Kongresi, 04-08 Ekim 1999, Ankara (III. Cilt-III. Kısım)*. Erişim 12 Mayıs 2021. <http://www.kemalozler.com/lofca-pomaklari-ttk-teblig.pdf>
- Günay, H. Mehmet. *Osmanlı Sonrası Bulgaristan Türklerinin Dini Yönetimi ve Özel Yargı Teşkilatı*. İstanbul: Rumeli Araştırmaları Merkezi Yayınları, 1966.
- Göyünç, Nejat. "Hâne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/552-553. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Hacısalihoğlu, Neriman Ersoy. "Balkan Savaşlarında Bulgaristan'ın Müslümanlara Yönelik Politikası", *1. Uluslararası Tarih Sempozyumu Osmanlı Devleti'nin Dağılıma Sürecinde Trablusgarp ve Balkan Savaşları 16-18 Mayıs 2011/İzmir Bildiriler*. ed. Mehmet Ersan-Nuri Karakaş. 286-308. Ankara: TTK Yayınları 2013.
- Halaçoğlu, Ahmet. *Balkan Harbi Sırasında Rumeli'den Türk Göçleri (1912-1913)*. Ankara: TTK Yayınları, 1994.
- Halaçoğlu, Neval Konuk. "Osmanlı Hâkimiyeti Döneminde Bulgaristan'da Pazar Kelimesi İçeren Yer Adlarının Sosyo-Kültürel Analizi". *Türk Dünyası Araştırmaları (TDA)*, 247 (2020), 421-432.
- Halaçoğlu, Yusuf - Aydın, Mehmet Akif. "Cevdet Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/443-450. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Yusuf Halaçoğlu, "Bulgaristan Osmanlı Dönemi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/396-399. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Hüseyin Râci. *Tarihçe-i Zağra-i Atik*. İstanbul: Hürriyet Matbaası, 1326.
- İpek, Nedim. *Rumeli'den Anadolu'ya Türk Göçleri (1877-1890)*, Ankara: TTK Yayınları, 1994.
- İpşirli, Mehmet. "Şeyhülislâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/91-96. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- "İzinnameler" Adlı Özel Arşiv. No.1-7. Yedi adet belgeden oluşan bu özel arşiv, Lofça'dan Türkiye'ye göç eden bir aile tarafından Dr. Neval Konuk Halaçoğlu'na verilmiş, daha sonra belgenin orijinalleri Dr. Neval Konuk Halaçoğlu tarafından da gönüllü olarak bilimsel çalışmada kullanılması amacıyla yazara gönderilmiştir.
- Kamil, İbrahim. "Pomak Türklerinin "Kimlik" Mücadelesi Ve Bulgaristan Komünist Partisinin Gizli Kararlar (1948-1984)", *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [TAED]* 59 (2017), 435-477.
- Kara, Ahmet Sinan. *Osmanlı Devleti'nin Son Yüzylında Müftülük: Müftülerin Eğitim, Tayin, Azil Ve Sosyal Hayattaki Konuları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Kiel, Machiel. "Lofça". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/203-205. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kutlu, Sacit. *Milliyetçilik ve Emperyalizm Yüzylında Balkanlar ve Osmanlı Devleti*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.
- Justin McCarty, *Ölüm ve Sürgün*, çev. Bilge Umar. Ankara: İnkılap Yayınevi, 1998.
- Memişoğlu, Hüseyin. *Bulgar Zulmüne Tarihi Bir Bakış*, (Ankara: Devran Matbaası, 1989).
- Memişoğlu, Hüseyin. "Bulgaristan Müslümanlarının Dini Teşkilatlarını ve Kurumlarını Düzenleyen Nizamname". *Vakıflar Dergisi* 24 (1994), 307-352.
- Orhan Sibel. *Balkan Savaşları'nda Türklere Yapılan Bulgar Mezalimi*. Hatay: Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Община Ловеч. "За Община Ловеч". Erişim 20 Aralık 2020. <https://www.lovech.bg/bg/za-obshtinata/za-obshtina-lovech>
- Община Ловеч. "Побратимени Градове". Erişim 20 Aralık 2020. <https://www.lovech.bg/bg/pobratimeni-gradove>
- Özel, Mustafa. "Son Dönem Osmanlı Tefsir Tarihinden Bazı Portreler II". *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVI, (2002), 109-148.
- Özlem, Kader. *Soğuk Savaş Sonrası Dönem Türk-Bulgar İlişkilerinde Türk Azınlığın Durumu*.

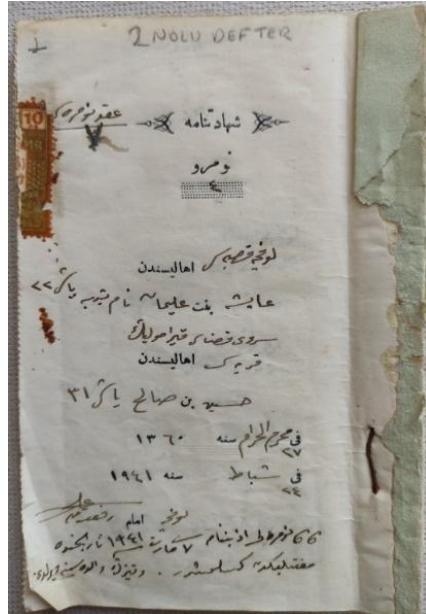
- Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Salname-i Vilayet-i Tuna Sene 1294*. Matbaa-i Vilayet-i Tuna, 1294.
- Salname-i Tuna Sene 1286*. Tuna: Tuna Vilayeti Matbaası, 1286.
- Salname-i Vilayet-i Tuna Sene 1287*. Tuna: Tuna Vilayeti Matbaası, 1286.
- Salname-i Tuna Sene 1288*. Tuna: Tuna Vilayeti Matbaası, 1288.
- Salname-i Tuna Sene 1289*. Tuna: Tuna Vilayeti Matbaası, 1289.
- Salname-i Tuna Sene 1290*. Tuna: Tuna Vilayeti Matbaası, 1290.
- Salname-i Vilayet-i Tuna Sene 1291*. Rusçuk: Matbaa-i Vilayet-i Tuna, 1291.
- Salname-i Vilayet-i Tuna Sene 1292*. Tuna: Matbaa-i Vilayet-i Tuna, 1292.
- Salname-i Vilayet-i Tuna Sene 1293*. Tuna: Matbaa-i Vilayet-i Tuna, 1293.
- Şimşir, Bilal N. *Bulgaristan Türkleri*. İstanbul: Bilgi Yayınevi, 1936.
- Şimşir, Bilal N. *Bulgaristan Türkleri*. İstanbul: Bilgi Yayınevi, 1986.
- Şimşir, Bilal N. *Rumeliden Türk Göçleri*, C.I-III. Ankara: TTK Yayınları, 1989.
- "Şahadetnameler" Adlı Özel Arşiv. No.1-3. Üç adet defterden oluşan bu özel arşiv, Lofça'dan Türkiye'ye göç eden bir aile tarafından Dr. Neval Konuk Halaçoğlu'na verilmiş, daha sonra defterler, Dr. Neval Konuk Halaçoğlu tarafından da gönüllü olarak bilimsel çalışmada kullanılması amacıyla yazara gönderilmiştir.
- Telli, Hasan. "Osmanlı Döneminde Üsküp Evkaf Müdürlüğü". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/48 (2017). 221-239.
- Tuna Vilayeti Salnamesi*. Rusçuk: Matba-i Vilayet-i Tuna, 1291.
- Tuna Vilayeti Salnamesi 1285*. Tuna: Tuna Vilayeti Matbaası, 1285.
- Yakut, Esra. *Osmanlı Devleti'nde Tanzimat Sonrası Şeyhülislâmlık Kurumu*, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Yapıcı, Hakkı. "93 Harbi Sonrasında Yaşanan Göçler ve Neticeleri". *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* I, (2012), 181-189.
- Yozmerdivanla, Adile Ahmed. *Pomak Müslüman Kimlik Ve Aidiyetinin Sosyolojik Analizi: Bulgaristan Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Ekler

Ek 1. Lofça Müftü Vekâleti tarafından düzenlenen “Şahadetname”,
1.Nolu Defter (“Şahadetnameler” Adlı Özel Arşiv).



Ek 2. Lofça Müftü Vekâleti tarafından düzenlenen “Şahadetname”,
2. Nolu Defter (“Şahadetnameler” Adlı Özel Arşiv).



Ek 5. 3 Eylül 1915 tarihinde Lofça Bulgar Mahkemesi tarafından Bulgaristan'a ihanet ettiği bahanesiyle müebbet kürek cezasına çarptırılan Lofça Müftüsü Hasan Zühdü Efendi'den bahseden belge.

BOA, [HR.SFR.04], Gömlek No. 470.25. Görüntü sayfası: 2.

المفتي
حسن زاهد
عفي

بلغارستانك بكونه جماعة ملوك لوفچا قضيتهم بدمهم حقه زاهد قندي برغي هجرتك جلالك بديته
اعلمتكم على اسراركم وبخضاره ماري ومعونه اشراك لقسمايه بحويه ذمهم بدمهم بدمهم ورضيتهم
فانك رضى قانيلاره سده عين توفيقاه لوفچره بعقد تعصب بلغارك نظر رضى حبتك لوفچره
هكس مجدي به مرهغه مضمون موخاليه حقه قندي وكريه على وكريه بعد اسودك بالقابله لوفچره
كديته زايه لوفچر قضيتهم كى ترك اسيرى قاهره وروايله بلغار عليه كدره مضمون كدره كدره
توفيقاه ايضا - وياقنى ريدك رضى اخضايتكم لوفچره اورنيه حقه زاهد افه لوفچره ودها سده افه
عنه ماه مقدم تحت توفيقه الحمد لله . سرطونك ايجون كونه لوفچره اول قننه حاكم لوفچره بلغارستانه
القاسرى نايه اولده ديمرك موقوفيدك على به هجرتك اعلمتكم . بدمهم مضمون حقه زاهد افه لوفچره
صالح به عقبتكم موبدا كوركه قوننه وبارد - زادم فالج حقه مضمون حقه زاهد افه لوفچره
ديكر ليك ده برانته قرا - ويطيدى .

صوفيه سفارته به نيك معلومى لوفچره ودره سفيره اعلمتكم بدمهم حقه زاهد افه لوفچره ودها سده افه
قبولك ايده بدمهم حقه زاهد افه لوفچره ودره سفيره بلغارستانه صوفيه سفارته بدمهم حقه زاهد افه
بولك قدا طيفه كورسره ، بالقابله كايه لوفچره اول حينه وهو ليس كى اولده قريه بواوه القابله
بلغارستانه لوفچره ايجون ايجون سياته كوكس كره كره مجاهجه ده بولسره ، بالقابله كايه لوفچره
بواوه سفارته سفرا تديرتمك اورره بلغارستانه نطق ايده توفيقه به قايى روارو لوفچره حقه زاهد افه
بواقده حمايه و اسلافه لوفچره حافظه به مؤوه افه لوفچره اسلاميتك عاجبه بدمهم حقه زاهد افه لوفچره
كده سياتيه بدمهم حقه زاهد افه لوفچره ودره كيمرك موماليه بدمهم حقه زاهد افه لوفچره ودره قريه ونايه اسديك
انعام اجنديه مؤوه اول قننه سبج بوفد - سادعده دولت عثمانيه فرك صوفيه كورسره اولك بولوكى
دوستلرئونه بالاسفاره مفوديه معوضيدك عفو قراى - فطر لوفچره حقه زاهد افه لوفچره
و لوفچره توفيقه خديونه لوفچره بديرمه حقه زاهد افه لوفچره اسره لوفچره افه لوفچره حقه زاهد افه لوفچره

اصد حقه زاهد افه لوفچره
حقه زاهد افه لوفچره

۷۶۸۴۵/۱۷۲ نايه و ۷۶۸۴۵/۱۷۲ نايه حقه زاهد افه لوفچره

OSMANLI ARŞIVI
HR.SFR.04#
410/1951/2

Nahiv Yöntembiliminde Birincil Delillerin Tearuzu Olgusu ve Tercih Yöntemine Bir Bakış

A Look at The Conflict Case of Primary Evidence and The Method of Preference in Nahiv Methodics

Mehmet Zahid Çokyürür



Dr. Arş. Gör., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı

Res. Assist. PhD., Karamanoğlu Mehmetbey University, Faculty of Divinity, Department of Arabic Language and Rhetoric

Karaman, Turkey

zahidcokyurur@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-2587-3882>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1009834

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 14.10.2021

Accepted / Kabul Tarihi: 27.12.2021

Published / Yayın Tarihi: 30.12.2021

Cite as / Atıf: Çokyürür, Mehmet Zahid. "Nahiv Yöntembiliminde Birincil Delillerin Tearuzu Olgusu ve Tercih Yöntemine Bir Bakış". *Marife* 21/2 (2021): 1081-1107.

<https://doi.org/10.33420/marife.1009834>

Plagiarism / İntihal: *This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.*



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıfı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslar arası Lisansı altında lisanslanmıştır."



Nahiv Yöntembiliminde Birincil Delillerin Tearuzu Olgusu ve Tercih Yöntemine Bir Bakış

Özet

Herhangi bir ilim dalındaki işlevsel bir metodoloji oluşturma çabası, o ilim dalında tutarlı ve genel geçer kavram, kuram ve kurallara erişme gayesinin açık göstergesidir. Aynı çaba ve gayeye Arap dilinde de şahit olunmuştur. Arap dilbiliminde tutarlı ve genel geçer dil kurallarına ulaşabilmek için fonksiyonel bir metodoloji tesis etme ihtiyacı kendini hissettirmiş olmalı ki; bu meyanda tıpkı hadis ve fıkıh usulü ilimlerindeki olduğu gibi İbn Cinnî, Kemâleddin el-Enbârî ve Suyûtî gibi Arap dili bilginlerinin öznel çabaları neticesinde nahiv usulü ilmi teşekkül etmiştir. Nitekim mantıkî ve usulî kavram, tahlil ve yaklaşımların Arap dilbiliminde İbn Cinnî ile birlikte yoğun bir şekilde görülmeye başlaması bu durumu destekler niteliktedir. Yine Kemâleddîn el-Enbârî'nin usule dair "el-İgrâb fî cedeli'l i'râb" adlı eserinin önsözünde ilmi çevrenin ricası üzerine eserini telif ettiğinin altını çizmesi, diğer bir güçlü veri olarak karşımızda durmaktadır. İlim dünyasına birçok dalda eser hediye etmiş olan Suyûtî ise "el-İktirâh" unvanlı meşhur eseri özelinde, nahiv usulü ilmini biraz daha geliştirme ve daha derli toplu hale getirme vazifesini üstlenmiştir. Her ne kadar nahiv usulüne dair Sîbeveyh, Müberred, Zemaşşerî, İbn Mâlik, Şâtıbî ve Ebû Hayyân'ın; usûle dair günümüze ulaşmış müstakil eserleri olmasa da bu bilginler, nahve ilişkin kaleme aldıkları eserlerinin satır aralarında serdettikleri bakış açılarıyla söz konusu ilmin gelişmesine dolaylı katkı sağlayan Arap dili bilginleri olarak tarihteki yerlerini almışlardır. Çağdaş dönemde ise nahiv usulüne ilişkin çok sayıda eser telif edilmiştir. Bunların başlıcaları olarak; Temmâm Hassan'ın "el-Usûl" ünü, Saîd el-Efğânî'nin "fî usûli'n-nahv" ini, Mahmut Ahmet Nahle'nin "Usûlü'n-nahvi'l-Arabî" sini ve Muhammed Hayr el-Hulvânî'nin, "Usûlü'n-nahvi'l-Arabî" adlı kitaplarını sıralamak mümkündür. Adı geçen öncü Arap dili bilginlerinin nahiv metodolojisinde ele aldıkları ve tartıştıkları konuların en önemlilerinden biri, delillerin tearuzu ve tearuz eden deliller arasından hangisinin neye göre tercih edileceği hususu olmuştur. Zira Arap dili bilginleri; dil meselelerini çözümlerken ikna edici ve makul hükümlere ulaşmak için ciddi bir özerkiyle çaba sarf etmiş olsalar da; kimi zaman aynı meselede ve düzlemde, sonucu doğrudan etkileyecek ve birbirinden farklı hükümlerin doğmasına yol açacak farklı delillerin çatışması hallerine de maruz kalmışlardır. Söz konusu durumlar karşısında çaresiz kalmayan dildciler; yetiştikleri ilmi çevre, tecrübe ve birikimlerinin de etkisiyle birtakım metodolojik çözümlere ulaşma başarısını gösterebilmişlerdir. Bu çözüm çabaları ise son tahlilde tercih yöntemi altında toplanmıştır. Böylece eserlerinde nakil, kıyas, icmâ ve istishâb gibi delillerin kendi cinsleriyle veya birbirleriyle çelişme olgusu ve usul açısından hangisinin tercih edileceği hususu tartışmacı metolla ve örnekleriyle yer tutmuştur. Bu çalışmada söz konusu delillerin birbiriyle çatışma arz etmesi sorunu ve bu sorunun çözümünün keyfiyeti üzerinde durulacaktır. Şöyleki; giriş kısmında nahiv usulünün tarih sahnesine çıkış ve seyrine kısaca temas edilmiş, ardından makalenin ana temasını oluşturan tearuz ve tercih kavramlarının mahiyeti hakkında genel bilgiler verilmiş, daha sonra da asıl konuya geçilmiştir. Gelişme bölümünde nakil ile nakil, kıyas ile kıyas, nakil ile kıyas, icma ile muhtelifün fih ve istishâb ile diğer delillerin birbiriyle çatışma arz etmesi durumlarına ayrı başlıklar hâlinde ve bolca örnek eşliğinde yer verilmiştir. Böylece nakil ile naklin tearuzunda senet ve metin tenkidî, kıyas ile kıyasın tearuzunda delillerden birinin nakil veya kıyas cinsinden eş değer bir başka delille desteklenip desteklenmemiş olması hususu, tercih yöntemi olarak ön plana çıkan unsurlar olmuştur. Diğer çatışma hallerinde ise deliller hiyerarşisinin etkin rol oynadığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Nahiv Usulü, Delil, Tearuz, Tercih.

A Look at the Conflict Case of Primary Evidence and the Method of Preference in Nahiv Methodics

Summary

The effort to create a functional methodology in any branch of science is a clear indication of the aim of reaching consistent and generally accepted concepts, theories and rules in that branch of science. The same effort and purpose has been witnessed in the Arabic language. The need to establish a functional methodology in order to reach the consistent and generally accepted language rules in Arabic linguistics must have made itself felt; In this respect, just as in the sciences of hadith and fiqh, the science of nahw was formed as a result of the careful efforts of Arabic language scholars such as Ibn Cinnî, Kemâleddin al-Enbari and Suyûtî. As a matter of fact, the fact that logical and procedural

concepts, analyzes and approaches began to be seen intensively in Arabic linguistics with Ibn Jinni supports this situation. Again, Kemâleddîn el-Enbârî's underlining that he wrote his work upon the request of the scientific community in the preface of his work on the method named "el-İğrâb fî cedeli'l i'râb" stands before us as another strong data. Suyûtî, who has gifted works in many branches to the world of science, undertook the task of developing the science of nahiv method a little more and making it more compact, especially for his famous work titled "al-İktirah". Although Sîbeveyh, Müberrred, Zemahşerî, İbn Malik, Şâtîbî and Abu Hayyan on the grammar method; Although they do not have their own independent works on the method that have survived, these scholars have taken their place in history as Arabic language scholars who indirectly contributed to the development of the aforementioned science with the perspectives they put between the lines of their works on nahw. In the contemporary period, many works on the syntax method were copyrighted. As the main ones; Temmâm Hassan's "al-Usûl", Said el-Efghani's "fî usûli'n-nahv", Mahmut Ahmet Nahle's "Usûlü'n-nahvi'l-Arabî" and Muhammed Hayr el-Hulvânî It is possible to list the books of "Usûlü'n-nahvi'l-Arabî". One of the most important issues that the aforementioned pioneering Arabic language scholars dealt with and discussed in the syntax methodology was the disagreement of the evidence and the issue of which one would be preferred among the contradicting evidences. Because the scholars of the Arabic language; although they have made a serious effort to arrive at convincing and reasonable judgments in resolving language issues; Sometimes, they were also exposed to conflicts of different evidences on the same issue and plane, which would directly affect the outcome and lead to different judgments. Linguists who are not helpless in the face of these situations; With the influence of the scientific environment they grew up in, their experience and knowledge, they were able to achieve some methodological solutions. These solution efforts are gathered under the preference method in the final analysis. Thus, in his works, the issue of which evidences such as narration, comparison, ijma and istishab conflict with their own kind or with each other and the issue of which one would be preferred in terms of procedure took place with argumentative method and examples. In this study, the problem of conflicting evidence with each other and the nature of the solution of this problem will be emphasized. as follows; In the introduction part, the emergence and progress of the syntax method on the stage of history was briefly touched on, then general information was given about the nature of the concepts of tearuz and preference, which constitute the main theme of the article, and then the main topic was given. In the development section, cases of conflict between transmission and transmission, qiyas and qiyas, ijma vs. mutalafun fih and istishab and other evidences are included under separate headings and accompanied by plenty of examples. Thus, the criticism of the promissory note and text in the conflict between the transfer and the transfer, and the issue of whether one of the evidences in the conflict of comparison and comparison is supported by another evidence in terms of transfer or comparison have come to the fore as a method of choice. It has been determined that the hierarchy of evidence plays an active role in other conflict situations.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Nahiv Method, Evidence, Incompatibility, Preference.

Giriş

İnsanın doğasındaki öğrenme isteği ile meraktan kaynaklanan her şeyi sorgulama yetisi, yine insana ait olguların belki en başında yer alan dilde de tezahür etmiştir. Arap dilinin gramer safhasının oluşumunda da sorgulamaların etkisiyle engin bir deliller hiyerarşisi pay sahibi olmuştur. Dilin temel dinamikleri sayılan Kur'ân ve şiirin en başta yer aldığı deliller hiyerarşisinde, zihinsel eylemlerin neticesi sayılan icmâ, kıyas ve ıstışâb gibi deliller de kendine esaslı bir yer edinmiştir. Böylece arka planda Arap dilinin gramerinin oluşumunda etkisi olan nahiv usulü ilmi teşekkül etmiştir.

Herhangi bir ilim dalına kendine özgü hüviyet kazandıran temel saikler kavram, kuram ve kurallar manzumesidir. Arap dilinde de durum farklı değildir. Özelikle İslami ilimlerde ve İslami ilimlerin araç dili olan Arapçada da kavram, kuram ve kuralların temelinde nakli ve akli deliller yer almaktadır. Bu delillerin kimi zaman aynı düzlemde ve yönde birbirini destekledikleri, kimi zaman da birbirine

direnç gösterdikleri görülür. İşte delillerin birbirine aykırı olduğu bu durumda çözümlenmeye ihtiyaç duyan bir tearuz sorunu kendini göstermiş demektir. Fıkıh usulü bilginleri nezdinde hüküm istinbat eden müctehid nazarında iki delilin zahiren çatışma arz etmesi demek olan tearuz, nahiv usulünde; iki farklı aslın (delilin) aynı meselede ve aynı zamanda birbirinden farklı hükümleri gerektirmesi diye anlaşılmalıdır.¹ Nasıl ki usul bilginleri; ayet ile ayet, hadis ile hadis, ayet ile mütevatir hadis veya kıyas ile kıyas gibi aynı tür veya aynı düzeydeki deliller arasında zahiren beliren tearuzu gidermek için bir takım şartlar tayin ettilerse, nahiv usulü bilginleri de kendi uzmanlık alanlarında benzer eğilimi göstermişlerdir. Nitekim İbn Cinnî (ö. 392/1002) meşhur “*el-Hasâis*” adlı eserinde nahiv usulünün iki temel parametresi olan sema ile kıyasın çatışmasına dair müstakil bir bab açmış, yine kitabının satır aralarında delillerin tearuzu hâlinde dilciye yaraşan hususların boyutlarına yer yer değinmiştir. Kemâleddîn el-Enbârî (ö. 577/1181) de “*Lumau'l-Edille*” de üç faslı bu konuya tahsis etmiş; ilkinde tearuzun anlamına, ikincisinde nakil ile naklin tearuzuna ve sonuncusunda da kıyas ile kıyasın tearuzuna dair kıymetli bilgiler vermiştir. Suyûtî (ö. 911/1505) ise bu iki eserdeki konuyla ilgili bilgileri “*el-İktirâh*” da bir araya getirdiği gibi, tearuz ve tercihe dair açtığı müstakil babda hem aslî delillerin tearuzuna, hem de ikinci derece sayılan bazı olguların birbiriyle çatışması halleriyle ilgili olarak bir dizi bahse yer vermiştir.² Delillerin tearuzu meselesinin çözümüne gelince fıkıh usulcülerinin sırasıyla; nesih, tercih, cem' ve tevfiik ve tesâkut gibi yöntemleri³ kullandığı görülürken Arap dili bilginlerinin ise çözüm yöntemi olarak çoğunlukla tercihi benimsedikleri görülmektedir. Tercih; iki argümandan birinin mertebe açısından diğerinden üstün olduğunun ispatlanmasıdır.⁴

Bu araştırmada nahiv usulcülerinin eserlerinde ele aldıkları nakil, kıyas, icmâ ve istishâb gibi birincil delillerin kendi içlerinde ve birbirleriyle olan tearuz halleri ve bu tearuzu def etme yolu olarak da tercih yöntemi üzerinde durulacaktır. Yukarıda isimlerine kısaca değinilen nahiv usulü eserlerinde her ne kadar müstakil bir başlık altında birincil delillerin⁵ çatışma olgusu ele alınmış olsa da, örnekler sınırlı tutulmuştur. Klasik nahiv kaynaklarında ise benzer meselelerin çözümlerinde aynı metodolojinin uygulandığına dair yeterli ve ikna edici miktarda örnekleme rastlamak mümkün olsa da, bunlar satır aralarında dağınık şekilde yer almıştır.

¹ Mahmud Ahmed Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî* (Beyrut: Dâru'l-Ulûmi'l-Arabiyye, 1. Basım, 1407/ 1987), 151.

² Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, 151.

³ Muhammed Mustafa ez-Zühaylî, *el-Vecîz fi usûli'l-fikhi'l-İslâmî* (Dimeşk, Suriye: Dâru'l-Hayr li't-Tabâati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 1427/2006), 2/412-415.

⁴ Ali b. Muhammed b. Ali ez-Zeynu's-Şerîf el-Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rîfât* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1403/1983), 56.

⁵ Birincil delillerden kasıt; nakil, kıyas, icma ve istishâb delilleridir. Nahiv bilginleri bazı gramer kurallarının tespitinde istihsan deliline de müracaat etmişlerdir. Ancak nahiv usulcülerinin delillerin çatışması meselesinde istihsan delilini gündemlerine taşımamışlardır. Diğer taraftan nahiv usulü bilginlerinden es-Suyûtî; zayıf lûgat ile şaz lûgat, asıl ile zahir, asıl ile galip, bir âlime nispet edilen iki kavil, kureyş lûgati ile diğer lehçeler, mâni ile mukteza ve lafız ile mananın tearuzu gibi ikinci derece delil ve olguların da tearuzu üzerinde de durmuştur. Bu araştırmada söz konusu tearuz şekilleri kapsam alanı dışında tutulmuştur.

Yine ülkemizde; Ali Benli'nin "*Ebû İshâk Eş-Şâtibî'de Nahiv Usûlü*" ve Mehmet Şirin Çıkar'ın "*Kıyas-Bir Nahiv Usul İlmi Kaynağı*" adlı nahiv usulüne dair kıymetli çalışmaları, ana başlıkları ve ele aldıkları ana tema gereğince nahvin temel dinamiklerinin tearuzu olgusuna sınırlı düzeyde yer vermişlerdir.⁶ Bu vesileyle bu araştırmada hem ele alınan meselelerin her biri örneklerle zenginleştirilmeye çalışılmış, hem de nahvî delillerin tearuzu olgusu doğrudan araştırmaya ana başlık kılınmak suretiyle konu biraz daha genişçe ele alınarak ülkemizdeki Arap dili alanındaki söz konusu boşluğun doldurulmasına nispeten katkı sağlamak amaçlanmıştır.

Öte yandan bu araştırma; nahvin temel dinamikleriyle ilgili usûlî esasları konu edinmiş olup, söz konusu esasları hangi dil bilgininin veya hangi ekolün dile dair içtihatlarına ne nispette yansıttığı meselelerine dair derinlikli araştırmaları başka çalışmalara bırakmıştır.

1. Birincil Delillerin Tearuzu ve Tercih Yöntemi

1.1. Nakil ile Naklin Tearuzu

Arap dili bilginlerinin doğrudan Arap dilini konuşanlardan aldıkları⁷ veya dile dair metinlerden muayyen şartlar dâhilinde aktardıkları dil malzemesini⁸ ifade eden nakil olgusu; Kur'ân-ı Kerîm, hadis-i şerîf ve Arap kelamından oluşmaktadır.⁹ Kemâleddîn el-Enbârî nakil olgusunu, "*Sahih senetle nakledilmiş fasih Arap kelamı*" olarak tarif etmiştir.¹⁰ Onun tarifine bakıldığında söz konusu muayyen şartların; fesahat, sahih senet ve Arap kelamı olduğu anlaşılmaktadır. Dilcilerin, kime ait olduğu bilinmeyen şiir veya nesirle istidlalde bulunmanın caiz olmadığına değinmelerinin sebebi olarak; fesahatine güvenilmeyen bir kimseden aktarılmış olması endişesini ve sahih senet şartının sağlanmamış olmasını göstermek mümkündür.¹¹

⁶ Zira "*Ebû İshâk Eş-Şâtibî'de Nahiv Usûlü*" adlı doktora tez çalışmasında; sadece nakil (sema) ve kıyas delillerinin kendi aralarında ve birbirleriyle çatışması hallerine başlıklar halinde değinilmiş, istishab ve icma delillerinin yer aldığı tearuz hallerine değinilmemiş ve adından da anlaşılacağı üzere konulara eş-Şâtibî'nin görüşleri çerçevesinde yer verilmiştir. [Bk. Ali Benli, "*Ebû İshâk Eş-Şâtibî'de Nahiv Usûlü*" (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2013), 220-224.]. "*Kıyas-Bir Nahiv Usul İlmi Kaynağı*" isimli araştırmada ise söz konusu meseleye son derece sınırlı temas edilmiştir. [Bk. Mehmet Şirin Çıkar, "*Kıyas-Bir Nahiv Usul İlmi Kaynağı*" (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2. Basım, 2019), 163-167.]. Bunların yanı sıra Osman Güman'ın "*Nahiv-Fıkah Usûlü İlişkisi (el-İsnevî Örneği)*" doktora tez çalışması akla gelmekle birlikte, bu çalışmada yer yer fikhî delillerin çatışma hallerine yer verilmiş olup, nahvî delillerin tearuzu olgusuna müstakil bir başlık altında hiç yer verilmediği gibi bu meseleye neredeyse hiç değinilmemiştir.

⁷ Ali Ebu'l-Mekârim, *Usûlü't-tefkîri'n-nahvî* (Mısır: Dâru Ğarîb Li't-Tabâati ve'n-Neşr-i ve't-Tevzî', 2007), 33.

⁸ Muhammed Han, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî* (Matbaatu Câmîati Muhammed Haydar, 2012), 28.

⁹ Muhammed Han, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, 28.

¹⁰ Ebu'l-Berekât Abdurrahman b. Muhammed b. Ubeydullah el-Ensârî Kemâleddin b. Muhammed el-Enbârî, *el-İğrâb fî cedeli'l-i'râb*, thk. Sa'îd el-Efğânî (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, ts.), 45.

¹¹ Bk. Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İktirâh fî usûlü'n-nahv* (Dimeşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2. Basım, 1407/2006), 59; Sa'îd el-Efğânî, *Fî usûlü'n-nahv* (Beirut: el-Mektebu'l-İslâmî 1407/1987), 65. Yeri gelmişken şu husus da belirtilmelidir ki; Kûfe ekölü söyleyeni bilinmeyen şiir veya nesirle istidlalde bulunmaları nedeniyle eleştirilmiştir. Örneğin; "كَيْبًا" dan sonra "ان" in gizlenmesinin vacip olmayıp aksine açığa çıkarılabileceği bağlamında Kufelilerin şiirden getirdikleri bir delil Enbârî

Öte yandan Arap kelamı şartı, Arap olmayanları (müvelledûnu) tanımın dışına çıkarmıştır. Buna bağlı olarak “لَنْ” in cezmedici “لَمْ” in ise naspedici edat olarak yer aldığı kelam, şaz kabul edilmiştir. Muvelledûn; cahiliye, muhadramûn ve mütekaddimîn (İslâmî dönem) şeklinde sıralanan ilk üç nesilden sonra dördüncü tabakayı ifade ettiği için bu tabakada yer alanların sözleri muteber kabul edilmiştir.¹²

Nakil, nahiv kurallarının birçoğunun kendisiyle sabitliği sağlanmış olması nedeniyle ayrıcalıklı bir konumu haiz olmuş ve nahiv usulü delilleri sıralamasında her zaman zirvedeki yerini korumuştur. Bununla birlikte kimi zaman aynı meseledeki istidlâl aşamasında birbirine zıtlık arz eden iki naklin karşı karşıya kaldığı durumlar, nahiv bilginlerinin gündeminde yer almıştır. Böyle durumlarda nasıl bir yol takip edileceği bahsi ise nahiv usulünün kapsam alanına girmektedir. Nahiv metodolojisi açısından ele alındığında nakil ile naklin tearuzu; nakle dayanan bir asıl bir hükme delalet ederken, diğerinin o hükmün aksine delalet etmesi şeklinde anlaşılmalıdır.¹³ Nahiv usulcülerinden Enbâri ve onu takip eden Suyûtî'nin kendi eserlerinde belirttiklerine göre; iki nakil arasında tearuz gerçekleştiğinde, ikisi de senet ve metin tenkidine tabi tutulmalı, tenkidin ölçütleri çerçevesinde de delillerden tercihe şayan olanı alınmalıdır.

Senetteki tercih ölçüsü; senetlerin birindeki ravi sayısının diğerinden sayıca daha fazla veya bilgi ve hafıza bakımından daha üstün olmasıdır. Kûfe ekolü mensubu Adî b. Zeyd el-İbâdî (ö. 600 civarı) şu şiir beytinden hareketle “كَيْ” edatının “كَيْ” gibi nasb edebileceği çıkarımında bulunmuştur: (Basît)

عَنْ ظَهْرٍ غَيْبٍ إِذَا مَا سَأَلْتُ سَأَلًا إِسْمَعُ حَدِيثًا كَمَا يَوْمًا مُحَدَّثَةً

“Bir gün biri soru sorduğu zaman ezberden söyleyeceğin şu sözü dinle.”

Ancak Basra ekolüne mensup Arap dili bilginleri; bu şiirdeki ilgili kelimenin mansûb olarak rivayetinin sadece Ravi Mufaddal ed-Dabbî (ö. 178/794) tarafından aktarılması şeklinde tek bir tarikten geldiğini; şiirin diğer râvilerinin şiirin “مُحَدَّثَةً” (söyleyeceğin) kısmının “مُحَدَّثَةً” şeklinde merfu olduğu noktasında ittifak hâlinde olduklarını ve gerek Kûfe gerekse Basra ilim adamlarının bu noktada icmâ ettiklerini belirtmiştir. Buna göre kelimenin merfu olarak yer aldığı şiir tarihini rivayet eden raviler, diğer tarihin ravilerinden hem sayıca daha fazla hem de daha bilgili

→

tarafından, maksûr ismin şiir zarureti gereği medd edilebileceği noktasında şiirden getirdikleri bir delil de yine söyleyeni bilinmediği gerekçesiyle İbn Hişam tarafından kabul görmemiştir. (Bk. Ebu'l-Berekât Abdurrahman b. Muhammed b. Ubeydullah el-Ensârî Kemâleddin b. Muhammed el-Enbârî, *el-İnsâf fi mesâilî'l-hilâf beyne'n-nahviyyîn el-basriyyîn ve'l-kûfiyyîn* (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1. Basım, 1424/2003), 2/475; Cemâlüddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf İbn Hişam, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed el-Bekâî (Dimeşk: Dâru'l-Fikr li't-Tabâati ve'n-Neşr ve't-Tevzî', ts.), 1/13; Suyûtî, *el-İktirâh*, 59-61.). Diğer taraftan modern nahiv usulcülerinden Safîd el-Efğânî (ö. 1997), Kûfe ekolünün sahibinden başkasına atfedilen veya adalet ve zabt açısından açısından cerh edilmiş ravilerce rivayet edilmiş şiirlerle istidlalde bulunduğu noktasında da eleştiriler almış olduğunu aktarmıştır. (Bk. Efğânî, *Fî usûli'n-nahv*, s. 200 vd.)

¹² Efğânî, *Fî usûli'n-nahv*, 64; Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, 31-32.

¹³ Menâhicu Câmiati'l- Medîneti'l-Âlemiyye, *Usûlü'n-nahv* (Câmiatu'l- Medîneti'l-Âlemiyye: ts.), 1/317.

olmakla birlikte hafızaları da daha kuvvetli kabul edildiği için merfu olan şiir tariki diğerine tercih edilmiştir.¹⁴

Menkul kategoride yer alan kıraatten de senetteki tercih sebebine örnek göstermek mümkündür. Arap dilinde muzari fiilin şartın cevabında gelmesinin cevazı, başında “ف” edatının bulunmaması ve kendisinin de meczum olması şartlarına bağlıdır. İlgili edatın şartın cevabında yer alan muzarinin başına gelmesi için muzari ile arasında bir “لَا” veya “لَمْ” olumsuzluk edatları bulunmalıdır. “ف” edatının bu şartlar çerçevesinde muzarinin başına gelmesiyle artık muzari fiil mahzuf bir mübtedanın haberi konumunda olmuş ve kendisinin merfu olması da vacip hale gelmiştir. Araplar arasındaki yaygın kullanım da böyledir. Bu kaidenin delili olarak şu ayetler zikredilmiştir¹⁵: “فَمَنْ يُؤْمِنُ بِرَبِّهِ فَلَا يَحْزَنُ بَخْسًا وَلَا رَهَقًا”, (*Kim Rabbine inanırsa, artık ne hakkının eksik verilmesinden, ne de haksızlığa uğramaktan korkar.*) “وَمَنْ يَحْمَلْ” “مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَحْزَنُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا”¹⁷. (*Ve her kim mü'min olduğu halde sâlih amellerden işlerse artık o ne zulme uğramaktan ve ne de sevabının eksilmesinden korkar.*) Meşhur kıraatlerde “يَحْزَنُ” muzari fiili ayetlerde görüldüğü şekliyle merfu okunmuştur. Irak kıraati temsilcisi Yahyâ b. Vessâb (ö. 103/721) ise muzariyi meczum okumuştur. Bu kıraate göre, muzarinin başındaki “لَا” edatı nâfiye değil nâhiye olarak düşünülmüştür. Ancak senedi yönüyle meşhur olan ilk kıraat şekline mukabil bu ikinci kıraat şaz sınıfında değerlendirilmiştir.¹⁸

Senetteki tercih sebebine kıraatten bir diğer örnek de şöyledir: Arap dilinde fiil cümlesindeki fiilin meçhul/edilgen kılınması halinde mefûlün bih unsurunun meçhul fiile nâib-i fâil olarak eşlik etmesi esastır. Diğer taraftan söz diziminde mefûlün bihin yer almaması halinde zarf, câr-mecrûr veya mastarın belli şartlar dâhilinde fâile niyabet edecek alternatif öğeler olabileceği kabul edilmiştir. Ancak; Kûfe ekolü ve Ahfeş (ö. 215/830) mefûlün bihe rağmen zarf, câr-mecrûr ve mastarın ister mefûlün bihten önce isterse sonra yer alsınlar nâib-i fâil olabileceklerini ileri sürmüşler ve bu noktada Ebû Ca'fer'in (ö. 130/747-48) “لِيُجْزَى قَوْمًا بِمَا كَانُوا”¹⁹ “يَكْتَسِبُونَ” [*Herhangi bir topluma (kendi) kazandığının karşılığı verilsin diye...*] kıraatine

¹⁴ Ebu'l-Berekât Abdurrahman b. Muhammed b. Ubeydullah el-Ensârî Kemâleddin b. Muhammed el-Enbârî, *Luma' u'l-edille*, thk. Sa'id el-Efğanî (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, ts.), 136-137; Suyûtî, *el-İktirâh*, 144-145.

¹⁵ Ebû'l-Feth Osman el-Mavsilî İbn Cinnî, *el-Luma' fi'l-Arabiyye*, thk. Fâiz Fâris (Kuveyt: Dâru'l-Kutubi's-Sekâfiyye, ts.), 135; Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi* (Kâhire: Dâru'l-Maârif, 15. Basım, ts.), 4/467.

¹⁶ Cin 72/13.

¹⁷ Tâhâ 20/112.

¹⁸ Bk. Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi şevâzî'l-Kur'ân min Kitâbi'l-Bedî'* (Kâhire: ts.), 163; Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf İbn Hişâm, *Şerhu Şuzûri'z-zeheb fi ma'rifeti kelâmi'l-arab*; thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1429/2008), 355.

¹⁹ Câsiye 45/12.

dayanmışlardır. Bu kiraate göre; ayetteki "بِئَا" câr-mecrûru veya takdiren mevcut bulunan "الْجَزَاءِ" mastarı "فَوْمًا" mefûlün bihine rağmen fâile niyabet etmiştir. Hâlbuki Ebû Ca'fer'in dışındaki kurrâ, ayetteki binası meçhul fiili "لِيَجْزِيَ" [(Allah) karşılığını versin diye] şeklinde okumuşlardır. Ahfeş'in haricindeki Basra ekolü temsilcileri de ikinci kiraati hüccet kabul etmişlerdir. Ebû Ca'ferin kiraati ise diğer kiraate nispetle zayıf kaldığı için Arap dilbilimcilerince şâz kabul edilmiştir.²⁰

Nahiv usulcülerinin metindeki tercihin ölçüsünü ise, iki menkul delilden birinin kıyasa uygun diğerinin aykırı olması olarak tayin etmişlerdir. Bu hususta Şair Tarafe b. Abd'e (ö. 564) ait olan aşağıdaki beyitte yer alan "أَحْضَرَ" kelimesi Kûfe ve Basra ekolleri mensubu nahiv bilginleri arasında tartışma konusu olmuştur: (Tavîl)

وَأَنْ أَشْهَدَ اللَّذَاتِ هَلْ أَنْتَ مُخْلِدي أَلَا أَيُّهَا الرَّاجِرِي أَحْضَرَ الْوَعَى

"Dikkat! Ey benim savaşta bulunmama ve lezzetleri tatmama engel olan kişi, beni ölümsüz kılacak olan sen misin?"

Kûfe ekolüne mensup Arap dili bilginleri, sözde her hangi bir karşılığı olmaksızın hafzedilmiş olan "أَنْ" in amel edebileceği ihtihadında bulunmuşlardır. Onlar görüşlerine bu beyti delil getirmişler ve beyitteki "أَحْضَرَ" (*bulunmam*) kelimesinin mansûb okunduğuna dikkat çekmişlerdir. Basra ekolü mensubu nahiv bilginleri ise; kıyasa uygun olan merfu rivayetin kıyasa aykırı olan mansûb rivayete tercih edilmesinin evla olduğunu söylemişlerdir.²¹ Bu bilginler mansûb rivayetin kıyasa aykırılığını ise, kelimada herhangi bir karine olmaksızın hafzedilen edatların gizlenmiş olarak amel edemeyecekleri şeklinde açıklamışlardır. Dolayısıyla meseleyi ikinci bir kıyas ameliyesiyle çözüme kavuşturmuşlardır.²²

Arap dilinde cümlelerin unsurlarının cümle içerisindeki dizilimi önem arz etmiştir. Özellikle fiil cümlesinde özel nedenlerin dışında fiil-fâil-mefûl şeklindeki sıralama ve bu temel öğelerin temyîz ve hal gibi yardımcı öğelere nispetle önce zikredilmesi hususu olduğu gibi gözetilmeye çalışılmıştır. Özel bazı durumlar ise dil âlimleri arasında tartışma konusu olmuştur. Onlardan biri de temyîzin kendi âmilinin önüne geçip geçemeyeceği meselesidir. Nahiv bilginleri temyîzin amilinin önüne geçip geçemeyeceği noktasında farklı fikirlere sahiptirler. Kûfe ekolü mensuplarının yanı sıra Ebû Osman el-Mâzinî (ö. 249/863) ve Müberred (ö. 286/900); temyîzin, çekimli âmilinin önüne geçebileceği düşüncesine sahipken, başta

²⁰ Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî İbnu's-Serrâc, *el-Usul fi'n-nahv*, thk. Abdülhüseyn el-Fetîlî (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, trs.), 1/80-81; Ebû'l-Bekâ Abdullah b. Hüseyin el-Ukberî, *el-Lübâb fi ileli'l-binâi ve'l-i'rab*, thk. Abdülilâh en-Nebhân (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1416/1995), 1/159-160; Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf İbn Hişâm, *Şerhu Katru'n-nedâ ve bellu's-sadâ*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1423/2003), 213-214.

²¹ Enbârî, *Luma'u'l-edille*, 137.

²² Suyûtî, *el-İktirâh*, 145.

Sîbeveyh (ö. 180/796) olmak üzere Basra ekolüne mensup nahiv bilginleri buna cevaz vermemişlerdir. Birinci grup Mâzinî'nin söylediği şu şiir beytini delil getirmiştir:²³ (Tavîl)

وَمَا كَانَ نَفْسًا بِالْفِرَاقِ تَطِيبُ أَهْجُرُ لَيْلِي بِالْفِرَاقِ حَبِيبَهَا

“Leylâ ayrılarak sevgilisini bırakıyor mu? (Ancak) can ayrılıktan hoşnut olmaz.”

Bayitte görüldüğü üzere temyîz konumunda olan “نَفْسًا” kelimesi “تَطِيبُ” çekimli fiilin, yani amilin önüne geçmiştir. Buna mukabil Ebu İshak ez-Zeccâc (ö. 311/923), Ebu'l-Kâsım ez-Zeccâcî (ö. 337/949) ve İsmail b. Nasr²⁴ ise yukarıdaki beytin ikinci şatırını “وَمَا كَانَ نَفْسًا بِالْفِرَاقِ تَطِيبُ” [(Ancak) ruhum ayrılıktan hoşnut olmaz.] şeklinde rivayet etmişlerdir. Bu durumda “نَفْسًا” kelimesi “كَانَ” nin ismi “تَطِيبُ” da haberi olmaktadır.²⁵ Cumhuriyetin yer aldığı ikinci grup ise ikinci nakle itibar etmişlerdir. Böylece iki nakil karşı karşıya gelmiştir. İbn Cinnî söz konusu durumda kıyasın hakem olacağını belirtmiştir. Ona göre; birinci rivayetteki mümeyyiz “نَفْسًا” mana bakımından fâildir. Nasıl ki fâilin fiilin önüne geçmesi caiz değilse, aynı şekilde fâil manası taşıyan mümeyyizin de fiilin önüne geçmesi caiz değildir. İbn Cinnî bu kıyastan hareketle ref rivayetini nasb rivayetine tercih ederek ikinci grubun görüşünü desteklemiştir.²⁶ Zaten Basra ekolü mensubu nahiv bilginlerinin kıyası da böyledir.²⁷ Diğer taraftan ilk nakil sahih olsa bile rivayetteki “نَفْسًا” kelimesinin temyiz olmayıp aksine mukadder bir “أَعْنِي” (kasediyorum) fiilinin mefûlü olarak mansûb olduğu şeklinde ikinci bir gerekçe de ileri sürülmüştür.²⁸

Nahiv ilminde “لَا” (*haricinde*) istisna edatından sonra munfasıl zamirin gelmesi mümkün ve caiz iken, doğrudan muttasıl zamirin gelmesi caiz görülmemiştir.²⁹ Ancak aynı manadaki “سَوَى” ve “حَسَا” gibi diğer istisna edatlarından sonra

²³ Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Amr ez-Zemaşerî, *el-Mufassal fî san'ati'l-i'râb*, thk. Ali Bû Mulhim (Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1. Basım, 1993), 94; İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik*, 2/305.

²⁴ Ölüm tarihi tespit edilememiştir.

²⁵ Ebû'l-Bekâ Abdullah b. Hüseyin el-'Ukberî, *et-Tebyîn 'an mezâhibi'n-nahviyyîn el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, thk. Abdurrahman el-'Useymin (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1406/1986), 396; Mecduddîn Ebu's-Saadât el-Mubarek b. Muhammed İbnu'l-Esîr, *el-Bed' fî 'ilmi'l-Arabiyye*, thk. Fethî Ahmed Aliyyüddin (Mekke: Câmîatu Ummu'l-Kurâ, 1. Basım, 1420), 1/213; Menâhicu Câmîati'l-Medîneti'l-Âlemiyye, *Usûlu'n-nahv*, 1/ 145 ve 2/234.

²⁶ Bk. Ebû'l-Feth Osman el-Mavsîlî İbn Cinnî, *el-Hasâis* (Kâhire: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, 4. Basım, ts.), 2/386.

²⁷ Enbârî, *el-İnsâf*, 2/684.

²⁸ Ebû'l-Hasan Muhammed b. Abdullah İbnu'l-Verrâk, *'İlelu'n-nahv*, thk. Mahmud Câsim- Muhammed Dervîş (Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 1. Basım, 1420/1999), 393; Enbârî, *el-İnsâf*, 2/684; 'Ukberî, *et-Tebyîn*, 397.

²⁹ Ebu Muhammed Bedrettin Hasan b. Kasım b. Abdillâh b. Ali el-Murâdî el-Mısırî el-Mâlikî, *Tavdihu'l-makâsîd ve'l-mesâlik bi şerhi elfiyeti İbn Mâlik*, thk. Abdurrahman Ali Süleyman (Mısır: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1. Basım, 1428/2008), 1/359.

muttasıl zamirin gelmesinde ise bir beis yoktur.³⁰ Bazı nahiv âlimleri aşağıdaki beyti şahit göstererek zaruret hâlinde “إِلَّا” istisna edatından sonra da muttasıl zamirin gelebileceğini ileri sürmüşlerdir:³¹ (Basît)

وَمَا عَلَيْنَا إِذَا مَا كُنْتَ جَارَتَنَا أَلَّا يُجَاوِرُنَا إِلَّاكَ دِيَارًا

“(Ey sevgili) Sen bizim komşumuz olduğun zaman, başka birisi komşumuz olmamış ne çıkar!”

Beyit “إِلَّا” edatından sonra muttasıl zamirin şaz olarak gelebilirliğine delil olarak gösterilse de³²; Müberred (ö. 286/900) bu rivayetin aslının nahivcilerin dilinde dolaşan şekilde olmadığını, sahih varyantının “أَلَّا يُجَاوِرُنَا سِوَاكَ دِيَارًا” (*Senden başka birisi komşumuz olmamış ne çıkar!*) formunda olduğunu vurgulamıştır. Kimileri ise, Basra ekolünün rivayetinin “أَلَّا يُجَاوِرُنَا حَاشَاكَ دِيَارًا” şatriyla aktarıldığını dile getirmiş ve “إِلَّاكَ” ibaresine medar olacak sağlıklı bir şahidin bulunmadığını göstermişlerdir.³⁴ Buna göre birbiriyle çatışma teşkil eden bu iki rivayetten ilki şaz olup ikincisi kıyas delilince takviye edildiğinden ikinci rivayet tercih edilmiştir.³⁵

Üzerinde kıyasî tahlilin yapıldığı nakillerin kıraatten bir örneği de şöyledir: “وَلَا يُجْرِيَنَّكُمْ سَنَانٌ قَوْمٌ أَنْ صَدُّوكُمْ” (*Mescid-i Haram'a girmenizi önledikleri için bir topluma karşı beslediğiniz kin sizi tecavüze sevketmesin.*) ibaresindeki “أَنْ” edatının hemzesini Ebû Amr (ö. 154/771) ve İbn Kesîr (ö. 120/738) kesralı okurken, onların dışındaki kıraat âlimleri fethalı okumuşlardır. Ebû Ubeyd (ö. 224/838) de kesralı okunuşu tercih etmiştir. A’meş (ö. 148/765) ise “إِنْ يَصُدُّوكُمْ” (*Şayet sizi sevkederse*) şeklinde hem kesralı hem de muzari fiille okumuştur. Ancak Nehhâs (ö. 338/950) kesralı okunuşun, nahivcilerin icmâıyla şiir zarureti dışında caiz olmadığını; İbn Cinnî ise bu tarz okunuşta zaaf bulunduğunu belirtmiştir. Zira kaideye göre; kesralı okunduğunda edat şart edatı vasfını haiz olmakta, şart edatı da bünyesinde meczum muzariyi barındıran bir cevap cümlesinin yanı sıra, bu cevap cümlesinin

³⁰ Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber Sibeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârun (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1. Basım, 1408/1988), 2/350; Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb an kutubi'l-e'ârîb*, thk. Mâzini'l-Mubarek-Muhammed Ali Hamdullah (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 6. Basım, 1985), 732.

³¹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/197; Ebû Abdullah Cemâlüddîn Muhammed b. Abdullah İbn Mâlik et-Tâî, *Şerhu-teshîli'l-fevâid*, nşr. Abdurrahman Seyyid - Muhammed Bedevî el-Mahtûn (Kahire: Hicrun li't-Tabâati ve'n-Neşri ve't-Tevzi', 1. Basım, 1410/1990), 1/152.

³² Beytin sahibinin kim olduğu tam bilinmemekle birlikte bazı kaynaklarda beytin el-Ferrâ'ya ait olduğu aktarılmıştır. [Bk. Ali b. Mümin b. Muhammed Ebu'l-Hasen İbn 'Usfûr, *Darairu's-si'r*, thk. es-Seyyid İbrahim Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Endelus li't-Tabâati ve'n-Neşri ve't-Tevzi', 1980), 262.]

³³ İbn Mâlik et-Tâî, *Şerhu-teshîli'l-fevâid*, 1/152.

³⁴ Abdullah b. Abdurrahman el-'Ukaylî el-Hemedânî el-Mısırî İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl 'alâ elfiyeti İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhiddin Abdülhamid (el-Kâhire: Dâru't-Turâs, 20. Basım, 1400/1980), 1/90-91.

³⁵ Temmâm Hassân, *el-Usûl-dirâse ibistimûlûjyye li'l-fikri'l-luğavî inde'l-arab en-nahvu - fikhu'l-luğa - el-belâga* (Kâhire: Â'lemu'l-kutub, 1420/2000), 182.

³⁶ Mâide 5/2.

başında “ف” harfine ihtiyaç duymaktadır. Ayette söz konusu unsurlar yer almadığı için bu edat şart edatı değil, mastar harfi olabilir. Böylece “أَنْ صَدُّوْكُمْ” (*sizi sevkettikleri için*) terkibi cümle içerisinde mefûlün lieclih konumunda yer almıştır.³⁷ Nehhâs, cumhurun kıraatinin geçerli olup diğer kıraatin geçersizliğine dair tarihi verilerden de kanıtlar sunmuştur.³⁸

Her ne kadar iki naklin çatışma arz etmesi hâlinde bunlardan birinin diğerine tercih edilmesinde kıstas olarak senet ve metin tahlili ön plana çıksa da, bu iki kıstasın yanı sıra nahiv âlimlerinin iki nakilden Araplar arasında daha meşhur olanına yöneldikleri de görülmektedir. Basra ve Kûfe ekollerini karşı karşıya getiren muhaffef “إِنْ” in amel edip etmeyeceği meselesinin çözümüne katkı sağlayan şu nakil bunun örneğidir: (Hezec)

وَصَدْرٍ مُّشْرِقٍ النَّحْرِ كَأَنَّ تَدْيَاهُ حُقَّانٍ 39

Boğaz kısmını aydınlatan bir göğüs ki, sanki memeleri iki hokkadır.

Kaynaklarda kime ait olduğunun bilinmediği açıkça ifade edilen bu beyit, Sîbeveyh'in de etkisiyle Basra ekolünce muhaffef “إِنْ” in amel edişine kanıt olarak sunulmuştur. Kûfe ekolü ise zıt görüşe sahip olduğu için, beytin acüz kısmının “كَأَنَّ تَدْيَاهُ حُقَّانٍ” (*Memeleri sanki iki hokkadır.*) şeklinde rivayet edildiği diğer versiyonunu benimsemiştir. Bazı dilciler her ikisinin de caiz olduğunu belirtmişlerdir.⁴⁰ Ancak Sîbeveyh ve Kemâleddin el-Enbârî (ö. 577/1181) gibi dilciler, ilk rivayetin Araplar arasında daha meşhur olduğunu belirttikleri gibi bu rivayeti “كَأَنَّ وَوَيْدِيَهٗ رَسَاءُ حُلْبٍ” (*İki şahdamarı sanki liften ip gibidir.*) formundaki bir başka delille de desteklemişlerdir. Ayrıca ikinci rivayetteki okuyuşa cevaz verilemeyeceğini, rivayet sahih olsa dahi “كَأَنَّ تَدْيَاهُ حُقَّانٍ” ibaresinin mahzuf bir mübtedanın haberi olduğunu ve ifadenin orijinalinin “كَأَنَّ تَدْيَاهُ حُقَّانٍ” şeklinde olması gerektiğini de sözlerine eklemişlerdir.⁴¹ Öte yandan İbn Hişâm da amelinin vacip olduğunu özellikle belirtmiştir.⁴²

³⁷ Ebû Câfer Ahmed b. Muhammed en-Nahvî en-Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, hâşiye ve tâ'lik Abdulmunim Halil İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1421), 1/256; Ebû'l-Feth Osman el-Mavsîlî İbn Cinnî, *el-Muhtesib fî tebyîni vucûhi şevâzî'l-kıraâti ve'l-idâhi anhá* (Mısır: Vizârâtu'l-Evkâf-el-Meclisu'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1420/1999), 1/206.

³⁸ Nehhâs; nahiv, hadis ve düşünce uzmanı birçok bilginin kesra ile kıraatten men ettiklerini belirtmiştir. O, ayetin Mekke'nin fethedildiği 8. hicri senede nazil olduğunu, müşrikerin hicretin 6. senesinde müslümanları Hudeybiye'den men ettiklerini; dolayısıyla men olayının ayetin inişinden önce gerçekleşmesi ve kesra ile okuyuşun gelecek zaman manasını, fetha ile okuyuşun ise geçmiş zamanı manasını öne çıkarması nedenleriyle fetha ile okuyuşun doğrudan vacip olduğunu vurgulamıştır. (Bk. Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, 1/ 256.)

³⁹ İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl 'alâ elfiyeti İbn Mâlik*, 1/391; Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâleddin es-Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fî şerhi cem'î'l-cevâmi'*, thk. Abdülhamit Hendâvî (Mısır: el-Mektebetu't-Tevfikyye, ts.), 1/561.

⁴⁰ Zemaşerî, *el-Mufassal*, 398; Ebû'l-Bekâ Yaîş b. Ali İbn Yaîş, *Şerhu'l-mufassal li'z-Zemaşerî*, thk. Emîl Bedî' Yakub (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1422/2001), 4/565-567.

⁴¹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2/136; Enbârî, *el-İnsâf*, 1/161-162.

⁴² İbn Hişâm, *Şerhu Katru'n-nedâ*, 176-177.

1.2. Kıyas ile Kıyasın Tearuzu

Âlimlerin örfünde “Aslın hükmünün fer'e takdir edilmesi, bir illet münasebe-tiyle fer'in asla hamledilmesi veya her ikisini de kuşatan bir nedenle fer'in asla ka-tilmasıdır.”⁴³ diye tanımlanan kıyası Kemâleddîn el-Enbârî (ö. 577/1181); “*Ortak anlamı içerdikleri takdirde hakkında nakil gelmemiş meseleyi nakledilmiş olana hamletmektir.*” diye tanımlamıştır. Dolayısıyla kıyasın bir kaynak olarak varlığı ve fonksiyonelliği, naklin varlığına dayanmakta olup nakil ile kıyas arasında sıkı bir münasebet kurulmaktadır. Kemâleddîn el-Enbârî daha sonra her yerde fâilin merfû, mefûlun de mansûb olduğu hükümlerinin asıllarının kıyasî olduğunu vurgu-lamıştır.⁴⁴ Nahiv usulü eserlerinde kıyasın illet, şebeh, tard, musâvî, evlâ ve edven gibi çeşitlerinden⁴⁵ bahsedilmesine bakılırsa, onun nahiv usulü ilminde ne kadar yer ettiği ve nahiv bilginleri nezdinde diğer asıllara nispetle nasıl bir konuma sahip olduğu daha iyi anlaşılacaktır. Nitekim Kisâî (ö. 189/805) bir kasidesinde nahvin kıyastan ibaret olduğunu, Mâzinî Arap kelamına kıyas edilenin Arap kelâmından olduğunu, Kemâleddîn el-Enbârî de nahivde kıyasın inkârının mümkün olmadığını, nahvin tamamının kıyas olduğunu, kıyası inkâr edenin nahvi inkâr etmiş olduğunu belirtmişlerdir.⁴⁶ Diğer taraftan Suyûtî, her ilmin bir kısmının nakil ve metinlerden, bir kısmının istinbat ve kıyastan ve bir kısmının da bir diğer ilimden alındığına değinerek kıyasın ilimlerdeki yeri ve önemine vurgu yapmıştır.⁴⁷

Nahvin iki temel kaynağından biri olan kıyasa hem Basra ekolü hem de Kûfe ekolü yeri geldikçe başvurmuşlardır. Kendisine çokça müracaat edilişi, zihnî bir ameliye oluşu ve insana ait bir olgu oluşu gibi güçlü saikler bir araya gelince, za-man zaman aynı meselede iki zıt kıyasın karşı karşıya gelmesi kaçınılmaz olmuş-tur. Böyle durumlarda müşkülü gidermek için bilginler çözüm arayışı içine girmiş-lerdir. Nahiv usulüne göre; her biri ayrı birer hükmü ispatlayan iki kıyas delili bir-biriyle çelişki arz ettiğinde aralarında tercihe uygun olanı alınır. Tercihteki ölçü, bu iki kıyastan birinin nakil ya da kıyas türünden başka bir delil tarafından takviye edilmiş olmasıdır.⁴⁸

Nakil ile takviye edilmiş kıyasa şu örnek verilebilir: Kufe ekolü hicazî olarak bilinen “ما” edatının haberi naspetme gibi bir fonksiyonunun olamayacağını, habe-rin ancak “نَزْعُ حَافِضٍ” (*Harf-i cerin devre dışı bırakılması*) yani mâ edatının haberinin başında yer alan harfi cerin mahzuf olmasıyla mansûb olacağını iddia etmişlerdir. Onlar bu hususta kıyas deliline dayanmışlardır. Kıyasa göre; bir edat ancak isim veya fiilden sadece birine has olursa amel edebilir. Tıpkı harfi cerlerin isimde, cezm edatlarının da fiilde âmil olması gibi. Eğer soru edatı olan “هَلْ” ve “و” atfı harfi

⁴³ Enbârî, *Luma'u'l-edille*, 93.

⁴⁴ Enbârî, *el-İğrâb fî cedeli'l-i'râb*, 45.

⁴⁵ Enbârî, *Luma'u'l-edille*, 105-106, 110; Nâdiye Ramazan en-Neccâr, *el-Karâin beyne'l-luğaviyyîn ve'l-usûliyyîn* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1436/2015), 449.

⁴⁶ Bk. Enbârî, *Luma'u'l-edille*, 95; Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, 3/190.

⁴⁷ Suyûtî, *el-İktirâh*, 79.

⁴⁸ Enbârî, *Luma'u'l-edille*, 138.

gibi her ikisine de has olursa amelden yoksun olur. “ما” edatı da “مَا زَيْدٌ قَائِمٌ” (*Zeyd ayakta değildir.*) ve “مَا يَقُومُ زَيْدٌ” (*Zeyd ayağa kalkmıyor.*) örneklerinde olduğu gibi hem isim hem de fiilin başına gelebilmektedir. Dolayısıyla isim ve fiil arasında müşterek olduğu için bu edatın amel etmemesi vaciptir. Bu nedenle Benû Temîm edatın amelini ihmâl etmişler, Hicazlılar ise amelini sağlamışlardır. Hicazlılar edatı mana itibariyle “كَيْسٌ” ye benzetmeler de, bu benzeyiş zayıf olup edatın lafız cihetinden haberde amel etmesine varacak kadar güçlü değildir. Zira “كَيْسٌ” fiil, “ما” ise harftir. Harf fiilden zayıf olduğu için onun gibi amel etmesi batıldır. Dolayısıyla Kufe ekolüne göre burada haberin mansûb oluşu, başındaki “بِ” harfi cerinin mahzuf olmasıyla hâsıl olmuştur. Basra ekolü ise; “ما”nın “كَيْسٌ” gibi amel etmesinin vacip olduğunu ileri sürmüştür. Onlara göre iki kelimenin birbirine benzerliği zayıf olmayıp, aksine birkaç yönden kuvvet kazanmaktadır. Her ikisinin de mübteda ile haberin başına gelmeleri ve hâli olumsuz kılmaları, her ikisinin de haberinin başına “بِ” harfi cerinin gelmesi, yine her ikisinin de ğayrı munsarif olmaları, aradaki benzerliği kuvvetli kılan etkenlerdir. Kıyasa göre, iki şey arasında en az iki cihetten benzerlik tespit edilirse hükümlerinin eşitliği de vücubiyet kazanır. Basralılar kıyas deliliyle ulaştıkları bu hükmü bir de şu ayetlerle güçlendirmişlerdir: ⁴⁹“مَا هَذَا بَشَرًا” (*Bu bir insan değildir.*), ⁵⁰“مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ” [*O kadınlar (yani kendi eşleri) onların anaları değildir.*]⁵¹ Buna göre her iki ekol de kıyas deliline dayanarak iki ayrı hükme ulaşmış olsalar da, Basralılar'ın delili ayrıca nakil ile desteklendiği için ulaştıkları hüküm nahiv metodolojisiyle uyum arz etmektedir. Bu nedenle Kemâleddîn el-Enbârî de Basra ekolünün görüşünü tercih etmiştir.⁵²

Arap dilbilimcileri ifadenin kapalılığa meydan vermeyecek derecede net olmasına kıymet vermişler ve anlaşılabilirliğin ihlaline yol açan etkenlerin izale edilmesi için de gereken özeni göstermişlerdir. Bu nedenle ifadenin karmaşıklığı ya da netliğini doğrudan belirleyecek etmenler üzerinde de kafa yormuşlardır. Söz gelimi anlatımın gayet net olduğu yerlerde gereksiz unsurların bulunmasına meydan vermemişler, anlatımın belirsizleştiği yerlerde de cümleye yardımcı unsurları ilave etmekten geri durmamışlardır. Bunun en açık örneklerinden biri de zamirlerin anlatımdaki yeridir. Mesela “زَيْدٌ عَمَرُو ضَارِبُهُ هُوَ” (*Amrı döven Zeyd'dir.*) örneğinde, ism-i fâilden sonraki “هُوَ” zamirinin aşikâr edilmemesi hâlinde ifadede ciddi bir kapalılık söz konusu olacağı için ilgili zamirin sözdeki yerini almasının vacip olduğu sonucuna vardıkları gibi bu noktada da ittifak etmişlerdir.⁵³ Ancak “زَيْدٌ هُنْدٌ ضَارِبُهَا”

⁴⁹ Yûsuf 12/31.

⁵⁰ Mücadele 58/2.

⁵¹ Enbârî, *el-İnsâf*, 1/134-135.

⁵² Bk. Enbârî, *el-İnsâf*, 1/135.

⁵³ Bk. Enbârî, *el-İnsâf*, 1/50; İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl 'alâ elfiyeti İbn Mâlik*, 1/207-208; Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf İbn Hişâm, *Tahlîsu's-şevâhid ve telhisu'l-fevâid*, thk. Abbas Mustafa es-

هو (Hind'i döven Zeyd'dir.) veya "هِنْدٌ زَيْدٌ صَارِبَتْهُ هِيَ" (Zeyd'i döven Hint'tir.) misallerinde olduğu gibi ism-i fâilden sonraki "هو" ve "هي" zamirlerinin aşikâr edilip edilmemesi meramın kolaylıkla anlaşılmasını doğrudan etkilemediği durumlarda ise, zamirin açığa çıkarılması vacip midir değil midir noktasında ittifak edememişlerdir. Basra nahiv ekolü "lafzın anlam karmaşasından halî olmadığı" kıyasına istinaden bu cümlelerdeki zamirlerin de açığa çıkarılmasının vacip olduğu hükmünü açıklarken, Kûfe ekolü tam aksine "lafzın anlam karmaşasından güvende olduğu" kıyasına istinaden cümlelerdeki zamirlerin aşikâr edilmesinin vacip değil, caiz olduğu hükmüne ulaşmışlardır. Ancak Kûfe ekolüne mensup Arap dili bilginleri kıyasa ulaştıkları söz konusu çıkarımlarına bir de nakilden delil getirmişlerdir:⁵⁴ (Basît)

قَوْمِي دُرَى الْمَجْدِ بَأْتُوهَا وَقَدْ عَلِمْتُ
بِكُنْهَ ذَلِكَ عَدَنَانَ وَقَحَطَانَ

"Milletim şerefine en doruk noktalarını inşa etmiştir. Adnân ve Kahtân oğulları da vaziyetin iç yüzünü gayet iyi bilmişlerdir. "

Görüldüğü üzere beyitteki "بَأْتُوهَا" (Onları inşa etmişlerdir.) ism-i fâilinden sonra ayrıca bir de "هُمُ" zamiri getirilmemiştir. Zamirin getirilmeyişi beyitte bir kapalılığa veya anlam karmaşasına da neden olmamıştır. Dolayısıyla bu nakille Kûfe ekolünün görüşü nahiv usulü açısından kuvvet kazanmış, İbn Mâlik (ö. 672/1274) de bu konuda Kûfe ekolünün görüşüne tabi olmuştur.⁵⁵

Bazı Arap dili bilginleri arasında, "كَيْسٌ" nin ismi ile haberi arasına "إِلَا" nın girmesi hâlinde amelinin bozulup bozulmayacağına dair ihtilaf hâsıl olmuştur. Örneğin İsâ b. Ömer es-Sekafî (ö. 149/766) "كَيْسَ الطَّيِّبِ إِلَّا الْمِسْكُ" (Güzel koku ancak misk-tir.) ifadesindeki "الْمِسْكُ" nın merfû telaffuzunun doğru olmadığı, mansûb telaffuz edilmesinin vacip olduğu görüşündedir. Zira ona göre kıyas bunu gerektirmiş olup Hicâzîler söz konusu kelimeyi mansûb telaffuz etmişlerdir. Ancak Ebû Amr b. 'Alâ (ö. 154/771) ise her iki okunuşun da caiz olduğu fikrine sahiptir. Ebû Amr, bu hükme hem kıyas hem de sema'dan esinlenerek ulaşmıştır. Zira Temîmîler "كَيْسٌ" yi bu noktada "مَا" ya benzetererek, nasıl ki "مَا", "إِلَا" nın araya gelmesiyle amelden mahrum oluyorsa, "كَيْسٌ" yi de ona hamlederek aynı şart oluştuğunda onun da amelden düşeceğini benimsemişlerdir. Buna göre aynı şartlarda Temîmîler merfû okurken, Hicâzîler mansûb okamaktadırlar. Ebû Amr söz konusu durumu, İsâ b. Ömer ile aynı meclisi paylaştığı bir zaman diliminde öğrencilerinden birini Temîmîler'e, diğerini de Hicâzîler'e göndererek onlardan edindiği nakli delillerle ispatlamıştır. Bunun üzerine İsâ b. Ömer bu mevzudaki acziyetini kabul ederek kendi savunduğu fikirden vazgeçmiş ve her iki telaffuz şeklinin caiz olduğu diğer görüşü kabul et-

→

Salihî (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1. Basım, 1406/1986), 186.

⁵⁴ İbn Hişâm, *Tahlîsu's-sevâhid*, 186; Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, 1/367.

⁵⁵ Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi*, 1/367.

mek durumunda kalmıştır.⁵⁶

Kıyas ile desteklenmiş kıyasa ise şu örnek verilebilir: Kûfe nahiv ekolü “إِنَّ” nin bir taraftan fiile benzerliği nedeniyle isminde nasb ile amel ettiğini, ama diğer taraftan fer’i olması hasebiyle mertebesinin amelde zayıf kaldığını ve haberi ref’ etmeye güç yetiremediği fikrini benimsemiştir. Böylece haber, “إِنَّ” edatı ismin başına gelmeden önce nasıl ki merfu ise yine öylece kalmıştır. Basra ekolüne göre ise bu görüş fasittir. Zira Arap dilinde bu durumun kıyas edilebileceği, başka bir kelime örneği yoktur. Onlara göre kıyas şunu gerektirir ki: “إِنَّ” edatı nasıl ki ismini nasb ettiyse haberini de ref’ etmiştir. Çünkü kendisi fiile benzediği için ismi, mefûle; haberi de fâile benzer. “إِنَّ” edatı fiile; üç harfli oluşu, mebnî oluşu, isme ihtiyaç duyusu, sonuna “nûn-u vikâye” alışı ve “أَكْتَدْتُ” (*Vurguladım.*) fiilinin anlamını taşıması gibi açılardan benzerlik arz eder. Fiile benzerliği bunca açıdan kuvvet kazanmışken “İsmi naspedip haberini ref’ etmez.” demek, kıyası terk edip anlamsız bir şekilde asıllara muhalefet etmek anlamına gelir ki, bu da caiz değildir.⁵⁷ Vaziyete göre; ilk görüşü destekleyen bu tarzda ikinci bir kıyas örneği olmadığı için ikinci görüş tercih edilmiştir.⁵⁸

Arap dilbilimcileri cümlenin öğelerinin düzenli ve yaygın kullanım kurallarına uygun sıralanışını esas kabul etmişler⁵⁹, düzensiz olsa bile fahiş hatayla göze çarpmaması kaydıyla kuruluşuna genişlik tanımışlar ve onu dahi belli kurallara bağlamaya çalışmışlardır. Bu durumun bariz örneklerinden biri de olumsuzluk edatı olan “ما”nın haberinin mamulünün kendisinin önünde yer alıp alamayacağı meselesidir. Birçok konuda olduğu gibi bunda da iki meşhur nahiv ekolü ihtilaf etmişlerdir. Konuyla ilgili olarak Kûfe ekolü, “طَعَامَكَ مَا زَيْدٌ أَكَلَا” (*Zeyd senin yemeğini yemiyor.*) misalinde olduğu gibi “ما” olumsuzluk edatının haberinin mamulünün kendisinin önüne geçebileceğini iddia etmiş, bu iddiasını ise onun tıpkı “لَمْ، لَنْ، لَا” edatları gibi olumsuzluk edatı olduğu kıyasıyla perçinlemeye çalışmıştır. Basra ekolü ise Kûfe ekolünün bu iddiasına olumsuz yanıt vermiş ve kendi görüşünü yine

⁵⁶ Bk. Sibeveyh, *el-Kitâb*, 1/146-147; Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. İshak el-Bağdâdî ez-Zeccâcî, *Mecâlisu'l-'ulemâ*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 2. Basım, 1403/1983), 3-5; Ebû Abdullah Cemâlüddîn Muhammed b. Abdullah İbn Mâlik et-Tâî, *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şâfiye*, thk. Abdulmunim Ahmed Hureydî (Mekke: Câmîatu- Ümmu'l-Kurâ, 1. Basım, 1402/1982), 1/424-425; Ebû Hayyân Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî, *İrtisâfu'd-darab min lisâni'l-'Arab*, thk. Recep Osman Muhammed (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1. Basım, 1418/1998), 3/1181; İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 387-388.

⁵⁷ Enbârî, *Luma'u'l-edille*, 139-140.

⁵⁸ Temmâm Hassân, *el-Usul*, 183.

⁵⁹ Cümledeki kurallı söz dizimi teorisi ve cümledeki gramatik yapının semantik boyutla ilişkisi üzerinde hassasiyetle durmuş ve özellikle bu yönüyle öne çıkmış Arap dili bilginlerinden birisi de Sa'duddîn et-Teftâzânî'dir (ö.792/1390). Sa'duddîn et-Teftâzânî'nin Arap dilinin genel yapısı çerçevesinde kurallı cümleyi tikelin tümelle olan içlem kaplam münasebeti dâhilinde ele alarak meseleye geniş bir perspektiften yaklaşması dikkate değerdir. (Bk. Duran Ekizer, “Sa'duddîn et-Teftâzânî'nin (ö.792/1390) Şerhu Dîbâceti'l-Misbâh Adlı Risalesinin Tahkiki ve Nahiv Açısından Değerlendirilmesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 62 (2021), 353-354.

bir kıyasla destekleme yoluna gitmiştir. Onlara göre “ما”, her ne kadar olumsuzluk vasfını taşıyorsa da kendisini önce bir ismin, sonra da fiilin takip ettiği bir edat olması yönüyle soru edatına benzemektedir. Soru edatının ise amel bakımından kendisinden sonraki kısmın kendisinden önceki kısım üzerinde hiçbir etkisi yoktur. Dolayısıyla “ما” için de aynı hüküm geçerlidir. Basra mektebi sadece bu kıyasla yetinmemiş, ayrıca ikinci bir kıyas ameliyesiyle daha içtihadını tahkim etme eğiliminde bulunmuştur. Şöyle ki; “لَمْ، لَنْ” edatlarından sonra “ما” da olduğu gibi isim değil, ancak fiil gelir. Böylece bu iki edat aslında fiilin bir cüzü gibidirler. “لَنْ” ya gelince her ne kadar kendisinden sonra, önce isim sonra fiil gelse de onun, “جِئْتُ بِأَلَا شَيْءٍ” (Hiçbir şey getirmedim.) örneğinde olduğu üzere kendisinden önceki unsurun kendisinden sonraki unsurlar üzerinde amel etmesi gibi farklı bir özelliği daha vardır. O halde nasıl ki kendisinden önceki öge kendisinden sonrakini amel cihetinden etkileyebiliyorsa, bunun tersi de mümkündür. Böylece “ما” edatının bütün bu edatlardan farkı ortaya konmuş olmaktadır. Görüldüğü üzere Basra ekolü, icra ettiği ilk kıyası ikinci bir kıyas ameliyesiyle daha besleyerek görüşünü desteklediği için bu konuda nahiv usulü açısından Kûfe ekolüne nispetle daha muteber bir içtihadı sahip olmuştur.⁶⁰

1.3. Nakil ile Kıyasın Tearuzu

Nahiv yöntembiliminde nahvin kaynakları arasında en mühimi ve rütbe bakımından en üstünü olarak “nakil” kabul edilmiştir. Zira nahivcilerin kıyasları Arap kelamına dayanmakta ve nahiv kuralları da onların sözlerinden istikra yöntemiyle elde edilmektedir. Bu nedenle Arap dili bilginlerinin hemen hepsi kıyas ile sahih naklin birbiriyle çelişki arz etmesi hâlinde naklin öncelenmesi ve tercih edilmesi yönünde hem fikirdirler. Nahiv bilginleri arasında Sîbeveyh her ne kadar Arapların sözüne dayanmayan kıyasın merdûd bir kıyas olduğunu söylese de⁶¹, kıyas ile naklin birbiriyle çatışması hâlinde ilk söz edenin Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987) olduğu görülmektedir. Ebû Ali el-Fârisî; naklin kıyasın ulaştığı sonucun haricinde bir hükmü desteklemesi hâlinde kıyasın bir kenara bırakılıp naklin getirdiği hükmü esas edinmenin vacip olduğunu, aksi halde Arapların konuştuğu dilin dışına çıkmış olunacağını, bu tutumun da kesinlikle yanlış olduğunu önemle vurgulamıştır.⁶² İbn Cinnî de naklin kıyasa öncelenmesi gereği noktasında hocası Ebû Ali'yi takip etmiş; bir kimsenin kıyasla bir çıkarımda bulunması, ardından Arapların bu çıkarıma karşıt bir şekilde konuştuğunu işitmesi hâlinde, o kişinin hemen kıyası terk edip Arapların sözüne yönelmesi gerektiğini söylemiştir.⁶³ Ebû İshak eş-Şâtübî (ö. 790/1388) ise, kıyas ameliyesinden gayenin Arapların sahih kelamına ulaşmak

⁶⁰ İbnu's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-nahiv*, 2/235; Enbârî, *el-İnsâf*, 1/140; Şâtübî, *el-Makâsîdu's-şâfiye*, 2/164-168.

⁶¹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2/364-365.

⁶² Ebû Ali el-Fârisî, *el-Mesâilu'l-Halebiyyât*, thk. Hasan Hendâvî (Dîmeşk: Dâru'l-Kalem li't-Tabâati ve'n-Neşr-i ve't-Tevzî, 1. Basım, 1407/1987), 226.

⁶³ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/126.

olduğuna, şayet onların kelamına sahih nakil yoluyla ulaşılmışsa kıyasın bir anlamının kalmayacağına vurgu yapmıştır.⁶⁴ Nahiv bilginlerinin bütün bu usûlî yaklaşımları sanki fıkıh usulü bilginlerinin benzer mevzudaki bakış açılarına benzemektedir. Zira fıkıh usulü bilginlerinin örfüne göre, fakih içtihat ettikten bir süre sonra içtihadının nassa aykırı olduğunun farkına varırsa içtihadından dönmesi ona vacip olur.⁶⁵

Nahiv usulünün öncü mimarlarından Kemâleddîn el-Enbârî (ö. 577/1181) nahvin delillerinin üç kısım olduğunu; bunların nakil, kıyas ve istishâb olduğunu, delillerin mertebelerinin de bu sıralamaya göre olduğunu ve istidlâlde bu sıranın gözetilmesi gerektiğini sözlerine eklemiştir.⁶⁶ Onu takip eden Suyûtî ise tüm icma ve kıyas çeşitlerinin nakilden bir dayanağının olması gerektiğini savunmuştur.⁶⁷ Kemâleddîn el-Enbârî ayrıca kıyas ile istidlalde bulunmanın veto edilebileceği hususları yedi maddede toplamış, bunlardan birinin de “Bir meselede Araptan nakledilen sahih nassın zıddına olarak kıyas ile delil getirmek” anlamına gelen “*fesâdu'l-itibâr*” olduğunu söylemiştir. Kemâleddîn el-Enbârî bu yargısını örneklerle de desteklemiştir. Mesela; Basra mektebinin çoğunluğu ğayrı munsarîf isimlerin şiir zarureti çerçevesinde munsarîf kılınmalarının terkini kıyasen caiz görmemiştir. Zira isimlerin asıl hüviyeti onların munsarîf olmalarını gerektirir. Eğer ki, şiirlerde zaruret hâli gözetilmeksizin ğayrı munsarîf isimler oldukları hal üzere bırakılırlarsa aslın dışına çıkmış olur. Bu fikrin aksini savunan Ahfeş, Ebû Ali el-Fârisî ve Kûfe ekolü ise, onların kıyas delilince ulaşılmış oldukları bu çıkarımın Arap kelamına, yani naklî delile ters olduğunu düşünmüşlerdir. Söz konusu naklî delillerden bir tanesi sahabeden Hassan b. Sâbit'e (ö. 60/680) ait olan şu beyittir: (Kâmil)

نَصَرُوا نَبِيَهُمْ وَشَدُّوا أَرْزَهُ
بِحَيْنٍ يَوْمَ تَوَاكُلِ الْأَبْطَالِ 68

“Onlar; yiğitlerin birbirine güvenmediği Huneyn gününde, peygamberlerine arka çıkarak onun gücünü artırdılar.”

Beyitteki “*حَيْنٍ*” kelimesi ğayrı munsarîf olup şiir zarureti gereğince munsarîf bırakılmamıştır. Kûfe ekolü sadece bu beyitle yetinmemiş, hepsinin burada anılmayacağı başka naklî delillerle de kendi içtihadını beslemiştir. Kemâleddîn el-Enbârî Araplardan aktarılan nasslar karşısında yer alan Basra ekolünün bu kıyasını caiz görmemiş ve bu mevzuda Kûfe ekolünün görüşünü yerinde bulmuştur.⁶⁹ Görüldüğü üzere bu duruma göre terazide nassın kefesi kıyasın kefesinden ağır basmakta ve sahih nas karşılığında kıyas ile istidlalde bulunmak caiz olmamaktadır.

Öte yandan İbn Cinnî Arap kelamının durumunu kıyasa nispetle dört açıdan

⁶⁴ Benli, “Ebû İshâk Eş-Şâtıbî’de Nahiv Usûlü”, 223.

⁶⁵ Suyûtî, *el-İktirâh*, 161.

⁶⁶ Enbârî, *Luma’u’l-edille*, 81.

⁶⁷ Suyûtî, *el-İktirâh*, 22.

⁶⁸ Kaynaklarda şiirin Muhabbel es-Sa’dî, A’sâ Hemedân ve Kays b. Mulevvi (veya Kays b. Muâz)’a ait olduğuna dair çeşitli bilgiler mevcuttur. [Bk. İmîl Bedî’ Ya’kûb, *el-Mu’cemu’l-mufassal fî şevâhidi’l-Arabiyye* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1.Basım, 1417/1996), 1/334.]

⁶⁹ Bk. Enbârî, *el-İğrâb fî cedeli’l-i’râb*, 54-55.

ele almıştır. Birincisi; “قَامَ زَيْدٌ” (*Zeyd ayağa kalktı.*), “صَرَبْتُ عَمْرًا” (*Amr’ı dövdüm.*) ve “مَرَزْتُ بِسَعِيدٍ” (*Saîd’e uğradım.*) örneklerinde olduğu gibi ref edici etkenlerle merfuluğun, nasb edici etkenlerle mansûbluğun ve cer edici etkenlerle mecrûrluğun sabit olduğu, yani hem muttarid (genel geçer) kıyas hem de muttarid naklin aynı hükümde örtüşmesi hâli ki, ona göre bu, usul açısından arzulan bir durumdur. İkincisi; kıyasın muttarid, kullanımın şaz (sıra dışı) olması ve farklı hükümlere işaret etmeleri durumu ki, mesela “عَسَى”nın mefûlünün yani haberinin “عَسَى زَيْدٌ قَائِمًا” (*Belki Zeyd ayaktadır.*) örneğinde olduğu gibi sarih (açık) isim olması, kıyasen muttarid olmandır. Ancak sema sarih ismin terki üzere gelmiştir. Dildeki yaygın kullanım, “عَسَى زَيْدٌ أَنْ يَقُومَ” (*Zeyd’in ayağa kalkması umulur.*) şeklinde olup Kur’ân-ı Kerim’de de aynı formda “فَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ”⁷⁰ (*Umulur ki Allah, bir fetih ihsan eder.*) ibaresi yer almıştır. Kıyasen güçlü olan ilk örneğin Arap keliminde yeri olmadığı için kullanım bakımından şaz sayılmıştır. Bu nedenledir ki, Hicazîlerin kullandığı dil Temîmîlerin diline tercih edilmiştir. Zira Temîmîlerin dili kıyas cihe-tinden daha güçlü olmasına rağmen Hicazîlerin dili kendisine daha yaygın bir kullanım alanı bulmuş ve bu nedenle de Kur’ân-ı Kerîm Hicazîlerin diliyle nazil olmuştur.⁷¹ Üçüncüsü de; kullanımın muttarid kıyasın şazz olduğu durumdur. Örneğin; ilâl kaidesine göre, bir kelimedede “و” veya “ي” harekeli ve kendilerinden önceki harf fethalı olduğunda bu harfler elife dönüşür. Ancak Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan “اسْتَحْوَذَ”⁷² (*Hâkimiyeti altına aldı.*) ibaresindeki “اسْتَحْوَذَ” (*Hâkimiyeti altına aldı.*) fiili, “حَوَذَ” şeklindeki kök hâli dikkate alındığında bu kaideye göre “اسْتَحَادَ” şeklinde olması gerekirken öyle gelmemiştir. İbn Cinnî usulî bir yaklaşımla; böyle durumlarda semanın olduğu hal üzere alınıp öylece kabul edilmesi gerektiğini, ancak “اسْتَقَامَ” (*Dik durdu.*) ve “اسْتَبَاعَ” (*Satın almayı istedi.*) gibi aynı kalıptaki diğer kelimelerin bu duruma kıyas edilerek “اسْتَقَامَ، اسْتَبَاعَ” şeklinde kullanılmalarının caiz olmadığını söylemiştir. Zira ona göre, kıyasa aykırı olarak gelen sema olduğu şekliyle alınıp kullanılır, ama başka bir mesele ona asla kıyas edilmez. Dördüncü ve son hal ise; “نُوبٌ مَصُونٌ” (*Muhafaza edilmiş bir elbise*) ve “مِسْكٌ مَدْوُوفٌ” (*Öğütülmüş misk*) misallerinde olduğu gibi, sakın vavdan önce dammeli vavın okunduğu hem kıyasen hem de kullanım açısından şaz olan hal ki, bunlara ne kıyas yapılır, ne de kullanımı doğru ve hoştur. Bu son hâlin kullanımı sadece hikâye türünde geçerli kabul edilmiştir.⁷³

⁷⁰ el-Mâide 4/52.

⁷¹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/126; Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, 153.

⁷² Mücâdele 58/19.

⁷³ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/98-100; Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâleddîn es-Suyûtî, *el-Muzhir fi ulûmi'l-luğati ve envâihâ*, nşr. Fuâd Ali Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1418/1998), 1/181.

Kıyas ile naklin karşılaştığı düzlemde bazen kıraatler de Arap dili bilginleri arasında tartışma konusu olmuştur. Dil bilginleri istikra ve kıyas metoduyla ulaştıkları ve doğruluğuna kesin olarak inandıkları kimi kaidelerin itibarını ve varlığını korumaya çalışmışlar, bazen nakil yoluyla gelen verilerin ulaştıkları bu kaidelere uygunluğunu test etmekten kendilerini alamamışlar ve neticede bazı mütevatir kıraatleri dahi eleştirmekten geri durmamışlardır. Muzâf ile muzâfun ileyhin arasının bir başka ögeyle ayrışıp ayrışmayacağı meselesi bunlardan biridir. Bu meselede Kûfe ekolü, şiir zarureti kapsamında muzâf ile muzâfun ileyhin arasının zarf veya câr-ı mecrûr dışındaki bir başka unsurla ayrılabilmesi kanaatini savunmuş, Basra ekolü ise iki unsurun arasının ancak zarf veya câr-ı mecrûr kategorisindeki kelime türleriyle ayrışabileceği noktasında karşı tezini ortaya koymuştur. Kûfe ekolünün kendi tezinde ileri sürdüğü argümanlardan biri, “*وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ*”⁷⁴ [Böylece ortakları, müşriklerden çoğuna çocuklarını (kızlarını) öldürmeyi hoş gösterdi.] ayetindeki “*قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائِهِمْ*” (onların çocuklarını ortaklarının öldürmesini) şeklindeki İbn Âmir (ö. 118/736) mütevatir kıraatidir. Bu kıraate göre “*أَوْلَادَهُمْ*” (onların çocuklarını) kelimesi zarf ve câr-ı mecrûr dışındaki bir kelime türü olarak görüldüğü üzere muzâf ile muzâfun ileyh arasına girmiştir. Ancak Basra ekolü muzâf ile muzâfun ileyhin, araları ayrılmaz bir bütün olduğunu, bu münasebetle kıyasen vardıkları kararlar İbn Âmir kıraatinin zayıf olduğunu, eğer geçerli olsaydı Arapların en fasih kavli olması gerektiğini savunmak durumunda kalmışlardır.⁷⁵ Basra ekolünün bu tezine Ferrâ (ö. 207/822), Sîrâfî (ö. 368/979), İbn Cinnî ve Zemahşerî (ö. 538/1144) gibi bazı Arap dili bilginleri de destek vermişlerdir. Ferrâ, bu tarzın benzerini Arap dilinde görmediğine, İbn Cinnî geçerliliğinin zor olduğuna, Sîrâfî bu kıraati benimseyenlerin yanıldıklarına ve Zemahşerî şiirde zarureten dahi bulunması hoş olmazken fesahat ve belagatiyle mucizevî bir kitap olan Kur’ân’da bulunmasının imkânsızlığına vurgu yapmışlardır.⁷⁶ Ancak kıyasın yanında yer alan bu dilcilerin tezini çürütme yoluna giden nahiv bilginleri de yok değildir. Özellikle meşhur nahiv bilgini İbn Mâlik (ö. 672/1274), nasıl ki söyleyeni ya da ravisi bilinmeyen bir şiirle dahi dil kurallarının ispatına cevaz veriyorsa, Kur’ân kıraatiyle dil kaidelerinin tahkim edilmesinin daha evlâ olduğunu söyleyerek bu mevzuda İbn Âmir kıraatinin yanında yer aldığını açıkça göstermiştir. Ebû Hayyân da söz konusu kıraatin caiz olduğunu ve benzerinin Arap şiirlerinde de mevcut olduğunu anlatarak İbn Mâlik’i desteklemiştir. Suyûtî ise usulen Kur’ân kıraatlerinin hepsinin hüccet olduğunu beyan etmiş ve bu kıraate de yer vermiştir.⁷⁷ Görüldüğü üzere bazı Arap dili bilginleri teoride usulen benimsedikleri

⁷⁴ Enâm 6/137.

⁷⁵ Enbârî, *el-İnsâf*, 2/352 ve 355.

⁷⁶ Bk. Ebû Zekerîyya Yahya b. Ziyâd b. Abdillâh b. Manzûr ed-Deylemî el-Ferrâ, *Me’âni'l-Kur’ân*, thk. Ahmet Yusuf en-Necatî ve diğerleri (Mısır: Dâru'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-Terceme, 1. Basım, ts.), 1/358; Ebû Sa'îd el-Hasen İbni Abdillâh es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sibeveyh*, thk. Ahmed Hasan Mehdî ve Ali Seyyid Ali (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2008), 1/242; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/409; Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Amr ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidit'tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, 1407), 2/70.

⁷⁷ Bk. İbn Mâlik, *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şâfiye*, 1/87; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *İrtisâfu'd-darab*, 4/1846;

önemli kaidelere uygulamada zaman zaman kendileri de aykırı davranmışlardır.⁷⁸

Modern dönem usulcülerinden Mahmut Ahmet Nahle; bir kuralın hükmünün kıyasen vacip, zıddının ise semaen caiz olması hâlinde, bu hususu açıklığa kavuşturan bir başka delil bulununcaya kadar kıyasın alınmasının esas olduğunu belirtse de, bu duruma herhangi bir örnek göstermemiştir.⁷⁹

Özetle; gramer kurallarının belirlenmesi yönteminde, bir diğer ifadeyle nahiv usulünde, naklin diğer delillere nispetle birincil bir konuma sahip olduğu noktasında Arap dilbilimcileri nezdinde teorik manada icma hâsil olmuştur.

1. 4. İcmâ Edilmiş Bir Konu İle İhtilafı Konunun Tearuzu

Nahiv yöntembiliminde “icmâ” denilince, Basra ve Kufe nahiv ekollerinin her hangi bir dil meselesinin çözümü üzerinde fikir birliğine varmış olmaları anlaşılmıştır.⁸⁰ İcmanın Arap dilbilimcileri nezdinde önemli bir yeri olduğu görülmektedir. İlk olarak Sîbeveyh kendinden önceki nahiv âlimlerin ittifak ettikleri hususları veya Arapların icmasını kendi nahiv usulünde delil olarak kullanmış, Müberred ondan daha belirgin bir şekilde bu delile tutunmuştur.⁸¹ Hatta Müberred nahiv bilginlerinin icmasının ona karşı çıkanlara karşı bir hüccet olduğunu net bir şekilde ifade etmiştir.⁸² Ferrâ, icmayı hilafına gidilmemesi gereken bir asıl olarak görmüştür. Nitekim o, yer yer kıraat bilginlerinin üzerinde icma ettiği kıraat şekillerine değinmiş⁸³, icmaya aykırı olan kıraat tarzını da hoş karşılamamıştır.⁸⁴ İbn Cinnî de, icmayı nahiv usulü delilleri arasında saymıştır. Ancak ona göre, icmanın delil oluşu nahvin iki ana kaynağı olan sema ve kıyasa aykırı olmaması şartına bağlıdır.⁸⁵ Aynı şekilde sonraki dönem nahiv âlimleri de icmayı muteber asıllardan kabul etmişler, icmaya muhalefetin caiz olmadığını belirtmişlerdir. Örneğin Haşşâb (ö. 567/1172) öncekilerin icmasına muhalefetin geçerli olmadığını, Ukberî (ö. 616/1219) de icmaya aykırı olanın reddedilmiş olduğunu söylemiştir.⁸⁶ Ebû İshak eş-Şâtıbî'ye (ö. 790/1388) göre de nahiv bilginlerinin icmâna muhalefet; fakihler, usulcüler ve muhaddislerin icmâna muhalefet gibi olup hangi ilmin erbabı bir mesele üzerinde ittifak ettiyse onların icmâi hüccettir ve onlara muhalefet eden de hata etmiş

→

Suyûtî, *el-İktirâh*, 38-39.

⁷⁸ Bunun en açık örneği İbn Cinnî'dir. Şöyle ki; özellikle İbn Cinnî'nin İbn Âmir kıraatine ilişkin buradaki fikri, gerek nakil-kıyas çatışmasıyla ilgili olarak usul açısından yukarıda geçen genel ve kesin tavrıyla ve gerekse yine kıyasa aykırı olduğu halde “اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ” ayetiyle ilgili tutumuyla çelişki arz etmektedir.

⁷⁹ Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, 153.

⁸⁰ Suyûtî, *el-İktirâh*, 73.

⁸¹ Muhammed Hayr el-Hulvânî, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî* (Rabat: en-Nâsir el-Atlasî, 1983), 127.

⁸² Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Muberred, *el-Muktedab*, thk. Muhammed Abdulhâlik Azîme (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, ts.), 2/175.

⁸³ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/184.

⁸⁴ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/358.

⁸⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/190-191.

⁸⁶ Hulvânî, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, 128.

olur.⁸⁷ Yine Şâtıbî nahiv bilginlerinin hükmü üzerinde uzlaştığı hususlarda onlara itiraz edenlerin görüşlerine ehemmiyet vermemiştir.⁸⁸

Basra ve Kûfe ekolleri birçok nahvî meselede ihtilafa düştülerse de, ittifak ettikleri meşhur nahiv konuları vardır. “اسم” kelimesinin başındaki hemzenin tavîz/ivaz hemzesi olduğu, beş ismin müfret hallerinin harekeyle irab edildiği, mübteda ve haberi ref eden aslî unsurların ne olduğu, haberin mübtedaya tekaddüm edebileceği “كَيْسَ” ve “عَسَى” nin her ikisinin de fiil olduğu, fiili mazinin hazfedilmiş bir mevsufun sıfatı olduğunda hal konumunda gelebileceği, zarf veya câr-ı mecrûrdan sonra gelen ismi bunların ref etmeyeceği, “مَا دَامَ” (*dığı sürece*) nin haberinin kendisinin önüne geçemeyeceği, mecrûr zamirin mecrûr olan zahir isme atfedilemeyeceği, muzari fiilin isme benzediği için mureb olduğu gibi birçok hüküm mü bu iki ekolün üzerinde görüş birliğine vardığı hususlar olarak sıralamak mümkündür.⁸⁹

Nahiv metodolojisinde, dilcilerin hükmü üzerinde uzlaşma sağladığı bir konu ile uzlaşma sağlayamadığı bir konu birbiriyle çatırsa ilkiyle istidlâlde bulunmak bir yöntem olarak tayin edilmiştir. Örneğin, şiir zarureti meyanında memdûd ismin kasredilmesi (kısaltılması) hem Basra hem de Kûfe ekollerince caizdir. Ancak tersi, yani maksûr ismin yine şiir zarureti meyanında uzatılmasına Kûfe ekolü cevaz verirken Basra ekolü karşı görüş beyan etmiştir.⁹⁰ Basra ekolüne mensup nahiv bilginlerine göre, memdûd isimlerin elifi her zaman zâid olurken maksûr isimlerin elifi aslından da olabilir. Böylece memdûd isim kasredildiğinde aslına dönmüş olduğu için caiz, diğerinde ise kelimenin aslının bozulma ihtimali olduğu için caiz değildir.⁹¹ Bu nedenle bu ikinci meselede icma oluşmamıştır. Dolayısıyla iki husus aynı düzlemde çatıştığında üzerinde icmânın sağlandığı ilk görüşe göre hareket etmek nahiv usulünün gereğidir.⁹²

Basra ve Kûfe ekollerine mensup nahiv bilginleri “زَيْدٌ قَائِمٌ” (*Zeyd ayaktadır.*) ve “عَمْرٌو حَسَنٌ” (*Amr iyidir.*) cümlelerinde olduğu gibi haberin ism-i fâil veya sıfat-ı müşebbehe gibi sıfat grubunda yer alan bir kelime olması hâlinde, mübtedaya dönen bir zamiri içerebileceğinde icma etmişlerdir. Zira sıfatlar hem lafız hem de mana itibariyle fiillere benzerler. Ancak “زَيْدٌ أَخُوكَ” (*Zeyd senin kardeşindir.*) ve “عَمْرٌو غُلَامٌكَ” (*Amr senin uşağındır.*) cümlelerinde olduğu üzere haberin sıfat değil de camid isim olması durumunda, haberde mübtedaya dönen bir zamirin olup olama-

⁸⁷ Ebû İshâk İbrahim b. Musa eş-Şâtıbî, *el-Makâsıdu's-şâfiye fi şerhi hulâsati'l-Kâfiye*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymi ve diğerleri (Mekke: Câmîatu Ummi'l-Kurâ, 1428/2007), 2/71. akt. Benli, “*Ebû İshâk Eş-Şâtıbî'de Nahiv Usûlü*”, s. 221.

⁸⁸ Benli, “Ebû İshâk Eş-Şâtıbî'de Nahiv Usûlü”, s. 222.

⁸⁹ Nahle, *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*, 81-85.

⁹⁰ Suyûtî, *el-İktirâh*, 151.

⁹¹ Enbârî, *el-İnsâf*, 2/617.

⁹² Suyûtî, *el-İktirâh*, 151.

yacağı noktasında iki ekol ihtilaf etmiştir. Kûfe ekolü “زَيْدٌ أَخُوكَ” cümlesindeki “أَخ” (erkek kardeş) camid isminin “زَيْدٌ قَرِيبٌ” (Zeyd senin yakınıdır.) cümlesindeki “قَرِيبٌ” sıfatı tevilde olduğunu, dolayısıyla bu cümledeki “كَ” zamiri gibi mübtedaya dönen bir muttasıl zamire bitişebileceğini ifade ederken Basra mezhebi; camid ismin salt isim olduğunu, hem lafzen hem manen ne sıfata ne de fiile benzediğini, bu nedenle mübtedâyâ dönen bir zamire bitişmesinin mümkün olmadığını belirtmişlerdir.⁹³ Üzerinde ittifakın hâsıl olduğu birinci mesele⁹⁴ ile ihtilafın gerçekleştiği ikinci mesele⁹⁵ aynı konuda karşı karşıya geldiği için, nahiv usulü açısından ikincisine itibar edilmemelidir.

Yine nahiv bilginleri, “زَيْدٌ صَرَبْتُهُ” (Zeyd ki onu dövdüm.) örneğinde olduğu gibi haberde mübtedaya dönen bir zamirin olması hâlinde haberin mübtedaya tekaddüm edebileceği konusunda ittifak etmişlerdir. Ancak “اَلْزَيْدَانِ قَامَا” (İki Zeyd ayağa kalktılar.) da durum aynı değildir. Ahfeş ve Müberred ilk meseleye kıyasla tekaddüme cevaz vermişken, onların dışındaki Basra mezhebi mensupları haberdeki elifin zamir değil müsennâlık alameti olduğu gerekçesiyle aynı kanaatte olmamışlardır.⁹⁶ Bu nedenle usul açısından yine icmanın hâsıl olduğu ilk meselenin hükmü diğerine nispetle evlâdır. Şâtıbî'ye göre de, bir kimse “قَامَا الزَّيْدَانِ” cümlesinin caiz olmamasına kıyasla “زَيْدٌ صَرَبْتُهُ” cümlesinin de caiz olmadığını söyleyip icmaya muhalefet edecek olursa bu itiraz kabul edilemez.⁹⁷

1.5. İstishâb Delilinin Nakil veya Kıyas ile Tearuzu

Kemâleddîn el-Enbârî; “Asıldan çıkarılmasını gerektirecek nakli bir delilin bulunmaması hâlinde lafzın gerektiği hal üzere bırakılmasıdır.” şeklinde tarif ettiği istishâbu'l hâl/istishâbu'l asl deliline örnek olarak da emir fiilin mebnî olduğunu, zira fiillerde asıl olanın mebnîlik olduğu hususunu göstermiştir.⁹⁸ Nahiv bilginlerinin istishâb deliliyle istidlalde buldukları meselelerin sayısı hayli çoktur. Şöyle ki, Basra ekolü mensubu nahiv bilginleri harf-i cerlerin lafızda bir karşılığı olmaksızın hafzedilmeleri hâlinde amel etmemelerinin asıl olduğuna kânidirler. Yine onlar, “كَمْ” in terkîp hâlinde olmayıp yalın halde oluşunu, isimlerin âmil olmayıp fiillerin âmil oluşunu asıl saymışlardır. Ahfeş'in yanı sıra Kûfe ekolü mensubu nahiv

⁹³ Enbârî, *el-İnsâf*, 1/48, 49; İbn Yaîs, *Şerhu'l-mufassal*, 2/228-229.

⁹⁴ Birinci meseleden kasıt, isim cümlesindeki haberin ism-i fâil veya sıfat-ı müşebbehe gibi sıfat grubunda yer alan bir kelime olması hâlinde, mübtedaya dönen bir zamiri içerip içeremeyeceği meselesidir ki, paragrafın baş kısmında da belirtildiği üzere Arap dili bilginleri mübtedaya dönen bir zamiri içerebileceği noktasında icmâ etmişlerdir.

⁹⁵ İkinci meseleden kasıt ise, isim cümlesindeki haberin sıfat değil de camid isim olması durumunda, haberde mübtedaya dönen bir zamirin olup olamayacağı meselesidir ki, bu konuda iki ekol ihtilaf etmiş olup belirtildiği üzere Kûfeli dil bilginleri böyle bir zamirin olabileceği, Basralı dil bilginleri ise olamayacağı noktasında fikir beyan etmişlerdir.

⁹⁶ İbnü'l-Verrâk, *İlelu'n-nahv*, 202; Şâtıbî, *el-Makâsıdu's-şâfiye*, 2/70-71.

⁹⁷ Şâtıbî, *el-Makâsıdu's-şâfiye*, 2/71.

⁹⁸ Enbârî, *el-İğrâb fi cedeli'l-i'râb*, 46.

bilginleri de “نَوْلَاكَ” (*sen olmasaydın*) ibaresindeki zamirin zahir ismin yerini tutması nedeniyle merfu olduğunu, dolayısıyla zamirlerde asıl olanın merfuluk olduğunu söylemişlerdir.⁹⁹ İbn Mâlik de “كَانَ” (*idi*) ve kardeşlerinin bir olaya, bir eyleme delalet etmediğini söyleyenlerin bu sözlerinin makbul olmadığını, zira bütün fiillerin zaman ve olay gibi iki anlama delalet etmesinin asıl olduğuna işaret etmiştir.¹⁰⁰ Ayrıca; harekeyi gerektiren bir durum olmadıkça mebnîlikte asıl olanın sükûn olması, zıddına delil getirilmedikçe harflerde asıl olanın ziyade kabul etmemeleri, isimlerde asıl olanın munsarif, nekre, müzekker, mûrab olmaları ve izafet ile isnâdı kabul etmeleri gibi hususlar bu konuya gösterilebilecek diğer örneklerdir.¹⁰¹

Kemâleddîn el-Enbârî istishâb delilinin muteber delillerden olduğunu söylemekle birlikte delillerin en zayıf olduğunu ve başka bir delil bulunması hâlinde istishâb deliliyle istidlâlde bulunmanın caiz olmadığını sözlerine eklemiştir.¹⁰² Bu nedenle istishâb delilinin sema veya kıyas gibi daha muteber bir delille çatışma arz etmesi hâlinde ona itibar edilmeyip karşıt delilin alınması, nahiv usulünün tercih yöntemlerinden kabul edilmiştir.¹⁰³ Zira istishâb ile istidlalde bulunmak ancak başka bir delil bulunmadığı zaman geçerli olmaktadır.¹⁰⁴ Bir diğer ifadeyle istishâb; nahivcilerin türettiği aklî bir delil olup ne fasih konuşan arapların sözünün önüne geçebilir, ne de arapların sözüne dayanan bir kıyas delilinin önüne geçebilir.¹⁰⁵ Belki de bu nedenle İbn Cinnî istishâb delilini nahvin aslî kaynakları arasında zikretmemiş, delilleri sema, kıyas ve icmâ ile sınırlı tutmuştur.¹⁰⁶

Nahiv yöntembilimi gereğince istishâb delilinin nakil ve kıyas gibi kendisinden daha üstün bir delil ile tearuz etmesi hâlinde sema ve kıyasın gerektirdiği hüküm esas alınmalıdır. Zira bu iki aslın desteklediği görüşler muhalif fikirlerden daima daha saygın bir konumda yer almaktadır.¹⁰⁷ Örneğin yukarıda İsimlerde asıl olanın mûrablık, fiillerde ise mebnîlik olduğu ifade edilmişti. Bu husus isimlerde binayı, fiillerde ise irabı gerektirecek harici bir delil hâsil oluncaya kadar geçerlidir. İsimlerde mebnîliği zorunlu kılacak hâlin örneği, ismin harfe benzemesi ya da harf manası içermesidir. Mesela, “الَّذِي” (*öyle ki*) harfe benzeyen bir isim, “كَيْفَ” (*nasıl?*) ise harf manasını içeren bir isimdir. Fiillerde mûrablığı bağlayıcı kılacak keyfiyet ise fiilin isme benzerlik arz etmesidir. Tıpkı “يَذْهَبُ” (*gidiyor*), “يَجْتَبُ” (*yazıyor*), ve “يُرْكَبُ” (*biniyor*) muzari fiillerinde olduğu gibi¹⁰⁸... Bu hususlar, istishâb delilinin kıyas deliline muarız olduğu hallere örnektir. Zira bu örneklerde ismin harfe, fiilin

⁹⁹ Enbârî, el-İnsâf, II/564; Ebû Hayyân, İrtişâfu'd-darab, 4/1757.

¹⁰⁰ İbn Mâlik et-Tâî, Şerhu-teshîli'l-fevâid, 1/338.

¹⁰¹ Suyûtî, el-İktirâh, 137.

¹⁰² Enbârî, el-İnsâf, 1, 245.

¹⁰³ Temmâm Hassân, el-Usûl, 183.

¹⁰⁴ Enbârî, el-İnsâf, 1/92.

¹⁰⁵ Temmâm Hassân, el-Usûl, 183.

¹⁰⁶ Suyûtî, el-İktirâh, 21.

¹⁰⁷ Çıkar, Kıyas, 166-167.

¹⁰⁸ Enbârî, Luma'u'l-edille, 141.

bilginlerince bir metot olarak tayin edildiğini dile getirmek de mümkündür. Arap dili bilginlerinin delillerin en zayıfı olarak nitelediği istishab ile istidlalde bulunmanın; ancak daha güçlü bir dayanak bulunmadığı zaman geçerli olduğu, nakil veya kıyas gibi kendisinden daha muteber bir kanıtla çatışması hâlinde arka planda kaldığı, bunun da nahiv bilginlerince "aslın dışına çıkan durum" olarak nitelendiği göze çarpan bir diğer husustur.

Arap dili bilginleri naklin diğer delillere nispetle üstün bir konuma sahip olduğu ilkesini prensipte benimsemiş olsalar da, pratikte bazı diltelerin akıl yürütme metotlarıyla ulaştıkları ve bağlayıcılığını genel geçer saydıkları kimi kuralları kıratlara önceleyerek bazen bu ilkeye aykırı tutum sergiledikleri görülmüştür. Yine Kufe ekolüne mensup diltelerin, söyleyeni bilinmeyen veya söyleyeninden başkasına atfedilmiş ya da adalet ve zabt açısından kusurlu sayılmış ravilerce rivayet edilmiş şiirlerle istidlalde bulunduğu hususunda eleştirilere tabi tutulduğu da aktarılmıştır. Bütün bunlara karşın nahiv kitaplarının satır aralarına dağılmış şekilde, yukarıda yer verilen metodolojik ilkelerle uyum sağlayan çok sayıda örneğe şahit olduğumuzu da belirtmeliyiz.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Benli, Ali. "Ebû İshâk Eş-Şâtıbî'de Nahiv Usûlü". İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2013.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali ez-Zeynu's-Şerîf. *Kitâbu't-Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1403/1983.
- Çıkar, Mehmet Şirin. "Kıyas-Bir Nahiv Usul İlmi Kaynağı". Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2. Basım, 2019.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî. *İrtişâfu'd-darab min lisâni'l-'Arab*. thk. Recep Osman Muhammed. 5 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hancı 1. Basım, 1418/1998.
- Ebu'l-Mekârim, Ali. *Usûlü't-tefkîri'n-nahvî*. Mısır: Dâru Ğarîb li't-Tabâati ve'n-Neşr-i ve't-Tevzî', 2007.
- Ebu Muhammed, Bedrettin Hasan b. Kasım b. Abdillâh b. Ali el-Murâdî el-Mısırî el-Mâlikî. *Tavdîhu'l-makâsid ve'l-mesâlik bi şerhi elfiyeti İbn Mâlik*. thk. Abdurrahman Ali Süleyman. 3 Cilt. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1. Basım, 1428/2008.
- Efġânî, Saîd. *Fî usûli'n-nahv*. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1407/1987.
- Ekizer, Duran. "Sa'duddîn et-Teftâzânî'nin (ö.792/1390) Şerhu Dîbâceti'l-Misbâh Adlı Risalesinin Tahkiki ve Nahiv Açısından Değerlendirilmesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 62 (2021), 353-354.
- el-Enbârî, Ebu'l-Berekât Abdurrahman b. Muhammed b. Ubeydullah el-Ensârî Kemâleddin b. Muhammed. *el-İğrâb fî cedeli'l-i'râb*. thk. Sa'id el-Efġanî. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, ts.
- el-Enbârî, Ebu'l-Berekât Abdurrahman b. Muhammed b. Ubeydullah el-Ensârî Kemâleddin b. Muhammed. *el-İnsâf fî mesâili'l-hilâf beyne'n-nahviyyîn el-basriyyîn ve'l-kûfiyyîn*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1. Basım, 1424-2003.
- el-Enbârî, Ebu'l-Berekât Abdurrahman b. Muhammed b. Ubeydullah el-Ensârî Kemâleddin b. Muhammed. *Luma'u'l-edille*. thk. Sa'id el-Efġanî. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, ts.
- Fârisî, Ebû Ali. *el-Mesâilu'l-Halebiyyât*. thk. Hasan Hendâvî. Dimeşk: Dâru'l-Kalem li't-Tabâati

- ve'n-Neşr-i ve't-Tevzî', 1. Basım, 1407/1987.
- Ferrâ, Ebû Zekerriyya Yahya b. Ziyâd b. Abdillâh b. Manzûr ed-Deylemî. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Yusuf en-Necati ve diğeri. 3 Cilt. Mısır: Dâru'l-Misriyye li't-te'lif ve't-Terceme, 1. Basım, ts.
- Hasan, Abbâs. *en-Nahvu'l-vâfî*. Kâhire: Dâru'l-Maârif, 15. Basım, ts.
- Hulvânî, Muhammed Hayr. *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*. Rabat: en-Nâşir el-Atlasî, 1983.
- İbn Akîl, Abdullâh b. Abdurrahman el-'Ukaylî el-Hemedânî el-Mısırî. *Şerhu İbn Akîl 'alâ elfiyeti İbn Mâlik*. thk. Muhammed Muhiddin Abdülhamid. 4 Cilt. Kâhire: Dâru't-Turâs, 20. Basım, 1400/1980.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman el-Mavsîlî. *el-Hasâis*. 3 Cilt. Kâhire: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, 4. Basım, ts.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman el-Mavsîlî. *el-Muhtesib fî tebyîni vucûhi şevâzzi'l-kıraâti ve'l-îdâhi anhâ*. 2 Cilt. Mısır: Vizârâtu'l-Evkâf-el-Meclisu'l-A'lâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1420/1999.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman el-Mavsîlî. *el-Luma' fî'l-Arabiyye*. thk. Fâiz Fâris. Kuveyt: Dâru'l-Kutubi's-Sekâfiyye, ts.
- İbnu'l-Esîr, Mecduddîn Ebu's-Saâdât el-Mubarek b. Muhammed. *el-Bedî' fî 'ilmi'l-Arabiyye*. thk. Fethî Ahmed Aliyyüddin. 2 Cilt. Mekke: Câmîatu Ummu'l-Kurâ, 1. Basım, 1420.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed. *Muhtasar fî şevâzzi'l-Kur'ân min Kitâbi'l-Bedî'*. Kâhire: Mektebetu'l-Mutenebbî, ts.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullâh b. Yusuf. *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiiyeti İbn Mâlik*. thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed el-Bekâ'î. Dimeşk: Dâru'l-Fikr li't-Tabâati ve'n-Neşr ve't-Tevzî', ts.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullâh b. Yusuf. *Muğni'l-lebib an kutubi'l-e'ârîb*. thk. Mâzini'l-Mubarek-Muhammed Ali Hamdullah. 4 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 6. Basım, 1985.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullâh b. Yusuf. *Şerhu Katru'n-nedâ ve bellu's-sadâ*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1423/2003.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullâh b. Yusuf. *Şerhu Şuzûri'z-zeheb fî ma'rifeti kelâmi'l-arab*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1429/2008.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullâh b. Yusuf. *Tahlîsu's-şevâhid ve telhisu'l-fevâid*. thk. Abbas Mustafa es-Salihî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1. Basım, 1406/1986.
- İbn Mâlik et-Tâî, Ebû Abdullâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdullâh. *Şerhu'l-Kâfiyeti's-Şâfiye*. thk. Abdulmunim Ahmed Hureydî. 5 Cilt. Mekke: Câmîatu- Ümmu'l-Kurâ, 1. Basım, 1402/1982.
- İbn Mâlik et-Tâî, Ebû Abdullâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdullâh. *Şerhu-teshîli'l-fevâid*. nşr. Abdurrahman Seyyid - Muhammed Bedevî el-Mahtûn. 3 Cilt. Kahire: Hicrun li't-Tabâati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 1. Basım, 1410/1990.
- İbn 'Uşfûr, Ali b. Mümin b. Muhammed Ebu'l-Hasen. *Darairu's-şî'r*. thk. es-Seyyid İbrahim Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Endelus li't-Tabâati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 1980.
- İbnu's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *el-Usûl fî'n-nahv*. thk. Abdülhüseyn el-Fetîlî. 3 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, ts.
- İbnu'l-Verrâk, Ebû'l-Hasan Muhammed b. Abdullâh. *'İlelu'n-nahv*. thk. Mahmud Câsim-Muhammed Dervîş. Riyâd: Mektebetu'r-Rüşd, 1. Basım, 1420/1999.
- İbn Yaîş, Ebû'l-Bekâ Yaîş b. Ali. *Şerhu'l-mufassal li'z-Zemahşerî*. thk. Emîl Bedî' Yakub. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1422/2001.
- İmîl Bedî' Ya'kûb. *el-Mu'cemu'l-mufassal fî şevâhidi'l-Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1417/1996.
- Menâhicu Câmîati'l- Medîneti'l-Âlemiyye. *Usûlu'n-nahv*. 2 Cilt. Câmîatu'l- Medîneti'l-Âlemiyye: ts.
- Müberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. *el-Muktedab*. thk. Muhammed Abdülhâlik

- Azîme. 4 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, ts.
- Muhammed Han. *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*. Matbaatu Câmiati Muhammed Haydar, 2012.
- Nahle, Mahmud Ahmed. *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*. Beyrut: Dâru'l-Ulûmi'l-Arabiyye, 1. Basım, 1407/1987.
- Neccâr, Nâdiye Ramazan. *el-Karâin beyne'l-luğaviyyîn ve'l-usûliyyîn*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1436/2015.
- Nehhâs, Ebû Câfer Ahmed b. Muhammed en-Nahvî. *İ'râbu'l-Kur'ân*. hâşiye ve tâ'lik Abdulmunim Halil İbrahim. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye 1. Basım, 1421.
- Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Hem'u'l-hevâmi' fî şerhi cem'i'l-cevâmi'*. thk. Abdülhamit Hendâvî. 3 Cilt. Mısır: el-Mektebetu't-Tevfikyye, ts.
- Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İktirâh fî Usûli'n-nahv*. Dimeşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2. Basım, 1407/2006.
- Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Muzhir fî ulûmi'l-luğati ve envâihâ*. Fuâd Ali Mansûr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1418/1998.
- Sîbeveyh, Ebû Bîşr Amr b. Osman b. Kanber. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 3. Basım, 1408/1988.
- Sîrâfî, Ebû Sa'îd el-Hasen İbni Abdillâh. *Şerhu Kitabi Sîbeveyh*. thk. Ahmed Hasan Mehdelfî ve Ali Seyyid Ali. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2008.
- Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim b. Musa. *el-Makâsîdu's-şâfiye fî şerhi hulâsati'l-Kâfiye*. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn ve diğeri. 10 Cilt. Mekke: Câmiatu Ummi'l-Kurâ, 1428/2007.
- Temmâm Hassân. *el-Usûl (dirâse ibistîmûlûjiyye li'l-fikri'l-luğavî inde'l-arab en-nahvu - fikhû'l-luğa - el-Belâga)*. Kahire: Âlemu'l-kutub, 1420/2000.
- 'Ukberî, Ebû'l-Bekâ Abdullah b. Hüseyin. *el-Lübâb fî ileli'l-binâi ve'l-i'rab*. thk. Abdülilâh en-Nebhân. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1416/1995.
- 'Ukberî, Ebû'l-Bekâ Abdullah b. Hüseyin. *et-Tebyîn 'an mezâhibi'n-nahviyyîn el-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*. thk. Abdurrahman el-'Useymîn. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1406/1986.
- Zeccâcî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahman b. İshak el-Bağdâdî. *Mecâlisu'l-'ulemâ*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 2. Basım, 1403/1983.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Amr. *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidit-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, 1407.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Amr. *el-Mufassal fî san'ati'l-i'râb*. thk. Ali Bû Mulhim. Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1. Basım, 1993.
- Zühaylî, Muhammed Mustafa. *el-Vecîz fî usûli'l-fikhi'l-İslâmî*. 2 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Hayr li't-Tabâati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 1427/2006.

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dini Hitabet Öz Yeterlik Algılarına Yönelik Bir Araştırma

A Research on the Self-Efficiency Perceptions of the Students of the Faculty of Theology about Religious Oratory

Recep Uçar



Doç. Dr., İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Inonu University, Faculty of Theology, Department of Religious Education
Malatya, Turkey
recep.ucar@inonu.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0003-0520-577X>

Corresponding Author / Sorumlu Yazar

Mustafa Bozkurt



Doç. Dr., İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Inonu University, Faculty of Theology, Department of Kalam
Malatya, Turkey
mustafa.bozkurt@inonu.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-1615-4907>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 13.10.2021

Accepted / Kabul Tarihi: 27.12.2021

Published / Yayın Tarihi: 30.12.2021

DOI: 10.33420/marife.1001594

Cite as / Atıf: Uçar, Recep - Bozkurt, Mustafa. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dini Hitabet Öz Yeterlik Algılarına Yönelik Bir Araştırma". *Marife* 21/2 (2021): 1109-1121.
<https://doi.org/10.33420/marife.1001594>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."



İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Dini Hitabet Öz Yeterlik Algılarına Yönelik Bir Araştırma

Özet

Yüksek din öğretimi kurumlarının temel amaçlarından biri de halka yönelik din hizmetlerinin ifasını gerçekleştirecek ve hem yaygın hem de örgün din eğitimi faaliyetlerini etkili bir şekilde yürütebilecek nitelikte din görevlisi ve din eğitimi öğretmeni yetiştirmektir. Hangi görevi ifa ederse etsin ilahiyat eğitimi almış bir eğitimcinin hedef kitleye dini mesajları ulaştırabilmesi büyük oranda onun iletişim becerilerinin iyi olmasına bağlıdır. Zira o, farklı ortamlarda çoğunlukla çeşitli özelliklere sahip topluluklara hitap ederken, dini mesajların alıcı olan kitleler tarafından en iyi şekilde alınması ve kavranmasını hedeflemektedir. Din eğitimcisinin ya da görevlisinin dini hitabet becerileri bu amacın gerçekleşmesini sağlayacak yeterliliklerden biridir. Dini hitabetin içeriği hazırlama, belirli aşamalara uygun olarak sunma, vurgu ve tonlamalara dikkat etme, beden dilini kullanma ve uygun örneklerle konuyu somutlaştırma gibi unsurları vardır. Ancak dini hitabetin başarıya ulaşması için hitabeti yapacak kişinin topluluk önünde konuşma kaygısının bu işi yapmaktan kaçmasına neden olacak düzeyde olmaması, kendine güvenmesi, motivasyon sahibi olması, hitabet öz yeterlik algısına sahip olması gerekmektedir.

Öz yeterlik algısı bireyin yaşamda bir işi yapabileceğine ilişkin kendine olan güvenini ifade eder. Bir eylem ile ilgili öz güven düzeyi yüksek olan bireyin, o eylemi gerçekleştirme eğilimi de yüksektir. Hayatta başarılı olmanın motivasyonunu sağlayan bireyin öz güven düzeyi, dini hitabet uygulamasında ve topluluk önünde konuşma etkinliklerindeki başarının ya da başarısızlığın nedeni olabilir. Din eğitimcilerinin dini hitabet konusunda başarılı olmaları en fazla almış oldukları mesleki eğitim ile ilişkilidir. İlahiyat fakültelerinde dini hitabet ve mesleki uygulama dersi kapsamında, öğrencilere dini hitabetin nasıl yapılacağı konusunda gerekli bilgiler verilmektedir. Ancak bir dönemde iki saat olarak verilen bu derste uygulama boyutu eksik kalmakta, benzer ya da gerçek ortamlarda yeterince pratik yapma fırsatı bulamayan öğrenciler bu dersten yeterince faydalanamamakta, dolayısıyla topluluk karşısında dini hitabette bulunma konusunda kaygılarını giderip olumlu öz yeterlik algısı kazanamamaktadırlar.

Bu araştırmanın amacı, ilahiyat fakültesi öğrencilerine yönelik hazırlanan "Dini Hitabet Uygulamaları"nın öğrencilerin dini hitabet öz yeterlilik algılarına etkisini belirlemektir. Bu amaç doğrultusunda çalışma, tek gruplu deneysel tasarım modeline dayanmaktadır. Veri toplama aracı olarak, bilişsel, duyuşsal ve uygulama faktörlerinden oluşan "Dini hitabet Öz Yeterlik Ölçeği" kullanılmıştır.

Geliştirilen "Dini Hitabet Öz Yeterlik Algısı Ölçeği", 40 maddeli, bilişsel, duyuşsal ve uygulama olarak 3 faktörlü, 5'li Likert tipi ifadelerden oluşmaktadır. Ölçeğe ilk test ve son test aşamalarında uygulanan güvenilirlik ve geçerlilik çalışması sonucu ölçüm aracına ait geçerlilik ve güvenilirlik değerleri test aşaması toplam açıklanan varyans (%81,02), KMO Bartlett's Test Cronbach's Alpha İlk-Test 92,7 Son-Test 89,1 olarak gerçekleşmiştir. Literatürde toplam açıklanan varyansın en az %50 olması gerektiği belirtildiği¹ göz önüne alındığında ölçek varyans değerinin yeterli olduğu görülmüştür. KMO değerinin asgari kabul düzeyi 0,7 olduğu göz önüne alındığında, İlk-Test (0,902) ve Son-Test (0,876) aşamalarında bu değerler üzerine ulaşıldığı söylenebilir.

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden araştırmaya gönüllü olarak katılan 137 öğrenci araştırmanın örneklemini oluşturmuştur. Verilerin analizi için betimsel istatistik kapsamında Eşleştirilmiş Grup t Testi kullanılmıştır.

Araştırma sonucunda ilahiyat fakültesi öğrencilerinin dini hitabet öz yeterlik algılarının ön test sonucu ölçek ortalamasının altında/düşük düzeyde olduğu, uygulama sonrası son test ortalamalarının yüksek düzeyde olduğu, tasarlanan ders uygulamasının öğrencilerin dini hitabet öz yeterlik algılarını olumlu yönde etkilediği görülmüştür. Ön test uygulamasında ölçeğin duyuşsal faktöründen alınan puan ortalamasının diğer faktörlere göre en düşük düzeyde olan faktör olduğu, son test uygulamasında ise yine duyuşsal faktörden alınan puanın en yüksek ortalama olduğu dikkat çekici bir sonuç olmuştur.

¹ Sait Gürbüz - Faruk Şahin, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016), 312.

Çalışma sonucunda ulaşılan bulgular ışığında, ilahiyat fakülteleri ders programında VII. yarı yılda haftada iki saat teorik olarak 'Hitabet ve Mesleki Uygulama' adıyla dini hitabete yönelik olarak verilen derslerin daha etkili ve uygulanması olacak şekilde tasarlanması; müftülüklerle işbirliği yapılarak dersin uygulamalarının bir kısmının camiler, Kur'an kursları ve dinî sosyal hizmet alanlarında yapılması; dersin öğretim programının içeriğinde mesleğe karşı duyuşsal kazanımlara yeterince yer verilmesi; vaizlik, dinî sohbet ve konferans gibi dini hitabeti oluşturan formlar ile ders içerikleri, yöntemler ve yeterlilikler üzerine geliştirici bilimsel çalışmalar yapılması şeklinde öneriler sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, İlahiyat, Din Hizmetleri, Dini Hitabet, Öz Yeterlik.

A Research on the Self-Efficacy Perceptions of the Students of the Faculty of Theology about Religious Oratory

Summary

One of the main purposes of institutions of higher religious education is to train religious officials and religious education teachers who will be able to perform religious services for the public and carry out both informal and formal religious education activities effectively. Regardless of the task she/he performs, the ability of an educator with theology training to convey religious messages to the target audience largely depends on her good communication skills. Because while addressing communities with different characteristics in different environments, She/He aims to ensure that religious messages are best received and understood by the audience. The religious oratory skills of a religious educator or official are one of the most effective tools to achieve this goal. Religious oratory has elements such as preparing the content, presenting it following certain purposes, paying attention to emphasis and intonation, using body language, and concretizing the subject with appropriate examples. However, for the success of religious oratory, the person who will do it should not have the anxiety of speaking in front of the public at a level that will cause him to avoid doing this job, he should be self-confident, motivated, and have a perception of self-efficacy that includes these.

Perception of self-efficacy refers to an individual's self-confidence concerning being able to do a job in life. An individual with a high level of self-confidence about any action has a high tendency to perform that action. The level of the self-confidence of the individual, which motivates them to be successful in life, may be the reason for success or failure in religious oratory practice and public speaking activities. The success of religious educators in religious oratory is related to the vocational education they have received. Within the scope of religious oratory and professional practice courses in faculties of theology, necessary information is given to students on how to make religious oratory. However, this course, which is given for two hours in a semester, lacks the practical dimension, and students who do not have the opportunity to practice adequately in similar or real environments cannot benefit from this course sufficiently; therefore, they cannot overcome their anxiety about religious oratory in front of the community and gain a positive self-efficacy perception. The purpose of this research is to determine the effect of "Religious Oratory Practices" prepared for the students of the theology faculty on the students' self-efficacy perceptions regarding their religious oratory skills. It is aimed to determine whether the self-efficacy perceptions of theology faculty students toward religious oratory skills change before and after the 'Religious Oratory Practices'. For this purpose, the study is based on a single-group experimental design model. The "Religious Oratory Self-Efficacy Scale" consisting of cognitive, affective, and practice factors were used as a data collection tool. 137 students from İnönü University Faculty of Theology who participated in the research voluntarily formed the sample of the research. The paired group t-test was used within the scope of descriptive statistics for the analysis of the data.

The purpose of this research is to determine the effect of "Religious Oratory Practices" prepared for the students of theology faculty on the students' self-efficacy perceptions regarding their religious oratory skills. It is aimed to determine whether the self-efficacy perceptions of theology faculty students toward religious oratory skills change before and after the 'Religious Oratory Practices'. For this purpose, the study is based on a single-group experimental design model. The "Religious Oratory Self-Efficacy Scale" consisting of cognitive, affective, and practice factors were used as a data collection tool. The "Religious Oratory Self-Efficacy Scale" developed within the scope of the research is a 5-point Likert-type scale with 40 items, 3 factors as cognitive, affective, and practical. As a result of the reliability and validity study applied to the scale in the first test and post-test stages, the validity and reliability values of the measurement tool were determined as the total variance explained in the

test phase (81.02%), KMO Bartlett's Test Cronbach's Alpha Initial-Test 92.7 Post-Test 89.1 has taken place. Considering that it was stated in the literature that the total explained variance should be at least 50%, it was seen that the scale variance value was sufficient. Considering that the minimum acceptable level of the KMO value is 0.7, it can be said that this value was reached in the First-Test (0.902) and Post-Test (0.876) stages. 137 students from the Faculty of Theology of İnönü University who participated in the research voluntarily formed the sample of the research. The paired Group t-test was used within the scope of descriptive statistics or the analysis of the data.

As a result of the research, it was determined that the pretest result of the perception of religious oratory self-efficacy of the students of the faculty of theology was below the scale average/low level, the post-test averages after the application were at a high level, and the designed course application positively affected the students' perceptions of religious oratory self-efficacy. It was a remarkable result that the mean score obtained from the affective factor of the scale in the pre-test application was the factor with the lowest level compared to the other factors, and in the post-test application, the score obtained from the affective factor was the highest average. In the light of the findings reached as a result of the study, VII. designing the lectures given theoretically for two hours a week in half a year in a way to be more effective and practical under the name of 'Oratory and Professional Practice'; In cooperation with the mufti, some of the course practices are carried out in mosques, Qur'an courses, and religious social service areas; oratory and professional practice course included in the curriculum of the faculty of theology in earlier classes; giving sufficient place to the effective acquisitions towards the profession in the content of the curriculum of the course; Suggestions were made, such as developing scientific studies on course contents, methods, and competencies on forms that constitute religious oratory such as preaching, religious conversation, and conference.

Keywords: Religious Education, Theology, Religious Services, Religious Oratory, Self-Efficacy.

Giriş

Her kurumun olduğu gibi İlahiyat Fakültelerinin de kuruluş amaçları vardır. Bu amaçların içerisinde eğitimsel amaçlar çok önemlidir. İlahiyat eğitiminin eğitimsel amaçlarından biri de öğrencilerini, din/teoloji alanında derinlemesine sistematik bilimsel bilgi sahibi yapmanın yanında, onları toplumun ihtiyaç duyduğu din öğretimi ve hizmetleri alanında yetkin kişiler olarak yetiştirmektir. İlahiyat Fakülteleri kuruluşundan itibaren, örgün eğitime din eğitimi öğretmeni yetiştirmenin yanı sıra, Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde din hizmetleri yürütmek üzere din görevlisi yetiştirerek yaygın din eğitimi alanına katkıda bulunmaktadır.² Din hizmetlerinin ifasında yeterliliğe ulaşmak büyük ölçüde ilahiyat eğitimi oluşturulan derslerin içeriğinin ihtiyaç duyulan alan yeterliklerine göre oluşturulmasına bağlıdır.³

Nitelikli din eğitimcisi ya da görevlisi yetiştirmenin önünde ilahiyat eğitimi bağlamında birçok sorundan söz edilebilir. Derslerin içeriğinin geliştirilmesinden, branşlaşmaya, bazı öğretim elemanlarının yeni öğretim yöntemlerine kapalı olmasına kadar geniş düşünülmesi ve tartışılması gereken birçok faktörden bahsedilebilir.⁴ Din eğitimi temelde bir iletişim sürecidir ve din eğitimcisi ya da din görevlisi

² Nevzat Yaşar Aşıkoğlu, "İlahiyat Fakültelerinin Eğitim Öğretime Katkıları ve Kaliteye Yolculuk", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2005), 4.

³ Mehmet Korkmaz, "İlahiyat Fakültelerinin Yaygın Din Eğitimi Yeterlikleri: Eğitim-Öğretim Alanı", *Değerler Eğitimi Dergisi* 10/24 (2012), 133; Saadettin Özdemir, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İlahiyat Programı İle İlgili Görüşleri: SDÜ İlahiyat Örneği", *Dergiabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi)* 7/13 (2019), 3.

⁴ Aşıkoğlu, "İlahiyat Fakültelerinin Eğitim Öğretime Katkıları ve Kaliteye Yolculuk", 6; Özdemir, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İlahiyat Programı İle İlgili Görüşleri: SDÜ İlahiyat Örneği", 1-33.

olmanın temel özelliklerinden olan dini hitabet yeterliliği kazandırmak ilahiyat öğrencileri için çok önemlidir. İlahiyat eğitimi sürecinde öğrencilere yeterince dini hitabet yeterliliği kazandıramama meselesi, temel sorunlardan biri olarak görülmektedir.

Dini hitabet, çoğunlukla belirli bir amaç için iletişime açık olan dinleyici hedef kitleye, “belirli bir mekânda, bir hatibin ulaştırmak istediği mesajı, etkili ve güzel bir konuşmayla sunmasıdır. Hatip; bilgi, duygu ve düşüncelerini muhataplarına ikna edici ve etkileyici bir üslupla sunar. Din görevlileri veya ilahiyat alanının uzmanları tarafından yapılan dinî içerikli konuşmalardır. Bu tür konuşmaların vaaz, hutbe, konferans, sohbet vb. değişik şekilleri olabilir. Başta cami olmak üzere farklı mekânlarda, sosyal medya gibi mecralarda dinî içerikli konuşmalar yapılabilir.”⁵

Dini hitabetin uygulanış farklılıklarını içeren farklı formları olsa da⁶ hepsinin ortak özelliği, bir insan topluluğu karşısında icra ediliyor oluşudur. Topluluk huzurunda konuşmak, belirli bir bilgi ve beceri yanında, kendine güven duygusunu ve kişinin kendini bu konuda yeterli görmesini gerektiren, düzenli eğitimle geliştirilmesi gereken önemli bir kombine beceri alanıdır. Bu nedenle öğretmen, öğretim üyesi ve din görevlisi olma yolunda eğitim alan din eğitimcisi adayların, dini hitabeti icra etme konusunda kendilerini nasıl gördükleri, öz yeterlik algılarının ne durumda olduğu mesleki başarılarını etkileyecek olan önemli bir faktördür. İlahiyat fakültesinde okuyan öğrencilerin mezuniyet sonrası mesleki tercihlerinin çoğunlukla Milli Eğitim Bakanlığı’nda öğretmenlik yönünde olduğu, din görevliliği yapma düşüncesinin oldukça az oranda olduğu yapılan saha çalışmalarında birçok defa görülmüştür.⁷ Yapılan bir çalışmada, öğrencilerin önemli bir kısmının kendilerini vaaz sunumu yapabilecek ve topluluk önünde rahatlıkla konuşabilecek yeterlikte görmedikleri ortaya konulmuştur.⁸ Bu sonuç, öğrencilerin din görevliliğini tercih etmemelerinin önemli nedenlerinden birinin, dini hitabet icra etme konusunda kendilerini yeterli görmemeleri ve topluluk önünde konuşma kaygısı yaşadıkları yönünde değerlendirilmiştir.

Kişinin bir işi başarabileceği hususunda kendine olan inancı, yani öz yeterlik algısı, hayatın tüm alanlarında olduğu gibi akademik alanda da başarılı olmanın psikolojik tetikleyicisidir ve dini hitabet konusundaki başarıda da temel bir faktör olarak üzerinde durulması gereken bir konudur. Sosyal öğrenme kuramının anahtar bir kavramı olan öz yeterlik, Bandura tarafından, “kişinin ileri dönük durumları yönetmek için ihtiyaç duyduğu hareket biçimlerini planlama ve gerçekleştirme konusunda kendi yeteneklerine olan inancı”⁹ olarak tanımlanmıştır. Birey belli bir

⁵ Ahmet Ekşi vd., *Hitabet ve Mesleki Uygulama*, ed. Ekrem Özbay (Ankara: MEB Yayınları, 2012), 31; Ayıca bk. İsmail Lütfi Çakan, *Dinî Hitabet* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 5.

⁶ Dinî Hitabetin çeşitleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Çakan, *Dinî Hitabet*, 15-106.

⁷ Recep Uçar, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Profili, Akademik Eğilimleri ve Aldıkları Eğitime İlişkin Memnuniyet Algıları (İnönü Üniversitesi Örneği)”, *Inönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2017), 146.

⁸ Ömer Demir, “İlahiyat Son Sınıf Öğrencilerinin Dini Hitabet Yeterlikleri DİB ve Din Görevlileri ve Din Hizmetleri ile İlgili Görüşleri”, *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2019), 89.

⁹ Albert Bandura, “Self-efficacy: Toward a Unifying Theory of Behavioral Change”, *Psychological Review* 84/2 (1977), 191-215; Ayla Arseven, “Öz Yeterlilik: Bir Kavram Analizi”, *Journal of Turkish Studies*

işi başarılı bir şekilde yapabileceğine olan inancıyla harekete geçer, üst seviyede amaçlar belirleyip etkili stratejiler planlar, belirli bir görevdeki performansa dair kendini güvende hisseder.¹⁰ Öz Yeterlilik yaklaşımının temelinde, insanların kendilerini yeterli gördükleri eylemleri gerçekleştirme eğilimlerinin yüksek; yeterli olmadıkları kanaati taşıdıkları eylemleri gerçekleştirme eğilimlerinin ise düşük olduğu yönündedir. “İnsanlar başlangıçtaki inançlarını doğrulayacak şekillerde davrandığından öz yeterlilik kendini doğrulayan bir kehanet işlevi görmektedir. Öz yeterlilik inançları, insanların motivasyon ve davranışlarının önemli bir parçasını oluşturmakla kalmaz kişilerin yaşamlarını değiştirebilecek eylemleri de etkiler.”¹¹ Dolayısıyla bireyin bir görevle ilgili öz yeterlik algısı onun o performansla ilgili olarak başarı düzeyini olumlu ya da olumsuz şekilde etkiler. Öz yeterlik algısını olumlu yönde etkileyecek müdahaleler belirli bir performansı başarıya ulaştırabilir, elde edilen başarı da öz yeterlik algısını olumlu yönde etkileme potansiyeline sahiptir, denilebilir.

Bu çalışmada, dini hitabet derslerinde başarının elde edilmesi ile öğrencilerin hitabet özyeterlilik algıları arasında bağlantı olduğu düşünülmektedir. Konuya ilişkin alan yazın ulusal veri tabanlarından incelenmiş, dini hitabet öz yeterlilik algılarına ilişkin herhangi bir araştırmaya rastlanmamıştır. Ayrıca bu çalışmada, deneysel yöntem kullanılarak, tasarlanan öğretim programının ilahiyat fakültesi öğrencilerinin dini hitabet öz yeterlilik algılarının olumlu yönde etkileri olduğu ve ilahiyat öğretim programında uygulanabilirliği gösterilmiştir.

Bu araştırmada, dini hitabet uygulamalarının, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin mesleki yeterliliklerinin önemli bir etkeni olan dini hitabet öz yeterlilik algılarını ne düzeyde etkilediği araştırılmıştır. Araştırmanın temel problemi, “Tasarlanmış dini hitabet uygulamalarının İlahiyat fakültesi öğrencilerinin dini hitabet öz yeterlilik algılarına olan etkisi nedir?” sorusu ile ortaya konulmuştur. Bu amaca matuf olarak cevabı aranan sorular şunlardır:

1. İlahiyat fakültesi öğrencilerinin dini hitabet öz yeterlilik algıları uygulama öncesi ve sonrası hangi düzeydedir?
2. Dini hitabet uygulamalarına katılan öğrencilere uygulanan ölçeğin bilişsel, duyuşsal ve uygulama boyutlarına yönelik eğitim öncesi ile eğitim sonrası ortalamaları arasında anlamlı bir farklılık var mıdır?

1. Araştırmanın Modeli ve Yöntemi

Bu çalışma, deneysel bir uygulamanın yapıldığı ve verilerin ölçek yoluyla toplandığı nicel bir araştırma modelindedir. Nicel araştırma, “bir evren içinden seçilen bir örneklem üzerinde yapılan çalışmalar yoluyla evren genelindeki eğilim, tutum ve görüşlerin nicel ya da numerik olarak betimlenmesini sağlar.”¹² Araştır-

→

11/19 (2016), 67.

¹⁰ Mehmet Katrancı - Deniz Melanhoğlu, “Öğretmen Adaylarına Yönelik Konuşma Öz Yeterlilik Ölçeği: Geçerlik ve Güvenilirlik Çalışması.”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/6 (2013), 654.

¹¹ Arseven, “Öz Yeterlilik: Bir Kavram Analizi”, 67.

¹² John W. Creswell, *Research Design : Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches* (Boston:

→

mada, bilimsel araştırma projesi kapsamında uygulanan dini hitabet uygulamalarının ilahiyat fakültesi öğrencilerinin dini hitabet öz yeterlik algılarını ne ölçüde etkilediği incelenmektedir. Bu nedenle nicel araştırma yöntemlerinden tek gruplu ön test son test zayıf deneysel desen kullanılmıştır. Bu desen deneysel desenler arasında en zayıf olan desenlerden birisidir. Ancak, Creswell, yeni bir eğitim modülünün geliştirilip uygulandığı çalışmalarda araştırmanın doğası gereği bu desenin tercih edilebileceğini ifade etmiştir.¹³ Bu araştırma kapsamında da yeni bir eğitim modülü olarak ilahiyat fakültesi öğrencilerine yönelik “Dini hitabet Uygulamaları” hazırlanmış ve uygulanmıştır. Bu uygulamaların etkisi tek grup üzerinden ölçülmüş bu nedenle “Tek Gruplu Ön Test Son Test Zayıf Deneysel Desen” tercih edilmiştir.

Bu kapsamda geliştirilen Dini hitabet Öz Yeterlik Algıları Ölçeği'nin geçerlilik ve güvenilirliği test edildikten sonra, ölçüm aracında yer alan ifadelerin eğitim öncesi ve eğitim sonrası ortalama ve standart sapma değerlerine ulaşılmıştır. Veriler normal dağılımdan geldiği için ön test son test puan ortalamalarının karşılaştırılmasında “Paired-Samples T Test” kullanılmıştır.

1.1. Ölçek Geliştirme Aşaması

Çalışma İnönü Üniversite İlahiyat Fakültesi'nde yürütülmüştür. Araştırmaya katılımcı olarak, Dini hitabet ve Mesleki Uygulama dersini alan, 3. sınıflardan 144 (%50,3), 4. sınıflardan 142 (%49,7); 100 erkek (%35) 180 kadın (%65) olmak üzere toplam (N=286) öğrenci seçilmiştir.

Araştırmada, belirlenen kazanımlar doğrultusunda 63 maddelik taslak bir “dini hitabet öz yeterlik algısı soru envanteri” oluşturulmuştur. Envanterde yer alan maddelerin geçerlik ve güvenilirlik çalışmaları yapılmıştır.

Taslak ölçme aracının kapsam geçerliğiyle ilgili olarak uzman görüşlerine başvurulmuş ve uzmanlara ölçekte yer alan her bir madde dini hitabet dersi öğrenme çıktıları çerçevesinde “uygun”, “uygun değil” ve “geliştirilmesi gerekir” seçeneklerine göre düşüncelerini belirtmeleri istenmiştir. Ölçme aracının kapsam geçerliliği, uzmanların değerlendirmeleri arasındaki tutarlılık göz önüne alınarak sağlanmıştır. “Dini Hitabet Öz Yeterlik Algısı Ölçeği”nin ön uygulaması, ilahiyat fakültesinde 3. ve 4. sınıf okumakta olan 286 öğrenciye uygulanmış ve testte güvenilirliği düşüren 23 madde çıkarılarak, soru sayısı 40 olarak belirlenmiştir. Kalan 40 soru üzerinden ölçme aracının geliştirilmesi aşamasında güvenilirlik kat sayısı .960 olarak saptanmıştır ki, bu oran, ölçeğin yüksek derecede güvenilir olduğu göstermiştir. Faktör analizi sonucu 3 faktörün tüm varyansın %81'ni açıkladığı görülmüştür.

Geliştirilen “Dini Hitabet Öz Yeterlik Algısı Ölçeği”, 40 maddeli, *bilişsel, duygusal ve uygulama* olarak 3 faktörlü, 5'li Likert tipi ifadelerden oluşmaktadır. Ölçeğe ilk test ve son test aşamalarında uygulanan güvenilirlik ve geçerlilik çalışması

→

Pearson, 2012), 155.

¹³ Creswell, *Research Design*, 155 vd.

sonucu ölçüm aracına ait geçerlilik ve güvenilirlik değerleri test aşaması toplam açıklanan varyans (%81,02), KMO Bartlett's Test Cronbach's Alpha İlk-Test 92,7 Son-Test 89,1 olarak gerçekleşmiştir. Literatürde toplam açıklanan varyansın en az %50 olması gerektiği belirtildiği¹⁴ göz önüne alındığında ölçek varyans değerinin yeterli olduğu görülmüştür. KMO değerinin asgari kabul düzeyi 0,7 olduğu göz önüne alındığında, İlk-Test (0,902) ve Son-Test (0,876) aşamalarında bu değerlerin üzerine ulaşıldığı söylenebilir.

1.2. İlk Test – Son Test Uygulama Prosedürü

Araştırmada bir gruba eğitim/uygulama işlemi yapıldıktan sonra yine aynı gruba eğitimin etkisini ölçmek için son test uygulanmıştır; yani, “İlk Test – Son Test Deneysel Grubu” deseni kullanılmıştır.

Araştırma, İnönü Üniversitesi Bilimsel Araştırmalar Birimi desteğinde gerekli izinler alınarak gerçekleştirilmiştir. İlk test olarak Dini hitabet dersinin ilk haftasında ve son test olarak da dersin son haftasında uygulanmıştır. Katılımcılar Dini hitabet dersine yüksek katılım göstermişler, yasal devam zorunluluğunun altında katılım gösteren öğrenci olmamıştır. “İlk Test – Son Test Deneysel Grubu” desenine göre bağımsız değişken olarak verilen Dini Hitap Uygulama eğitimi, 14 haftalık bir dönemde haftada 2 saat olmak üzere toplam 48 saat olarak verilmektedir. Malatya Müftülüğü ile yapılan protokol ile öğrenciler müftülük bünyesindeki cami ve Kur'an kurslarında görevlendirilmiş ve uygulamalarda takibi yapılmıştır. Uygulanması planlanan program tasarısına uzman görüşü olarak ilahiyat fakültesi din eğitimi anabilim dalında görevli dört öğretim üyesinin ve müftülükte görevli dört vaizin görüşleri alınarak son şekli verilmiştir.

Dini hitabet dersi teori ve uygulama programı haftalara göre şu şekildedir:

1. Hafta: Ön test Uygulaması; dersin izlencesinin, içeriğinin; araştırmanın konusu, amacı ve deneysel yapısının tanıtılması, cami ve Kur'an kursları listesine göre öğrencilerin görev yerlerinin belirlenmesi.

2. Hafta: Din Hizmetleri ve İletişim İle İlgili Temel Kavramlar

3. Hafta: Hitabet ve Dinî Hitabet Temel Kavramlar

4. Hafta: Dinî Hitabet Türü Olarak Hutbe, Hazırlanması, Uygulanması

5. Hafta: Dinî Hitabet Türü Olarak Vaaz, Hazırlanması, Uygulanması

6. Hafta: Çeşitli Törenlerde Dinî Hitabet ve Dua

7. Hafta: Cami ve Kur'an Kursu Uygulamaları

8. Hafta: Cami ve Kur'an Kursu Uygulamaları

9. Hafta: Cami ve Kur'an Kursu Uygulamaları

10. Hafta: Cami ve Kur'an Kursu Uygulamaları

11. Hafta: Cami ve Kur'an Kursu Uygulamaları

12. Hafta: Cami ve Kur'an Kursu Uygulamaları

¹⁴ Sait Gürbüz - Faruk Şahin, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016), 312.

13. Hafta: Cami ve Kur'an Kursu Uygulamaları

14. Hafta: Son test Uygulaması

2. Bulgular

Araştırma bulguları; uygulanan ölçekten alınan genel ve alt faktör ortalamaları, verilen dini hitabet için tasarlanmış eğitimin öncesi ve sonrası uygulanan ölçek puanları aşağıda verilmiştir.

Tablo 1. Öğrencilerin Dini hitabet Öz Yeterlik Algıları Ölçeği Ön ve Son Test Ortalama Puanlarının Genel İlişkili Eşleştirilmiş Grup t Testi Sonuçları

	\bar{x}	n	ss	sh	t	p
Ön test	2.0477	137	.57683	.04928	-28.883 .000	
Son test	4.0292	137	.45280	.03868		

Tablo 1. İncelendiğinde DHÖYA Ölçeği ön test ortalamaları ile son test ortalamaları arasında çok belirgin bir fark bulunduğu ve bu farkın istatistiksel olarak anlamlı olduğu görülür [$t(136) = -28,883, p = .000 < .05$]. Ortalama değerler karşılaştırıldığında bu farkın belirgin bir şekilde son test lehine olduğu söylenebilir. Dolayısıyla uygulanan "Dini Hitabet Etkinlik Programı"nın öğrencilerin dini hitabet öz yeterlik algılarını pozitif yönde etkilemiş olduğu söylenebilir.

Dini hitabet Öz Yeterlik Algıları Ölçeği Bilişsel, Duyuşsal ve Uygulama boyutlarını ifade eden üç faktörden oluşmaktadır. Aşağıda ölçeği oluşturan faktörlerin ön test-son test ortalama puanlarının eşleştirilmiş grup t Testi sonuçları yer almaktadır. Genel ortalamalarda olduğu gibi her üç faktörde de son test lehine anlamlı farklılıkların olduğu ilgili tablolarda görülmektedir.

Tablo 2. Öğrencilerin Dini hitabet Öz Yeterlik Algıları Ölçeği Bilişsel Faktör Ön ve Son Test Ortalama Puanlarının Eşleştirilmiş Grup t Testi Sonuçları

	\bar{x}	n	ss	sh	t	p
Ön test	2.1277	137	.60508	.05170	-24.626 .000	
Son test	3.7522	137	.52775	.04509		

Tablo 2.'de yer alan veriler incelendiğinde, DHÖYA Ölçeği ön test ortalamaları ile son test ortalamaları arasında çok belirgin bir fark bulunduğu ve bu farkın istatistiksel olarak anlamlı olduğu görülür [$t(136) = -24,626, p = .000 < .05$]. Ortalama değerler karşılaştırıldığında, bu farkın son test lehine olduğu tespit edilmiştir. Ölçeğin bilişsel boyutu, tasarlanan etkinliğin öğrencilerin dini hitabete ilişkin bilgi ağırlıklı hususlarda ilerleme kaydetmiş olduklarını, bunun da dini hitabette kendilerine olan güveni artırdığını göstermektedir.

Tablo 3. Öğrencilerin Dini hitabet Öz Yeterlik Algıları Ölçeği Duyuşsal Faktör Ön ve Son Test Ortalama Puanlarının Eşleştirilmiş Grup t Testi Sonuçları

	\bar{x}	n	ss	sh	t	p
Ön test	1.7951	137	.72373	.06183	-28.252	.000
Son test	3.6392	137	.24804	.02119		

Tablo 3.'te öğrencilerin dini hitabete karşı anlamlı düzeyde duyuşsal ilerleme kaydettikleri görülmektedir ki, bu ilerleme, ölçeğin diğer boyutlarından çok daha fazladır [$t(136) = -28,252, p = .000 < .05$]. Ortalama değerler karşılaştırıldığında bu farkın son test lehine olduğu görülmektedir.

Tablo 4. Öğrencilerin Dini hitabet Öz Yeterlik Algıları Ölçeği Uygulama Faktörü Ön ve Son Test Ortalama Puanlarının Eşleştirilmiş Grup t Testi Sonuçları

	\bar{x}	n	ss	sh	t	p
Ön test	2.2204	137	.72692	.06210	-14.423	.000
Son test	3.1363	137	.36616	.03128		

Tablo 4.'teki veriler, önceki tablolarda olduğu gibi DHÖYA Ölçeği ön test ortalamaları ile son test ortalamaları arasında çok belirgin bir fark bulunduğu ve bu farkın istatistiksel olarak anlamlı olduğunu göstermiştir ($t(136) = -14,423, p = .000 < .05$). Ortalama değerleri karşılaştırıldığında bu fark son test lehinedir. Tasarlanan Dini hitabet Etkinlik Programı öğrencilerin dini hitabet öz yeterlik algılarını pozitif yönde etkilemiştir.

3. Sonuç, Tartışma ve Öneriler

Araştırma sonucunda, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin dini hitabet öz yeterlik algılarının kullanılan ölçekten aldıkları ön test genel puanın ortalamasının altında, düşük düzeyde olduğu görülmüştür ($\bar{x} = 2,0477$). Öğrencilerin, etkinlik öncesi ön test puan ortalamaları arasında, psikolojik tutumları içeren duyuşsal faktörden aldıkları puanların en düşük ortalamaya sahip olması dikkat çekicidir ($\bar{x} = 1,7951$). Öğrencilerin dini hitabete yönelik olarak temelde duyuşsal tutumları içeren kaygı, çekingenlik gibi psikolojik engellerle topluluk önünde konuşmaktan, dini hitabet yapmaktan kaçındıkları görülmüştür. Öğrencilerin son test puan ortalamalarına bakıldığında ise tasarlanan uygulamanın en çok da yine bu faktörde etkili olduğu, öğrencilerin konuşma kaygılarını kısmen giderdikleri, motive oldukları, öz güvenlerinin olumlu yönde etkilendiği tespit edilmiştir.

Yapılan etkinliklerle psikolojik engellerin ortadan kaldırılması, öğrencilerin öz yeterliklerinin de olumlu yönde değişmesi ve buna bağlı olarak diğer faktörlerin de olumlu etkilenmesi sonucunu ortaya çıkarmıştır, denilebilir. Literatürde dini hitabet öz yeterlik düzeyi ya da ilahiyat fakültesi öğrencilerinin topluluk önünde konuşma kaygıları özelinde herhangi bir çalışma tespit edilmemiştir. Fakat çalışma grubu farklı kitleden oluşan, konuşma öz yeterlik algısı ya da konuşma kaygısı gibi konuları problem olarak ele alan diğer çalışmalar göstermiştir ki, çoğu öğrenci, topluluk önünde konuşma kaygıları yaşamakta; öğrenciler ve öğretmenlerin kendilerini küçük düşürücü davranışları olacağı endişesi, yanlış yapma korkusu, bilgi ve özgüven eksikliği, utangaçlık, topluluk karşısında konuşma tecrübesizliği, kendini

doğru ifade etmede yetersizlik, dile hâkim olmama ve anlaşılmama endişesi gibi nedenlerle bir topluluğa hitap etmeyi gerektiren ortamlarda olmak istememektedirler.¹⁵ Öğretmen adayları üzerine yapılan başka bir çalışmada, “katılımcıların topluluk önünde konuşmaya yönelik heyecanlanma, kendini rahat hissetmeme, kekeleme, titreme gibi sorunlar yaşadıkları tespit edilmiştir.”¹⁶ Yapılan araştırmalar sonucunda tespit edilen öz yeterliği etkileyen faktörler bu araştırmanın bulguları ile paralellik göstermektedir.

Öğretmen adaylarının topluluk önünde konuşma öz yeterlikleri üzerine yapılan başka bir çalışmanın bulguları, öğretmen adaylarının topluluk önünde konuşma öz yeterlik algılarının yüksek düzeyde olduğunu göstermiştir.¹⁷ Öğretmen ve öğretmen adaylarının iletişim becerilerine ilişkin algılarının yüksek düzeyde olduğunu gösteren benzer çalışmalara da rastlanılmıştır.¹⁸

Akademik çalışmalarda, İlahiyat fakülteleri özelinde dini hitabet konusunun “vaizlik” kavramı merkezli ele alındığı dikkat çekmektedir. Tosun, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi son sınıf öğrencilerinin katıldığı araştırmasında, öğrencilerin kendilerini vaaz verecek yeterli bilgi birikimine sahip olarak görmedikleri, vaaz ve vaizlik konusunda eğitimlerini eksik buldukları, vaizlik konusunda motivasyonlarının zayıf olduğu sonucuna ulaşmıştır. Bu bulguları, vaizlik uygulamalarının olmayışına bağlamış, spesifik olarak uygulaması olan vaaz ve vaizlik dersinin ilahiyat fakültesi programında yer alması gerektiği önerisinde bulunmuştur.¹⁹ Yıllar sonra benzer örneklem üzerinde bir çalışma yapan Ege, mesleki formasyon dersi olarak sayılan dini hitabet dersi kapsamında öğrencilerin vaizlikle ilgili görüşlerini tespit etmeye yönelik bir araştırma yapmıştır. Araştırma sonucunda, öğrencilerin çoğunluğunun kendilerini “vaaz edecek kadar bilgi birikimine sahip olarak görmedikleri, bilgi birikimine sahip olma konusunda belli bir tereddüt ve kendine güvensizlik durumu yaşıyor oldukları, meslek olarak vaizliği seçmeyecekleri ve ilahiyat derslerinin içeriklerinin vaizlik mesleğini icra etmek için uygun olmadığını düşündükleri, kendilerini vaizliğe hazır hissetmedikleri”²⁰ gibi motivasyon ve öz yeterlik sorunlarına ilişkin bulgulara ulaşmıştır.

Bu çalışmada da görülmüştür ki, dini hitabet dersleri konusunda benzer sorunlar hala devam etmekte ve öğrencilerin bilgi eksiklikleri yanında motivasyon ve

¹⁵ Akif Arslan, “Üniversite Öğrencilerinin ‘Topluluk Karşısında Konuşma’ İle İlgili Çeşitli Görüşleri (Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Örneği)”, *Turkish Studies* 7/3 (2012), 221-223.

¹⁶ Ahmet Akkaya, “Öğretmen Adaylarının Konuşma Sorunlarına İlişkin Görüşleri”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/20 (2012), 405-420.

¹⁷ Mehmet Katrancı, “Öğretmen Adaylarının Konuşma Becerisine Yönelik Öz Yeterlik Algıları”, *Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 3/2 (2014), 174-195.

¹⁸ Sebahattin Çiftçi - Serdarhan Musa Taşkaya, “Sınıf Öğretmeni Adaylarının Öz Yeterlik ve İletişim Becerileri Arasındaki İlişki”, *E-Journal of New World Sciences Academy* 5/3 (2010), 921-928; İdris Yılmaz - Zafer Çimen, “Beden Eğitimi Öğretmen Adaylarının İletişim Beceri Düzeyleri”, *Atatürk Üniversitesi Beden Eğitimi ve Spor Bilimleri Dergisi* 10/3 (2008), 3-14.

¹⁹ Cemal Tosun, “İlahiyat Fakültelerinde Vaizlik Eğitimi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/1 (1997), 179-221.

²⁰ Remziye Ege, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Vaaz ve Vaizlik Konularına Bakışları: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54/2 (2013), 140.

öz yeterlik algıları düşük düzeydedir. Öğrencilerin dini hitabet öz yeterlik algılarının olumlu yönde gelişmesini sağlayacak, uygulamayı da içeren ders içeriğinin öğretim programındaki yerinin yeniden düşünülmesi gerektiği ortadadır. Araştırma bulguları göstermiştir ki din görevlisi ya da farklı formlarda eğitimci yetiştirmeyi hedefleyen ilahiyat eğitimi sürdürmekte olan öğrencilerin temel iletişim sorunlarından biri de dini hitabet konusunda öz yeterlik algılarının düşük olmasıdır. Ancak, dini hitabet uygulamaları öğrencilerin bu konudaki öz yeterlik algılarını olumlu yönde etkilemektedir.

Ulaşılan bulgular ışığında şu önerilerde bulunmak mümkündür;

1. İlahiyat fakülteleri ders programında VII. yarı yılda haftada iki saat teorik olarak “Hitabet ve Mesleki Uygulama” adıyla dini hitabete yönelik olarak verilen dersler daha etkili ve uygulaması olacak şekilde tasarlanmalıdır.

2. Müftülüklerle iş birliği yapılarak ders uygulamalarının bir kısmı camiler, Kur’an kursları ve dinî sosyal hizmet alanlarında yapılmalıdır.

3. Dersin öğretim programının içeriğinde öz yeterlik algısına ilişkin duyuşsal kazanımlara yeterince yer verilmelidir.

4. Vaizlik, dini sohbet ve konferans gibi dini hitabeti oluşturan formlar üzerine ders içerikleri, yöntemler ve yeterlilikler üzerine geliştirici bilimsel çalışmalar yapılmalıdır.

Author Contributions / Yazarların Katkısı: Recep Uçar; conceptualization, methodology, software, investigation, writing. Mustafa Bozkurt; investigation, writing—original draft preparation, writing—review and editing, discussion / Recep Uçar; kavramsallaştırma, metodoloji, yazılım, araştırma aşamalarını yürütmüştür. Mustafa Bozkurt; araştırma, metin taslağının hazırlanması, metnin yazılması, tartışma aşamalarına katkı sağlamıştır.

Funding / Finansman: This research was supported by İnönü University Scientific Research Projects Unit. It was produced from the project numbered SBA-2018-720 and dated 12.07.2019./ Bu araştırma, İnönü Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Birimi tarafından desteklenmiştir. SBA-2018-720 nolu ve 12.07.2019 bitim tarihli projeden üretilmiştir.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Akkaya, Ahmet. “Öğretmen Adaylarının Konuşma Sorunlarına İlişkin Görüşleri”. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/20 (2012), 405-420.
- Arseven, Ayla. “Öz Yeterlilik: Bir Kavram Analizi”. *Journal of Turkish Studies* 11/19 (2016), 63-80.
- Arslan, Akif. “Üniversite Öğrencilerinin ‘Topluluk Karşısında Konuşma’ İle İlgili Çeşitli Görüşleri (Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Örneği)”. *Turkish Studies* 7/3 (2012), 221-231.
- Aşıkoğlu, Nevzat Y. “İlahiyat Fakültelerinin Eğitim Öğretime Katkıları ve Kaliteye Yolculuk”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2005), 1-10.
- Bandura, Albert. “Self-efficacy: Toward a Unifying Theory of Behavioral Change”.

- Psychological Review* 84/2 (1977), 191-215.
- Creswell, John W. *Research Design : Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. Boston: Pearson, 4. Basım, 2012.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Dînî Hitabet*. İstanbul: İFAV Yayınları, 19. Basım, 2016.
- Çiftçi, Sebahattin - Taşkaya, Serdarhan Musa. "Sınıf Öğretmeni Adaylarının Öz Yeterlik ve İletişim Becerileri Arasındaki İlişki". *E-Journal of New World Sciences Academy* 5/3 (2010), 921-928.
- Demir, Ömer. "İlahiyat Son Sınıf Öğrencilerinin Dini Hitabet Yeterlikleri DİB ve Din Görevlileri ve Din Hizmetleri ile İlgili Görüşleri". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2019), 79-115.
- Eğre, Remziye. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Vaaz ve Vaizlik Konularına Bakışları: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54/2 (2013), 129-158.
- Ekşi, Ahmet vd. *Hitabet ve Mesleki Uygulama*. ed. Ekrem Özbay. Ankara: MEB Yayınları, 2012.
- Gürbüz, Sait - Şahin, Faruk. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016.
- Katranç, Mehmet. "Öğretmen Adaylarının Konuşma Becerisine Yönelik Öz Yeterlik Algıları". *Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 3/2 (2014), 174-195.
- Katranç, Mehmet - Melanlıoğlu, Deniz. "Öğretmen Adaylarına Yönelik Konuşma Öz Yeterlik Ölçeği: Geçerlik ve Güvenilirlik Çalışması." *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/6 (2013), 651-665.
- Korkmaz, Mehmet. "İlahiyat Fakültelerinin Yaygın Din Eğitimi Yeterlikleri: Eğitim-Öğretim Alanı". *Değerler Eğitimi Dergisi* 10/24 (2012), 127-144.
- Özdemir, Saadetin. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İlahiyat Programı İle İlgili Görüşleri: SDÜ İlahiyat Örneği". *Dergiabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi)* 7/13 (2019), 1-33.
- Tosun, Cemal. "İlahiyat Fakültelerinde Vaizlik Eğitimi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/1 (1997), 179-221.
- Uçar, Recep. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Profili, Akademik Eğilimleri ve Aldıkları Eğitime İlişkin Memnuniyet Algıları (İnönü Üniversitesi Örneği)". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2017), 105-178.
- Yılmaz, İdris - Çimen, Zafer. "Beden Eğitimi Öğretmen Adaylarının İletişim Beceri Düzeyleri". *Atatürk Üniversitesi Beden Eğitimi ve Spor Bilimleri Dergisi* 10/3 (2008), 3-1.

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Çocuklarla İlgili Anlatımlarının Dilbilimsel Açıdan Değerlendirilmesi

The Linguistic Evaluation of The Prophet (p.b.u.h.) in His Expressions About Children

Duran Ekizer



Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı

Assist. Prof., Karamanoğlu Mehmetbey University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric

Karaman, Turkey

duranekez@yahoo.com | <https://orcid.org/0000-0002-7947-8618>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.987542

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 10.09.2021

Accepted / Kabul Tarihi: 29.11.2021

Published / Yayın Tarihi: 30.12.2021

Cite as / Atıf: Ekizer, Duran. "Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Çocuklarla İlgili Anlatımlarının Dilbilimsel Açıdan Değerlendirilmesi". *Marife* 21/2 (2021): 1123-1148.

<https://doi.org/10.33420/marife.987542>.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıfı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslar arası Lisansı altında lisanslanmıştır."



Hız. Peygamber'in (s.a.s.) Çocuklarla İlgili Anlatımlarının Dilbilimsel Açıdan Değerlendirilmesi

Özet

Hız. Peygamber (s.a.s.) insanla ilgili her alanda ümmetine örnek olarak gönderilmiş bir elçidir. Onun gerek eylem ve gerekse de davranış bakımından ortaya koyduğu model, sünnet olarak isimlendirilmektedir. Dolayısıyla Allah'ın insanlığa gönderdiği örnek şahsiyetin fiillerinin yanında ona isnat edilen her söz, din dili açısından bir değer yargısı içermektedir. Fasih bir dil çevresinde yetişen ve kendi çağında konuşulan Arapçanın dil varlığını bütün yönleri ile aktif olarak kullanan Hız. Peygamber, Kur'an'da kendisine verilen ilahi hakikatleri beyan etme görevi gereğince iletmek istediği mesajları muhataplarına etkin ve dinamik bir şekilde aktarmıştır. Dilbilimsel açıdan bakıldığında kendine özgü üsluba sahip olduğu anlaşılan Resûlullah, Müslümanlar için ideal rol model olması çerçevesinde insanlarla iletişim kurma konusunda da takip edilmesi gereken bir sünnet ortaya koymuştur. Onun kendi dönemindeki fasih Arapçanın anlatım tekniklerini etkin bir şekilde kullandığı ifade üslupları, şekil ve muhteva açısından yukarıda temel nitelikleri anlatılan çatı bir kavram olan sünnetinin bir parçasını oluşturmaktadır. Bu nedenle ona isnat edilen ifadeler üzerinde yapılacak dilbilimsel analiz ve değerlendirmeler, peygamberlik vazifesi uyarınca geliştirdiği nebevî söylemin bir parçası olarak ele alınmalıdır. Bu tespiti doğrulayan en önemli kanıtlardan birisi, Hız. Peygamber'e ait olan anlatımlara genel olarak bakıldığında hiçbir surette söz israfının yapılmamasıdır. Çünkü onun bakış açısına göre söz, boş harcanmaması gereken değerli bir olgudur.

Hadislerin dilbilim açısından irdelenmesine geçilmeden önce Hız. Peygamber'e isnat edilen ve manen rivayet edilen sözlerin onun üslubu konusunda güvenilir bir malzeme olup olmaması konusunun ele alınması gerekmektedir. Dil araştırmaları bağlamında hadislerde yer alan manevi rivayet meselesinin ele alındığı tek alan, normatif ve kural koyucu bir ilim olan nahivdir. Kaldı ki, hadislerin mutlak anlamda nahivde istihâd için kullanılabilmesini savunan İbn Hişâm ve İbn Mâlik gibi otorite olarak kabul edilen dilciler vardır. Belagat felsefesinin gelişiminde önemli rol oynayan bazı kaynak metinlerin yazarları olan Ebû Hilâl el-Askerî, İbn Reşik el-Kayravânî, Abdulkâhîr el-Cürçânî ve et-Taftâzânî gibi dilbilimciler, hadislerin manen rivayet edilmesi meselesini tartışmamışlardır. Dilbilim açısından hadisler, Hız. Peygamber'in üslubunu yansıtan klasik Arapçanın dil varlığının kaynaklarından birisi olup hadislerin manen rivayet edilmesi konusu, özellikle belagat araştırmalarında herhangi bir problem teşkil etmemektedir. Ayrıca sahih hadis kitaplarında Resûlullah'a isnad edilen ifadelere bakıldığında onun üslup özelliklerini tespit etme noktasında sıkıntı yaratacak lafız farklılıklarının olmadığı anlaşılmaktadır.

Hız. Peygamber'e ait olan bir ifade üzerinde yapılacak dilbilimsel bir çalışma tabiatı itibari ile bir üslup ve söylem analizidir. Bu açıdan bakıldığında Hız. Peygamber'in genel manada insanlarla, daha özelden ise çocuklarla iletişiminde kullandığı anlatımların dilbilimsel açıdan değerlendirilmesinin hareket noktası, onun ontolojik açıdan insan varlığına bakışının temel öğelerini doğru bir şekilde tespit etmektir. Buradan hareketle ifade edilebilir ki; Hız. Peygamber insanı, Allah'ın muhatap alıp yarattığı saygın ve değerli bir varlık olarak görmektedir. Dolayısıyla o, küçük-büyük, erkek-kadın her insanın değerli olduğunu söz ve fiillerinde ortaya koymuş ve bu konuda müstesna bir örneklik sergilemiştir.

Hız. Peygamber çocuklarla olan iletişiminde onların bilişsel gelişim seviyelerine uygun bir ifade üslubu benimsemiştir. Buna göre zaman zaman muhatap aldığı çocukların idrak ve anlayış kapasitesine göre onlara yetişkinlerin anlayabileceği üst düzey mesajlar vermiştir. Bazen de çok sevdiği kuşu öldüğü için kalbi kırık bir çocuğu teselli etme amacı ile şiirsel formda bir anlatım kullanmıştır. Dolayısıyla onun çocuklarla olan iletişiminde ortaya koyduğu üslup özellikleri, anlatım tekniği bakımından oldukça etkin ve dinamik bir görünüm arz etmektedir.

Bu makalede Hız. Peygamber'in genel olarak çocuklar hakkında, özel olarak onlarla olan diyaloglarında kullandığı ifadeler, örnekler üzerinden dilbilimsel açıdan incelenmiştir. Araştırma sonucunda elde edilen verilerin interdisipliner hadis çalışmalarına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Dilbilim, Belagat, Sünnet, Hadis, Çocuk, Üslup, Diyalog.

The Linguistic Evaluation of The Prophet (PBUH) in His Expressions About Children

Summary

The Prophet Mohammed (PBUH) is a messenger sent as an example to his ummah in every field related to human beings. The model he put forward in terms of both action and behavior is called

sunnah. Therefore, besides the actions of the exemplary personality that Allah sent to humanity, every word attributed to him includes a value judgment in terms of the language of religion. The Prophet, who grew up using the version of the language, actively used the linguistic features of Arabic, which was spoken in his age with all its aspects. Effectively and dynamically conveyed the messages he wanted to convey in accordance with his duty to declare the divine truths given to him in The Qur'an. From a linguistic point of view, The Messenger of Allah, with a unique style, set a model that should be followed in communicating with people within the framework of being an ideal role model for Muslims. The styles of expression, in which he used the expressive techniques of the standard Arabic language in his period form a part of his sunnah, which is a general concept, the basic features of which are described above in terms of form and content. For this reason, linguistic analysis and evaluations to be made on the statements attributed to him should be considered as a part of the prophetic discourse he developed in accordance with his prophetic mission. One of the most important pieces of evidence confirming this statement is that when we look at the expressions based on The Prophet in general, there is no waste of words in any way. Because, from his point of view, speech is a valuable phenomenon that should not be wasted.

Before proceeding to the examination of the hadiths in terms of linguistics, it is necessary to consider whether the words attributed to The Prophet and narrated in sense are reliable materials about his style. In the context of language studies, the only field in which the issue of "narration in sense" in the hadiths is dealt with is Arabic grammar, which is a normative and rule-making science. Moreover, some linguists are accepted as authorities, such as Ibn Hisham and Ibn Malik, who argue that hadiths can be used as a testify in Arabic grammar in the absolute sense. Linguists such as Abu Hilal al-Askeri, Ibn Rashik al-Kayravani, Abdolkahir al-Jorjani, and al-Taftazani, who are the authors of some sources that played an important role in the development of the philosophy of rhetoric, did not discuss the issue of the narration of the hadiths in sense. In terms of linguistics, the hadiths are one of the sources of the language of classical Arabic, which reflects the style of The Prophet. The issue of narration of the hadiths in sense does not pose any problem, especially in rhetoric studies. In addition, when we look at the expressions attributed to The Messenger of Allah in the authentic hadith books, it is understood that there are no differences in wording that would cause trouble in determining his stylistic features. A linguistic study to be made on an expression belonging to The Prophet is a style and discourse analysis in nature. From this perspective, the starting point of the literary evaluation of the expressions used by The Prophet in his communication with people in general and with children, in particular, is to correctly identify the basic elements of his ontological view of human existence. From this point of view, it can be stated that; The Prophet sees human beings as respected and valuable beings whom Allah has addressed and created. Therefore, he revealed in his words and actions that every human being, whether small or large, male or female, is valuable, and he set an exceptional example in this regard.

The Prophet adopted a style of expression suitable for their cognitive development levels in his communication with children. Accordingly, from time to time, he gave high-level messages that normally adults could understand, according to the comprehension and understanding capacity of the children he dealt with. Sometimes, for example, he used a poetic expression to console a child who was heartbroken because his beloved bird died. Therefore, his stylistic features in his communication with children show a very active and dynamic appearance in terms of expression technique.

In this article, the expressions that The Prophet used about children in general and in his dialogues with them, in particular, were examined linguistically through examples. Contribution of the data obtained as a result of the research to interdisciplinary hadith studies

Keywords: Arabic language, Linguistics, Eloquence, Sunnah, Hadith, Child, Literary Style, Dialogue

Giriş

Hz. Peygamber (s.a.s.)¹ insanla ilgili akla gelebilecek her alanda örneklik

¹ Başlıklarda ya da bölümün başında Hz. Peygamber ifadesinden sonra (s.a.s.) kısaltması verilmiş, metin içi ifadelerde ise verilmemiştir.

sergilemiş bir şahsiyettir. O, her anı vahiy ile yögrulan² ve risâletinden vefatına kadar yaşantısı ile örnek olan bir peygamberdir ve bu husus sünnet kavramı ile ifade edilmiştir.³ Bu özelliği ile sünnet, insanla ilgili her konuyu içine alan geniş bir kavram alanına sahiptir. Sünneti genel hatları ile ele almak Hz. Peygamber'in varlığına bakışını, hayatı algılayış biçimini ve benimsediği davranış modellerini kavramaya bağlıdır. Dilbilim açısından sünneti değerlendirmek ise; onun yaşamı boyunca etkileşimde bulunduğu her türlü canlı ile iletişimde ortaya koyduğu ifade üslubunu oluşturan ana unsurları incelemeyi gerektirir. Bu açıdan bakıldığında sünnet; amaç, yöntem ve ilke belirlemesi bakımından dinamik ve sürekli bir yapıya sahiptir. Sahip olduğu bu etkin olma ve devamlılıktan hareketle sünnet şeklinde kavramlaşan her türlü söz ve eylem üzerinde yapılacak bir analizin günümüz dilbilim, eğitim, sosyoloji ve psikoloji bilimlerinin ortaya koyduğu ilkeler muvacehesinde güncel kavramlar ile ele alınması uygun olacaktır.⁴ Dolayısıyla yukarıda bahsedilen özellikleri sebebiyle kavî, fiilî ve takrîrî sünnet formunda bize ulaşan ve hadis olarak rivayet edilen anlatımlar büyük bir öneme sahiptir.

Bütün peygamberlerde olduğu gibi Hz. Peygamber'in de ahlaki açıdan örnek alınması ve kendisine itaat edilmesi zorunluluğu Kuran'da ifadesini bulmuştur.⁵ Çünkü Allah'ın yarattıkları ile iletişimi vahiy yolu ile olmakla birlikte peygamberler tarafından örnek bir yaşantı vasıtası ile beşerin idrak ve kavrayışına aktarılması onun pratik boyutunu temsil etmektedir.⁶ Bu örneklik, Hz. Peygamber (s.a.s.)⁷ ve Hz. İbrahim (a.s.)⁸ örneğiğinde "üsve-i hasene" kavramı ile ifade edilmiştir.⁹

Aslında örnek olmanın lâzımı olan *örnek alınabilir olma* çalışmanın ilgi alanı ile daha çok ilgili bir husustur. Daha açık bir ifade ile üsve denince akla ilk olarak ahlaki açıdan örneklik gelse de Hz. Peygamber'in muhatapları ile iletişim kurarken takip ettiği tutum ve kullandığı dilsel ifade biçimleri de, kelimeler bakımından

² Bu ifade ile Hz. Peygamber'in her fiilinin, dinin ahkâm alanında olduğu gibi istinbât açısından değerlendirilmesi gerektiği kastedilmemiştir. Burada vurgulanmak istenen onun özellikle dili kullanma bağlamında ortaya koyduğu örneklikteki eksiklik ya da yanlışlığa dair herhangi bir ilahi ikazın gelmemiş olmasıdır. Ayrıca dilbilimsel açıdan hadislerde yer alan ifadeler genel olarak incelendiğinde Hz. Peygamber'in üstün edebî yönü bariz bir şekilde kendini göstermektedir. Birçok telifin yapıldığı bu alanda örnek bir çalışma için bk. Muhammed es-Sabbâğ, *el-Hadîsu'n-nebevî-mustalahâtuh ve belâğatuh ve kutubuh-* (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1981), 49-130.

³ Sünnetin çeşitli tanımları yapılmıştır. Bu tariflerin ortak noktası sünnetin devam ve kararlılık gösteren bir yapıda olmasıdır. Örneğin Yardım, sünneti "hadiseler karşısında sabit, değişmeyen ve devamlılık arz eden karakter salabeti" olarak tanımlamıştır. bk. Ali Yardım, *Hadis I-II* (İstanbul: Damla Yayınevi, 1997), 32.

⁴ Bu konuda yapılmış örnek bir çalışma için bk. Murtaza Bedir, *Sünnet -Hz. Peygamber'in Evrensel Mesajı-* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), 119-154.

⁵ en-Nisâ, 4/64.

⁶ Özellikle Mekke döneminde müşriklerin Allah ile beşer değil de melekler vasıtasıyla doğrudan iletişim kurma teklifi yaptıkları el-Furkân Suresi 25/21-22. âyetlerde ifade edilmiştir.

⁷ el-Ahzâb, 33/21.

⁸ el-Mümtehine, 60/4.

⁹ Bahsi geçen ayetlerin odak noktası olan "üsve" kelimesinin sözlük anlamı örnek olmak, yarayı iyileştirmek ve önder olmaktır. bk. er-Râğîb el-İsfahânî, "esv", *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyîd Kılânî (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 18.

örnek olma içerisinde değerlendirilebilir. Dolayısıyla dilbilimsel açıdan bakıldığında; Hz. Peygamber'in varlıkla iletişim kurarken benimsediği üslup özellikleri onun sünnetin önemli bir boyutunu oluşturmaktadır. Buradan hareketle Hz. Peygamber'in dili kullanma konusunda sahip olduğu üslup özelliklerinin onun sünneti içinde değerlendirilebileceği çıkarımı yapılabilir.¹⁰

Hz. Peygamber'in ifade üslubunun sünnetle irtibatına genel hatları ile değinildikten sonra çalışmanın konusu olan hadislerde yer alan çocuklarla ilgili anlatımlar Arap dilbiliminin üslup bilim, lügat ve belagat gibi alanları açısından değerlendirilecektir. Ancak bu bahse geçmeden önce ilk olarak dilbilimsel açıdan Hz. Peygamber'in sözlerine yaklaşımın temel parametreleri ve bu ifadeleri inceleme yöntemi netleştirilmelidir. Bu bağlamda ilk olarak bahsi geçen mesele gündeme geldiğinde ilk akla gelen problem olan, belagat analizi açısından hadislerin manen rivayet edilmeleri konusunda nasıl bir yaklaşım sergilenmesi gerekliliği ana hatları ile ele alınacaktır.

1. Metodik Çerçeve

Manevi Rivayet Olgusu Özelinde Belagat Araştırmalarında Hadislere Yaklaşımın Temel İlkeleri ve Nahivde Hadisle İstişhâd Meselesi

Hz. Peygamber'in ifade üslubunu ele alırken ilk akla gelen kavram "kavlî sünnet" terkididir. Bu ifade, Hz. Peygamber'e isnat edilen sözleri karşılamaktadır.¹¹ Hz. Peygamber'in üslubu ele alınırken ilk olarak, hadis olarak rivayet edilen ifadelerin onun üslubu hakkında ne derece fikir verdiği meselesi gündeme gelmektedir. Daha açık bir ifade ile, "kavlî ve merfû hadislerde yer alan lafız farklılıkları Hz. Peygamber'in edebî üslubu hakkında fikir verme açısından bir problem oluşturmaktadır mı?" sorusuna cevap bulunmalıdır. Dolayısıyla bahsi geçen konuda ilk olarak ele alınması gereken problem, belagat-hadis ilişkisinde hadislerin manen rivayetinin yerini netleştirmektir.

Manevî rivayetinin tanımı ve üzerinde yapılan tartışmalar, hadis usulü ilmi içerisinde yer alan çok yönlü bir konudur. Çalışmanın sınırlılığı açısından oldukça geniş bir araştırma alanına sahip olan bu meseleyi makale formatında bütün yönleri ile almak mümkün değildir. Burada sadece çalışmanın ele aldığı problemle ilgili olan manevi rivayet olgusu bağlamında belagat tahlili açısından ile hadislere yaklaşımın nasıl olması gerektiği konusunda izlenmesi gereken yöntem ele alınacaktır.

Buna göre ilk olarak üzerinde durulması gereken mesele şudur: Özellikle Arap dilbiliminin kaynak değer taşıyan klasik metinlerinde hadisler istişhâd için kullanılırken manevî rivayet konusu üzerinde tartışmalar olmuş mudur? Ya da klasik belagat kitaplarında hadisler, ayet ve şiirlerle birlikte kullanılmış mıdır?

Ayrı bir çalışma gerektiren bu meseleyi bütün klasik belagat kitapları üzerinden tartışmak bu makalenin sınırlarını aşacağı için, konu belagatin müstakil bir

¹⁰ İzzuddin Ali es-Seyyid, *el-Hadîsu'n-nebevî mine'l-vicheti'l-belâğîyye* (Kahire: 1973), 7.

¹¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Yardım, *Hadis I-II*, 32, 33.

ilim olarak ortaya çıkmasında önemli rol oynayan kaynaklar merkezinde temellendirmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda ilk olarak, belagatin edebî tenkitten kendine ait meseleleri ve metodolojisi olan bir ilim haline gelmesinde ilk basamak olarak kabul edilen Ebû Hilâl el-Askerî'nin (ö. 395/1004),¹² *Kitâbu's-sinâ'ateyn* adlı eserinde dilsel açıklama ve değerlendirmelerini doğrulamak için zaman zaman hadisleri kaynak olarak kullandığını ifade etmek gerekir.¹³ Yine Arap büleğâ ekolü belagatçilerinin önde gelen simalarından olan İbn Reşîk el-Kayravânî de (ö. 456/1064) Kuzey Afrika ve Endülüs edebiyatçılarına yön veren önemli bir edebî tenkit ve belagat kitabı olan *el-'Umde fî mehâsini's-şî'r ve âdabihî ne nakdihi*¹⁴ adlı eserinde manen rivayet edilmelerini dikkate almadan hadisleri kullanmıştır.¹⁵

Ayrıca *Delâilü'l-i'câz ve Esrâru'l-belâğâ* adlı eserleri ile Arap belagat düşüncesinin kurucularından sayılan Abdulkâhîr el-Cürcânî (ö. 471/1078) ve *el-Mutavvel* adlı şerhi ile belagat ilminin önemli metinlerinden birini yazan et-Taftâzânî de (ö. 792/1390), herhangi bir belagat meselesini ele alırken yukarıda adı geçen dilliler gibi tanık olarak kullandıkları hadislerde lafzî ya da manevî rivayet olgusunu bir problem olarak tartışmamışlardır.¹⁶ Dolayısıyla belagat ilmi açısından hadisler, Hz. Peygamber dönemine ait klasik Arapçanın dil birikiminin bir parçasıdır ve Arap dilbiliminin kuruluşunda dil malzemesi olarak kullanılan bir kaynak değeridir.

Bu meseleyi vuzuha kavuşturan bir başka gösterge de şudur: Kur'an tefsirinde referans olarak hadislerden daha çok kullanılan ve tespit, rivayet ve muhafazasında hadisler kadar sıkı ve titiz bir tenkite tabi tutulmamış olan şiirlerin rivayetinin sıhhati konusunda kayda değer bir tartışma olmamıştır.¹⁷ Çünkü, dil araştırmacısı için ayet, şiir ve hadisler, sözlü kültürün hâkim olduğu Arap coğrafyasının dil varlığını oluşturan otantik dil malzemeleridir. Bu malzemenin sıhhatine dair ortaya konan metodoloji ve prensipler tarihsel süreç içerisinde zaten bahsi geçen alanlara ait ilimlerin içerisinde gayet sistematik bir şekilde gelişmiştir.

Ayrıca, özellikle İslami ilimlerin bir dalı olarak gelişen dil araştırmalarında

¹² Muhammed Mendûr, en-Nakdu'l-menhecî 'inde'l-'arab ve menhecü'l-bahs fi'l-'edeb ve'l-luğa (Kahire: Dâru Nahdati Mısır, ts.), 321.

¹³ Örnekler için bkz. Ebû Hilâl 'Askerî, *Kitâbu's-sinâ'ateyn -el-kitâbetu ve's-şî'r-*, thk. 'Alî Muhammed el-Becâvî-Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabîyye, 1952), 9, 22, 38, 155, 173, 178.

¹⁴ M. Akif Özdoğan, "el-Umde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 42/146.

¹⁵ Bazı örnekler için bkz. İbn Raşîk el-Kayravânî, *el-'Umde fî mehâsini's-şî'r ve âdabihî ve nakdihi*, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd (Kahire: Dâru'l-Cil, 1981), 1/16, 24, 27, 30, 210.

¹⁶ 'Abdulkâhîr el-Cürcânî belagatin temel kaynaklarını oluşturan *Delâilü'l-i'câz ve Esrâru'l-belâğâ* adlı eserlerinde birçok hadis kullanmıştır. Bu hadisler içerisinde zayıf rivayetler de vardır. İlgili hadislerin fihristi için bk. 'Abdulkâhîr b. 'Abdirrahmân el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1424/2004), 641, Abdulkâhîr b. 'Abdirrahmân el-Cürcânî, *Esrâru'l-belâğâ*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Cidde: Dâru'l-Medenî, 1411/1991), 433-434. Yine *el-Mutavvel* adlı eserinde et-Taftâzânî belagat ilmine dair meseleleri açıklarken az da olsa hadislerden faydalanmıştır. Bkz. Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer et-Taftâzânî, *el-Mutavvel şerhu telhîsi miftâhî'l-ulûm*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1434/2013), 35.

¹⁷ Hadislerin zabt ve rivayet yönünden şiir ile mukayesesi için bk. Mehmet Reşit Özbalkıç, *Kur'an ve Hadîs'in Arap Gramerindeki Rolü* (İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006), 219-222.

hadislerin manen rivayeti meselesinin bir problem olarak ele alındığı tek alanın, nahivde hadisle istiḥād meselesi olduğunu belirtmek gerekir.¹⁸ Nahivde hadisle istiḥād edilebileceği konusunda genel olarak üç yaklaşım ortaya çıkmıştır. Bunlar; mutlak olarak nahivde şiirin tanık gösterilebileceğini kabul edenler, kesin olarak şiirle istiḥādı reddedenler ve son olarak belli şartlar dâhilinde kabul edenlerdir.¹⁹ Mutlak anlamda nahivde hadisle istiḥād edilebileceğini savunanlar arasında meşhur *Elfiye* sahibi İbn Mâlik (ö. 672/1273) ve *Muğni'-lebib* sahibi İbn Hişâm (ö. 680/1281) gibi bu alanda otorite olarak kabul edilen dilcilerin olması dikkat çekmektedir.²⁰ Ancak, burada asıl üzerinde durulması gereken, nahivde yapılan bu tartışmaların yukarıda da belirtildiği gibi belagat ilminde gündeme gelmemiş olmasıdır.

2. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Çocuklar Hakkındaki İfadelerinin Dilbilimsel Açıdan Analizi

Yukarıda genel olarak çerçevesi çizilen ve Müslümanlar için yol gösterici bir işleve sahip olarak nitelenen sünnetin önemli parçalarından birisi de Hz. Peygamber'in dili kullanma konusunda ortaya koyduğu yöntemdir. Bu yöntem onun üslup özelliklerini oluşturan anlatımların dilbilimsel bir bakış açısı ile değerlendirilmesi neticesinde ortaya çıkan dil varlığının temel kodları anlamına gelmektedir. Daha açık bir ifade ile; aslında Hz. Peygamber'in bizzat kendisine ait olduğu kabul edilen her ifade, dinî alanda bir değer yargısına sahiptir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in sözlerini dilsel açıdan incelemek, hayatın bütün alanlarında belirleyici bir rol oynayan sünnetin içinde yer alan söylemin bir parçasını ele almak demektir. *Buradan hareketle hadislerin dil açısından incelenmesi ile herhangi bir şair, hatip ve edibe ait edebî ürünler üzerinde yapılacak dilbilimsel incelemenin farklı olması gerektiği ifade edilmelidir.*

Öte yandan insanı kendisinin dışındaki diğer yaratılmışlardan ayıran özelliklerden birisi de beyan/duygu ve düşüncelerini ifade etme kabiliyetidir. Dolayısıyla beyanın en önemli unsuru olan kelimeler konusunda da sünnetin yöntem ve istikamet belirlemesi doğaldır. Buna konuda Hz. Peygamber'in açıklama ve tavsiyelerinden anlaşıldığı kadarı ile genel bir kanı olarak şu tespiti yapmak mümkündür: *Nebevî sünnetin genel çerçevesi içerisinde "söz" çok önemli ve değerli bir olgudur ve kelimeler konusunda kesinlikle israf ya da cimriliğe mahal yoktur.*²¹ Resûlullah'ın söz ve onun değeri hakkındaki tavsiyelerde bulunmakla yetinmemiş, bizzat kendisi doğallık ve akıcılık ile tebarüz eden ifade üslubunda bu konudaki söylemini uygulamalı olarak göstermiştir. Onun muhatapları ile iletişim kurarken

¹⁸ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Hüseyin Tural, "Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstiḥād Meselesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (Erzurum: 1990), 67-79.

¹⁹ Muhittin Uysal, "Hadisin Arap Dilbilimine Etkisi ve Hadisle Nahivle İstiḥād Meselesi", *Marife*, 6/1 (Konya: 2006), 111-121.

²⁰ Tural, "Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstiḥād Meselesi", 71.

²¹ Örneğin sözü gereksiz yere uzatan bir sahabeye "*Ne kötü bir hatipsin!*" buyurarak sözün değerini vurgulamıştır. (Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-sahih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1432/2011), "Cuma", 48.

kullandığı ifadelerin dil açısından incelenmesi neticesinde, bu anlatımların doğal, akıcı ve hikmetli sözler olduğu çıkarımı yapılabilir. Ayrıca Hz. Peygamber, edebî kabiliyetinin bizzat Allah Teâla tarafından kendisine bahşedildiğini *أَدَّبِي رَبِّي فَأَحْسَنَ*

تَأْدِيبِي "Beni Rabbim edeplendirdi (dil ve edebiyat bakımından yetiştirip geliştirdi) ve ne de güzel edeplendirdi!" şeklinde ifade etmektedir.²² Yine başka bir rivayette kendisine az lafızlarla çok anlamlar ifade etme kabiliyeti/özlü ve açık konuşma yetisi/cevâmi'u'l-kelim verildiğini belirtmektedir.²³

Yukarıda genel hatları ile betimlenen üslup özelliğinin bir parçası olarak Hz. Peygamber muhatapları ile sözlü iletişim kurarken özellikle onların aklî ve kültürel seviyelerini her zaman göz önünde bulundurmıştır. Dolayısıyla onun muhatapları ile diyaloglarında ortaya koyduğu ifade biçimlerini dilbilimsel açıdan ele almak, teknik tabiri ile üslup analizi yapmaktır.

Herhangi bir şahıs ya da edibin üslubu hakkında edebî bir çalışma yapmadan önce ilgili şahsın edebî kişiliğini oluşturan inanç, söylem ve kültürel kodları doğru bir şekilde tespit etmek önemlidir. Bu açıdan bakıldığında çalışmanın ana konusunu oluşturan Hz. Peygamber'in çocuklarla ilgili anlatımlarının temel dinamiklerini ele almak için ilk olarak sünnetin kendi bütünlüğü çerçevesinde onun insana bakışının esaslarını belirlemek gerekmektedir. Bu nedenle aşağıda onun insana ve daha özeldir çocuklara bakışı ile ilgili sünneti ana hatları ile incelenecektir.

2.1. İnsanın Saygınlığı Çerçevesinde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Çocuklara Bakışı

İslam'ın temel bir prensibi olarak insan, Allah'ın yarattığı saygın ve onurlu bir varlıktır.²⁴ Bu gerçeğin kanıtı olarak Allah'ın insanı yaratmasının yanında onu muhatap almayı murat etmesi kâfidir.²⁵ Benzer şekilde Hz. Peygamber insanın varlığını önemsemiş, onun yaşamının devamlılığını amaç edinmiş ve bu gaye ile özellikle evliliği tavsiye etmiştir.²⁶ Hz. Peygamber'e göre, tümel anlamda insan, tikel

²² Hadisin sebebi vürudunda ifade edildiğine göre Hz. Peygamber bir gün fasih üslubu ile güzel bir konuşma yapınca Hz. Ali dayanamaz ve "Ey Allah'ın resulü! Biz aynı dedenin torunlarıyız. Ama görüyorum ki, sen Arap kabileleri ile konuşurken farklı bir dil kullanıyorsun." dediğinde Hz. Peygamber cevaben yukarıdaki cümle ile cevap vermiştir. Bkz. Ebû Saîd 'Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî *Edebü'l-İmlâ ve'l-İstımlâ*, thk. Max Weisweiller (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1981), 5.

²³ Müslim, "Mesâcid", 5. Buhârî, "Cihâd", 122. Hz. Peygamber'in edebî üslubu hakkında el-Câhız'ın örnek hadisler üzerinden yaptığı ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Ebu Osman 'Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Beyân ve'tebyîn*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998), 2/15-31.

²⁴ el-İsrâ, 17/70. Ebu'l-Fazl Celâluddîn b. Ebîbekir es-Suyûtî, *el-Câmi'us-sağîr fi ehâdisi'l-beşîr ve'n-nezîr* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2004.), 1/25 (No. 310).

²⁵ Kur'an'da Allah'ın insanı yaratmasının ardından ona beyan/duygu ve düşüncelerini ifade etme kabiliyeti vermesinden bahsedilir. (er-Rahmân, 55/3,4). Ayrıca belagat ilmi otoritelerinden Abdulkâhîr el-Cürçânî'nin, insanı kendisinin dışındaki diğer mahlûkattan ayıran temel vasfın ona bahşedilen beyan/kendini ifade etme kabiliyeti olduğu şeklindeki değerlendirmesi dikkat çeken önemli bir ayrıntıdır. bk. Abdulkâhîr el-Cürçânî, *Esrâru'l-belâğa*, 3.

²⁶ Bu konuda birçok sahih hadis mevcuttur. Örnek olarak Tirmizî'de rivayet edilen: "Dört şey Peygamber'in sünnetindedir: Hayâ, güzel koku sürünmek, misvak kullanmak ve evlenmek" hadisi

olarak çocuk, Allah'ın yaratmayı murat ettiği ve bu iradenin neticesinde muhatap alınmaya değer bir şahsiyettir. Bu açıdan bakıldığında Hz. Peygamber zaman zaman çocuklara yetişkinlere davrandığı gibi muamele etmiş ve onları bu minval üzere muhatap almıştır. Mesela yanlarından geçerken çocuklara selam vermiş, onlara hâl hatır sormuş,²⁷ bir çocuğun ağlamasından dolayı namazı kısa tutmuştur.²⁸ Yine aynı şekilde Hz. Enes'ten (r.a.) gelen bir rivayete göre bir gün Medine'de iken kız çocuklarından biri Hz. Peygamber'in elini tutmuş ve onu istediği yere kadar götürmüştür.²⁹ Bir defasında üzerine bevleden bir çocuğa kızmamış ve su dökülerek elbisesinin temizlenmesini emretmiştir.³⁰

Yukarıda çerçevesi çizilen bu bakış açısının yansımalarını söz ve davranış boyutunda ortaya koyan Hz. Peygamber, çocuklarla ilgili ifadelerinde ya da onları muhatap aldığı sözlerinde dikkat çeken bir üslup özelliği sergilemiştir. Kur'an'la birlikte dinin en önemli ikinci temel kaynağı olan sünnetin çocuklara bakışı, Hz. Peygamber'in çocuklarla olan iletişimde ortaya koyduğu dilsel malzemenin üzerine bina edildiği temel zemini oluşturmaktadır. Çalışmanın ilgi alanını oluşturan çocuklarla ilgili ifadelerin Kur'an ile birlikte ortaya koyduğu paradigmanın temel unsurları, üzerinde dilbilimsel analiz ve tahlillerin yapılacağı nebevî ifadelerin yönünü ve yöntemini ortaya koyma açısından önemli bir yere sahiptir. Bu nedenle ilk olarak genel hatları ile Kur'an'da doğrudan ya da dolaylı olarak çocuklar ile ilgili ifadeler ile aynı konularda hadislerde geçen ifadelerin resmettiği tablo arasında mukayese yapılacaktır.

2.2. Kur'an'da Geçen Çocuklarla İlgili Anlatımların Sünnetle Bütünlüğü

Unutmamak gerekir ki; Hz. Peygamber'in edebî yönünü ele alırken göz önünde bulundurulması gereken en önemli husus, onun Allah'ın resulü olmasıdır. Dolayısıyla Kur'an'ın ilk muhatabı olan Hz. Peygamber'in dil kabiliyeti, yetiştiği Kureyş dil havzasında yer alan otantik dil kültürü içinde şekillenmiş olmakla birlikte onun beyanının muhteva, gaye ve yönteminin Kur'an tarafından belirlenmiş olduğu ifade edilebilir. Bu açıdan bakıldığında, ona ait olan kavli hadisler, sadece ahkâm, ahlâk ve muamelât açısından değil, aynı zamanda kültür, sanat ve edebiyat gibi hayatın estetik boyutunun vahiy merkezli şekillenmesinde de önemli bir yere sahiptir.

Onun çocuklara bakışının karakteristik özelliklerinin Kur'an-ı Kerim'de peygamber-çocuk iletişimi ile ilgili anlatımlarda yer alan üslup ve iletişim yöntemi ile

→

örnek verilebilir. (Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebir (Sünenü't-Tirmizî)*, thk. Beşşâr 'Avvâd (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1418/1998), "Nikâh", 1; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Nizâr Temîm - Heysem Nizâr Temîm, (Beyrut: Dâru'l-Erkâm, 1415/1995), "Savm", 10.

²⁷ Buhârî, "İsti'zân", 15; Müslim, "Selâm", 5.

²⁸ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şu'ayb Arnavud- Âdil Mürşid vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.), 20/281 (No. 12955).

²⁹ Buhârî, "Edeb", 61.

³⁰ Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer Dârekutnî, *Sünen*, thk. Şu'ayb Arnavud-Hasan 'Abdu'l-Mün'im eş-Şiblî vd., (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004.), 1/216 (No. 471).

örtüşmesi dikkat çekmektedir. Zira vahyin iki ana kaynağı olan Kur'an ve sünnetin, özellikle dinin yegâne muhatabı olan insanın saygınlığı gibi önemli bir konuda aynı yaklaşımı göstermesi kadar doğal bir şey yoktur. Buna göre, Kur'an'ın söz varlığı içerisinde yer alan çocuklar ile ilgili ifadeler incelendiğinde sevgi ve merhamet temelli bir bakışın olduğu dikkat çekmektedir. Örneğin dua ve yakarışın bulunduğu bir ayette eşler ve salih evlatlar için "göz aydınlığı" denilerek sanatlı bir anlatım kullanılmıştır.³¹ Yine Hz. Lokman'ın (a.s.) oğluna olan nasihatlerini içeren pasajlarda geçen "yavrucuğum!/oğulcuğum" şeklindeki kibar ve nazik seslenme biçimi bu konuda zikredilmesi gereken önemli bir noktadır.³²

Ayrıca Kur'an'da geçen Hz. Lokman'ın ve Hz. İbrahim'in (a.s.) oğulları ile aralarında geçen diyaloglar ile³³ Hz. Peygamber'in çocuklarla zaman zaman Allah'ın varlığı, birliği, kudreti, ahirete iman ve O'na tevekkül konusunda yaptığı anlatımlar muhteva bakımından benzerlikler içermektedir. Örneğin insanlığın kiblesi olan Kâbe'nin inşasının ve temiz tutulmasının Hz. İbrahim ile birlikte oğlu Hz. İsmail'e (a.s.) verilmesi, çocukların ve gençlerin Allah tarafından saygın ve mesuliyet yüklenebilecek şahsiyetler olarak kabul edildiğinin en güzel kanıtıdır.³⁴

Bahsi geçen bakış açısının bir benzeri olarak Abdullah b. Abbas'tan (r.a.) rivayet edilen şu hadis zikredilebilir: Hz. Peygamber çocukluğundan itibaren kendisi ile uzun bir süre geçiren Abdullah b. Abbas gibi anlayış ve zekâsı ileri seviyede olan bir çocuğa şu ifadeleri söylemiştir: *"Evlâdım! Sana bazı sözler öğreteceğim: Allah'ı(n hakkını) koru ki O da seni korusun. Allah'ı(n hakkını) koru ki O'nu hep yanında bulasın. Bir şey isteyeceğinde Allah'tan iste. Yardım dileyeceğinde Allah'tan yardım dile. Şunu bilmelisin ki bütün toplum (varlık âlemi) bir konuda senin yararına bir şey yapmak için bir araya gelse, ancak Allah yazmışsa sana destek verebilirler. Yine (bütün varlık âlemi) bir konuda sana zarar vermek için bir araya gelse, ancak Allah yazmışsa sana zarar verebilirler. Bu konuda kalemler kaldırılmış (karar verilmiş), sayfalar kurumuştur (hüküm kesinleşmiştir)."*³⁵ Normalde yetişkin bir Müslümana yapılması gereken bir nasihatın daha çocuk yaşta sayılabilecek bir kişiye yapılması yukarıda bahsi geçen Hz. İsmail'e verilen ilahi sorumluluk örneği ile hedef ve gaye bakımından örtüşmektedir. Ayrıca bu iki örneğin ortak noktalarından birisi de ço-

³¹ el-Furkân, 25/74. Bu ayette geçen قرة أعين ifadesinin açıklaması için bk. Ebû Ca'fer Muhammed b.

Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 19/532.

³² Lokman, 21/13. Hz. Nuh'un (a.s.) oğluna olan hitabında da benzer ifadeler kullanılmıştır. (Hûd, 11/42).

³³ Lokman, 21/13-19, es-Sâffât, 37/96-107.

³⁴ el-Bakara, 2/125-127.

³⁵ Tirmizî, "Sıfatu'l-kıyâme", 59. Hadisin tercümesi *Hadislerle İslam*'dan alınmıştır. (Mehmet Emin Özafşar vd. (ed.), *Hadislerle İslam: Hadislerin Hadislerle Yorumu*, (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020), 1/347.) (Rivayetin orijinali şu şekildedir:

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: كُنْتُ خَلَفْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمًا، فَقَالَ: يَا غُلَامُ إِنِّي أَعْلَمُكَ كَلِمَاتٍ، احْفَظِ اللَّهَ يَحْفَظْكَ، احْفَظِ اللَّهَ يَحْفَظْكَ، احْفَظِ اللَّهَ يَحْفَظْكَ، احْفَظِ اللَّهَ يَحْفَظْكَ، إِذَا سَأَلْتَ فَاسْأَلِ اللَّهَ، وَإِذَا اسْتَعْنَيْتَ فَاسْتَعِنْ بِاللَّهِ، وَأَعْلَمْ أَنَّ الْأُمَّةَ لَوِ اجْتَمَعَتْ عَلَى أَنْ يَنْفَعُوكَ بِشَيْءٍ لَمْ يَنْفَعُوكَ إِلَّا بِشَيْءٍ قَدْ كَتَبَهُ اللَّهُ لَكَ، وَإِنِ اجْتَمَعُوا عَلَى أَنْ يَضُرُّوكَ بِشَيْءٍ لَمْ يَضُرُّوكَ إِلَّا بِشَيْءٍ قَدْ كَتَبَهُ اللَّهُ عَلَيْكَ، رُوِيَ عَنِ الْأَقْلَامِ وَجَفَّتِ الصُّحُفُ.

cuklara sorumluluk vermenin önemini ortaya koymaktır. Dolayısıyla çocuk, vahiy indinde sorumluluk alabilecek düzeyde saygın ve muhatap olarak kabul edilen bir şahsiyettir.

Kur'an'da bizzat Hz. Peygamber'in insanlara yumuşak ve kibar davranması ve onlara müsamaha göstermesi emredilmiştir.³⁶ Yine Kur'an'da birçok ayette Müslümanların birbirlerine karşı mütevazı, bağışlayıcı ve alçak gönüllü olmaları istenmiştir.³⁷

Çocuklara karşı sevgi ve merhamet göstermede güzel bir örneklik sergileyen Hz. Peygamber, sadece söylem değil, eylem olarak da Kur'an'da yer alan insanın saygınlığı prensibi ile örtüşen bir yöntem sergilemiştir. Bunun en karakteristik göstergelerinden birisi olarak Hz. Peygamber'in zaman zaman çocuklarla şakalaşması gösterilebilir. Mesela Mahmud b. Rebi' (r.a.) kendisi beş yaşında iken Hz. Peygamber'in bir kovadan ağzına su alıp yüzüne doğru püskürttüğünü aktarmıştır.³⁸

Yukarıda bahsi geçen ifadelerden de anlaşılacağı üzere; sünnetin sadece kavli değil, aynı zamanda fiilî boyutunun temsil ettiği davranışsal alan risaletin hayata yansıyan en önemli kısmıdır.³⁹ Buradan hareketle ilke olarak şu çıkarım yapılabilir: Resûlullah'ın herhangi bir konuda benimsediği yaklaşım tarzı ele alınacağı zaman o alanın sünnetin kendi bütünlüğü içinde nerede durduğunun göz önüne alınması gereklidir.⁴⁰

3. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Edebî Üslubunda Çocuk

Çocuklar mevzu bahis olduğunda Hz. Peygamber, yukarıda zikredilen bakış açısının yansıması olarak sevgi ve merhamet temelli bir yaklaşım sergileyerek ashabına en güzel şekilde örneklik etmiştir.⁴¹ Onun bu konudaki hassasiyetini yansı-

³⁶ ez-Zuhuruf, 43/89. Kur'an'da Hz. Peygamber'in insanlara yumuşak davranmasının Allah'ın rahmeti sayesinde olduğu ifade edilmiştir. Dolayısıyla sünnetin merhamet eksenli şekillenen insana bakışının kaynağı Rabbânîdir. Bkz. Âli İmrân, 3/159.

³⁷ Bir ayette müminlerin birbirlerine karşı merhamet ile muamele ettikleri belirtilir (el-Feth, 48/29). Burada "merhametli olun" yerine sübut bildiren isim cümlesi formunda "birbirlerine karşı merhametlidirler" şeklinde bir ifade kullanılması müminler arası merhametin devamlı olması gerektiğine vurgu yapmaktadır.

³⁸ Buhârî, "İlim", 18. Bu konunun örnekler üzerinden daha geniş izahı için bk. Mustafa Demir, "Çocuk ve Çocuk Terbiyesi", *Bireysel ve Sosyal Hayatta Hadis*, ed. Ahmet Yıldırım vd. (İstanbul: Lisans Yayınları, 2019), 2/48-51.

³⁹ Bu üstün davranış örneğinin en önemli yansımalarından birisi de Ğâmidiyyeli kadın hadisi olarak bilinen olaydır. Bu hadisede Hz. Peygamber'in zina ikrarında bulunan kadına had cezası uygulamamak için onu ısrarla bu ikrarından vazgeçirmeye çalışmış ve fakat neticede kadına recm cezası uygulamak zorunda kalmıştır. bk. Müslim, "Hudûd", 23.

⁴⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Yusuf el-Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev. Bünyamin Erul (İstanbul: Nida Yayınları, 2009), 209-303.

⁴¹ Bu konuda rivayet edilen birçok hadis vardır. Örneğin Buhârî, "Edeb" kitabının 17-22 bâblarında Hz. Peygamber'in çocuklara yaklaşımı ile ilgili hadisleri tahrîc etmiştir. Müslim, "Fedâil", 62-66. Bu konuda ayrıntılı bilgi ve değerlendirmeler için ayrıca bk. Adem Apak, "Hz. Peygamber'in (sav) Çocuklarla İlişkileri Üzerine Tespit ve Değerlendirmeler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (Bursa: 2010), 45-67.

tan birçok örnek bulmak mümkündür.⁴² Ayrıca bu alanda hadis külliyyatında oldukça geniş bir rivayet birikimi olmakla birlikte meseleyi vezir bir şekilde özetleyen bazı kavli ve fiili hadisler vardır. Mesela “*Büyüklerine saygı göstermeyen ve küçüklerine merhamet etmeyen bizden değildir*”⁴³ ifadesi aslında konunun özünü açık bir şekilde ortaya koymaktadır.⁴⁴

Bu konuda verilebilecek örneklerden belki de en dikkat çekici olanı Hz. Enes b. Mâlik’ten (r.a.) gelen rivayettir. Hz. Enes yaklaşık on sene hizmetinde bulunduğu Hz. Peygamber’in kendisine bırakın kızmayı hiçbir konuda “bunu niye şöyle yaptın ya da yapmadın” şeklinde bir serzenişte dahi bulunmadığını ifade etmektedir.⁴⁵ Bu rivayet, çocuklara karşı şefkatli ve nazik davranmanın önemi konusunda Hz. Peygamber’in uygulama anlamında örnekliğinin güzel bir örneğidir. Bu davranış tarzı onun üslubuna da yansımış ve hiçbir surette çocuklara karşı sert ve kırıcı olma şöyle dursun, onları yargılayıcı hiçbir ifade de bulunmamıştır.⁴⁶

Yukarıda verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere, Hz. Peygamber’in söz ve uygulamalarına bakıldığında sünnetin çocuklara yaklaşımının sevgi ve şefkat merkezli olduğu ifade edilebilir.

3.1. Hz. Peygamber’in (s.a.s.) Çocuklarla Kurduğu Sözlü İletişiminin Temel Dinamikleri

Modern dönemde sadece dilsel açıdan değil insanlar arası etkileşimin olduğu her alanda gündeme gelen bir kavram olan iletişim, aslında insanın sosyal bir varlık olarak yaratılmasından kaynaklanan bir olgudur.⁴⁷ Çok geniş bir alanı kapladığı için çeşitli disiplinlerin alanına girmesi nedeni ile iletişimin tek bir tanımını vermek mümkün görünmemektedir.⁴⁸ Ayrıca ifade edilmelidir ki; çocuklarla olan iletişimde dikkate alınması gereken en önemli husus, çocuğun davranış ve tutumlarının gelişiminde ailenin, okulun ve çevrenin önemli bir etken olduğu gerçeğidir.⁴⁹ Bu açıdan bakıldığında çocuklarla kurulacak olan diyalogun onların gelişim ve kavrayış düzeylerine uygun olması ve onları hem maddî ve hem de manevî açıdan iyiye ve doğruya yönlendirici bir özelliğe sahip olması gerekir. Dolayısıyla Hz. Peygamber’in çocuklarla olan diyaloglarına bakıldığında bu anlatımların genel ola-

⁴² Örneğin bk. Müslim, “Fedâil”, 62-65.

⁴³ Tirmizî, “Birr”, 15.

⁴⁴ Hz. Peygamber’in çocuklar ve gençlere yaklaşımı ile ilgili daha ayrıntılı bilgi ve değerlendirmeler için bk. Hayati Hökelekli, “Hz. Peygamber’in Çocuk ve Gençlere Yaklaşımı”, *Hz. Muhammed ve Gençlik, Kutlu Doğum Haftası (1992)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 47-56.

⁴⁵ Buhârî, “Vesâyâ”, 25; Müslim, “Fedâil”, 52.

⁴⁶ Rivayete göre bir gün Resûlullah Hz. Enes’i bir iş için gönderir. Hz. Enes yolda oyun oynayan çocukları görür ve onlara katılır. Bu sebeple Hz. Peygamber’i bir süre bekletir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Hz. Enes’in yanına gelir ve yüzünde beliren bir tebessümle ona: “*Enescik! Gönderdiğim yere gittin mi?*” diye sorar. Hz. Enes: “Hemen gidiyorum ey Allah’ın Resûlü” şeklinde cevap verir. (Müslim, “Fedâil”, 54).

⁴⁷ İlk insan Hz. Âdem, yaratıcısı ile iletişim kurmuştur. Bk. el-Bakara, 2/33, 35, 36, 37.

⁴⁸ Aysel Çağdaş, *Anne-Baba-Çocuk İletişimi* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2002), 3.

⁴⁹ Jeff Mc. Whirter-Nilüfer Voltan Acar, *Çocukla İletişim* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1998), 7.

rak bahsi geçen olumlu vasıflara sahip olduğu görülecektir.

Hz. Peygamber'in çocuklarla olan diyaloglarında benimsediği üslup özelliklerini oluşturan ana esaslar vardır. Dolayısıyla ona ait olan ifadeleri ele alırken bu esasları her zaman göz önüne almak gerekir. Hz. Peygamber'in üslubunun dayandığı en önemli unsur, hiç şüphesiz "üslubu beyan aynı ile insan" düsturu ile ifadesini bulan onun kelam etme konusunda ortaya koyduğu hassasiyettir. Kavî hadisler üslup açısından incelendiğinde bu hassasiyetin yansımalarını ortaya koyan muazzam bir edebî malzeme vardır. Çünkü Hz. Peygamber herhangi bir konuda peygamberlik vazifesi gereğince bir söylem ortaya koyduğunda mesajının daha iyi anlaşılması ve aktarmak istediği anlamın muhatapları tarafından içselleştirilmesi amacı ile farklı anlatım teknikleri kullanmıştır. Genel olarak bakıldığında Hz. Peygamber'in edebî üslubunu yansıtan anlatımların tavsiye ve emir mahiyetindeki ifadeler olduğu söylenebilir. Dilbilimsel açıdan bakıldığında, bu anlatımların söylemin dış boyutunu oluşturan ortam, muhatabın durumu ve sözün söylendiği zaman aralığının kendi özel şartları gibi hususlarla birlikte ele alınması gerekir. Geniş bir çalışma alanını kapsayan bu konuyu makalede ele almak mümkün olmadığı için, bu tespitin doğruluğunu ortaya koyan çarpıcı bir örnek üzerinden mesele izah edilmeye çalışılacaktır:

Hz. Âişe'den (r.a.) rivayet edildiğine göre Mahzûmoğullarından bir kadın had cezasını gerektirecek bir hırsızlık yapar. Mensubu olduğu kabile fertleri, kadının elinin kesilmesini önlemenin bir çaresini bulmak için toplanırlar. Sonunda Hz. Peygamber'in çok sevdiği Üsâme b. Zeyd'in (r.a.) el kesme cezasını iptal etmesi için aracılık etmesi kararını alırlar. Hz. Üsâme meseleyi Hz. Peygamber'e arz eder. Bunun üzerine Resûlullah kızgın bir şekilde Hz. Üsâme'ye:

أَتَسْمَعُ فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ!؟

"Allah koyduğu had cezalarından birisi hakkında mı aracılık yapıyorsun?!"

şeklinde sert bir ifade kullanır. Sonra insanların huzuruna çıkar ve ayağa kalkarak şöyle hitap eder:

إِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِينَ قَبْلَكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ، وَإِنَّمَا اللَّهُ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا.

"Sizden önceki kavimleri içlerinde şerefli bir kişi hırsızlık yaptığı zaman (iltimas göstererek cezayı infaz etmektен) geri durmaları, gariban bir kişi hırsızlık yaptığında ise ona hemen had cezası tatbik etmeleri helak etmiştir. Allah'a yeminim olsun ki; eğer Muhammed'in kızı Fâtıma hırsızlık yapsaydı onun elini muhakkak keserdim."⁵⁰

Yukarıda hadise zaman, mekân ve olaylar silsilesi bakımından oldukça dikkat çekicidir. Çünkü bu meseleyi konu edinen bazı rivayetlerde olayın Mekke'nin fethi esnasında cereyan ettiği aktarılmaktadır.⁵¹ Dolayısıyla rivayette anlatılanlar,

⁵⁰ Buhârî, "Ehâdisu'l-Enbiyâ", 56; Müslim, "Hudûd", 8.

⁵¹ Buârî, "Şehâdât", 8.

hicretin ilk yıllarında yaşayan Müslümanların var olma mücadelesinin yerini artık hâkimiyetlerini hasımları olan Mekkeli müşriklere kabul ettirdikleri genişlik zamanında gerçekleştirmiştir. Hz. Peygamber bu çarpıcı ve vurgulu ifadeleri ile ne darlıkta, ne de genişlikte Allah'ın koyduğu had cezalarının uygulanmasında kesinlikle gevşekliğe yer olmadığına işaret etmektedir. Ayrıca muhatabın ya da muhatapların sosyal, siyasi ve ekonomik açıdan konumları ne olursa olsun Allah'ın hakkı olan hususlarda taviz vermeyeceğini sarih bir şekilde açıklamıştır. Böylece Hz. Üsâme gibi Hz. Peygamber'in torunu mesabesinde olan bir şahsiyet dahi olsa bu net duruşun kesinlikle değişmeyeceğini hadisteki yalın ve açık anlatımdan çıkarmak mümkündür.⁵² Çünkü Resûlullah, Hz. Üsâme'ye azarlama (tevhîh) anlamında olan istifham üslubunu kullandığı "*Allah'ın hadlerinden birisi konusunda mı aracılık yapıyor-sun?!*" ifadesi ile hitap etmiştir. Burada Hz. Peygamber'in Hz. Üsâme'nin ismini zikretmemesi de dikkat çekicidir. Çünkü böylece meselenin şahsi değil, geneli ilgilendiren bir konu olduğu çağrışımı yapılmıştır.

Hadisteki anlatımın dilbilimsel açıdan en dikkat çekici kısmı kızı Fâtıma'nın isminin zikredildiği sonuç cümlesidir. Bu cümleleri kurmadan önce konunun ümetin genelini ilgilendirdiğini hissettirmek amacı ile insanların huzuruna çıkıp ayağa kalkarak hitabına başlaması önemli bir husustur. İfadelerine başlarken "sizden öncekilerin helak olmalarının sebebi ..." yerine "*sizden önceki milletleri helak eden ...*" cümlesini kurmuştur. Bu cümlede mecaz-ı akli sanatının kullanıldığı kasr bildiren bir anlatım tekniği kullanılmıştır. Bu ifadede cezalandırmada adaletsizlik yapmak gibi bütün toplumlar için geçerli olan ve sosyal dengeyi bozan bir yanlışlığın cümlenin öznesi kılınması söz konusudur. Çünkü hakiki manada toplumların yıkımı Allah'ın iradesi ve dilemesi ile olur. Helak etmenin hadlerin uygulanmasındaki haksızlığa özgü kılınması yanlışlığın ne kadar büyük boyutlarda olduğunu ortaya koymaktadır. Bu açıklamaların ardından hitabın son cümlesi olan "*Allah'a yeminim olsun ki; Muhammed'in kızı Fâtıma hırsızlık yapsa onun da elini keserdim*" ifadesinde birden fazla te'kid edatı kullanılması dikkat çekicidir. Öncelikle Allah lafzına yemin ile başlayan cümlede, yeminden sonra gelecek yargıya dikkat çekilmek istenmiştir. Ardından şart bildiren ل edatının tercih edilmesinde ince bir vurgu vardır. Burada mutlak anlamda şart için kullanılan ان yerine imtinâ'u'l-vücûd, yani gerçekleşmesi mümkün olmayan bir şey üzerine başka bir şeyin varlığını bina etmek anlamında bir edat olan ل kullanılmıştır.⁵³ Çünkü hırsızlığı Hz. Fâtıma yapmamıştır. Dolayısıyla bu şart edatının kullanılması, Hz. Fâtıma'nın hırsızlık yapmasının mümkün olmadığını, ancak bu fiili işleseydi kesinlikle elinin kesileceğini ifade etmektedir. Ardından "Allah Resûlunun kızı" yerine "*Muhammed'in kızı*" tamlamasının kullanılması dikkat çekmektedir. Çünkü Fâtıma isminin peygamber olan babasına değil Muhammed isimli bir adama izafesi had cezalarının uygulanması ko-

⁵² Rivayetlerde geçtiğine göre Hz. Peygamber Hz. Üsâme'yi çok severdi. Hatta Hz. Hasan'ı (r.a.) bir dizine, Hz. Üsâme'yi de diğer dizine oturtur ve onlar için şöyle dua ederdi: "*Allah'ım! Ben bunları seviyorum, Sen de sev!*" Bk. Behârî, "Fedâilü's-Sahâbe", 18.

⁵³ Bu edatın kullanımı ve anlamları için bk. Cemâluddîn 'Abdullâh b. Yûsuf b. Hişâm el-Ensârî, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârib*, thk. Berakât Yûsuf Heyyûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Erkâm, 1999) 1/ 376-396

nusunda kimseye tolerans gösterilmeyeceğini hissettirmektedir. Yani Hz. Peygamber, Allah'ın hakkı olan hususlarda kendisinin peygamber değil, sıradan bir Müslüman olan Muhammed isimli bir şahıs gibi olduğunu ifade etmek istemiştir.⁵⁴

Dilbilimsel açıdan bakıldığında Hz. Peygamber'in çocuklarla kurduğu diyaloglarda sadece onlara şefkat ve merhametle muamele etmenin ötesinde onları iyiliğe ve hayra yönlendirmeye matuf bir amaçsallığın olduğu da göze çarpmaktadır. Çünkü bize ulaşan ve büyük kısmı manen rivayet edilse de edebî açıdan kendi döneminin dil varlığını yansıtan önemli bir arşiv olarak kabul edilmesi gereken kavli hadisler genel olarak incelendiğinde, Hz. Peygamber'e ait olan her bir ifadenin yüksek ahlâki tesis etme amacıyla inşa edilmiş etkili anlatımlar olduğu tespiti yapılabilir.

Bu bahsi bütün yönleri ile ele almak çalışmanın sınırlarını aşacağı için özet olarak ifade etmek gerekir; Hz. Peygamber'in anlatımları genel itibari ile oldukça dinamik ve etkin bir yapıya sahiptir. Resûlullah ortamın, mesajın ve muhatabın durumuna göre zaman zaman sözü bazen kısa tutmuş, bazen uzatmış ve bazen de tek kelimelik cevaplar vermiştir. Zaman zaman metaforik anlatımlara başvururken, yeri geldiğinde ise mecaz unsurlarını kullanmadan sanatsız ve yalın ifadeler kullanmıştır. Bu vasıfların yansımalarını onun çocuklarla olan diyaloglarında da bulmak mümkündür. Aşağıda ayrıntılı olarak örnekler üzerinden ifade edildiği gibi Hz. Peygamber, çocuklarla iletişim kurarken onların seviyelerini dikkate almış ve onlara karşı olan samimiyetini hissettirmiştir. Çocuklarla olan diyaloglarında bazen recez formunda kafiyeli ifadeler kullanmış, bazen de yalın anlatımları tercih etmiştir.

3.2. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Çocuklar Hakkındaki İfadelerinin Üslup Analizi

Yukarıda kısaca bahsedilen bu bakış açısının yansımalarını onun çocuklar hakkındaki ifadelerinde görmek mümkündür. Örneğin sahih bir hadiste Hz. Peygamber Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin için *“O ikisi benim dünyadan reyhanımdır.”*⁵⁵ buyurmuştur. Belagat açısından bakıldığında *ريحانتي* *“benim iki rehyanımdır”* ifadesinde müstearun minhin lafzı açıkça zikredildiği için açık istiare/istiare-i tasrihiyye vardır. Hz. Peygamber çocukların kendilerine has güzel kollarına dikkat çekmek amacı ile eğretilme yolu ile Arapların günlük hayatlarında

⁵⁴ Hz. Peygamber'in belagati ile daha fazla bilgi için bkz. Duran Ekizer, *Sahîhayn'da Mecaz –Belâgat Açısından Analitik Bir İnceleme-* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 131-188.

⁵⁵ Buhârî, “Edeb”, 18. *Müsned*'de *ريحانتي* şeklinde geçmektedir. (Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b.

Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 9/403 (No: 5568). Hadisin Taberânî'de geçen rivayete göre Ebû Eyyûb el-Ensârî bir gün Hz. Peygamber'in önünde iki torunu oynarken: “bu iki torununuzu seviyor musunuz?” diye sorar. Bunun üzerine Resûlullah: *“Nasıl sevmem? Bu ikisi benim dünyadan kokladığım iki reyhanımdır”* diye cevap verir. (Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetu İbn Teymiye, 1414/1994), 9/155 (No. 3990).

aşına oldukları reyhan kelimesini kullanmıştır.⁵⁶ Hadiste ayrıca çocuklara duyulan sevginin reyhan benzetmesi üzerinden ifade edilmesi ile somutlaştırma yapılarak muhatapların zevk-i selimine ince bir dokunuş da yapılmıştır.⁵⁷ Bu anlatımda özellikle çocukların naiflik ve kırılğanlıklarını ifade için istiarede yer alan anlam genişlemesi imkânı, reyhan benzetmesi üzerinden kullanılmıştır. Böylece güzel kokusu ile tebarüz eden bir çiçek olan reyhan, çocuk için müstear kılınarak reyhanın anlam alanında bir genişleme meydana gelmiştir. Ayrıca muhatapların zihninde reyhan ile çocuk arasında benzerlik ilgisi oluşturacak bir ifade ile hayal unsuru harekete geçirilmiştir. Buna ilaveten söz konusu sanatlı ifade ile muhatapların reyhan ile çocuk arasında benzerlik ilgisi kurarak mesajı kavrama konusunda daha aktif olmaları da sağlanmıştır, denebilir.

Her ne kadar sahih hadis kaynaklarında geçmese bile hicrî III. asır diltelerinden el-Müberred'in (ö. 285/898) zikrettiği Hz. Peygamber'e isnat edilen مَنْ كَانَ لَهُ "صَبِيٌّ فَلْيَتَّصَبْ" *Her kimin çocuğu varsa çocuk gibi davranmaya çalışsın*⁵⁸ ifadesi de bu konuda verilebilecek çarpıcı bir örnek olarak kabul edilebilir. Hadiste geçen ve çocuk gibi davranmayı ifade için kullanılan تَصَبَّى fiilinin, tefe'ul babından olması dikkat çekmektedir. Çünkü bu babın öne çıkan anlam özelliklerinden birisi de bir işi zorlanarak yapmaktır.⁵⁹ Bu ifade ile Resûlullah, çocuklarla iletişim kurarken çocuk gibi davranmaya çalışılarak onlarla empati kurmak gerektiğini ifade etmek istemiştir. Her ne kadar bu cümlede yukarıda verilen reyhan örneğinde olduğu gibi sanatlı bir anlatım olmasa da pedagoji ve dil ilişkisi bağlamında dikkat çeken bir ayrıntı vardır.⁶⁰ Klasik sözlüklere bakıldığında aynı kökten gelen ve "delikanlılığın cehaleti" ve "aşktan doğan neşe" manasında olan صَبَوَةٌ kelimesinin⁶¹ aynı zamanda

⁵⁶ Her ne kadar bazı şarihler burada kastedilenin rızık olabileceğini ifade etseler de Beddreddin el-'Aynî'nin de ifade ettiği gibi hadiste güzel kokuya vurgu yapılmıştır. Bk. Ebû Muhammed Bedreddin Mahmud b. Ahmed el-Aynî, *Umdetu'l-kârî şerhu sahihi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ty), 16/243.

⁵⁷ Ayrıca رِيحَان kelimesi hadislerde rahmet, rahatlık ve rızık için kullanılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebu's-Seâdât Mecduddîn el-Mubârek İbnu'l-Esîr el-Cezerî, *en-Nihâye fî ğarîbi'l-hadis ve'l-eser*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 2/288.

⁵⁸ Hadisin orijinal metni, مَنْ كَانَ لَهُ صَبِيٌّ فَلْيَتَّصَبْ şeklindedir. Bk. Ebu'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *Mâ ittefeka lafzuhu ve ihtelefe ma'nâhu mine'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Ahmed Muhammed Süleymân Ebû Ra'd (Kuveyt: Vezâratu'l-Evkâf ve Şu'uni'l-İslâmiyye, 1409/1989), 60. Başka bir rivayette فَلْيَتَّصَبْ "çocukmuş gibi yapsın" şeklinde geçmektedir. Bk. Ebu'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Cem'u'l-cevâmi' (el-Câmi'u'l-kebîr)* (Kahire: Dâru's-Se'âde, 1425/2005), 10/16 (No. 22890).

⁵⁹ İsmâ'il b. Hammâd el-Cevherî, "sbv", *Tâcu'l-luĝa ve şihâhu'l-'arabiyye*, thk. Ahmed 'Abdulĝafûr 'Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1404/1984), 6/2398.

⁶⁰ Etimolojik olarak bakıldığında ص-ب-و kökünden gelen صبا fiili إلى harfi cerri ile birlikte kullanıldığında "bir şeye yönelmek" anlamına gelmektedir. Bkz. Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, "sbv", *Tehzîbu'l-luĝa*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn -Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: el-Mu'essesetu'l-Misriyyeti'l-Âmme li't-Te'lîf ve'l-Enbâ' ve'n-Neşr - ed-Dâru'l-Misriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1383/1964), 12/256.

⁶¹ el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, "sbv", *Kitâbu'l-'ayn*, thk. 'Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-

“sevgideki incelik ve nezaket” anlamına gelmesi de ince bir dilsel nükte olarak ifade edilebilir.⁶² Dolayısıyla kelimenin kök anlamında yer alan nezaket ve sevinç gibi anlamlar hadis-i şerifte fiil formunda kullanılarak çocukların doğasında bulunan bu duygusal atmosfer ile hemhal olunması gerekliliğine telmih vardır.

Yine Hz. Âişe'den (r.a.) gelen bir rivayete göre; Resûlullah bir gün torunu Hz. Hasan'ı (r.a.) öper. Bu sırada onun bu hareketini yadırgadığını ve kendisinin çocukları hiç öpmediğini söyleyen bedeviye “*Allah senin kalbinden merhameti söküp almışsa ben ne yapayım!*” şeklinde bir cevap verir.⁶³ Bu ifade, sünnet perspektifinden bakıldığında özellikle dinî ve ahlâkî anlamda çok önemli veriler içermektedir. İlk olarak sünnetin davranışsal boyutu olan öpme fiili gerçekleşmiş ve ardından merhamet kavramı ile çocuk arasında direkt bir bağlantı kurularak mesele söylem boyutuna taşınmıştır. Hadisin metninde Allah'ın kalpten rahmeti çekip almasını ifade için نزع fiilinin kullanılması dikkat çekmektedir. Lügat anlamı “bir şeyi yerleştiği yerden çekip çıkarmak” anlamına gelen bu fiille aslında sevginin Allah tarafından insan kalbine doğuştan yerleştirilmiş fitrî bir duygu olduğu ve onun çocuklardan esirgenmesinin o sevgiyi tamamen söküp atmak anlamına geleceği gayet veciz bir şekilde ifade edilmiştir.⁶⁴

Yukarıda verilen örnekler üzerinden yapılan değerlendirmelerden Hz. Peygamber'in çocuklar hakkında herhangi bir ifadede bulunacağı zaman onların naiflik, kırılğanlık ve sevgiye muhtaç olmalarını önceleyen ifadeler kullandığını çıkarmak mümkündür. Bu nedenle o, bazı anlatımlarında çocuklar ile güzel kokulu çiçekler arasında benzerlik ilgisi kurmuş, bazen de onlara karşı gösterilen sevgisizliği mübalağa anlamı bildiren ifadelerle yalın ve fakat etkili bir şekilde aktarmaya çalışmıştır.

3.3. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Çocuklarla Kurduğu Diyaloglarında Yer Alan Üslup Özelliklerinin Dilbilimsel Boyutu

Hz. Peygamber'in muhatapları ile diyalog kurarken gösterdiği üslup özellikleri, onun edebî yönünü oluşturan ana konulardan birisi olarak telakki edilebilir.⁶⁵ Bu konunun ayrıntılarına geçmeden önce genel olarak diyalogun kavramsal çerçevesi hakkında bilgi vermek faydalı olacaktır. Buna göre sözlükte “karşılıklı konuşma”, “oyun, roman, hikâye vb. eserlerde iki veya daha çok kimsenin konuşması” ve “konuşmaya dayanılarak yazılmış eser” anlamlarına gelen diyalog,⁶⁶ Osmanlı Türkçesinde “muhavere etmek” fiilinin karşılığı olarak kullanılmaktadır.⁶⁷ Arapçada ise

→

‘İlmiyye, 1423/2003), 2/378.

⁶² İbn Dureyd, Ebûbekr Muhammed b. Hasen, “sbv”, *Cemheratu'l-luğa*, thk. Remzî Munîr Be'albekî (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1407/1987), 2/1024.

⁶³ Buhârî, “Edeb”, 18. Müslim, “Fedâil”, 24.

⁶⁴ Kur'an'da birçok âyette geçen bu kökün semantik tahlili için bk. er-Râğîb el-İsfahânî, “n-z-'a”, *el-Müfredât*, 487- 488.

⁶⁵ Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed İbrâhîm el-Hamd, *el-Hivâr fi's-sîreti'n-nebeviyye* (Riyad: Dâru İbn Huzeyme, 2013).

⁶⁶ Türk Dil Kurumu, “Türk Dil Kurumu Sözlükleri”, (Erişim: 20 Kasım 2020).

⁶⁷ Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (Ankara: Vadi Yayınları, 2001), 640.

diyalog kurma anlamını ifade için “bir şeye ya da bir şeyden dönüş” ve “bir halden başka bir hale geçiş” gibi anlamlara gelen “h-v-r” (ح-و-ر) kökünden türeyen حاور ya da حاور fiilleri kullanılmaktadır.⁶⁸ Kavramsal açıdan bakıldığında psikoloji, pedagoji ve dilbilimin ortak bir alanı olarak karşımıza çıkan bu kavram, çocuklar özelinde Hz. Peygamber’in üslubunda farklı bir boyut kazanmıştır. Bu tespiti doğrulayabilecek çarpıcı birkaç örnek özelinde mesele dilbilimsel analiz ve değerlendirmeler ile detaylandırılmaya çalışılacaktır.

Öncelikle ifade edilmelidir ki; Hz. Peygamber çocukların güzel ahlak ilkelelerini benimsemelerini amaçlamıştır. Bu bağlamda Hz. Peygamber, güzel ahlak eğitimi gibi önemli hususlarda muhatabı olan çocukların kalbini kırmadan onların duygusal ve bilişsel seviyelerine uygun anlatımlar ortaya koymuştur. Bu bölümün girişinde de ifade edildiği gibi, Allah’ın elçisi olan Hz. Peygamber’den bahsi geçen alanlarda lafız ve manayı güzelleştirici sanatları kullanması beklenmemelidir. Çünkü onun gayesi hiçbir zaman sanat yapmak olmamıştır. O, sanatlı anlatımlarında bile her zaman muhatabın ve konunun durumuna göre dengeli bir ifade üslubu geliştirmiştir.

Bu meseleyi somut bir şekilde yansıtan örneklerden birisi Nu’mân b. Beşîr’in (r.a.) çocukluğunda Hz. Peygamber’le arasında geçen bir hatırasını naklettiği rivayettir. Rivayette anlatıldığına göre; bir gün küçük Nu’mân Resûlullah’ın yanında iken Tâif’ten üzüm gelir. Hz. Peygamber Nu’mân’a biraz üzüm verip kalanını annesine götürmesini ister. Ancak Nu’mân üzümü annesine götürmeden hepsini yer. Birkaç gün sonra Allah Resulü ona üzümü annesine teslim edip etmediğini sorar. Nu’mân mahcup bir şekilde götürmediğini söyleyince çok fazla sert olmayan ince bir ifade ile Nu’mân’a غَدْرُ “*Seni vefasız seni!*” der.⁶⁹

Öncelikli olarak sarf açısından bakıldığında bahsi geçen غَدْرُ kelimesinin, “ahde vefa göstermeyen” anlamına gelen ism-i fâil formundaki غَادِرٌ kelimesinden udûl etmiş/evrilmiş bir kelime olduğunu ifade etmek gerekir. Müennesi غَدَارٍ şeklinde gelen bu kelime mübalağa bildirir ve genellikle يا غَدْرُ “Vefasız seni!” şeklinde nidâ ifadelerinde kullanılır.⁷⁰ Bu ifade aslında her ne kadar basit ve öz bir nitelendirme olsa da dikkat çeken bazı ayrıntılar içermektedir. Öncelikle Hz. Peygamber muhatabı olan çocuğa anne hakkının ne kadar önemli olduğunu göstermek istemiştir. Ayrıca birkaç gün sonra emaneti annesine teslim edip etmediğini sorarak çocuğa kendisini muhatap aldığını hissettirmiştir. Çünkü muhatap, çocuk olması nedeniyle Hz. Peygamber’in kendisini ciddiye alıp bir daha sormayacağını düşündüğü için üzümü yemiş olabilir. Resûlullah çocuğa sorumluluk vermekle kalmamış ayrıca bir de verdiği ödevin takibini yaparak çocuğa sorumluluk alacak derecede saygın ve

⁶⁸ Cevherî, “hvr”, *Sihâh*, 2/640.

⁶⁹ İbn Mâce, “Et’ime”, 61. Demir “vefasız” şeklinde tercüme etmiştir. Bk. Demir, “Çocuk ve Çocuk Terbiyesi”, 53.

⁷⁰ İbnu’l-Esîr Meccuddîn Mübârek b. Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fî ğarîbi’l-hadis ve’l-eser*, thk. Zâhir Ahmed ez-Zâvî vd. (Beyrut: el-Mektebetü’l-İlmiyye, 1979), 3/345.

dikkate alınan bir şahsiyet olduğu mesajı vermiştir. Ayrıca hata yapan çocuğu tatlı sert bir şekilde “*Seni vefasız seni!*” şeklinde uyarmıştır.

Yine Buhârî’de (ö. 256/870) geçen başka bir rivayete göre bir gün Hz. Peygamber’e bir bardak içecek ikram edilir. Hz. Peygamber bardağı alır ve biraz içer. Bu sırada Resûlullah’ın sağ tarafında küçük bir çocuk ve sol tarafında yaşlı kimse-ler oturmaktadır.⁷¹ Hz. Peygamber çocuğa: *أَتَأْذُنُ لِي أَنْ أُعْطِيَهُ الْأَشْيَاخَ؟* “*Bu içeceği önce yaşlılara vermeme izin verir misin, evlat?*” diye sorar. Çocuk cevaben: “ey Allah’ın Resulü! Senden gelen hiçbir nasip konusunda başkasını kendime tercih edecek değilim.” der. Bunun üzerine Hz. Peygamber içeceği çocuğa verir.⁷²

Dilbilimsel açıdan bakıldığında ilk olarak mesajın yönünü belirleyen birkaç meseleye değinmek gerekir. Aslında bu değerlendirmeler mütekellimin ifadelerinin dış bağlamını oluşturan konulardır, denebilir. Buna göre rivayette geçen diyalogda iki önemli husus vardır. Bunlardan ilki, birçok amelde olduğu gibi yiyecek ve içecek paylaşımında sağdan başlamanın sünnet olmasıdır.⁷³ Bu nedenle Resûlullah önce sağ tarafında bulunan çocuğa ikram etmiştir. Bir diğer unsur da yaşlılara saygı duymanın dinî bir vecibe olmasıdır. Dolayısıyla Hz. Peygamber ikramında aslında yaşlılara öncelik vermek istemektedir. Ancak çocuk sağ tarafında bulunduğu için ilk önce ona teklif etmiştir ve ondan hakkından feragat etmesi için izin istemiştir. Onun bu davranışı çocuğun şahsiyetine verdiği önemi göstermektedir. “*İzin verir misin?*” şeklinde kibar bir ifade ile çocuğun görüşünün ne kadar değerli olduğunu ifade etmek istemiştir. Bu anlatımda her ne kadar istiare, mecaz ve cinas gibi sanatlı ifadeler olmasa da hadislerin kendi içindeki söylem bütünlüğü bakımından önemli işaretler vardır.

Ayrıca bu ifadelerde muhatabı olan çocuğa da bir mesaj vardır. Çünkü aslında her ne kadar sağdan başlamanın sünnet olduğu ifade edilse de başkasını kendine tercih etmenin ne kadar önemli bir haslet olduğu anlatılmak istenmektedir. Buna ilaveten çocukların her daim büyüklerine saygılı olmaları gerektiğine dair ince bir mesaj vardır.⁷⁴ Ancak Hz. Peygamber çocuğun izin vermemesini dikkate alarak önce çocuğa ikram ederek o mecliste bulunan kişilere çocukların saygınlığını korumanın da sünnetin bir parçası olduğunu pratik bir uygulama ile aktarmıştır.

Hz. Peygamber’in çocuklarla olan diyaloglarına genel olarak bakıldığında onlarla şakalaşması hakkındaki rivayetler dikkat çekmektedir.⁷⁵ Örneğin Enes b. Mâlik, Hz. Peygamber’in kendisine şakalaşmak amacı ile *يا ذا الأذنين!* “*Ne haber, iki*

⁷¹ Hadiste bahsi geçen çocuğun Fadl b. Abbâs ya da Abdullah b. Abbas olduğu ifade edilmektedir. (Bedreddin ‘Aynî, *Umde*, 12/191).

⁷² Buhârî, “Müsâkât”, 1. Müslim, “Eşribe”, 127.

⁷³ Bir rivayette “Hz. Peygamber (s.a.s.) elinden geldiğince temizlenmesinden tutun, saçlarını taramasına ve nalinlerini giymesine kadar, yani bütün işlerinde sağdan başlamayı severdi.” geçmektedir. Bk. Buhârî, “Salât”, 47.

⁷⁴ Rivayetle ilgili açıklamalar için bk. Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu sahihi Müslim b. el-Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, 1344/1926), 13/201.

⁷⁵ Câmî ve sünen gibi konu merkezli sistematığe sahip olan hadis kaynaklarında çocuklarla ilgili rivayetler daha çok Menâkıb, Cenâiz ve Edeb gibi ana bölümlerde bulunmaktadır. (Demir, “Çocuk ve Terbiyesi”, 48.)

kulaklı!" dediğini aktarır.⁷⁶ Bu rivayette Hz. Peygamber insana ait bir uzvu kullanarak nükteli ve mizahi bir ifadede bulunmuştur. Zira insanda bulunan bazı uzuvlar, kinaye yolu ile genelde olumsuz anlamlar için kullanılmıştır. Söz gelimi Resûlullah kulak benzetmesini küçüklük, büyüklük, darlık ya da genişlik gibi vasıflarla birlikte kullansa idi, bu durumda olumsuz bir anlam çıkarılabilirdi. Ayrıca bu ifadede Resûlullah'ın şaka için bile olsa kesinlikle yalan bir söz kullanmadığına dair bir işaret vardır.

Başka bir rivayette Hz. Enes, Hz. Peygamber'in kendisine bakla künyesi taktığını ifade eder.⁷⁷ Bu rivayette Resûlullah, Hz. Enes için baklayı eğretilererek istiare sanatını kullanmıştır. Bu anlatım Hz. Enes'in duygu dünyasında güzel bir çağrışım yapmış olmalı ki; bu güzel hatırasını kendisinden sonraki nesle aktarmak istemiştir.

Yukarıda geçen rivayetlerde güzel bir ahlâk numunesi olarak önemli bir prensip vardır. Buna göre, şaka ya da mizah yolu ile de olsa insanlara lakap takmanın ölçüsü, doğruluk ve muhatabın rıza göstermesidir.⁷⁸ Zaten sahabe de Hz. Peygamber'in kendileri ile şakalaşmalarının dinî açıdan herhangi bir sıkıntı ifade edip etmeyeceğini anlamak için bizzat kendisine: "Ey Allah'ın Resulü! Sen bizimle şakalaşıyorsun (bunun hükmü nedir?)" diye sorduklarında o, "*Ben sadece hakkı (doğru olanı) söylerim*" cevabını vermiş⁷⁹ ve bu konudaki ölçüyü belirlemiştir.

Enes b. Mâlik'ten gelen başka bir rivayete göre Hz. Peygamber çocukların arasına karışır ve onlarla şakalaşırdı. Bu çocukların arasında Enes'in küçük kardeşi de vardı.⁸⁰ Bu çocuğun serçe ya da bülbüle benzeyen 'Umeyr adında küçük bir kuşu vardı ve onunla devamlı oynadığı için çocuğa "Ebû 'Umeyr" künyesi verilmişti. Hz. Peygamber de yanından geçerken ona *مَا فَعَلَ النُّعَيْرُ؟ يَا أَبَا عُمَيْرٍ، "Ebû Umeyr! Serçecik ne yapıyor?"* derdi.⁸¹ Bazı rivayetlerde bu ifadeden sonra çocuğun gülümsediği aktarılmaktadır.⁸² Bu hadiste Resûlullah'ın ince ve naif ifade şekli dikkat çekmektedir. Bazı rivayetlerde Hz. Peygamber'in kuşu öldüğü için üzgün olan çocuğu teselli amacı ile bu recezi söylediği ifade edilmektedir.⁸³ Bu ifadede *عَمِير* ve *النُّعَيْر* kelimeleri ile cinas sanatı kullanılarak latif bir anlatım ortaya konmuştur. Her ne kadar kısa

⁷⁶ Tirmizî, "Menâkıb", 46.

⁷⁷ Tirmizî, "Menâkıb", 46.

⁷⁸ Bu konu özellikle ahkâm ve ahlâk açısından kadim ulema tarafından tartışılmış ve Hz. Peygamber'in genellikle şakalaşma amacı ile sarfettiği bu tip ifadelerin sünnetin genel çerçevesi içerisindeki yeri tespit edilmiştir. Bk. Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzi el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sâdik el-Kamhâvî vd. (Beyrut: Dâru'l-Türâsi'l-Arabî, 1405/1984), 5/287.

⁷⁹ Tirmizî, "Birr ve Sıla", 57.

⁸⁰ Müslim'de geçen rivayete göre çocuk henüz süttten kesilmişti. Bk. Müslim, "Âdâb", 30.

⁸¹ Buhârî, "Edeb", 112. Hadiste geçen *النُّعَيْر* kelimesinin serçeye benzeyen küçük gagalı bir kuş ya da bülbül anlamına geldiği ifade edilmektedir. Bk. Ebu'l-Kâsım Muhammed b. 'Amr ez-Zemahşerî, *el-Fâik fi ğarîbi'l-hadîs ve'l-eser*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî-Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 4/8. İbnü'l-Esîr el-Cezerî, *en-Nihâye*, 5/86.

⁸² Buhârî, "Edeb", 81, 112.

⁸³ İbn Mâce Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd 'Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabîyye, ts.), "Edeb", 24.

da olsa edebî açıdan oldukça ince bir tarza sahip olan bu ifade, muhatabın durumunu dikkate alma konusunda somut bir örneklik arz etmektedir. Zira bu ifade ile Hz. Peygamber döneminde yaşayan Arap toplumunun hayatlarında çok önemli bir yere sahip olan şiirsel anlatım tarzının güzel bir örneği sergilenmiştir.⁸⁴ Bilindiği gibi şiir o dönemde mersiye, hiciv ve medh gibi amaçlar için söylenen bir anlatım şeklidir. Burada Hz. Peygamber, küçük bir çocuğu teselli gayesi ile umeyr-nuğayr kelimeleri ile cinas sanatı kullanmış ve bu sanatta yer alan şiirsel ve müzikaliteyi ifadesine yansıtarak çocuğun duygu dünyasına hitap etmiştir. Bu anlatım ile çocuğun üzüntüsüne ortak olduğunu ince bir üslup özelliği ile resmetmiştir.

Bu konuda verilebilecek çarpıcı örneklerden birisi de Ömer b. Ebî Seleme'nin (r.a) çocukluğunda Hz. Peygamber ile arasında geçen diyalogdur. Bu rivayette anlatıldığına göre Hz. Peygamber'in himayesinde yetişen bir çocuk olan Ömer, bir gün onunla yemek yerken eli yemek kabının etrafında dolaşır. Onu uyarı babında Resûlullah: *“Oğlum, besmele çek, sağ elinle ve kendi önünden ye.”* buyurur.⁸⁵ Bu rivayette Hz. Peygamberin pedagojik ve dilbilimsel açıdan dikkat çeken ince bir anlatı vardır. Öncelikle Hz. Peygamber'in çocuklarla birlikte aynı kaptan yemek yemesi ve onlarla aynı zaman dilimini yaşaması, ifadenin dış bağlamı açısından önemli bir olgudur. Aslında normal şartlar altında ev reisinin bakımını üstlendiği evlâdu iyâli ile aynı sofrayı paylaşması olağan bir hadisedir. Ancak bir peygamber tarafından böyle bir davranışın sergilenmesi aynı zamanda örnek alınması gereken bir tavır olarak değer kazanır. Dolayısıyla Resûl-u Ekrem ile aynı kaptan yemek yiyen bir çocuğun gönül dünyasında bu hadise hayatı boyunca unutamayacağı bir hatıra olmuştur. Hadiste öncelikle yemeğe besmele ile başlanması ve kendi önünden yemenin önemine vurgu yapılmıştır. Bu anlatımda nidadan sonra mesajın kısa ve net bir şekilde muhataba aktarılması önemlidir. Çünkü Hz. Peygamber muhatap aldığı kişinin çocuk olduğunun bilincinde olarak mesajını ağdasız ve basit bir anlatımla iletmış ve bu konuda güzel bir örneklik sergilemiştir.

Bu bağlamda verilebilecek dikkat çeken örneklerden birisi de şudur: Enes b. Mâlik'ten gelen bir rivayete göre bir gün Ensâr'dan bir grup çocuk Hz. Peygamber'i coşkulu bir şekilde karşılar. Resûlullah onlara: *“Allah'ı içinizden”* ve *“Allah'ı içinizden”* buyurur.⁸⁶ Bu ifade ilk bakışta karşı tarafa sevildiğini anlatmak için kurulmuş basit bir anlatım gibi görünse de belagat tahlili açıdan bakıldığında oldukça derin ve kapsamlıdır. Zira hadiste tekitli ifade üslubu olarak isimlendirilen bir anlatım tekniği kullanılmıştır.

Belagat ilminin temel metinlerine bakıldığında tekitli ifadelerin muhatapların durumuna göre şekillenen formlardan birisi olduğu görülecektir. Meânî ilmi içerisinde ele alınan bu konu kısaca şu şekilde özetlenebilir: Muhatap kendisine aktarılan yargı hakkında herhangi bir şüphe ya da inkâr durumunda değil ise bu

⁸⁴ Şiirin Arap toplumundaki yeri ve önemi için bk. Ahmed Muhammed el-Hüfî, *el-Hayâtu'l-'arabiyye mine-ş-şîri'l-câhilî* (Kahire: Dâru Nehdati Mısır, 1961), 109-117; Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebî'l-'arabî* (Kahire: Dâru Nehdati Mısır, ts.), 30.

⁸⁵ Buhârî, “Et'ime”, 2; Müslim, “Eşribe”, 1.

⁸⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 16/498 (No. 12522).

durumda cümlede herhangi bir tekit unsuru kullanılmaz ve bu tür tekitsiz cümlelere ibtidâî haber denir. Eğer muhatapta mütekellimin ortaya koyacağı yargı hakkında tereddüt ya da inkâr durumu gözlemlenir ise bu durumda ifadede çeşitli tekit vasıtaları kullanılır. Eğer muhatap tereddüt halinde ise cümle bir tekit unsuru ile pekiştirilir ve bu cümleye talebî haber denir. Muhatap mütekellimin söyleyeceği haber konusunda inkâr ve ret içerisinde ise cümle birden fazla tekit unsuru ile pekiştirilir ve bu tekitli ifadeye inkârî haber denir.⁸⁷ Ancak bazen ince bir üslup özelliği olarak inkâr eden etmeyen, inkâr etmeyen ise inkâr ya da tereddüt gösteren yerine konabilir.⁸⁸ Örnek olarak verilen hadiste Hz. Peygamber, çocuklara yönelik bu ifadesinde iki tane tekit unsuru kullanmıştır. Bunlar yemin ve tekit lâmidir. Buna göre ibtidâî haber formunda olması gereken bir anlatımın inkârî haber olarak kullanılmasında ince bir üslup özelliği olmalıdır. Klasik belagat kitaplarında bu husus “muhatapta inkâr emareleri görüldüğü takdirde iki ya da daha fazla tekit edatı kullanılır” şeklinde ifade edilir.⁸⁹ Bahsi geçen ifadede ise Hz. Peygamber’in muhataplarında inkâra dair herhangi bir emare olması mümkün değildir. Kanaatimizce burada Resûlullah, aslında çocukların kendisini sevgi ve iştiaqla karşılamalarına kesin bir dille yanıt vermek istemiştir. Çünkü bahis mevzuu olan hadiste muhataplar, Hz. Peygamber’e olan sevgilerini davranış olarak ortaya koymuştur. O, her zaman kendisine yapılan bir iyiliğe en az misli ile karşılık verdiği için çocukları ne kadar çok sevdiğini tekitli bir anlatım içinde ifade etmiştir.⁹⁰ Buna ilaveten Hz. Peygamber tekit unsuru içeren bu anlatımı ile aslında meselenin önemini sahabenin idrakine iyice yerleştirmek istemiş olabilir. Bu nedenle normalde hiçbir tekit unsuru kullanılmayan ibtidâî haber formu yerine tekitli bir anlatım ortaya koyarak dikkatleri vermek istediği mesajın üzerinde odaklanmasını amaçlamıştır.

Yukarıda verilen örneklerden de anlaşıldığına göre; Hz. Peygamber özellikle çocuklarla olan diyaloglarında onların psikolojik ve pedagojik durumlarına uygun olan açık ve anlaşılır ifadeler kullanmaya çalışmıştır. Ayrıca İbn Abbâs ile olan diyalogunda olduğu gibi zaman zaman olgun bir kişilik özelliği gösteren çocukları yetişkinler gibi telakki ederek bir çocuk için kavranması zor olan meseleler hakkında mesajlar vermiştir. Bazen de recez formunda şiirsel anlatımlar kullanarak dil zevkini ön plana çıkaran ifadeler kullanmıştır. Dolayısıyla Hz. Peygamber, çocuklarla iletişimde aktarmak istediği mesajın içerdiği anlam alanı ve gayesine uygun olarak farklı anlatım teknikleri kullanarak dinamik bir üslup sergilemiştir.

⁸⁷ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Celaluddîn Muhammed b. Abdirrahmân el-Kazvîni, *el-İdâh fi ulûmi'l-belâğâ*, thk. İbrâhîm Şemsuddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2003), 27-31.

⁸⁸ Ayrıntılar için bk. Ebû Yak'ûb Yusuf b. Ebî Bekr es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Na'im Zerkûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407/1987), 174.

⁸⁹ et-Taftâzânî, *el-Mutavvel*, 188.

⁹⁰ Bir hadiste: “Kim size iyilik yaparsa karşılıktaki bulunun. Şayet verecek bir şey bulamazsanız kendinizi, ona karşılığını vermiş görüncüye kadar dua edin” buyrulmuştur. Bk. Ebû Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, Sünenü Ebî Dâvûd, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.), “Zekât”, 38.

Sonuç

Hz. Peygamber (s.a.s.) insanla ilgili bütün alanlarda olduğu gibi beyan konusunda da eşsiz bir örneklik sergilemiştir. Onun herhangi bir konuda ortaya koyduğu anlatım, Kur'an'da "üsve" olarak kavramlaşan örnek olma vasfı gereğince bir değer yargısı içermektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in beyanını yansıtan üslup özellikleri sadece edebî açıdan değil, aynı zamanda din dili bakımından da sünnetin önemli bir boyutu olarak ele alınmalıdır.

Belagat açısından hadisleri ele alırken kavî hadis formunda bize ulaşan rivayetlerin Hz. Peygamber'in üslubunu hangi oranda yansıtabilecekleri meselesi önemlidir. Bu bağlamda gündeme ilk gelen mesele hadislerin manen rivayet edilmesi olgusudur. Arap Dili felsefesinin kurucu metinlerine bakıldığında dil araştırmaları bakımından hadislerin lafzen ya da manen rivayeti meselesi sadece nahiv ilminde hadisle istiḥād konusunda tartışılmıştır. Tabiatı itibari ile normatif bir disiplin olan nahivde tartışılan bu mesele, edebî zevkin ön plana çıktığı belagat ilminde tartışma konusu olmamıştır. Dolayısıyla belagat açısından hadisler Hz. Peygamber döneminden bize ulaşan Arap dilinin otantik dil malzemesidir. Ayrıca büyük bir çoğunluğu manen rivayet edilen hadislerde Hz. Peygamber'in üslubunu yansıtmayacak derecede lafız ve anlatım farklılıkları yoktur.

Hz. Peygamber'in genel anlamda bütün muhatapları ile özel anlamda ise çocuklarla olan iletişimde bize ulaşan anlatımları irdelemek için ilk olarak onun ontolojik anlamda insanlara bakışının temel ilkeleri ortaya konmalıdır. Buna göre Hz. Peygamber muhatap aldığı herkesi Allah'ın yarattığı saygın bir varlık olarak görmüş ve bu anlayışına paralel olarak dikkatli ve özenli bir dil kullanmıştır. Daha özeldir çocuklarla olan iletişimde onlara her zaman şefkat ve muhabbet ile yaklaşmış ve onların değerli olduklarını hissettiren ifadeler kullanmıştır.

Hz. Peygamber sözlü anlatımlarında takip ettiği yöntemin bir parçası olarak muhatapları ile iletişim kurarken onların ilgi, anlama seviyesi ve ortamın durumu gibi hususları dikkate almakla birlikte aynı zamanda aktarmak istediği mesajın içerik ve hedefini yani mesajın iç boyutunu da gözetmiştir. Çocuklarla iletişimde bahsi geçen dilsel hassasiyeti pratik anlamda sergileyen Hz. Peygamber, onların psikolojik ve pedagojik seviyelerine uygun olan ifade biçimleri ortaya koymuştur. Buna göre bazen çocuklara yetişkin bir insanın anlayabileceği seviyede mesajlar verirken, bazen de kuşu ölen bir çocuğu teselli etmek için kafiyeli anlatımlar kullanmıştır. Onun çocuklarla olan diyaloglarında geliştirdiği farklı anlatım biçimleri, sahip olduğu edebî üslubun ne kadar dinamik olduğunun önemli bir göstergesidir.

Hz. Peygamber'in çocuklarla olan iletişimde göze çarpan en önemli iki unsur doğallık ve incelik, denebilir. Çünkü o sadece çocuklarla değil, bütün muhatapları ile olan iletişimde hiçbir surette tekellüf ve tasannuya başvurmamış, her zaman meramını etkin bir şekilde aktaracağı açık ve net anlatımlar ortaya koymuştur. Daha özeldir çocuklarla olan diyaloglarında onların anlayabileceği basit ve yalın ifadeler kullanmaya çalışan Resûlullah, onların naiflik ve kırılğanlığını göz önüne alarak merhamet merkezinde bir iletişim sünneti miras bırakmıştır.

Acknowledgments /Teşekkür: I would like to thank Mesut Kaya and Mustafa

Demir, who contributed to the study with their opinions and criticisms. / Görüş ve eleştirileri ile çalışmaya katkı sağlayan Mesut Kaya ve Mustafa Demir'e teşekkür ederim.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Apak, Adem. "Hz. Peygamber'in (sav) Çocuklarla İlişkileri Üzerine Tespit ve Değerlendirmeler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (Bursa: 2010), 43-67.
- 'Askerî, Ebû Hilâl. *Kitâbu's-sinâ'ateyn -el-kitâbetu ve's-şî'r-*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî-Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1952.
- 'Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmud b. Ahmed. *'Umdetu'l-kârî şerhu sahihi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şu'ayb Arnavud - 'Âdil Mürşid vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Bedir, Murtaza. *Sünnet-Hz. Peygamber'in Evrensel Mesajı*. İstanbul: İsam Yayınları, 2008.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Nizâr Temîm - Heysem Nizâr Temîm. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, 1415/1995.
- el-Câhız, Ebu Osman 'Amr b. Bahr. *el-Beyân ve'tebyîn*. thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1418/1998.
- Cezerî, İbnü'l-Esîr Mecduddîn Mübârek b. Muhammed. *en-Nihâye fî ğarîbi'l-hadis ve'l-eser*. thk. Zâhir Ahmed ez-Zâvî vd. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1400/1979.
- Cevherî, İsmâ'îl b. Hammâd. *Tâcu'l-luĝa ve sıhâhu'l-'arabiyye*. thk. Ahmed 'Abdulĝafûr 'Attâr. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1404/1984.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzi. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sâdik el-Kamhâvî vd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Türâsi'l-Arabî, 1405/1984.
- Cürcânî, Abdulkâhîr b. Abdirrahmân. *Delâilu'l-i'câz*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1424/2004.
- Cürcânî, Abdulkâhîr b. Abdirrahmân. *Esrâru'l-belâĝa*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Cidde: Dâru'l-Medenî, 1411/1991.
- Çağdaş, Aysel. *Anne-Baba-Çocuk İletişimi*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2002.
- Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer. *Sünen*. thk. Şuayb Arnavud-Hasan Abdülmünim Şiblî vd. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004.
- Demir, Mustafa. "Çocuk ve Çocuk Terbiyesi". *Bireysel ve Sosyal Hayatta Hadis*. ed. Ahmet Yıldırım vd. 2/35-65. İstanbul: Lisans Yayınları, 2019.
- Ebû Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.
- Ekizer, Duran. *Sahîhayn'da Mecaz -Belâgat Açısından Analitik Bir İnceleme-* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.
- el-Ensârî, Cemâluddîn 'Abdullâh b. Yûsuf b. Hişâm. *Muĝni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârîb*. thk. Berakât Yûsuf Heyyûd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, 1419/1999.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-Luĝa*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn-Muhammed Ali Neccâr. 15 Cilt. Kahire: el-Muessesetu'l-Misriyyeti'l-'Âmme li't-Te'lîf ve'l-Enbâ' ve'n-Neşr - ed-Dâru'l-Misriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1383/1964.
- Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-'ayn*. thk. 'Abdulhamîd Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1423/2003.
- Hökekleli, Hayati. "Hz. Peygamber'in Çocuk ve Gençlere Yaklaşımı". *Hz. Muhammed ve Gençlik, Kutlu Doğum Haftası (1992)*. 47-56. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları,


1995.

- Hüffî, Ahmed Muhammed. *el-Hayâtu'l-'arabiyye mine's-şî'ri'l-câhilî*. Kahire: Dâru Nehdati Mısır, 1961.
- İbn Dureyd, Ebûbekr Muhammed b. Hasen. *Cemheratu'l-luğa*, thk. Remzî Munîr Be'albekî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1407/1987.
- İbnu'l-Esîr el-Cezerî, Mecduddîn Ebu's-Seâdât Mubârek. *en-Nihâye fî ğarîbi'l-hadîs ve'l-eser*. thk. Mahmûd Muhammed Tanâhî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, ts.
- İsfafânî, Râğîb. *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyid Kılânî. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- Karadâvî, Yusuf. *Sünneti Anlamada Yöntem*. çev. Bünyamin Erul. İstanbul: Nida Yayınları, 2009.
- el-Kayravânî, İbn Raşîk. *el-'Umde fî mehâsini's-şî'r ve âdabihi ve nakdihi*. thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Cil, 1981.
- Kazvînî, Celaluddîn Muhammed b. Abdirrahmân. *el-İdâh fî ulûmi'l-belâğa*. thk. İbrâhîm Şemsuddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2003.
- Mendûr, Muhammed. *en-Nakdu'l-menhecî 'inde'l-'arab ve menhecü'l-bahs fî'l-edeb ve'l-luğa*. Kahire: Dâru Nahdati Mısır, ts.
- Muhammed İbrâhîm Hamd. *el-Hivâr fî's-sireti'n-nebeviyye*. Riyad: Dâru İbn Huzeyme, 2013.
- Müberra'd, Ebu'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd. *Mâ ittefeka lafzuhu ve ihtelefe ma'nâhu mine'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Ahmed Muhammed Süleymân Ebû Ra'd. Kuveyt: Vezâratu'l-Evkâf ve Şu'uni'l-İslâmiyye, 1409/1989.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1432/2011.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ. *el-Minhâc şerhu sahihi Müslim b. el-Haccâc*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1344/1926.
- Özafşar, Mehmet Emin vd. (ed.). *Hadislerle İslam: Hadislerin Hadislerle Yorumu*. 7 Cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020.
- Özbalıkcı, Mehmet Reşit. *Kur'ân ve Hadîs'in Arap Gramerindeki Rolü*. İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006.
- Özdoğan, M. Akif. "el-Umde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/146-147. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Sabbâğ, Muhammed. *el-Hadîsu'n-nebevî-mustalahâtuh ve belâğatuh ve kutubuh*. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1401/1981.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yusuf b. Ebî Bekr. *Miftâhu'l-'ulûm*. thk. Na'îm Zerkûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987.
- es-Sem'ânî, Ebû Saîd 'Abdülkerîm b. Muhammed. *Edebü'l-implâ ve'l-istimplâ*. thk. Max Weisweiller. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1401/1981.
- Seyyid, İzzuddîn Ali. *el-Hadîsu'n-nebevî mine'l-vicheti'l-belâğîyye*. Kahire: 1973.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-Câmi'us-sağîr fî ehâdisi'l-beşîr ve'n-nezîr*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1424/2004.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Cem'u'l-cevâmi' (el-Câmi'u'l-kebîr)*. Kahire: Dâru's-Se'âde, 1425/2005.
- Şevkî Dayf. *Târîhu'l-edebi'l-'arabî*. Kahire: Dâru Nehdati Mısır, ts.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdilmecîd Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymiye, 1414/1994.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vil-i âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Taftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer. *el-Mutavvel şerhu telhîsi miftâhi'l-ulûm*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1434/2013.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *el-Câmi'u'l-kebîr (Sünenü't-Tirmizî)*. thk. Beşşâr 'Avvâd. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1418/1998.
- Tural, Hüseyin. "Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstîşâd Meselesi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Marife* 21/2 (2021): 1123-1148

- Fakültesi Dergisi* 9 (1990), 67-79.
- Türk Dil Kurumu. “*Türk Dil Kurumu Sözlükleri*”. Erişim: 20 Kasım 2020.
<https://sozluk.gov.tr/>
- Uysal, Muhittin. “Hadisin Arap Dilbilimine Etkisi ve Hadisle Nahivle İstişhâd Meselesi”.
Marife 6/1 (2006), 97-126.
- Whirter, Jeff Mc.-Voltan Acar, Nilüfer. *Çocukla İletişim*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1998.
- Yardım, Ali. *Hadis I-II*. İstanbul: Damla Yayınevi, 1997.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. 'Amr. *el-Fâik fî ğarîbi'l-hadîs ve'l-eser*. thk. Ali Muhammed Becâvî-Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts....

Yeni Halilcilik Kuramının Temel Kavramları Üzerine Bir İnceleme

A Study on the Basic Concepts of Neo-Khalilian Theory

Bünyamin Aydın 

*Dr. Öğretim Üyesi, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
Assist. Prof., Kastamonu University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language
Kastamonu, Turkey
bunyaminayd@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-4495-6392>*

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.977411

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 01.08.2021

Accepted / Kabul Tarihi: 10.12.2021

Published / Yayın Tarihi: 30.12.2021

Cite as / Atıf: Aydın, Bünyamin. "Yeni Halilcilik Kuramının Temel Kavramları Üzerine Bir İnceleme". *Marife* 21/2 (2021): 1149-1174. <https://doi.org/10.33420/marife.977411>

Plagiarism / İntihal: *This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.*



Copyright / Telif Hakkı: *"This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıntı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslar arası Lisansı altında lisanslanmıştır."*

e-ISSN: 2630-5550



www.marife.org

Yeni Halilcilik Kuramının Temel Kavramları Üzerine Bir İnceleme

Özet

Nahiv ilmine dair çalışmaları öncekiler (evvelûn) ve sonrakiler (müteahhirûn) şeklinde ikiye ayırma düşüncesi, erken dönem nahiv bilgileri ile sonrakiler arasında çözümleme yöntemi bakımından önemli farklılıklar bulunduğu görüşünü içinde barındırır. Söz konusu farklılık, bilimsel araştırma yöntemine sahip olmak bakımından sonrakilerin aleyhine bir yargıyı da içerir. Bu görüşe göre Halil b. Ahmed'in (ö. 175/791) başta Sibeveyhi (ö. 180/796) olmak üzere hicri dördüncü yüzyıla kadar birçok nahiv bilgini tarafından takip edilen yaklaşımı sonrakiler tarafından terk edilmiş, nahive ait kavramlar bağlamlarından koparılmış ve nahivde öğreticilik ön plana çıkarılmıştır. Cezayirli dilbilimci Abdurrahmân el-Hâc Sâlih'in (ö. 2017) ortaya koyduğu Yeni Halilcilik Kuramı, sonraki nahiv bilgilerine getirilen eleştiriden hareketle Halil b. Ahmed'in başta el-Kitâb olmak üzere nahiv kitaplarında aktarılan görüşlerinin yeni bir okuması olarak nitelendirilebilir.

Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, Arap grameri ifadesiyle Halil b. Ahmed'in, Sibeveyhi'nin ve ikisinin takipçilerinin çalışmalarına işaret etmektedir. Ona göre dördüncü yüzyıl sonrası nahiv kitapları, bazı münferit çalışmalar hariç tutulduğunda, Halil b. Ahmed ve Sibeveyhi'nin nahiv kuramını yansıtmamaktadır. Özellikle istikâmet, lafza, misâl ve mevdî gibi erken döneme ait temel kavramlar; sonraki nahiv bilgileri tarafından yeterince değerlendirilmemiştir. Yeni Halilcilik Kuramı'nın amacı, Halil b. Ahmed ve Sibeveyhi'nin geliştirdikleri nahiv kuramını bilimsel bir bakış açısıyla ortaya koymaktır. Buna göre dilbilimci; erken dönem nahiv kavramlarını doğru bir biçimde anlayabilmek için kavramın geçtiği tüm bağlamları gözden geçirmelidir. Bunu yaparken bilimsel bir bakış açısına sahip olmalı ve modern dilbilime ait kavramları nahiv geleneğini açıklamak için kullanmamalıdır. Bunların yanı sıra modern dilbilim kuramlarını herhangi bir ekole bağlı kalmaksızın incelemek, kurama getirilen eleştirileri dikkate almak ve modern epistemolojiye ait kavramları değerlendirmek de sağlıklı bir araştırmanın temel şartları arasındadır. Böyle bir araştırma sonucunda Arap gramerinin dayandığı temel yöntemsel ilkeler betimlenmiş olacak ve bunlar Yapısalcılık ve Üretici-Dönüşümsel Dilbilgisi gibi modern dilbilim ekollerinin dayandığı temel ilkelerle karşılaştırılabilecektir.

Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, Yeni Halilcilik Kuramı adlandırmasının kendisine ait olmadığını belirtmektedir. O, konuyu ilk kez 1979'da doktora tezi çalışması kapsamında ele almış, Cezayir dışındaki bazı dilbilimciler bunu Yeni Halilcilik Kuramı olarak adlandırmış ve kendisi de bu adlandırmayı kabul etmiştir. Ona göre hedef, modern dilbilimde yapılanın tekrarı yapmak değil, özgün nahiv kuramına ait temel kavramları tanımlamak ve süreci kaldığı yerden devam ettirmektir.

Abdurrahmân el-Hâc Sâlih'e göre erken dönem nahiv bilgilerinin çalışmalarında belirgin bir biçimde görülen ilk husus lafız-mana arasındaki ayırmadır. Bu ayırım Sibeveyhi'nin ifadesiyle istikâmet kavramında kendini göstermektedir. Cümleye ilişkin müstakim-muhâl ayırımı, nahiv bilgilerinin anlama ilişkin hususlarla lafza ilişkin hususları bir arada ele aldıklarını ve cümlenin anlamsal terkihi ile gramatik terkihi arasındaki ilişkiyi ortaya koymayı hedeflediklerini göstermektedir. Bu yaklaşım biçimi isim ve fiil gibi kelime türlerinin tanımında da görülmektedir. Nitekim isim ve fiil, lafza ilişkin hususlar gözetilerek tanımlanabildiği gibi anlamsal hususlar dikkate alınarak da tanımlanabilmektedir. Abdurrahmân el-Hâc Sâlih'in üzerinde durduğu bir diğer kavram, lafza kavramıdır. Kelimeden büyük ve cümleden küçük yapılara işaret eden lafza, onun anlambirimler için yaptığı tasnifte üçüncü sırada yer almaktadır. Bu tasnifte kelimeden küçük anlambirim, kelime ve lafza olmak üzere Arap dilinde üç tür anlambirim sıralanmıştır. O, erken dönem nahiv bilgilerinin soyutlama becerisine dikkat çekmiş ve bu bağlamda mevdî ve misâl kavramlarının önemini vurgulamıştır. Mevdî, dilsel birimlerin bütün içinde -kendine özgü vaz'î işlevini yerine getirdiği- özel konuma; misâl ise bu konuların toplamı mesabesindeki soyut kalıba işaret etmektedir. Dolayısıyla misâl, kelime, lafza ve cümle düzeylerinde ortaya çıkabilmektedir. Nahiv bilgileri her düzey için asıl mesabesinde bir misâl belirlemişler ve bu asıdan fer'ler türetmişlerdir. Abdurrahmân el-Hâc Sâlih'in Yeni Halilcilik Kuramı çerçevesinde ele aldığı bir diğer kavram, 'âmil kavramıdır. 'Âmil özellikle cümle düzeyindeki misâl ile ilgilidir. Nitekim isim cümlesinde ibtidâ, mübtedâ ve haber mevdî'ları, fiil cümlesinde de fiil, fâil ve mef'ül mevdî'ları Arap dilinde cümle düzeyindeki misâli oluşturmaktadır. Bu da ona göre, cümlenin sözü edilen soyut unsurlardan oluştuğunu göstermektedir. Bu çalışmada Yeni Halilcilik Kuramı'nın temel kavramları, Abdurrahmân el-Hâc Sâlih'in erken dönem nahiv bilgilerine dair değerlendirmelerini içeren farklı yazıları üzerinden ve temel nahiv eserlerine müracaat edilmek

suretiyle ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, Yeni Halilcilik Kuramı, Arap Grameri, Dilbilim

A Study on the Basic Concepts of Neo-Khalilian Theory

Summary

The idea of dividing the nahw studies into two as the previous scholars and the late period scholars includes the view that there are important differences between the early period nahw scholars and the later ones in terms of analysis method. The mentioned difference also includes a judgment against the late period scholars in terms of having a scientific research method. According to that the approach of Khalil b. Ahmad (d. 175/791), which was followed by many nahw scholars, especially Sibawayh (d. 180/796), until the fourth century was abandoned by the later ones and the nahw concepts have been decontextualized and the didactic quality has become important in nahw. Neo-Khalilian Theory set forth by the Algerian linguist ‘Abd Al-Rahmân Al-Hâj Sâleh (d. 2017) and based on the criticism directed to the late period nahw scholars can be considered as a new reading of Khalil’s views conveyed in nahw books, especially in al-Kitâb.

‘Abd Al-Rahmân Al-Hâj Sâleh refers to the work of Khalil b. Ahmad, Sibawayh and their followers by the concept of Arabic grammar. According to him, nahw books after the fourth century AH don’t reflect the grammatical theory put forward by Khalil and Sibawayh, with the exception of some individual studies. In particular, the basic concepts of the early period such as istiḳāmah, lafzah, misāl and mawdi‘ were not adequately evaluated by later nahw scholars. The aim of the Neo-Khalilian Theory is to reveal the theory of nahw developed by Khalil and Sibawayh from a scientific point of view. Accordingly, the linguist, in order to properly understand early nahw concepts, he should review all the contexts in which the concept was used. The linguist must have a scientific viewpoint that is free of biases and must not use the concepts of modern linguistics to explain the concepts of nahw. In addition, studying on the theories of modern linguistics without being bound by any school, taking into account the criticisms made of the theory and evaluating the concepts of modern epistemology are among the essential conditions for correct research. As a result of such a research, the basic methodological principles on which Arabic grammar is based will be described and these will be compared with the basic principles on which modern linguistic schools such as Structuralism and Generative-Transformational Linguistics are based.

‘Abd Al-Rahmân Al-Hâj Sâleh remarks that he didn’t name the Neo-Khalilian Theory himself. He dealt with the subject for the first time within the scope of his doctoral thesis in 1979 and some linguists from outside Algeria called it “Neo-Khalilian Theory” and he himself accepted this name. According to him, the goal is not to repeat what has been accomplished in modern linguistics, but to define the basic concepts of the original theory of nahw and to continue the process where it left off.

According to ‘Abd Al-Rahmân Al-Hâj Sâleh, the first point that seen clearly in the work of early nahw scholars is the distinction between form and meaning. This distinction appears in the concept of istiḳāmah, in the words of Sibawayh. The distinction between mustaqim and muḥâl in the sentence shows that nahw scholars deal with both semantic and grammatical issues and aim to reveal the relationship between the semantic structure of a sentence and its grammatical structure. This approach also appears in the definition of noun and verb. For, they can be defined by considering the grammatical aspects as well as by considering the semantic aspects. Another concept that ‘Abd Al-Rahmân Al-Hâj Sâleh emphasizes is the concept of lafzah. Lafzah which refers to structures larger than words and smaller than sentences takes the third place in his classification for morphemes. In this classification, three types of morphemes have been listed in the Arabic language. The first one is morpheme which is smaller than word and the second one is the word and the third one is lafzah. ‘Abd Al-Rahmân Al-Hâj Sâleh drew attention to the abstraction skills of early nahw scholars and emphasized the importance of the concepts of mawdi‘ and misāl in this context. Mawdi‘ refers to the special positions of the units in the structure, where they perform their certain function and misāl refers to the abstract pattern as the sum of these positions. Therefore, misāl can occur at the level of word, lafzah and sentence. Nahw scholars have defined a misāl for each level and generated many units from this origin. Another concept that ‘Abd Al-Rahmân Al-Hâj Sâleh dealt with within the scope of the Neo-Khalilian Theory is the concept of ‘amil. ‘Amil is specifically related to the misāl at the sentence level. For, in the noun clause, ibtidâ, muḩtedâ and khabar positions, and in the verbal sentence, verb, subject and object positions constitute misāl at the sentence level. This reveals that the

sentence, according to 'Abd Al-Rahmân Al-Hâj Sâleh, consists of the above-mentioned abstract elements. In this study, the basic concepts of the Neo-Khalilian Theory will be discussed through the different writings of 'Abd Al-Rahmân Al-Hâj Sâleh, which include his evaluations about early nahw scholars, and by referring to the basic nahw books.

Keywords: Arabic Language, 'Abd Al-Rahmân Al-Hâj Sâleh, Neo-Khalilian Theory, Arabic Grammar, Linguistics

Giriş

Abdurrahmân el-Hâc Sâlih (1927-2017), Yeni Halilcilik Kuramı (النظرية الخليلية الحديثة) ve Arap Dilinin Söz Varlığı Projesi (مشروع الذخيرة اللغوية العربية) gibi bilimsel çalışmalarıyla öne çıkan Cezayirli bir dilbilimcidir. Kahire, Bordeaux ve Paris'te Arap dili ve edebiyatı, tıp, hukuk ve dilbilim eğitimi almıştır. Cezayir Üniversitesi'nde Arap Dili hocalığı (1962), Arap Dili ve Dilbilim bölüm başkanlıkları (1963), Edebiyat Fakültesi dekanlığı (1965), Dilbilim Enstitüsü müdürlüğü (1966) görevlerinde bulunmuş; Sorbonne Üniversitesi'nde dilbilim doktorası yapmıştır (1979). Şam, Bağdat, Amman ve Kahire Arap Dili Akademilerinde üye olarak yer alan Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, 2000 yılında Cezayir Arap Dili Akademisi Başkanlığı'na seçilmiştir. Arapça, İngilizce ve Fransızca bilimsel makaleler yayınlayan Abdurrahmân el-Hâc Sâlih 2017 yılında Cezayir'de vefat etmiştir.¹

Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, Arap grameri ifadesiyle, Halîl b. Ahmed'in (ö. 175/791), Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) ve bu ikisinin takipçilerinin çalışmalarına işaret ettiğini belirtmektedir.² Geliştirdiği Yeni Halilcilik Kuramı, Halîl b. Ahmed'in başta *el-Kitâb* olmak üzere nahiv kitaplarında aktarılan görüşlerinin yeni bir okuması olarak nitelendirilebilir. Buna göre hicrî dördüncü yüzyıl sonrası nahiv kitapları, bazı münferit çalışmalar hariç tutulduğunda, Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyhi'nin ortaya koydukları nahiv kuramını yansıtmamaktadır. Özellikle *mevdi'* (المَوْضِع), *lafza* (الَلْفظة) ve *misâl* (المِثَال) gibi erken döneme ait temel kavramlar; sonraki nahiv bilgileri tarafından yeterince değerlendirilmemiştir. Yeni Halilcilik Kuramı'nın amacı, Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyhi'nin ortaya koydukları nahiv kuramını bilimsel bir bakış açısıyla değerlendirmektir. Abdurrahmân el-Hâc Sâlih'e göre dilbilimci; erken dönem nahiv bilgilerinin ortaya koydukları kavramları anlayabilmek için kavramın geçtiği tüm bağlamlara bakmalı ve şârihlerin yorumlarıyla yetinmemelidir. Bunu yaparken ön yargılardan uzak bilimsel bir bakış açısına sahip olmalı ve modern dilbilime ait kavramları nahiv geleneğini açıklamak için kullanmamalıdır. Bunların yanı sıra modern dilbilim kuramlarını herhangi bir ekole bağlı kalmaksızın incelemek, kurama getirilen eleştirileri dikkate almak ve modern epistemolojiye ait kavramları değerlendirmek de sağlıklı bir araştırmanın temel şartları arasındadır. Böyle bir araştırma sonucunda Arap gramerinin dayandığı temel yöntem-

¹ Verde Suhrî, *el-Cuhûdu'l-Lisâniyye 'inde'd-Duktûr Abdurrahmân el-Hâc Sâlih min hilâli Buhûs ve Dirâsât fî 'Ulûmi'l-Lisân* (Batna: Câmiatu Batna, Kulliyetu'l-Luga ve'l-Edebi'l-'Arabî ve'l-Funûn, Yüksek Lisans Tezi, 2016), Ek, 1-9; el-Lecnetu'l-Vataniyye li'z-Zehîrati'l-Lugaviyye (ez-Zehîratu'l-Lugaviyye), "es-Sîratü'z-Zâtiyye li'l-Ustâz ed-Duktûr Abdurrahmân el-Hâc Sâlih" (Erişim 22 Temmuz 2021).

² Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, "en-Nahvu'l-'Arabî ve'l-Bineviyye", *Mecelletu Mecme'î'l-Lugati'l-'Arabiyeye* 85 (Mayıs 1999), 197-198.

sel ilkeler betimlenmiş olacak ve bunları Yapısalcılık ve Üretici-Dönüşümsel Dilbilgisi gibi modern dilbilim ekollerinin dayandığı temel ilkelerle karşılaştırma imkânı doğacaktır.³

Abdurrahmân el-Hâc Sâlih'e göre araştırmacı, doğuya ve batıya ait tüm nazariyeleri eleştiri süzgecinden geçirmeli, bunlardan herhangi birine bağlı kalmamalıdır. Dolayısıyla ne İbn Mâlik (ö. 672/1274) ve İbn Hişâm'ın (ö. 761/1360) taklidiyle yetinilmeli ne de modern dilbilim kuramlarından birine bağlanılmalıdır. Yapılacak olan bilimsel ve nesnel bir bakış açısıyla erken dönem nahiv kuramının ortaya konulması ve modern dilbilim kuramlarıyla bir arada değerlendirilmesidir. Bunun için araştırmacı özgün nahiv kuramıyla arasındaki engeli (diğer nahiv kitapları) aşmalı ve doğrudan temel eserlere ulaşmalıdır.⁴ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih *el-Kitâb* hakkında şöyle demektedir:

“Sibeveyhi'nin *el-Kitâb*'ı üzerinde uzun süren araştırmalar yaptık ve anladık ki bu kitapta yer alan kavramlar, eski veya yeni herhangi bir kuramda görmediğimiz bir biçimde, özgün bir dil kuramı ortaya koyuyor. Bu kavramlar ortaya çıkarılarak Sibeveyhi'nin ve özellikle de hocası Halîl b. Ahmed'in bunlarla neyi kastettikleri tespit edilmelidir.”⁵

Abdurrahmân el-Hâc Sâlih'in -yukarıdaki ifadelerinde görüldüğü üzere- bilimsel çalışmalarında üzerinde özellikle durduğu hususlardan biri nahiv ilminin özgünlüğü tartışmasıdır. O, daha önce İbrahim Medkûr (ö. 1996) gibi isimlerin değindiği⁶ Aristo mantığının Arap gramerini konu ve yöntem bakımlarından etkilediği yönündeki görüşü benimsememektedir. Şevkî Dayf'ın (ö. 2005) ifadesiyle,

“O, Arap gramerinin mantık ilminden etkilenmiş olduğu fikrini kabul etmez. Ona göre nahiv ilmi, özgün ve dilbilimsel bir karaktere sahiptir.”⁷

Abdurrahmân el-Hâc Sâlih'e göre Arap gramerinin kurucuları ve teorisyenleri olan Halîl b. Ahmed ve Sibeveyhi gibi isimler, bu çalışmaların özgünlük ve yetkinliğini temsil etmektedirler. Dördüncü yüzyıldan sonra dilciler, Abdülkâhir el-Cürçânî (ö. 471/1078), Süheyfî (ö. 581/1185) ve Radî el-Esterâbâdî (ö. 688/1289) gibi münferit isimler istisna edildiğinde, bu isimlerin ulaştıkları yaratıcılık ve derinlik düzeyine ulaşamamışlardır.⁸ Dolayısıyla Halîl b. Ahmed'in ortaya koyduğu ve

³ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, “Mukaddime”, *Kurrâsetu Merkezi'l-Bahsi'l-İlmî ve't-Tekânî li Tatvîri'l-Lugati'l-'Arabiyye* 4 (2007), 7; Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, “el-Medrasetu'l-Halîliyyetu'l-Hadîse ve'd-Dirâsâtu'l-Lisâniyyetu'l-Hâliyye fî'l-'Âlemi'l-'Arabî”, *Kurrâsetu Merkezi'l-Bahsi'l-İlmî ve't-Tekânî li Tatvîri'l-Lugati'l-'Arabiyye* 4 (2007), 16.

⁴ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, “el-Medrasetu'l-Halîliyyetu'l-Hadîse ve'd-Dirâsâtu'l-Lisâniyyetu'l-Hâliyye fî'l-'Âlemi'l-'Arabî”, 93-94.

⁵ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, *Buhûs ve Dirâsât fî'l-Lisâniyyâti'l-'Arabiyye* (Cezayir: el-Muessesetu'l-Vataniyye li'l-Funûni'l-Matba'iyye, 2012), 2/81.

⁶ İbrahim Medkûr, “Mantıku Aristo ve'n-Nahvu'l-'Arabî”, *Mecelletu Mecme'î'l-Lugati'l-'Arabiyye* 7 (1953), 338-346.

⁷ Şevkî Dayf, “Takdim”, *Buhûs ve Dirâsât fî'l-Lisâniyyâti'l-'Arabiyye*, mlf. Abdurrahmân el-Hâc Sâlih (Cezayir: el-Muessesetu'l-Vataniyye li'l-Funûni'l-Matba'iyye, 2012), 1/7.

⁸ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, “en-Nahvu'l-'Arabî ve'l-Bineviyye”, 198; Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, “Mukaddime”, 5; Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, “el-Cumle fî Kitâbi Sibeveyhi”, *Mecelletu Mecme'î'l-Lugati'l-'Arabiyye* 78 (Mayıs 1996), 100.

Sîbeveyhi'nin geliştirdiği nahiv kuramının temel kavramları ve metodolojisi ortaya konulmalıdır. Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, ilk kez 1979'da doktora tezi olarak ele aldığı bu konu üzerinde yaptığı çalışmaların Cezayir dışındaki bazı dilbilimciler tarafından "Yeni Halilcilik Kuramı" olarak adlandırıldığını ve kendisinin de bu adlandırmayı kabul ettiğini belirtir.⁹ Yeni Halilcilik Kuramına ait çalışmalar, Sîbeveyhi'nin ve hocalarının, özellikle Halîl b. Ahmed'in, ürettikleri fikirlerin temelini oluşturan dil kuramını açık bir biçimde ortaya koymayı hedeflemektedir.¹⁰ Bu hedef, özellikle dördüncü yüzyıl sonrası nahiv bilginlerinin söz konusu dil teorisinden farklı bir yerde konumlandıkları iddiasını içinde barındırmaktadır. Nitekim kullanılan terimler aynı olsa da çıkış noktası, bakış açısı ve çözümleme yöntemi bakımından önemli farklılıklar bulunmaktadır.¹¹ Yeni Halilcilik Kuramı adı altındaki çalışmalarda yöntemsel açıdan önce nahiv ilminin dayandığı temel kavramlar ve yöntemsel ilkeler betimlenmekte, sonra bunlar modern dilbilim ekollerine (özellikle yapısalcılık ve üretici-dönüşümsel dilbilgisi) ait temel ilkelerle karşılaştırılmaktadır.¹² Yeni Halilcilik Kuramı açısından, sonraki nahiv bilginlerinin değerlendirme ve serhleri öncekilerin çoğunlukla yanlış anlaşılmış tekrarları olarak ortaya çıkmaktadır. Abdurrahmân el-Hâc Sâlih'e göre İbnü'l-Haşşâb (ö. 567/1172), İbn Mâlik gibi nahiv bilginlerinin kelime kavramına getirdikleri tanımlar,¹³ Sîbeveyhi'nin tasavvurundan çok uzaktır.¹⁴ Dolayısıyla burada karşılaşılabilecek problemlerden ilki, eskilerin kullandıkları kavramlarla yenilerin onları kullandığı biçimlerini ayırt etme problemidir.¹⁵

Abdurrahmân el-Hâc Sâlih'e göre Yeni Halilcilik Kuramı Arap dünyasında iki farklı dilbilimsel eğilim arasında yer almaktadır. Bunlardan ilki modern dilbilim okullarından büyük ölçüde habersizdir. Bu eğilim nahiv ilminin belli bir dönemden sonra kanun haline gelen ve kurucu isimlerin tasavvurlarından uzaklaşan kavramlarını esas alır. İkincisi ise modern dilbilim teorilerine dayanan eğilimdir. Bu eğilime sahip araştırmacıların bir kısmı nahiv geleneğinden büyük ölçüde habersizdirler ve geleneği tıpkı birinciler gibi tek tip zannetmektedirler. Diğer bir kısım ise geleneği bir ölçüde bilmekle beraber onun artık yetersiz kaldığını düşünmektedir. Her iki eğilime sahip dilbilimciler de önemli çalışmalar yapmışlardır. Birinci eğilimde Sîbeveyhi'in *el-Kitâb*'ı gibi klasikler tahkik edilmiş, ihyâu't-turâs (geleneği

⁹ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, "Mukaddime", 5, 11.

¹⁰ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, "el-Medrasetu'l-Halîliyyetu'l-Hadîse ve'd-Dirâsâtu'l-Lisâniyyetu'l-Hâliyye fi'l-Âlemi'l-Ârabî", 15.

¹¹ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, "Mukaddime", 7; Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, "el-Cumle fi Kitâbi Sîbeveyhi", 98.

¹² Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, "el-Medrasetu'l-Halîliyyetu'l-Hadîse ve'd-Dirâsâtu'l-Lisâniyyetu'l-Hâliyye fi'l-Âlemi'l-Ârabî", 15.

¹³ İlgili tanımlar için bk. Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh İbn Mâlik, *Şerhu Teshîli'l-Fevâid ve Tekmilî'l-Makâsid*, thk. Abdülkâdir 'Atâ - Târik Fethî es-Seyyid (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 1/12; Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed İbnü'l-Haşşâb, *el-Mürtecel*, thk. Ali Haydar (Dimaşk: 1972), 4-5.

¹⁴ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, "Mukaddime", 7-9.

¹⁵ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, "el-Medrasetu'l-Halîliyyetu'l-Hadîse ve'd-Dirâsâtu'l-Lisâniyyetu'l-Hâliyye fi'l-Âlemi'l-Ârabî", 43.

canlandırma) çalışmaları kapsamında yazma eserler ortaya çıkarılmıştır. İkinci eğilimde de Ferdinand de Saussure (ö. 1913), Nikolay Trubetsky (ö. 1938), John Rupert Firth (ö. 1960), André Martinet (ö. 1999), Noam Chomsky (1928-...) gibi dilbilimcilerin görüşleri etrafında yeni ve önemli çalışmalar ortaya konulmuştur. Yeni Halilcilik Kuramı açısından önemli olan husus, nahiv ilmine ait kavramların modern dilbilim ekollerine ait kavramlar üzerinden yorumlanmamasıdır.¹⁶ Yapılmak istenen Avrupa’da yapıları tekrarlamak değil, nahiv ilmine ait temel kuram ve kavramları ortaya çıkarıp süreci kaldığı yerden devam ettirmektir.¹⁷

Özetle Yeni Halilcilik Kuramı sonraki nahivcilerin, erken dönem nahiv bilginlerinin dilin betimlenmesi yoluyla ürettikleri temel kavramları doğru değerlendirmedikleri düşüncesi üzerine kuruludur. Söz konusu kavramlar, Abdurrahmân el-Hâc Sâlih’in konuya ilişkin farklı yazıları üzerinden ve Sîbeveyhi’nin *el-Kitâb*’ı başta olmak üzere temel nahiv eserlerine müracaat edilmek suretiyle burada ele alınacaktır.

1. Yeni Halilcilik Kuramının Temel Kavramları

Abdurrahmân el-Hâc Sâlih’in Yeni Halilcilik Kuramı’na dair farklı yazılarında lafız-mana ayrımı, istikâmet (الاستقامة), infirad (الانفراد), lafza (اللفظة), mevdi‘ (الموضع), misâl (المثال), ‘âmil (العامل) ve ‘alâme ‘ademiyye (العلامة العدمية) gibi temel kavramlar ön plana çıkmaktadır.

1.1. İstikâmet ve Lafız-Mana Ayrımı

İstikâmet terimi her şeyden önce lafza ilişkin hususlarla anlama ilişkin hususlar arasındaki kesin bir ayrıma işaret etmektedir.¹⁸ Sîbeveyhi’ye göre;

“Kelam; müstakim-hasen, muhal, müstakim-keziş, müstakim-kabih ve muhal-keziş türlerine ayrılır. Müstakim-hasen أَتَيْتُكَ أَمْسَ (Dün sana geldim.) ve سَأَتِيكَ عَدَا (Yarın sana geleceğim.) gibi cümlelerdir. Muhal ise sözün başının, sonunu nakzettiği cümledir. Örneğin, أَتَيْتُكَ عَدَا (Yarın sana geldim.) ve سَأَتِيكَ أَمْسَ (Dün sana geleceğim.) cümleleri böyledir. Müstakim-keziş, حَمَلْتُ الْجِبَلَ (Dağı yükledim.) ve شَرِبْتُ مَاءَ الْبَحْرِ (Denizin suyunu içtim.) türünden cümlelerdir. Müstakim-kabih, lafzın, olmaması gereken bir konumda bulunduğu cümledir. Örneğin, قَدْ زَيْدًا رَأَيْتُ (Gördüm Zeyd’i.) ve كَيْ زَيْدًا يَأْتِيكَ (Gelsin diye Zeyd sana.) cümleleri böyledir. Muhal-keziş ise سَوْفَ أَشْرَبُ مَاءَ الْبَحْرِ أَمْسَ (Dün denizin suyunu içeceğim.) türünden cümle-

¹⁶ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, “el-Medrasetu’l-Haliliyyetu’l-Hadîse ve’d-Dirâsâtu’l-Lisâniyyetu’l-Hâliyye fi’l-‘Âlemi’l-‘Ârabî”, 44-46.

¹⁷ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, “el-Medrasetu’l-Haliliyyetu’l-Hadîse ve Meşâkilu ‘Îlâci’l-‘Arabiyye bi’l-Hâsûb”, *Kurrâsetu Merkezi’l-Bahsi’l-‘İlmî ve’t-Tekanî li Tatvîri’l-Lugati’l-‘Arabiyye* 4 (2007), 93.

¹⁸ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, “el-Medrasetu’l-Haliliyyetu’l-Hadîse ve’d-Dirâsâtu’l-Lisâniyyetu’l-Hâliyye fi’l-‘Âlemi’l-‘Ârabî”, 30.

lerdir.”¹⁹

Abdurrahmân el-Hâc Sâlih'e göre Sîbeveyhi bu tasnifiyle lafza ilişkin hususlarla anlama ilişkin hususları ayıran ilk dilci olarak cümlelerin düzgünlüğü kavramını, gramatik doğruluk ve semantik geçerlilik açılarından ayrı ayrı değerlendirmiştir.²⁰ Dolayısıyla Sîbeveyhi cümleyi gramatik terkip ve anlamsal terkip olmak üzere iki düzeyde ele almıştır. Abdurrahmân el-Hâc Sâlih'e göre Sîbeveyhi'nin tasnifinde *müstakim-hasen* ve *müstakim-kabih* terimleri lafza, *müstakim* ile *muhal* arasındaki karşıtlık ise anlama gönderimde bulunmaktadır. Tasnifteki bir diğer ayırım ise kıyasa (dilim cümle yapısına hâkim olan genel kurallar) ilişkin hususlar ile kullanıma (isti'mâl) ilişkin hususlar arasındaki ayırımdır. Buna göre; *müstakim-hasen* (أَتَيْتَكَ), dilin cümle yapısına hâkim olan kurallar bakımından geçerli ve kullanıma uygun sözleri; *müstakim-kabih* (قَدْ زَيْدًا رَأَيْتُ) lahn düzeyinde bir aykırılık²¹ olmamakla birlikte dilin cümle yapısına hâkim olan kurallar bakımından sorunlu ve kullanımı bakımından nâdir olan sözleri; *muhal* (أَتَيْتَكَ غَدًا) ise dilin cümle yapısına hâkim olan kurallara uygun olsa da aklen mümkün olmayan anlamsız sözleri ifade etmektedir.²²

Sîbeveyhi'nin önce *müstakim-hasen* ile *müstakim-kabih* kavramları arasında daha sonra da bu ikisiyle *muhal* kavramı arasında bir ayırım yapması, öncelikle kıyasa uygun olan ve olmayan lafızlar arasında, sonra ise anlamlılık ile anlamsızlık arasında yapılmış bir ayırım olarak ortaya çıkmaktadır. Abdurrahmân el-Hâc Sâlih'e göre Abdülkâhir el-Cürçânî (ö. 471/1078) *Delâilu'l-İ'câz* adlı eserini Sîbeveyhi'nin bu tasnifi üzerine kurgulamıştır.²³

Sîbeveyhi'nin tasnifi, Abdurrahmân el-Hâc Sâlih dışında başka dilbilimciler tarafından da benzer bir bakış açısıyla yorumlanmıştır. Buna göre söz konusu tasnifte salt dilbilgisel sınırlar içinde kalınmamış, cümlelerin anlamsal terkihi gramatik terkihi ile bir arada ele alınmış ve hem gramatik hem de semantik açıdan kabul

¹⁹ Ebû Bişr Amr b. Osmân Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Harun (Kahire: Mektebetu'l-Hancı, 1988), 1/25.

²⁰ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, *el-Hitâb ve't-Tehâtab* (Cezayir: el-Muessesetu'l-Vataniyye li'l-Funûni'l-Matba'iyye, 2012), 113.

²¹ Sîrâfi de (قَدْ زَيْدًا رَأَيْتُ) cümlesinde lahn düzeyinde bir hata bulunmadığını ve bu açıdan cümlelerin *müstakim* olduğunu; ancak kelimelerin dizilişte olmaları gereken yerde bulunmamasından dolayı Sîbeveyhi tarafından *kabih* olarak nitelendirildiğini belirtmektedir. Sîbeveyhi'nin bir diğer şârihi Rummânî ise *müstakim-kabih* yerine *müstakim-zayıf* terimini kullanmaktadır. Ona göre de cümlede anlam açısından bir çirkinlik bulunmamakta, kelimelerin doğru yere konulmamasından kaynaklanan bir çirkinlik bulunmaktadır. Bk. Ebû Saîd es-Sîrâfi, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*, thk. Ramazan Abduttevvâb vd. (Kahire: Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiku'l-Kavmiyye, 2008), 2/92; Ebu'l-Hasen Ali b. İsa er-Rummânî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*, thk. Muhammed İbrahim Yûsuf Şeybe (Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1415), 1/151.

²² Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, "el-Medrasetu'l-Halîliyyetu'l-Hadîse ve'd-Dirâsâtu'l-Lisâniyyetu'l-Hâlîyye fi'l-Âlemi'l-Ârabî", 30-31; Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, *Buhûs ve Dirâsât fi'l-Lisâniyyâti'l-Arabîyye*, 2/52.

²³ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, *Buhûs ve Dirâsât fi'l-Lisâniyyâti'l-Arabîyye*, 2/52.

edilebilir nitelikte cümleler üretmenin yolları araştırılmıştır.²⁴ *el-Kitâb*'ın ortaya koyduğu nahiv, Arapçanın doğru bir şekilde kullanılmasını sağlayan kurullarla sınırlı kalmamış, Arap dili içerisinde düşünme ilkelerini tanımlamıştır.²⁵ Dolayısıyla “*Sîbeveyhi'nin yapmaya çalıştığı, dar anlamda bir dilbilgisi inşa etmek değil, Arapların düşüncesini ve mantık ihlallerini ortaya koymaktır. Ortaya konulmak istenen mantık, Arap aklına özgü bir düşüncesinin izlerini taşımaktadır.*”²⁶ Bu durum, Sîbeveyhi'nin kullanımda olan (müsta'mel) cümlelerden getirdiği örnekler için geçerli olduğu gibi sadece örnek (temsil) olmak üzere ortaya koyduğu dilde kullanılmayan (mühmel) yapılar için de geçerlidir.²⁷

Lafız ile mana arasındaki kesin ayrım, Abdurrahmân el-Hâc Sâlih'e göre, kelimenin tanımında da kendini gösterir. Buna göre, tanım anlamsal unsurlar gözetilerek yapıldığında çözümleme de anlamsal (sémantique) bir çözümleme olacaktır. Eğer tanım lafzî unsurlar dikkate alınarak yapılmışsa bu durumda çözümleme lafzî-gramatik (sémiologico-grammatical) bir çözümleme olacaktır. Örneğin fiilin anlam dikkate alınarak yapılan tanımı “iş ve zamana delalet eden lafız” (مَا دَلَّ عَلَى حَدِيثٍ) şeklinde dir. Lafız açısından ise fiil “*kad* (قَدَّ) ve *sîn* (سَ) gibi belirli ön ek ve son eklerin dâhil olduğu, bazı sıygalarda muttasıl zamir kabul eden lafız” şeklinde tanımlanır. Dolayısıyla tanımı bunlardan biriyle sınırlamak ve tanımda gözetilen yaklaşım biçimini görmezden gelmek hata olacaktır. Nahiv bilginleri burada her iki yaklaşımı da benimsemişlerdir.²⁸

Biçimsel ve anlamsal unsurlar arasındaki bu ayrım, Halil b. Ahmed ve onun görüşlerini takip eden nahiv bilginleri için son derece önemlidir ve nahiv ilminin temel yönetsel ilkelerinden biridir. Buna göre herhangi bir dilsel unsur, bir lafız olarak, yalnızca anlamsal hususlar dikkate alınarak tanımlanmadığı gibi anlam da lafzın gönderileni olarak yalnızca lafza ilişkin hususlar gözetilerek tanımlanmaz. Bu ilke Yeni Halilcilik Kuramı'nın temel ayırıcı özelliklerindedir.²⁹ Bununla birlikte zihne önce lafız sonra lafzın anlamı geldiğinden nahiv bilginleri çözümlemelerinde lafzı başlangıç noktası olarak kabul etmişlerdir.³⁰ Nitekim Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, Yeni Halilcilik Kuramı'nın temel kavramlarını açıkladığı bölümün sonunda şöyle bir değerlendirme yapmaktadır:

“Burada gördüğümüz tüm çözümlemeler lafız açısından yapılmış çözümlemeler-

²⁴Hâdî Nehr, *‘İlmu'd-Delâle et-Tatbîkî fi't-Turâsî'l-'Arabî* (İrbid: Dâru'l-Emel, 2007), 113.

²⁵Muhammed Hamâse Abdüllatif, *en-Nahv ve'd-Delâle* (Kahire: Dâru's-Şurûk, 2000), 70-73; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Binyetü'l-'Akli'l-'Arabî* (Beirut: Merkezi Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 2009), 44.

²⁶Soner Gündüzöz, *Arap Düşüncesinin Büyübozumu* (Samsun: Etüt Yayınları, 2011), 84.

²⁷Saîd Hasen Buhayrî, *'Anâsîru'n-Nazariyyeti'n-Nahviyye fî Kitâbi Sîbeveyhi* (Kahire: Mektebetü'l-Anglo el-Mısriyye, 1989), 158, 161. Müstakim-muhal ayrımının üretici-dönüşümsel dilbilgisinde ele alınış biçimine dair bir değerlendirme için bk. Halil Ahmed 'Amâyîra, *Fî Nahvi'l-Luga ve Terâkîbihâ Menhec ve Tatbîk* (Cidde: 'Alemlü'l-Ma'rife, 1984), 55-58.

²⁸ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, “el-Medrasetu'l-Halîliyyetu'l-Hadîse ve'd-Dirâsâtu'l-Lisâniyyetu'l-Hâlîyye fî'l-'Âlemi'l-'Ârabî”, 31.

²⁹ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, *Buhûs ve Dirâsât fî'l-Lisâniyyâti'l-'Arabiyye*, 2/84.

³⁰ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, “el-Medrasetu'l-Halîliyyetu'l-Hadîse ve'd-Dirâsâtu'l-Lisâniyyetu'l-Hâlîyye fî'l-'Âlemi'l-'Ârabî”, 31.

dir. Halîl'i takip eden nahivciler, (lafzı olduğu gibi) manayı da asıl ve fer' olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Asıl, lafzın delaletidir ve uzlaşım ürünüdür. Fer' ise hâlin delaleti, mananın delaleti gibi lafzî delalet dışında ortaya çıkan anlamlardır. Bu fer'î anlamlar asıl anlamdan aklî dönüştürüm işlemleri yoluyla çıkarılmaktadır. Bu anlamlara ait çalışma alanı meânî ve beyan ilimleridir.”³¹

Abdurrahmân el-Hâc Sâlih buradan hareketle anlambirimlere ilişkin üçlü bir tasnif yapmıştır: Birinci grupta yer alan anlambirimler; *dârib* (ضَارِب) kelimesindeki elif (ا), *mekteb* (مَكْتَب) kelimesindeki *mîm* (م), ifti'âl sıygasındaki *tâ* (ت) ve muzâraat harfleri gibi herhangi bir kelimenin yapısı içinde yer alan anlambirimlerdir. Bunlar nahiv bilginlerine göre kelime değildir. İkinci grupta yer alan anlambirimler; *kitâb* ve *menzil* gibi hem ayrı olarak bulunabilen (الْإِنْفِصَالِ التَّامِ) hem de tek başlarına kullanılabilen (قَابِلَةٌ لِلْإِنْفِرَادِ) kelimelerdir. Üçüncü grupta yer alan anlambirimler; harf-i ta'rîf (ا), harf-i cerler, muttasıl zamirler, *sîn* (س) ve *sevfe* (سَوْفَ) edatları gibi hazif veya istibdâl yoluyla dâhil oldukları yapıdan ayrılabilen (الْإِنْفِصَالِ بِالْحَذْفِ أَوْ الْإِسْتِبْدَالِ) ancak tek başlarına kullanılmayan (غَيْرَ قَابِلَةٍ لِلْإِنْفِرَادِ) anlambirimlerdir. Bunlar nahiv bilginlerine göre kelimedir. Nitekim Sîbeveyhi kitabında kelimelerin harf sayılarına ilişkin başlıkta³² hurûfu'l-me'ânî ve zamirler gibi tek harften oluşan kelimeleri (أَقْلُ مَا تَكُونُ عَلَيْهِ الْكَلِمَةُ حَرْفٌ وَاحِدٌ) ele aldıktan sonra iki, üç ve daha fazla harften oluşan kelimelere geçmiştir. Abdurrahmân el-Hâc Sâlih'e göre bu anlamda nisbe yâ'sı ve te'nîs tâ'sı da birer kelimedirler. Sîbeveyhi bu ikisini *mazmûme* (الْمُضْمُومَةُ) olarak nitelendirmiştir. Ancak bu ikisi bir kelimenin kuruluşunda zorunlu olarak yer almayan kelimelerdir. Nitekim bunlar bitiştiği kelimedenden ayrılabilmekte ve söz konusu kelimenin varlığı devam etmektedir.³³ Dolayısıyla kelime tanımı için getirilen biçimsel/lafzî ölçüt, ayrı olarak bulunabilme (الْإِنْفِصَالِ) ölçütüdür ve Abdurrahmân el-Hâc Sâlih'e göre nesnellik ve objektiflik özelliklerine sahiptir.³⁴

Söz konusu tasniften yola çıkan Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, morfem yani te-laffuz edilebilen en küçük anlamlı birim kavramıyla kelime kavramının her zaman

³¹ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, “el-Medrasetu'l-Halîliyyetu'l-Hadîse ve'd-Dirâsâtu'l-Lisâniyyetu'l-Hâlîyye fi'l-Âlemi'l-Ârabi”, 39-40.

³² İlgili başlık (بَابُ عِدَّةِ مَا يَكُونُ عَلَيْهِ الْكَلِمِ) için bk. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/216. Sîbeveyhi'nin bu yaklaşımı kendisinden sonra telif edilen hurûfu'l-me'ânî kitaplarında da görülmektedir. Örneğin Murâdî, bu kelimeleri uhâdî, sunâî, sulâsî, rubâî ve humâsî olarak tasnif etmiştir. Bk. Bedruddîn el-Hasen b. Kâsım el-Murâdî, *el-Cene'd-Dânî fi Hurûfi'l-Me'ânî*, thk. Fahrüddîn Kabâve-Nedim Fâdıl (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992)

³³ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, “Mukaddime”, 8; Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, “el-Medrasetu'l-Halîliyyetu'l-Hadîse ve'd-Dirâsâtu'l-Lisâniyyetu'l-Hâlîyye fi'l-Âlemi'l-Ârabi”, 34-35; Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, *Buhûs ve Dirâsât fi'l-Lisâniyyâti'l-Arabiyye*, 2/83-84.

³⁴ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, *el-Bune'n-Nahviyyetu'l-Arabiyye* (Cezayir: Menşûrâtu'l-Mecme'î'l-Cezâîrî li'l-Lugati'l-Arabiyye, 2016), 37.

örtüşmediğini belirtir. Zira harf-i cerler gibi üçüncü grupta yer alan anlambirimler nahiv bilginlerine göre kelime olarak kabul edilirlerken ifti‘âl sıygasındaki tâ veya muzâraat harfleri gibi birinci grupta yer alan anlambirimler kelime olarak kabul edilmezler. Zira harf-i cer dâhil olduğu kelimedenden çıkarıldığında kelime yalnız başına kullanılmaya devam etmektedir. Ancak ifti‘âl tâ veya muzâraat harfi içinde bulunduğu kelimedenden çıkarıldığında kelime infirad özelliğini kaybetmektedir. Dolayısıyla ifti‘âl sıygasındaki tâ ve muzâraat harfleri gibi anlambirimler kelime değil kelimenin parçasıdır. Harf-i cer ve harf-i ta‘rîf gibi anlambirimler ise birer kelime olarak Abdurrahmân el-Hâc Sâlih’in *lafza* (اللفظة) olarak adlandırdığı yapının parçasıdır.³⁵

1.2. Lafza ve İnfirad

Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, infirad kavramıyla Halil b. Ahmed’in ifadelerinden hareketle “konuşma olayında kullanılabilen en küçük birimlerin” sahip olduğu özelliği kastetmektedir. Bu, Abdurrahmân el-Hâc Sâlih’in anlambirimler için yaptığı tasnifteki *kitâb* (كِتَاب) ve *menzil* (مَنْزِل) gibi ikinci grupta yer alan müfred kelimelelerin sahip olduğu bir özelliktir. Nitekim bu kelimeler, hem ayrı olarak bulunabilen (الانفصال التام) hem de tek başlarına kullanılabilen (قابلة للانفراد) kelimelerdir. Sîbeveyhi bunu *infisâl* ve *ibtidâ* (يُنْفِصِلُ وَيُبْتَدَأُ) kavramlarıyla ifade etmiştir. Sîbeveyhi’nin ifadesindeki *yubtede’u* (يُبْتَدَأُ), *yenferidu* (يَنْفَرِدُ) anlamına gelmektedir. Nitekim Sîbeveyhi, aynı durumu belirtmek üzere *yutekellumu bihî müfreden* (يُتَكَلَّمُ بِهِ مُفْرَدًا) ifadesini de kullanmaktadır.³⁶

“Nahiv bilginlerinin hareket noktası “tek başına yargı bildiren bir söz (كَلَامٌ مُؤَيَّدٌ) oluşturabilen en küçük birim” olarak ortaya çıkar. Bu, konuşma olayında bağımsız olarak kullanılabilen en küçük ögeyi ifade eder. Böylece araştırmacı, söz konusu ögenin yargı bildiren bir söz olmanın yanında bir dilsel birim olduğunu da ortaya koymuş olur. Örneğin “*Bu nedir?*” sorusunun cevabı olarak söylenen “*Ki-tap.*” ifadesi böyledir.”³⁷

Harf-i ta‘rîf, harf-i cerler, muttasıl zamirler, *sîn* ve *sevfe* gibi üçüncü grupta yer alan anlambirimler ise *kitâb* ve *menzil* gibi müfred kelimelerden farklıdır. Bunlar dâhil oldukları yapıdan ayrılabilen ancak tek başlarına kullanılmayan kelimelerdir. Dolayısıyla bu kelimeler, infirad özelliğine sahip olmayıp bu özelliğe sahip olan kelimelere eklenmektedirler.

“Bu aşamadan sonra araştırmacı, söz konusu ögenin (infirad özelliğine sahip kelimenin) önüne veya sonuna eklenebilen ancak onu müfred bir isim olmaktan çıkarmayan birimlerin neler olduğuna bakar. Bu birimler sayesinde her ögenin be-

³⁵ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, “el-Medrasetu’l-Halîliyyetu’l-Hadîse ve’l-Dirâsâtu’l-Lisâniyyetu’l-Hâlîyye fi’l-‘Âlemi’l-‘Ârabî”, 34-35, 78.

³⁶ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/187; Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, “Mukaddime”, 8; Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, “el-Medrasetu’l-Halîliyyetu’l-Hadîse ve’l-Dirâsâtu’l-Lisâniyyetu’l-Hâlîyye fi’l-‘Âlemi’l-‘Ârabî”, 32, 74.

³⁷ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, “en-Nahvu’l-‘Arabî ve’l-Bineviyye”, 214.

lirli bir cümle içinde elde ettiği konum ve yerine getirdiği işlev belirlenmiş olur. Mümkün konum ve işlevlerin toplamı ise kelimenin lafzî (biçimsel) tanımını oluşturur. Ancak bu tanım müfred kelimeye ait bir tanım olmaktan çok tüm ekleriyle birlikte bir bütün teşkil eden kelimeye aittir. Bu yüzden biz bunu adlandırmak üzere Radiyyuddîn el-Esterâbâdî'nin [ö. 688/1289] kelimededen büyük ama sözden küçük birimler için kullandığı “lafza” [اللفظة] (isim veya fiil) terimini tercih ediyoruz.”³⁸

Abdurrahmân el-Hâc Sâlih'in ifadelerinden anlaşıldığı üzere lafza, kelime düzeyini aşmaktadır. Buna göre lafza, önünde veya sonunda birtakım ekler (زوائد) bulunan *el-kitâb* (الكتاب) ve *kumtu* (كُمْتُ) gibi isim veya fiil türünden ifadelere işaret etmektedir. Buna göre *el-kitâb*, “lafza ismiyye”, *kumtu* ise “lafza fi'liyye”dir. Dolayısıyla kelime lafzayı oluşturan bir birim olarak ortaya çıkmaktadır.³⁹ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih'in anlambirimler için yaptığı tasnif açısından gerek *el-kitâb* gerekse de *kumtu* ifadeleri birer lafza olarak iki kelimededen oluşmaktadır.

Abdurrahmân el-Hâc Sâlih lafza terimini İbn Ya'îş (ö. 643/1245) ve Radî el-Esterâbâbâdî'nin (ö. 688/1289) kullandıklarını belirtir.⁴⁰ Lafza sözcükten (الكلمة) büyük ve sözden (الكلام) küçük yapıları anlatmaktadır.⁴¹ Buna göre *el-kitâb* ifadesi bir lafza olarak رَيْدٌ مُنْطَلِقٌ cümlesinden küçük ve kendisini oluşturan *el* (ال) ve *kitâb* (كِتَاب) kelimelerinden büyüktür. Bununla birlikte bazen bir lafza aynı zamanda yarğı bildiren bir söz (كلام مُفيد) de olabilmektedir. Nitekim *kumtu* (كُمْتُ) ifadesi aynı zamanda hem bir lafza hem de bir sözdür.⁴² Abdurrahmân el-Hâc Sâlih'e göre;

“Nahiv bilginleri isim ve fiilin tanımını bunların önüne veya sonuna eklenebilen bazı birimleri dikkate alarak yaparlar. Bu, kelimeyi aşan bir düzeydir. Nitekim isim veya fiil için geliştirilen tanım ile müfred kelimeye ait tanım arasındaki fark, birincisinde aralarında dilsel birliktelikler kurmaları mümkün olmayan, aksine Halîl b. Ahmed'in de belirttiği gibi müfred bir isim veya fiile eklenen çıkarılabilen ve bu yönüyle de yalnızca bağlaç işlevine sahip öğelere yer verilmesidir. İsim için harf-i ta'rîf ve harf-i cerler, fiil için *kad* (قَدَّ), *lem* (لَمْ) ve *len* (لَنْ) gibi edatlar söz konusu öğelere örnek olarak gösterilebilir.”⁴³

Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, Fransız dilbilimci Jean Gagnepain'ın (ö. 2006) müfred kelime ile lafza arasındaki ayrımın farkına vardığını ve Amerikalı dilbilim-

³⁸ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, “en-Nahvu'l-'Arabî ve'l-Bineviyye”, 214-215.

³⁹ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, “el-Medrasetu'l-Halîliyyetu'l-Hadîse ve'd-Dirâsâtu'l-Lisâniyyetu'l-Hâlîyye fi'l-'Âlemi'l-'Ârabî”, 32, 34; Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, *Buhûs ve Dirâsât fi'l-Lisâniyyâti'l-'Arabîyye*, 2/50.

⁴⁰ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, “en-Nahvu'l-'Arabî ve'l-Bineviyye”, 215; Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, “el-Medrasetu'l-Halîliyyetu'l-Hadîse ve'd-Dirâsâtu'l-Lisâniyyetu'l-Hâlîyye fi'l-'Âlemi'l-'Ârabî”, 32; Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, *Buhûs ve Dirâsât fi'l-Lisâniyyâti'l-'Arabîyye*, 2/50.

⁴¹ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, *Buhûs ve Dirâsât fi'l-Lisâniyyâti'l-'Arabîyye*, 2/49.

⁴² Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, “en-Nahvu'l-'Arabî ve'l-Bineviyye”, 215.

⁴³ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, “en-Nahvu'l-'Arabî ve'l-Bineviyye”, 214.

cilerin cümlelerin morfeplerin bir araya gelmesiyle değil, morfepleri ihtiva eden öbeklerin (lafza terimine işaret) bir araya gelmesiyle oluştuğuna dikkat çektiklerini belirtir.⁴⁴ Ona göre gerek modern dilbilim gerekse geç dönem nahiv çalışmalarında Halîl ve Sîbeveyhi’de görülen söz konusu ayrım bulunmamaktadır. Söz konusu ayrıma göre cümleyi oluşturan mübtedâ, haber, fiil, mef’ûl gibi kategoriler müfred kelimeleri değil, içinde müfred kelimeleri de barındıran lafzaları ihtiva eder. Buna göre müfred bir kelime olan *kitâb* (كِتَاب) kelimesi; asıl/çekirdek olarak kabul edilmekte ve önüne harf-i ta’rîf ve harf-i cer, sonuna i’râb alameti, tenvîn, muzâfun ileyh ve sıfat gibi birimlerin eklenmesiyle cümle içinde bir lafza olarak mübtedâ, haber, fâil, mef’ûl gibi işlevleri yüklenebilmektedir.⁴⁵ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih’in bu ifadelerinden lafza teriminin izâfet ve sıfat terkiplerini de kapsadığı anlaşılmaktadır. Nitekim her iki terkip de kelimeden büyük ve sözden küçük yapılarıdır. Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, *kitâb* (كِتَاب) kelimesi üzerinden tanımladığı lafza örneklerini şu şekilde göstermiştir:⁴⁶

			#	كِتَاب	#		
			#	كِتَاب	ال	#	
#	مُؤَيَّد	ن	ُ	كِتَاب	-	#	
#	هَذَا	زَيْدٍ	ُ	كِتَاب	-	#	
#	المُؤَيَّد	زَيْدٍ	ُ	كِتَاب	-	#	
#	المُؤَيَّد	-	=	كِتَاب	ال	بِ	#
#	الذي هو هنا	زَيْدٍ	=	كِتَاب	-	بِ	#

1.3. Mevdi‘ ve Misâl

Mevdi‘ (المَوْضِع) ve misâl (المِثَال) kavramları Sîbeveyhi’nin *el-Kitâb*’ında sıklıkla geçmektedir. Abdurrahmân el-Hâc Sâlih’e göre bu kavramlar, nahiv öğretiminde kullanıldığı şekilde “nahiv kuralı” anlamına gelmemektedir.⁴⁷

Abdurrahmân el-Hâc Sâlih’e göre mevdi‘, anlambirimlerin lafza veya terkip içinde işgal ettiği yerleri gösterir. Bu yerler basamak veya bölme olarak düşünülebilir. Asıl konumundaki çekirdek kelimeye tedricî olarak birimler eklenir. Ekleme (ziyâde) işlemleri bu düzeyde dönüştürümü (tahvil) ifade eder. Nahiv bilginleri bunu

⁴⁴ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, “en-Nahvu’l-‘Arabî ve’l-Bineviyye”, 214. Abdurrahmân el-Hâc Sâlih lafza terimi için Fransızca “lexie” terimini önermiştir. Bk. Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, “el-Medrasetu’l-Halîliyyetu’l-Hadîse ve’d-Dirâsâtu’l-Lisâniyyetu’l-Hâliyye fi’l-‘Âlemi’l-‘Ârabî”, 32. *Lexie* terimi bazı modern dilbilim sözlüklerinde İngilizce *lexical unit* veya *multi-word lexical unity*, Türkçede ise *sözlüksel birim* terimiyle karşılanmakta ve birden fazla kelimeden oluşan ve sözlükbirim, türev, bileşik biçim gibi farklı boyuttaki birimlere verilen ortak ad olarak tanımlanmaktadır. Bk. Ramzi Munir Baalbaki, *Dictionary of Linguistic Terms* (Beirut: Dar El-İlm Lilmalayin, 1990), 321; Berke Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 2002), 185.

⁴⁵ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, *Buhûs ve Dirâsât fi’l-Lisâniyyâti’l-‘Arabîyye*, 2/9, 49.

⁴⁶ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, “el-Medrasetu’l-Halîliyyetu’l-Hadîse ve’d-Dirâsâtu’l-Lisâniyyetu’l-Hâliyye fi’l-‘Âlemi’l-‘Ârabî”, 33.

⁴⁷ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, *Buhûs ve Dirâsât fi’l-Lisâniyyâti’l-‘Arabîyye*, 2/49-50.

haml (الحَمْل) veya *icrâu's-şey' ale's-şey* (إِجْرَاءُ الشَّيْءِ عَلَى الشَّيْءِ)⁴⁸ olarak ifade ederler. Ek-leme işlemleri sonucunda lafzayı üreten soyut kalıp (الْمِثَالُ الْمَوْلَدُ لِلْفَعْلَةِ) ortaya çıkar.

Abdurrahmân el-Hâc Sâlih bu soyut kalıba *misâl*⁴⁹ adının verildiğini vurgular. Burada ekleme işleminin tersi de söz konusudur. Yani eklenen birimler çıkarılarak asıl konumundaki müfred kelimeye ulaşılabilir. Nahiv bilginleri buna *asla döndürme* (رَدُّ الشَّيْءِ إِلَى أَصْلِهِ)⁵⁰ adını vermişlerdir. Ekleme, dönüştürüm, haml, asla döndürme

gibi adlandırmalar yapılan bu işlemler neticesinde her bir unsurun misâl içindeki mevdı'ı belirlenmiş olur. Çekirdek kelimenin etrafındaki basamak, hane veya böl-meleri ifade eden mevdı' bazen boş olabilir. Zira mevdı', mevdı'n içinde yer alan birimin kendisi değildir. Nahiv bilginleri bunu söz konusu birimlerin eklenip çıkarılabildiği (تَدْحُلٌ وَتَخْرُجٌ)⁵¹ şeklinde ifade ederler. Abdurrahmân el-Hâc Sâlih lafza

düzeyindeki ekleme işleminin *binâ* (الْبِنَاء) kavramıyla değil *vasl* (الْوَصْل) kavramıyla ifade edildiğini vurgular. Zira *binâ* kelimeye ilişkin bir terimken *vasl* lafzaya iliş-kindir. Buna göre örneğin iftî'âl sıygasındaki tâ ve muzâraat harfleri gibi birimlerin herhangi bir kelimenin yapısı içinde yer alması *binâ* kavramıyla ifade edilirken harf-i ta'rif ve harf-i cerler gibi birimlerin bir lafza içinde yer almaları *vasl* kavramıyla ifade edilmektedir.⁵²

Mevdı', her parçanın bütün içinde -kendine özgü vaz'î işlevini yerine getirdiği- özel konuma; *misâl* ise bu konumların toplamı mesabesindeki soyut kalıba işa-ret etmektedir.⁵³ Buna göre lafza düzeyinde *kitâb* kelimesi etrafında altı mevdı' bulunmakta ve bu altı mevdı'n toplamı misâli oluşturmaktadır:⁵⁴

⁴⁸ Örnek olarak bk. Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 2/264, 411; 4/300, 361-362; Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Muktedab*, thk. Muhammed Abdulhâlik 'Uzayme (Kahire: 1994), 2/100, 311; Ebu'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhamed Ali en-Neccâr (Kahire: el-Hey'etu'l-'Âmme li Kusûri's-Sekâfe, 2006), 1/65, 341; 2/483.

⁴⁹ Nahiv bilginleri *misâl* kavramı yerine *had* (الْحَدِّ) ve *bâb* (الْبَاب) kavramlarını da kullanmışlardır. Bk.

Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, *Buhûs ve Dirâsât fi'l-Lisâniyyâti'l-'Arabîyye*, 2/9. Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, nahiv bilginlerinin bazen aynı müsemâmâyı belirtmek üzere *misâl* kavramı yerine *binâ* kavramını da kullandıklarını, bununla birlikte *misâl* kavramının *binâ* kavramından farklı olarak dilde kullanımı olmayan ve temsil kabilinden üretilen dilsel yapıları da kapsadığını vurgular. Ona göre Sibeveyhi'nin "Bu bir temsildir ancak dilde kullanımı yoktur." ifadesiyle İbn Cinnî'nin *dehale* (دَحَلٌ)

filinden türetilen *dehanle* (دَحَلٌ) fiiliyle ilgili olarak "Buradaki temsil, dilde kullanımı olmayan bir türetimden ibarettir." şeklindeki ifadesi, *misâl* kavramının dilsel yapılar için bir model ve simülasyon mesabesindeki temsil kavramını da içine aldığı göstermektedir. Bk. Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/374; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/97; Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, *Mantiku'l-'Arab fi 'Ulûmi'l-Lisân* (Cezayir: el-Muessesetu'l-Vataniyye li'l-Funûni'l-Matba'iyye, 2012), 279-282.

⁵⁰ Örnek olarak bk. Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 2/229; 3/361; Müberred, *el-Muktedab*, 1/387; Sîrâfi, *Şerhu Kitâbi Sibeveyhi*, 5/245.

⁵¹ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, *Buhûs ve Dirâsât fi'l-Lisâniyyâti'l-'Arabîyye*, 2/13.

⁵² Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, "el-Medrasetu'l-Halîliyyetu'l-Hadîse ve'd-Dirâsâtu'l-Lisâniyyetu'l-Hâliyye fi'l-'Âlemi'l-'Arabî", 35-36; Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, *el-Bune'n-Nahviyyetu'l-'Arabîyye*, 95.

⁵³ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, "en-Nahvu'l-'Arabî ve'l-Bineviyye", 213.

⁵⁴ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, *Buhûs ve Dirâsât fi'l-Lisâniyyâti'l-'Arabîyye*, 2/13-14.

الصفة	التنوين / المُضاف إليه	علامة الإعراب	النَّوْة الإِسْمِيَّة	أداة التعريف	حروف الجر
3	2	1	0 (كِتَاب)	1	2

Kitâb müfred ismi üzerine eklenen farklı anlambirimler sayesinde *el-kitâb* (الكتاب), *bi'l-kitâb* (بِالكتاب), *kitâbu Zeyd* (كِتَابُ زَيْدٍ), *kitâbun mufîd* (كِتَابٌ مُفِيدٌ) gibi lafza örnekleri elde edilebilmektedir. Abdurrahmân el-Hâc Sâlih'e göre cümle anlambirimlerden değil, anlambirimleri barındıran lafzalardan oluşmaktadır.⁵⁵

Misâl; lafza düzeyinde olduğu gibi lafzadan daha küçük olan kelime⁵⁶ ve ondan daha büyük olan cümle⁵⁷ düzeylerinde de ortaya çıkmaktadır. Örneğin Arapçada *ism-i mekân* grubuna ait kelimelerin bu düzeydeki misâlleri bir tür yapı olarak değerlendirilir. Bununla, sözcüğü oluşturan parçaların belirli bir kalıba göre bir araya getirilmesi kastedilir. Dolayısıyla herhangi bir eksilti, sözcüğün yapısının kaybolmasına yol açar. Dilin bu düzeyine ait haml işlemleri, şu şekilde gösterilir:⁵⁸

Dizin	م	م	م	<i>mef'al</i> (مَفْعَلٌ) ve <i>mef'il</i> (مَفْعِلٌ) → bu sözcükleri bir araya getiren ortak kalıp (<i>misâl</i>).
	Fetha	Fetha	Fetha	
	ج	ل	ك	
	Sükûn	Sükûn	Sükûn	
	ل	ع	ت	
	Kesra	Fetha	Fetha	
س	ب	ب		
← Eş değeri →				

Söz konusu soyut kalıp (*misâl*) asıl olarak kabul edilmekte ve bu asıldan hareketle sınırsız sayıda fer' üretilebilmektedir. Abdurrahmân el-Hâc Sâlih *misâl* kavramı için Fransızca *schème générateur* ve İngilizce *generator pattern* terimlerini önermiştir. Ona göre Arap grameri kelime, lafza ve cümle düzeylerinde tümüyle söz konusu soyut kalıplardan (مُثَلٌّ) oluşmaktadır. Örneğin kelime düzeyinde *misâl*; onun binâsı, vezni ve sıygası durumundadır. Bu soyut yapıda değişkenler *fâ'-ayn-*

⁵⁵ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, *Buhûs ve Dirâsât fi'l-Lisâniyyâti'l-'Arabiyye*, 2/73.

⁵⁶ Nahiv bilginleri kelime düzeyinde *misâl* (مِثَالُ الْكَلِمَةِ) kavramı yanında *vezn* (وَزْنُ الْكَلِمَةِ) ve *binâ* (بِنَاءُ الْكَلِمَةِ) kavramlarını da kullanmışlardır. Bk. Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, *Buhûs ve Dirâsât fi'l-Lisâniyyâti'l-'Arabiyye*, 2/21, 48.

⁵⁷ *Misâl*'in cümle düzeyindeki belirlenimi çalışmanın “âmil” başlığında ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

⁵⁸ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, “en-Nahvu'l-'Arabî ve'l-Bineviyye”, 213.

lâm (ل / ع / ف) simgeleriyle gösterilmekte, sabit unsurlar ise olduğu gibi bırakılmaktadır. Bunlar kelime düzeyinde misâli oluşturan soyut mevdı'lardır (fâ mevdı', 'ayn mevdı' ve lâm mevdı'). Dolayısıyla bu mevdı'lar bazen boş olabilmektedir. Örneğin *vefâ* (وَفَا) fiilinin emr-i hâzır olan *fi* (فِي) kelimesinde fâ ve lâm mevdı'ları boştur. Lafza düzeyinde mevdı'nın boş olmasıyla kelime düzeyinde boş olması arasında fark vardır. Buna göre lafza düzeyinde mevdı'nın boş olması mütekellimin seçimine bağlıken⁵⁹ kelime düzeyinde mevdı'nın boş olması zorunlu bir durumdur. Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ında kelime düzeyinde üç yüze yakın misâl (vezn/binâ) yer almaktadır. Daha sonraki çalışmalarda Arap dilinde ekseriyeti çok az kullanılan 1200'den fazla misâl tespit edilmiştir.⁶⁰

Abdurrahmân el-Hâc Sâlih'e göre Halîl b. Ahmed *tasrif* alanında önemli matematiksel çıkarımlar ve tespitler yapmıştır. Buna göre Arap dilinde kelime, anlam belirleyici iki unsurdan oluşur. Bunlardan ilki kelimenin kökü (مَادَّةٌ أَصْلِيَّةٌ), diğeri ise binâsı ve veznidir. Kelime kökleri üçten beşe kadar harften oluşmaktadır. Halîl buradan hareketle Arap dilindeki kelimelerin dökümünü yapmak istemiş ve iki harfli, üç harfli kelimelerden başlayıp beş harften oluşan köklere kadar bir sıralama yapmıştır:⁶¹

"İkili kelimeler iki şekilde tasrif edilir: *kad* (كَادٌ) ve *dak* (دَكٌ) gibi. Üçlü kelimeler altı şekilde tasrif edilir: *darabe* (ضَرْبٌ), *dabera* (ضَبْرٌ), *berada* (بِرْضٌ), *bedara* (بِضْرٌ), *radabe* (رَضْبٌ) ve *rabeda* (رَبْضٌ) gibi. Dörtlü kelimeler 24 şekilde tasrif edilir... Beşli kelimeler 120 şekilde. Bunlardan müsta'mel ve mühmel olanlar tespit edilir."⁶²

Kelime düzeyinde misâl için Halîl ve Sîbeveyhi, kelimeyi oluşturan harfleri muhtevadan soyutlamışlar ve her bir harf için *fâ*-*'ayn*-*lâm* simgelerini belirlemişlerdir. Radî el-Esterâbâdî buradan hareketle *fâ*-*'ayn*-*lâm* simgeleriyle ilgili olarak sülûsî mücerredler için şu ifadeleri kullanmıştır: "*Son harf olan lâm, i'râb ve binâ ile ilgili olduğu için kelimenin veznine ait değildir. Dolayısıyla on iki vezin ortaya çıkar. Çünkü fâ için üç hareke, ayn için ise üç hareke ve sükûn mümkündür. Bu on iki vezin-*

⁵⁹ Mütekellim *el-kitâb* (الكتاب) yerine *kitâb* (كِتَاب)ı tercih edebilir.

⁶⁰ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, "en-Nahvu'l-'Arabî ve'l-Bineviyye", 213-214; Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, "el-Medrasetu'l-Halîliyyetu'l-Hadîse ve Meşâkilu 'Îlâci'l-'Arabîyye bi'l-Hâsûb", 77-78; Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, *Buhûs ve Dirâsât fi'l-Lisâniyyâti'l-'Arabîyye*, 2/14-15, 17.

⁶¹ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, *Buhûs ve Dirâsât fi'l-Lisâniyyâti'l-'Arabîyye*, 2/68-69. İbn Cinnî'nin *kâme* (كَاَمٌ) fiili üzerinden yaptığı tasnifte kelimenin kökünün delaletini lafzî delalet, binâsının delaletini ise sînâ'î delalet olarak adlandırır. Buna göre *kâme* fiilinin lafzî, ayağa kalkma eylemine, binâsı ise mazi fiil olduğuna delalet etmektedir. Bk. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 3/98; Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, *el-Bune'n-Nahviyyetu'l-'Arabîyye*, 44.

⁶² el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî (Beirut: Mektebetu'l-Hilâl), 1/59. Halîl b. Ahmed, dörtlü kelimeler için 'akrab (عَقْرَبٌ), 'abrak (عَبْرَقٌ), 'akber (عَقْبَرٌ), 'abkar (عَبْقَرٌ)... örneklerini ve beşli kelimeler için sefercel (سَفْرَجَلٌ), seferlec (سَفْرَلَجٌ), sefecrel (سَفْعَجْرَلٌ), secefcrl (سَجْفَعْرَلٌ)... örneklerini vermektedir. Bk. el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 1/59.

de fu'ül (فُعِل) ve fi'ul (فُعِل) istiskalden dolayı sâkıt olur.”⁶³ Dolayısıyla misâlu'l-kelime düzeyinde sülâsî mücerredler şeması şu şekildedir:⁶⁴

سكون	كسرة	ضممة	فتحة	
فَعْل فَلَس	فَعِل كَيْف	فَعْل عَضُد	فَعْل فَرَس	فتحة
فُعْل فُقُل	فُعِل -	فُعْل عُنُق	فُعْل صُرْد	ضممة
فُعْل حَبْر	فُعِل إِبِل	فُعْل -	فُعْل عَنْب	كسرة

Abdurrahmân el-Hâc Sâlih kelime ve lafza düzeyindeki mevdı'lar ile cümle düzeyindeki mevdı'lar arasında şöyle bir farka işaret etmektedir. Mevdı'da yer alan birimler cümle düzeyinde takdim veya tehir edilebilmektedir. Bu, lafza ve kelime düzeyinde mümkün değildir. Özetle misâl, belirli bir tertibe göre sıralanmış itibarî mevdı'lar bütünü olarak tanımlanabilir.⁶⁵

Mevdı' ile ilgili bir başka husus, onun dilsel birimin türünü (isim, fiil, harf) ve hükmünü bilmek/belirlemek için kullanılan bir ölçüt (mikyas) olmasıdır.⁶⁶ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih'e göre Sibeveyhi ve Müberred (ö. 286/900) gibi isimlerin ifadelerinden şu sonuç ortaya çıkmaktadır: “Her dilsel birimin kelam içinde kendisine özgü bir mevdı'ı vardır. Bunun dışında bir mevdı'a konulduğunda ya kelam kabih olur (فَعْلٌ زَرِيدًا زَأَيْتٌ) gibi⁶⁷ ya da Arap dilinde kullanımı olmayan bir lahn ortaya çıkar (إِنَّ يُضْرَبُ يَأْتِينَا) gibi.”⁶⁸⁶⁹ Dolayısıyla mevdı', dilsel birimin türünü ve buna göre ortaya çıkan hükmü belirlemiş olmaktadır. Muzâri fiilin, isme olan benzerliğine rağmen, inne (إِنَّ) edatından sonra gelemeyişi buna örnek olarak gösterilebilir. Nahiv bilginleri bu durumu *haddu'l-kelâm* (حَدُّ الْكَلَامِ) ve aslu'l-kelâm (أَصْلُ الْكَلَامِ) olarak adlandırmışlardır.⁷⁰

Abdurrahmân el-Hâc Sâlih'e göre bir dilsel birimin mevdı', onun mevcut konuşma olayında bulunduğu yer demek değildir. Bu ikisi birbirinden farklı şey-

⁶³ Radiyyuddîn el-Esterâbâdî, *Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib*, thk. Muhammed Nûr el-Hasen vd. (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1982), 1/35.

⁶⁴ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, *Buhûs ve Dirâsât fi'l-Lisâniyyâti'l-'Arabiyye*, 2/72.

⁶⁵ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, *Buhûs ve Dirâsât fi'l-Lisâniyyâti'l-'Arabiyye*, 2/15-16. Mevdı'ın kelime, lafza ve cümle düzeylerini aşan ve hitâb alanına ait istifham, şart, emir ve haber kiplerini ilgilendiren bir düzeyi daha bulunmaktadır. bk. Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, *Buhûs ve Dirâsât fi'l-Lisâniyyâti'l-'Arabiyye*, 2/16.

⁶⁶ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, *Buhûs ve Dirâsât fi'l-Lisâniyyâti'l-'Arabiyye*, 2/10.

⁶⁷ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/26.

⁶⁸ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/14.

⁶⁹ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, *Buhûs ve Dirâsât fi'l-Lisâniyyâti'l-'Arabiyye*, 2/10.

⁷⁰ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, *Buhûs ve Dirâsât fi'l-Lisâniyyâti'l-'Arabiyye*, 2/10-11.

lerdir. Örneğin (مَرَزْتُ بِرَجُلٍ يَقُولُ ذَاكَ) ifadesinde *yekûlu* (يَقُولُ), *kâil* (قَائِلٌ) mevdî'ındadır; ancak i'râbî onun i'râbından farklıdır. Hatta bir dilsel birim aynı ifadede birden fazla mevdî' sahibi olabilmektedir. Örneğin *men* (مَنْ) edatı aynı ifade içinde istifhâm veya şart olarak yorumlanabilmektedir. Abdurrahmân el-Hâc Sâlih'e göre nahiv bilginlerinin dilsel birimin konuşma olayında bulunduğu yer (mekki) ile onun mevdî'ını birbirinden ayırmış olmaları bir soyutlama becerisinin göstergesidir. Nahiv bilginlerinin bu şekilde mevcut mevkî ile soyut mevdî' arasında bir ayırım yaptıklarının delili, dilsel birimin mevcut haliyle olması gereken hali arasında kesin bir ayırım yapmış olmalarıdır. Dolayısıyla lafız ve mevdî' arasında mutabakat olabildiği gibi bunun aksi de söz konusudur. Lafız mevdî'a muhalif olarak geldiğinde nahiv bilginleri bunun nedenini araştırmaktadırlar. Sîbeveyhi'nin kable ve ba'de kelimeleriyle ilgili şu ifadeleri söz konusu ayırımı ortaya koymaktadır: “*Bu iki kelime, lafzen merfû oldukları halde nasb veya cer mevdî'ında bulunabilirler. Nitekim bunları muzâf olarak kullandığında asıl hallerine döndürmüş olursun.*”⁷¹ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih bu işlemi *haml* olarak adlandırır ve bunun nahiv eserlerinde sıklıkla kullanıldığını belirtir.⁷²

Nahiv bilginleri açısından mevdî'ın dilsel birimin bulunduğu mevkî olmayıp soyut bir konum olduğunu gösteren bu husus, dilsel birim takdim veya tehir edildiğinde mevdî'ın değişmemesidir. Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, bu durumu fâil ve mef'ûlün fiil ile olan ilişkisi üzerinden ortaya koymuştur. Buna göre fâilin fiilden sonra yer alması zorunludur. O halde fâilin Arap dilinde tek mevkii vardır ve fâilin mevdî'ı ile mevkii birdir, denilebilir. Benzer bir durum harf-i cerlerin ve harf-i tarihin daima isimden önce yer almasında da görülmektedir. Mef'ûl ise mevdî'ı fiilden sonra olmasına rağmen fiiline takdim edilebilmekte ve farklı bir mevkide bulunabilmektedir. Örneğin (صَرَبْتُ زَيْدًا وَصَرَبْتُ زَيْدًا) cümlelerinde “*Zeyden*” kelimesinin mevkileri farklı olmasına rağmen mevdî'ları aynıdır.⁷³ Mevdî'-mekki ayırımına dair bir başka husus, nahiv bilginlerinin mevdî'ın boş olabileceğine ilişkin ifadeleridir. Örneğin (مَا هَذَا؟) sorusunun cevabı olarak kullanılan (كِتَابٌ) ifadesinde üç mevdî' vardır. Birincisi ibtidâ mevdî'ı, ikincisi mübtedâ mevdî'ı ve üçüncüsü haber mevdî'ıdır. Söz konusu cevapta bunlardan sadece haber mevdî'ında bir dilsel birim (كِتَابٌ) bulunmaktadır. Dolayısıyla mübtedâ mevdî'ında (هَذَا) kelimesi ve onun önünde de muktezâ-i hâle göre (إِنَّ) kelimesi de gelebilmektedir.⁷⁴

مَوْضِعُ الْحَبْرِ	مَوْضِعُ الْمُبْتَدَأِ	مَوْضِعُ الْإِبْتِدَاءِ
كِتَابٌ	∅	∅
كِتَابٌ	هَذَا	إِنَّ

⁷¹ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/199.

⁷² Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, *Buhûs ve Dirâsât fi'l-Lisâniyyâtî'l-'Arabîyye*, 2/11-12, 50.

⁷³ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, *el-Bune'n-Nahviyyetu'l-'Arabîyye*, 64.

⁷⁴ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, *Buhûs ve Dirâsât fi'l-Lisâniyyâtî'l-'Arabîyye*, 2/12-13.

Abdurrahmân el-Hâc Sâlih buradan şu sonuçlara ulaşmaktadır: Mevdî‘, terkip düzeyinde cümlenin yapısının gerektirdiği soyut, itibarî ve takdirî bir konu-ma⁷⁵ denk düşer. Mevdî‘ dilsel birimden hâlî olabilir. Diğer bir ifadeyle cümlenin bazı parçaları söylenmemiş olabilir; ancak bu parçaların mevdî‘ları sabittir ve cümlenin soyut kalıbı (misâl) içerisinde bu mevdî‘lar gösterilirler.⁷⁶ Bu durum erken dönem nahiv bilginlerinin bir yapı olarak cümle ile konuşma olayındaki cümleyi birbirinden ayırdıklarını ve dilin işlevsel yönüyle biçimsel yönünü ayrı ayrı değerlendirdiklerini göstermektedir.⁷⁷

Abdurrahmân el-Hâc Sâlih’in ‘âmil kavramıyla birlikte ele aldığı bir kavram ‘alâme ‘ademiyye (العلامة العدمية) kavramıdır. Arap dilinde müfred, müzekker ve mükebbber gibi kategoriler asıl; müsennâ/cem, müennes ve musaggar gibi kategoriler ise fer‘ konumundadır. Asıl değişmeyen ve devamlılık gösteren ögedir. Nitekim asıl, tüm fer‘lerinde -zâid ögelerle birlikte- var olmaya devam eder. Bu yüzden fer‘î ögeler belirli alametlere ihtiyaç duyarken aslında herhangi bir alamet bulunmaz. Buna göre fer‘ konumundaki birimler, belirli alametlerle asıllarından ayrılmakta ve bu alametler kendilerine ayrılan mevdî‘ içinde gösterilmektedirler. Abdurrahmân el-Hâc Sâlih bu durumu ‘alâme ‘ademiyye (expression zéro) olarak adlandırır. Örneğin müenneslik tâ’sı, bir alamet olarak kelimeyi asıl konumundaki müzekkerden ayırır ve ismin sonuna eklenerek lafza içindeki yerini (mevdî‘) alır. Müzekkerlik için ise herhangi bir alamet yoktur. Aynı şekilde tekil-ikil, tekil-çoğul ve mükebbber-musaggar karşıtlıklarında asıl konumundaki ögeler, sayı ve büyüklük bildiren alametler taşımaz. Mazi fiil ile muzârî fiil arasında da benzer bir durum söz konusudur. ‘Âmil açısından bakıldığında da aynı durumla karşılaşmaktadır. Nitekim mübtedâ ve haberden oluşan cümlelerde lafzî ‘âmil bulunmaz; bu ikisi dışında başka ögeleri de barındıran cümlelerde ise lafzî ‘âmiller söz konusudur.⁷⁸

1.4. ‘Âmil

Abdurrahmân el-Hâc Sâlih’e göre sözdizimsel düzeyi (niveau syntaxique) oluşturan en küçük birim lafza değildir. Zira bu düzeyde başka türden ve daha soyut birimler bulunmaktadır. Buna göre terkip düzeyinde temel birim cümledir. Nahiv bilginleri burada da bir söz oluşturabilecek en küçük yapıdan hareket etmektedirler. Bu yapı birden fazla lafzadan oluşmakta ve asıl/çekirdek olarak kabul

⁷⁵ Bazı Türkçe-İngilizce dilbilim sözlüklerinde İngilizce *position* teriminin karşılığı olarak kullanılan ve “cümle yapısında, cümlenin kurucularının yer aldığı ve genellikle işlevlerini de belirleyen sıralamadaki yer” şeklinde tanımlanan *konum* terimi, Abdurrahmân el-Hâc Sâlih’in üzerinde durduğu *mevdî‘* terimiyle bu anlamda benzerlik göstermektedir. Bununla birlikte bazı Arapça-İngilizce dilbilim sözlüklerinde *position* teriminin *mevki‘* (الموقع) terimiyle karşılandığı da görülmektedir. Bk. Kâmile İmer - Ahmet Kocaman - A. Sumru Özsoy, *Dilbilim Sözlüğü* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2011), 181; Baalbaki, *Dictionary of Linguistic Terms*, 387.

⁷⁶ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, *Buhûs ve Dirâsât fi’l-Lisâniyyâti’l-‘Arabiyye*, 2/13.

⁷⁷ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, “el-Cumle fi Kitâbi Sibeveyhi”, 100-101.

⁷⁸ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, “en-Nahvu’l-‘Arabî ve’l-Bineviyye”, 218-219; Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, “el-Medrasetu’l-Haliliyyetu’l-Hadîse ve’d-Dirâsâtu’l-Lisâniyyetu’l-Hâliyye fi’l-‘Âlemi’l-‘Arabî”, 36.

edilmektedir. Örneğin iki lafzadan oluşan “زَيْدٌ قَائِمٌ” cümlesi terkip düzeyindeki *misâl* için bir örnek durumundadır. Zira bu iki lafza, yargı bildiren bir cümle (كلام مفيد) oluşturabilmektedir.⁷⁹ Abrurrahmân el-Hâc Sâlih’e göre;

“Arap nahiv bilginleri anlambilimleri (morfem) Martinet’in yaptığı gibi cümleleri oluşturan birimler olarak görmezler. Hatta kelime ve lafza da cümleleri oluşturan birimler olarak görülmez. Diğer bir ifadeyle terkip düzeyinde bu düzeye özgü soyut birimler vardır... Bu düzeyde nahiv bilginleri “زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ” gibi yargı bildiren bir söz olarak kullanılabilen en küçük birimi hareket noktası olarak alırlar. Sonra bu birime eklenebilecek ziyadelerin neler olduğuna bakılır.”⁸⁰

Cümle düzeyinde de tıpkı kelime düzeyinde olduğu gibi misâli ortaya çıkararak için soyutlamaya gidilir. Buna göre cümle için en küçük soyut kalıp (misâl) şu şekildedir:⁸¹

خَبَرَ	مُبْتَدَأٌ	∅
مَفْعُولٌ	فَاعِلٌ	فِعْلٌ

Nahiv bilginleri mübtedâ ve haberden önceki ‘âmili *ibtidâ* (الإبتداء) olarak adlandırır. Burada ibtidâ ve fiil mevdi’lerinde *inne* (إِنَّ), *kâne* (كَانَ), *hasibtu* (حَسِبْتُ) ve *a’lemtu* ‘amran (أَعْلَمْتُ عَمْرًا) gibi başka ‘âmiller de bulunabilmektedir.⁸² Haml, icrâ ve dönüştürüm işlemleri sonucunda söz konusu asıl/çekirdek birim üzerinde *inne*, *kâne*, *hasibe* gibi ziyadeler yapılabilmektedir. Burada öne çıkan husus, cümlemin önüne yapılan eklemelerin cümleyi hem lafız hem de anlam bakımından etkilemesidir. Nitekim kelimelerin sonundaki i’râb alametleri söz konusu eklemelerle değişebilmektedir. Nahiv bilginleri buradan hareketle dönüştürüme ilişkin soyut yapıya (مثال تحويلي) ulaşmaktadırlar. Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, bunu şu şekilde göstermektedir:⁸³

قَائِمٌ	زَيْدٌ	∅
قَائِمٌ	زَيْدًا	إِنَّ
قَائِمًا	زَيْدٌ	كَانَ
قَائِمًا	زَيْدًا	حَسِبْتُ
قَائِمًا	زَيْدًا	أَعْلَمْتُ عَمْرًا

⁷⁹ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, “el-Medrasetu’l-Halîliyyetu’l-Hadîse ve’ d-Dirâsâtu’l-Lisâniyyetu’l-Hâliyye fi’l-Âlemi’l-Ârabî”, 36-37.

⁸⁰ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, “el-Medrasetu’l-Halîliyyetu’l-Hadîse ve Meşâkilu ‘Îlâci’l-Ârabiyye bi’l-Hâsûb”, 80.

⁸¹ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, *Buhûs ve Dirâsât fi’l-Lisâniyyâti’l-Ârabiyye*, 2/73-74.

⁸² Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, *Buhûs ve Dirâsât fi’l-Lisâniyyâti’l-Ârabiyye*, 2/74.

⁸³ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, “el-Medrasetu’l-Halîliyyetu’l-Hadîse ve’ d-Dirâsâtu’l-Lisâniyyetu’l-Hâliyye fi’l-Âlemi’l-Ârabî”, 36-37.

3	2	1
---	---	---

Bir numaralı sütündeki unsurlar, cümlenin geri kalanı üzerinde etkide bulunmakta ve bu yüzden ‘âmil olarak adlandırılmaktadırlar. ‘Âmil, görüldüğü üzere *inne* (إِنَّ) ve *kâne* (كَانَ) gibi bir kelime, *hasibtu* (حَسِبْتُ) gibi bir lafza ve *a’lemtu* ‘*amran* (أَعْلَمْتُ عَمْرًا) gibi tam bir terkip de olabilmektedir. ‘Âmilden etkilenen unsurlar *birinci ma’mûl* ve *ikinci ma’mûl* olarak adlandırılırlar. ‘Âmilin mevdı’ı birinci satırdaki örnekte görüldüğü üzere lafzî bir unsurdan hâlî olabilir (حُلُوُّ الْمَوْضِعِ). Nahiv bilginlerinin burada manevî ‘âmil olarak ifade ettikleri ibtidâ kavramı, Abdurrahmân el-Hâc Sâlih’e göre kelimenin cümle başında bulunmasını değil, öncesindeki bir unsurla ilişkisinin olmayışını (عَدَمُ التَّبَعِيَّةِ) ifade etmektedir.⁸⁴

Abrurrahmân el-Hâc Sâlih’e göre Halîl ve Sîbeveyhi, cümle düzeyinde misâl ve ‘âmil hususunda şu noktaları tespit etmişlerdir: Birincisi; Arap dilinde cümleyi oluşturacak en küçük yapı ‘âmil ve birinci ma’mûldür ki bu da fiil cümlesinde fiil ve fâil olarak ortaya çıkar. İsim cümlesinde ise ikinci ma’mûle ihtiyaç vardır. İkincisi; birinci ma’mûl ‘âmiline takaddüm⁸⁵ edemez. Üçüncüsü; ‘âmil *inne*, *kâne* veya herhangi bir fiil gibi müfred bir kelime olabileceği gibi *hasibtu* gibi kendi içinde ‘âmil ve ma’mûlden oluşan bir lafza da olabilir. Yine ‘âmil, *a’lemtu Amran* gibi kendi içinde ‘âmil, birinci ma’mûl ve ikinci ma’mûlden oluşan bir cümle de olabilir. Dördüncüsü; ma’mûlde asıl olan isim olmaktır. Ancak altı durumda fiil de ma’mûl olarak bulunabilmektedir.⁸⁶

Özetle ‘âmil ve ma’mûl bir çekirdek olarak cümlenin gramatik yapısını oluşturmaktadır. Cümlenin anlamsal yapısı ise Sîbeveyhi’nin belirttiği üzere mûsned ve mûsnedün ileyh’ten oluşur. Dolayısıyla bu iki düzey tıpkı gramatik fâil anlamsal fâilde olduğu gibi birbirine karıştırılmamalıdır.⁸⁷

Nahiv bilginleri ‘âmil, birinci ma’mûl ve ikinci ma’mûl mevdı’larından oluşan soyut kalıbı (misâl), *lafza fi’liyye* (لَفْظَةٌ فِعْلِيَّةٌ) barındıran cümleler için de kullanmışlardır. Buna göre “*Zeydun kâimun*” (زَيْدٌ قَائِمٌ) cümlesindeki birinci ma’mûl olan *Zeyd* yerine bir lafza fi’liyye de gelebilmektedir.⁸⁸

⁸⁴ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, “el-Medrasetu’l-Halîliyyetu’l-Hadîse ve’d-Dirâsâtu’l-Lisâniyyetu’l-Hâliyye fi’l-‘Âlemi’l-‘Ârabî”, 37; Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, “el-Medrasetu’l-Halîliyyetu’l-Hadîse ve Meşâkilu ‘Îlâci’l-‘Arabiyye bi’l-Hâsûb”, 81.

⁸⁵ Müberred’in (ö. 286/900), birinci ma’mûlün ‘âmiline takaddüm edebileceğini savunan Ahfeş (ö. 215/830) ve Kûfe ekolüne mensup bazı dilcilere yönelttiği eleştiriler ve konuya ilişkin ayrıntılı bir değerlendirme için bk. el-Müberred, *el-Muktedab*, 4/128; Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed el-Enbârî, *Esrâru’l-‘Arabiyye*, thk. Muhammed Behcet el-Baytâr (Dımaşk: Matbû’âtu’l-Meceme’îl-‘İlmiyyi’l-‘Arabî, 1957), 79-83.

⁸⁶ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, *Buhûs ve Dirâsât fi’l-Lisâniyyâti’l-‘Arabiyye*, 2/74-75.

⁸⁷ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, *Buhûs ve Dirâsât fi’l-Lisâniyyâti’l-‘Arabiyye*, 2/75.

⁸⁸ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, “el-Medrasetu’l-Halîliyyetu’l-Hadîse ve’d-Dirâsâtu’l-Lisâniyyetu’l-Hâliyye fi’l-‘Âlemi’l-‘Ârabî”, 38.

قَائِمٌ	زَيْدٌ	∅
خَيْرٌ لَكُمْ	أَنْ تَصُومُوا	∅

Nahiv bilginleri ‘âmil, birinci ma‘mûl ve ikinci ma‘mûl mevdi‘larından oluşan soyut kalıbı (misâl), fiil cümleleri için de uygulamışlar⁸⁹ ve bu cümlelerde fiilin ‘âmil mesabesinde olduğunu tespit etmişlerdir. Nitekim fiil, cümlenin geri kalanını etkileyerek fâil ile mef‘ûlün i‘râb alametlerini belirlemektedir. Burada fâil birinci ma‘mûl, mef‘ûl ise ikinci ma‘mûldür:⁹⁰

قَائِمٌ	زَيْدٌ	∅
خَيْرٌ لَكُمْ	أَنْ تَصُومُوا	∅
زَيْدًا	تُ	رَأَيْتُ
كَ	تُ	رَأَيْتُ

Görüldüğü üzere birinci ve ikinci ma‘mûl mevdi‘larında bir kelime (زَيْدًا), bir lafza (أَنْ تَصُومُوا) ve bir cümle (خَيْرٌ لَكُمْ) bulunabilmektedir. Abdurrahmân el-Hâc Sâlih buradan hareketle şu yargıya ulaşmaktadır: “*Terkibi (cümleyi) oluşturan unsurlar soyut unsurlardır.*”⁹² ‘Âmil (ع), birinci ma‘mûl (١م) ve ikinci ma‘mûl (٢م) olarak adlandırılan bu temel unsurların devamında cümleye başka unsurlar da eklenebilmektedir. Mef‘ûl bih dışındaki diğer mef‘ûller ve hâl gibi tahsis edici ögeler (ح) bu gruba dâhildir. Nahiv bilginlerinin eklenip çıkarılabilen ögeler olarak adlandırdıkları bu ögeler, çekirdek yapıya ait olmayan (فَضْلَةٌ) tahsis edici birimlerdir (رَوَايِدٌ مُخَصَّصَةٌ). Dolayısıyla bunlara ilişkin ekleme işlemi *binâ* kavramıyla değil *vasl* kavramıyla ifade edilir.⁹³

وَصْلٌ	بِنَاءٌ
خ	[ع ← ١م (٢م)]

⁸⁹ ‘Amil ve ma‘mûl, görüldüğü üzere bir asıl oluşturmakta ve bu asıldan çok sayıda fer‘ ortaya çıkmaktadır. Abdurrahmân el-Hâc Sâlih ve Abduh er-Râcihî’ye göre üretici-dönüşümsel dilbilgisi kuramında nahiv ilmindeki ‘âmil kavramına benzer şekilde önemli yaklaşım biçimleri bulunmaktadır. Bk. Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, “en-Nahvu’l-‘Arabî ve’l-Bineviyye”, 199; Abduh er-Râcihî, *en-Nahvu’l-‘Arabî ve’l-Dersu’l-Hadîs* (Beyrut: Dâru’n-Nahdati’l-‘Arabiyye, 1979), 147-149.

⁹⁰ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, “el-Medrasetu’l-Halîliyyetu’l-Hadîse ve’l-Dirâsâtu’l-Lisâniyyetu’l-Hâlîyye fi’l-‘Âlemi’l-‘Arabî”, 38.

⁹¹ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih’e göre *raeytuke* (رَأَيْتُكَ) ifadesi bir açıdan lafza, bir başka açıdan ise terkip (cümle) olarak kabul edilmektedir.

⁹² Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, “el-Medrasetu’l-Halîliyyetu’l-Hadîse ve’l-Dirâsâtu’l-Lisâniyyetu’l-Hâlîyye fi’l-‘Âlemi’l-‘Arabî”, 38.

⁹³ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, “el-Medrasetu’l-Halîliyyetu’l-Hadîse ve’l-Dirâsâtu’l-Lisâniyyetu’l-Hâlîyye fi’l-‘Âlemi’l-‘Arabî”, 38.

Mef'ûl bih dışındaki tüm mef'ûller, temyiz, hâl ve müstesnâ tahsis edici birimler grubuna girer. Mef'ûl bih cümlelerin tamamlanması (ifâde) açısından fazla olsa da gramatik/lafzî yapı açısından temel unsurdur. Nitekim mef'ûl bih isim cümlesindeki haber mesabesindedir.⁹⁴

خَبَرٌ	مُبْتَدَأٌ	∅
مَنْعُولٌ	فَاعِلٌ	فِعْلٌ

Abdurrahmân el-Hâc Sâlih'in 'âmil kavramıyla birlikte ele aldığı bir kavram *tasdîr* (التَّصْدِير) kavramıdır. Tasdîr; 'âmil, ma'mûl ve muhassis mevdî'lerini aşan bir mevdî' göstermektedir. Buna göre mutlak surette yapının başında bulunan (الصَّادِرَةُ الْمُطْلَقَةُ) ve nahiv bilginlerinin hurûfu'l-ibtidâ olarak adlandırdıkları bazı edatlar, yapının tamamı üzerinde etkili olmaktadır. Ancak bu edatların i'râb alametlerini değiştirmeleri gerekmez. İstifhâm, tevkîd ve şart edatları bu gruba dâhil olan edatlardandır.⁹⁵

Sonuç

Yeni Halilcilik Kuramı, dördüncü yüzyıl sonrası nahiv kitaplarının, bazı münferit çalışmalar hariç tutulduğunda, Halîl ve Sîbeveyhi'nin ortaya koydukları nahiv kuramını yansıtmadıkları temel düşüncesine dayanmaktadır. Abdurrahmân el-Hâc Sâlih'e göre Halîl ve Sîbeveyhi'nin çalışmaları gerek içerik gerekse de yöntem açısından gelişmiş ve yüksek kuramlara sahiptir. Dolayısıyla nahiv ilmine ait mevcut literatürün homojen bir yapı arz etmediği söylenmelidir. Halîl b. Ahmed'in başta *el-Kitâb* olmak üzere nahiv kitaplarında aktarılan görüşlerinin yeni bir okuması olarak nitelendirilmesi mümkün olan Yeni Halilcilik Kuramı'na göre Halîl b. Ahmed'in ve takipçilerinin geliştirdiği dil kuramı gerek kavramlar gerekse metodoloji bakımından geç dönem nahiv bilginleri tarafından tam olarak değerlendirilmemiştir.

Abdurrahmân el-Hâc Sâlih'e göre Halîl b. Ahmed'in ve Sîbeveyhi'nin dilsel yapılarla ilişkin tanımları icrâî bir karaktere sahiptir. Yani bu kuram, gramatik yapıları onların kuruluş keyfiyetlerini belirlemek suretiyle tanımlamakta ve aynı zamanda üretmektedir. Bu da önce asıl birimin belirlenmesi ve daha sonra bu asıldan fer'lerin türetilmesiyle gerçekleşmektedir. Örneğin isim için önce konuşma olayında kullanılabilecek en küçük birim araştırılmakta ve bu birimin aynı zamanda yargı bildiren bir söz olması istenmektedir. Dolayısıyla "Bu nedir?" şeklindeki bir soruya cevap olarak verilen "*Kitâb*." ifadesi söz konusu asıl birimi oluşturmaktadır. Daha sonra asıl birim üzerinde gerçekleştirilebilecek ziyade işlemlerine bakılarak *el-kitâb*, *bi'l-kitâb*, *bi'l-kitâbi'l-mufîd* gibi fer'ler üretilmektedir. Abdurrahmân el-Hâc Sâlih'e göre modern dilbilimdeki dönüştürüm (tahvil) işlemine denk düşen bu

⁹⁴ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, *Buhûs ve Dirâsât fi'l-Lisâniyyâtî'l-'Arabiyye*, 2/75.

⁹⁵ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, "el-Medrasetu'l-Halîliyyetu'l-Hadîse ve'd-Dirâsâtu'l-Lisâniyyetu'l-Hâlîyye fi'l-'Âlemi'l-'Ârabî", 39.

üretim (tevlîd), aynı zamanda ilgili birimlerin tanımlanması (tahdîd) anlamına gelmektedir. Bu işlemler neticesinde Yeni Halilcilik Kuramının temel kavramlarından olan *mevdi'* ve *misâl* kavramlarına ulaşılmaktadır. Buna göre *mevdi'*, *kitâb* ismi etrafındaki harf-i cer, harf-i tarif, i'râb alamenti, tenvin veya muzâfun ileyh ve sıfat gibi dilsel birimlerin bütün içindeki -kendine özgü vaz'î işlevini yerine getirdiği-konumuna; misâl ise bu konumların toplamı mesabesindeki soyut kalıba işaret etmektedir. Dolayısıyla *kitâb* ismine ilişkin altı *mevdi'* bulunmakta ve bu *mevdi'*ların toplamı misâli oluşturmaktadır. Burada Yeni Halilcilik Kuramının temel kavramlarından bir diğeri olan *lafza* kavramı ön plana çıkmaktadır. Nitekim *kitâb* kelimesi ile *el-kitâb*, *bi'l-kitâbi*, *kitâbun mufîd* ve *kitâbu Zeyd* karşıtlıklarında görüldüğü üzere lafza kelimededen büyük ve cümleden küçük birimlere işaret etmektedir. Abdurrahmân el-Hâc Sâlih modern dilbilimde bulunmadığını belirttiği lafza kavramını karşılamak için *lexie* terimini önermiştir. Burada Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, dilsel birimlere ilişkin üçlü bir tasnif yaparak anlambirim, kelime ve lafza kavramları arasındaki ilişkiye açıklık getirmiştir. Buna göre anlambirim kavramı, kelime kavramıyla her zaman örtüşmemektedir. Nitekim *mufîd* kelimesindeki *mîm* anlambirimi, bir kelime değildir. Lafzanın ise birden fazla anlambirimin bir araya gelmesinden oluştuğu görülmektedir.

Abdurrahmân el-Hâc Sâlih'in misâl ve lafza kavramlarıyla ilgili olarak vurguladığı bir husus, misâlin "bi kitâbi Zeydin el-müfîd" örneğinde görüldüğü üzere lafza düzeyinde ortaya çıktığı gibi kelime ve cümle düzeylerinde de görülmesidir. Buna göre Arap dili tüm düzeylerde misâllere sahiptir. Nahiv bilginleri kelime düzeyinde fâ-'ayn-lâm *mevdi'*larını misâl için değişken simgeler olarak kabul etmekte ve buradan hareketle çok sayıda fer'ler türetmektedirler. Örneğin *mef'al* ve *mef'il* ism-i mekân grubuna ait kelimeler için misâl teşkil etmektedir. Cümle düzeyinde ise Halîl ve Sîbeveyhi, misâl için yine en küçük soyut birimi belirlemişlerdir. Bu da Yeni Halilcilik Kuramı'nın temel kavramlarından bir diğeri olan *'âmil* kavramını ön plana çıkarmaktadır. Nitekim cümle düzeyinde misâl; *'âmil*, birinci ma'mûl ve ikinci ma'mûl *mevdi'*larından oluşmaktadır. Bu sıralama, isim cümlesinde ibtidâ, mübtedâ, haber şeklinde; fiil cümlesinde ise fiil, fâil, mef'ûl şeklindedir. Abdurrahmân el-Hâc Sâlih bu tanımlamayı bir soyutlama becerisi olarak yorumlamış ve cümlelerin somut kelimelerden değil, sözü edilen soyut unsurlardan oluştuğunu vurgulamıştır. *'Âmil*, birinci ma'mûl ve ikinci ma'mûl şeklindeki soyut unsurlardan sonra cümleye eklenen diğer unsurlar ise cümlelerin ana yapısına dâhil olmayan tahsis edici öğeler (muhasısât) olarak adlandırılmıştır.

Yeni Halilcilik Kuramının temel kavramlarından bir diğeri *istikâmet* kavramıdır. Bu kavram her şeyden önce lafza ilişkin hususlarla anlama ilişkin hususlar arasındaki kesin ayrıma işaret etmektedir. Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, Sîbeveyhi'nin cümleye ilişkin olarak önce müstakim-hasen ile müstakim-kabih kavramları arasında sonra da bu ikisiyle muhal kavramı arasında kurduğu karşıtlığı, öncelikle kıyasa uygun olan ve olmayan lafızlar arasında sonra ise anlamlılık ile anlamsızlık arasında yapılmış bir ayrım olarak yorumlamıştır. Dolayısıyla ifadenin dilin cümle yapısına hâkim olan kurallara uygun olmasıyla anlam sahibi olması arasında fark gözetilmektedir. Abdurrahmân el-Hâc Sâlih erken dönem nahiv bilginlerinin lafız ve anlam arasındaki bu dengeyi gözettiklerini ve dilsel birimleri

tanımlarken bunlardan birini terk etmediklerini vurgulamakta; kelimenin tanımı konusunda Sıbeveyhi ile sonraki nahivcilerin farklı yaklaşımlara sahip olduklarını belirtmektedir. Abdurrahmân el-Hâc Sâlih'e göre Halîl ve Sıbeveyhi, lafız-mana ayrımı ve istikâmet kavramı bağlamında, nahiv çalışmalarında semantik ve sentaktik düzeyleri esas alan ilk dilciler olarak ortaya çıkmaktadırlar. Bunun anlamı söz konusu iki ismin, cümleye ilişkin anlam ve yargı bildirme düzeyleri ile gramatik yapı arasında ayırım yapmaları ve dilin her iki yönüne ait temel ilkeleri tanımlamayı hedeflemeleridir. Söz konusu ayırımın bir başka veçhesini Halîl b. Ahmed'in müsta'mel ve mühmel lafızlara ilişkin ifadelerinde görmek mümkündür. Mühmel kıyasın gerektirdiği ancak kullanımda olmayan yapıları ifade etmekte ve Abdurrahmân el-Hâc Sâlih'e göre yüksek bir soyutlama becerisinin ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. Abdurrahmân el-Hâc Sâlih'in bu değerlendirmeleri, onun dördüncü yüzyıl nahiv çalışmalarına yönelttiği eleştiriler de dikkate alındığında, nahiv ilminin semantik değerlendirmelerden uzak ve standartları belirlenmiş bir kurallar dizisi olarak görülmesinin yanlışlığına ve dilsel olguları kendi gerçeklikleri içinde bilimsel bir bakış açısıyla tanımlamanın önemine yaptığı bir vurgu olarak ortaya çıkmaktadır.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Abduh er-Râcihî. *en-Nahvu'l-'Arabî ve'd-Dersu'l-Hadîs*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1979.
- Abdurrahmân el-Hâc Sâlih. *Buhûs ve Dirâsât fi'l-Lisâniyyâtî'l-'Arabiyye*. Cezayir: el-Muessesetu'l-Vataniyye li'l-Funûni'l-Matba'iyye, 2012.
- Abdurrahmân el-Hâc Sâlih. *el-Bune'n-Nahviyyetu'l-'Arabiyye*. Cezayir: Menşûrâtü'l-Mecme'i'l-Cezâîrî li'l-Lugati'l-'Arabiyye, 2016.
- Abdurrahmân el-Hâc Sâlih. "el-Cumle fi Kitâbi Sıbeveyhi". *Mecelletu Mecme'i'l-Lugati'l-'Arabiyye* 78 (Mayıs 1996), 98-113.
- Abdurrahmân el-Hâc Sâlih. *el-Hitâb ve't-Tehâtub*. Cezayir: el-Muessesetu'l-Vataniyye li'l-Funûni'l-Matba'iyye, 2012.
- Abdurrahmân el-Hâc Sâlih. *Mantıku'l-'Arab fi 'Ulûmi'l-Lisân*. Cezayir: el-Muessesetu'l-Vataniyye li'l-Funûni'l-Matba'iyye, 2012.
- Abdurrahmân el-Hâc Sâlih. "el-Medrasetu'l-Halîliyyetu'l-Hadîse ve'd-Dirâsâtü'l-Lisâniyyetu'l-Hâliyye fi'l-Âlemi'l-'Arabî". *Kurrâsetu Merkezi'l-Bahsi'l-'İlmî ve't-Tekanî li Tatvîri'l-Lugati'l-'Arabiyye* 4 (2007), 15-46.
- Abdurrahmân el-Hâc Sâlih. "el-Medrasetu'l-Halîliyyetu'l-Hadîse ve Meşâkilü 'Îlâci'l-'Arabiyye bi'l-Hâsûb". *Kurrâsetu Merkezi'l-Bahsi'l-'İlmî ve't-Tekanî li Tatvîri'l-Lugati'l-'Arabiyye* 4 (2007), 49-95.
- Abdurrahmân el-Hâc Sâlih. "Mukaddime". *Kurrâsetu Merkezi'l-Bahsi'l-'İlmî ve't-Tekanî li Tatvîri'l-Lugati'l-'Arabiyye* 4 (2007), 5-11.
- Abdurrahmân el-Hâc Sâlih. "en-Nahvu'l-'Arabî ve'l-Bineviyye". *Mecelletu Mecme'i'l-Lugati'l-'Arabiyye* 85 (Mayıs 1990), 197-219.
- Baalbaki, Ramzi Munir. *Dictionary of Linguistic Terms*. Beirut: Dar El-İlm Lilmalayin, 1990.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Binyetü'l-'Akli'l-'Arabî*. Beyrut: Merkezi Dirâsâtî'l-Vahdeti'l-

- ‘Arabiyye, 2009.
- Enbârî, Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Esrâru'l-‘Arabiyye*. thk. Muhammed Behcet el-Baytâr. Dımaşk: Matbû‘âtu'l-Meceme‘i'l-‘İlmiyyi'l-‘Arabî, 1957.
- Esterâbâdî, Radiyyuddîn. *Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib*. thk. Muhammed Nûr el-Hasen vd. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 1982.
- Gündüzöz, Soner. *Arap Düşüncesinin Büyübozumu*. Samsun: Etüt Yayınları, 2011.
- Hâdî Nehr. *‘İlmu'd-Delâle et-Tatbîkî fi't-Turâsi'l-‘Arabî*. İrbid: Dâru'l-Emel, 2007.
- Halîl Ahmed ‘Amâyira. *Fî Nahvi'l-Luga ve Terâkîbihâ Menhec ve Tatbîk*. Cidde: ‘Alemlü'l-Ma‘rife, 1984.
- Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân. *el-Hasâis*. thk. Muhamed Ali en-Neccâr. 3 Cilt. Kahire: el-Hey‘etu'l-‘Âmme li Kusûri's-Sekâfe, 2006.
- İbn Mâlik, Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh. *Şerhu Teshîli'l-Fevâid ve Tekmîli'l-Makâsîd*. thk. Abdülkâdir ‘Atâ - Târîk Fethî es-Seyyid. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 2001.
- İbnü'l-Haşşâb, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed. *el-Mürtecel*. thk. Ali Haydar. Dımaşk: 1972.
- İbrahim Medkûr. “Mantıku Aristo ve'n-Nahvu'l-‘Arabî”. *Mecelletu Mecme‘i'l-Lugati'l-‘Arabiyye* 7 (1953), 338-346.
- İmer, Kâmile - Kocaman, Ahmed - Özsoy, A. Sumru. *Dilbilim Sözlüğü*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2011.
- Lecnetu'l-Vataniyye li'z-Zehîrati'l-Lugaviyye. “es-Sîratu'z-Zâtiyye li'l-Ustâz ed-Duktûr Abdurrahmân el-Hâc Sâlih”. Erişim 22 Temmuz 2021. <https://www.cndhakhira-alarabiyya.dz/>
- Muhammed Hamâse Abdüllatîf. *en-Nahv ve'd-Delâle*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 2000.
- Murâdî, Bedruddîn el-Hasen b. Kâsım. *el-Cene'd-Dânî fî Hurûfi'l-Me‘ânî*. thk. Fahrüddîn Kabâve - Nedim Fâdîl. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 1992.
- Müberred, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. *el-Muktedab*. thk. Muhammed Abdulhâlik ‘Uzayme. 4 Cilt. Kahire: 1994.
- Rummânî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsa. *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*. thk. Muhammed İbrahim Yûsuf Şeybe. 2 Cilt. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1415.
- Saîd Hasen Buhayrî. *Anâsıru'n-Nazariyyeti'n-Nahviyye fî Kitâbi Sîbeveyhi*. Kahire: Mektebetu'l-Anglo el-Mısriyye, 1989.
- Sîbeveyhi. Ebû Bîşr Amr b. Osmân. *el-Kitâb*. thk. Abdusselâm Muhammed Harun. 5 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1988.
- Sîrâfî, Ebû Saîd. *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*. thk. Ramazan Abdu'ttevvâb vd. 18 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiku'l-Kavmiyye, 2008.
- Şevkî Dayf. “Takdim”. *Buhûs ve Dirâsât fî'l-Lisâniyyâti'l-‘Arabiyye*. mlf. Abdurrahmân el-Hâc Sâlih. 1/7-8. Cezayir: el-Muessesetu'l-Vataniyye li'l-Funûni'l-Matba‘iyye, 2012.
- Vardar, Berke. *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Multilingual Yabancı Dil Yayınları, 2002.
- Verde Suhrî. *el-Cuhûdu'l-Lisâniyye ‘inde'd-Duktûr Abdurrahmân el-Hâc Sâlih min hilâli Buhûs ve Dirâsât fî ‘Ulûmi'l-Lisân*. Batna: Câmiatu Batna, Kulliyetu'l-Luga ve'l-Edebi'l-‘Arabî ve'l-Funûn, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Kemâlüddîn Mes'ûd Şirvânî'nin Şerhu'r-Risâleti'l-Vaz'iyeye'si ve İlk Dönem er-Risâletü'l-Vaz'iyeye Şerhleri Bağlamında Delaleti Külli Olan Lafızların Vaz'ı*

Kemâlüddîn Mes'ûd Şirvânî's Şerhu'r-Risâleti'l-Wad'iyeye and the Vaz of the Words with Overview in the Context of the First Period Er-Risâletü'l-Wad'iyeye Commentaries

Zahit Kaplangöz



Arş. Gör. Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
Res. Assist., Aksaray University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric

Aksaray, Turkey

zkaplangoz@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-3789-0951>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1009939

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 14.10.2021

Accepted / Kabul Tarihi: 29.11.2021

Published / Yayın Tarihi: 30.12.2021

Cite as / Atıf: Kaplangöz, Zahit. "Kemâlüddîn Mes'ûd Şirvânî'nin Şerhu'r-Risâleti'l-Vaz'iyeye'si ve İlk Dönem er-Risâletü'l-Vaz'iyeye Şerhleri Bağlamında Delaleti Külli Olan Lafızların Vaz'ı". *Marife* 21/2 (2021): 1175-1196. <https://doi.org/10.33420/marife.1009939>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslar arası Lisansı altında lisanslanmıştır."

Ethical Statement / Etik Beyan: * This article produced unpublished doctoral distertation titled "Kemâlüddîn Mes'ûd Şirvânî'nin Şerhu'r-risâleti'l-vaz'iyeye'si ve Mîr Ebu'l-Bekâ b. Abulbâkî'nin Haşiyesi (Tahkik ve İnceleme)" / Kemâlüddîn Mes'ûd Şirvânî'nin Şerhu'r-risâleti'l-vaz'iyeye'si ve Mîr Ebu'l-Bekâ b. Abulbâkî'nin Haşiyesi (Tahkik ve İnceleme) adlı yayınlanmamış doktora tezinden üretilmiştir.



Kemâlüddîn Mes'ûd Şîrvânî'nin Şerhu'r-Risâleti'l-Vaz'ıyye'si ve İlk Dönem er-Risâletü'l-Vaz'ıyye Şerhleri Bağlamında Delaleti Külli Olan Lafızların Vaz'ı

Özet

Lafız ve anlam arasındaki ilişkiyi farklı bir biçimde gündeme getiren Adudüddin el-İcî'nin (ö. 756/1355) er-Risâletü'l-Vaz'ıyye isimli eseri, beraberinde pek çok tartışmanın ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Söz konusu tartışmaların etkisi günümüze kadar ulaşmaktadır. Hatta bu minvalde ortaya çıkan eserlerin bağımsız bir bilim dalının literatürünü meydana getirecek seviyeye geldiği söylenebilir. İcî öncesi lafız ve anlam arasındaki ilişki daha çok kelimeler veya belagete dair konular altında işlenirken İcî ile birlikte mezkûr ilişkinin bizzat kendisi incelemeye tabi tutulmuştur. Buna göre İcî risalesinde lafızların anlamlarına nasıl vaz' edildiğini açıklamaya çalışmakta bunu yaparken lafızları öncelikle külli ve müşahhas anlamlara delalet etmelerine göre ikili bir taksime tabi tutmaktadır. Delaleti külli olan kısma dâhil olanları ise delalet ettiği anlam türleri olan zat, hades ve her ikisinin birleşmesiyle meydana gelen nispet şeklinde üçlü bir taksim yaptığı görülmektedir. Bu taksimle cins isim, masdar, fiil ve müstak lafızların yapıları hakkında bilgiler vermekte, birbirlerinden ayrıldıkları noktalara temas etmektedir. Delaleti müşahhas olan lafızları ise alem, harf, zamir, ismi işaret ve mevsul olmak üzere dört kısım altında incelemiştir. Özellikle harf, zamir, ismi işaret ve mevsulun vaz'ına dair yaptığı yorumla geleneksel kabule itiraz etmektedir.

İcî'nin mezkûr eseri başta öğrencisi Seyyid Şerif el-Cürçânî (ö. 816/1413) olmak üzere pek çok kimse tarafından şerh edilmiştir. Kronolojik bir sıralama yapıldığı takdirde Ali Kuşçu (ö. 879/1474), Ebu'l-Kâsım es-Semerkandî (ö. 888/1483'den sonra), Molla Câmî (ö. 898/1492), ve İsmâ'üddîn el-İsferâyîni (ö. 945/1538) gibi Şerhu risâleti'l-vaz'ıyye adlı şerhiyle Kemâlüddîn Mes'ûd Şîrvânî'nin (ö. 905/1500) de ilk dönem vaz' risalesi şarihlerinden birisi olduğu görülmektedir.

Şarihler risaleyi pek çok açıdan ele almışlardır. Tartışmaların odak noktasını teşkil eden ve risalenin yazılış amacını oluşturan harf, zamir, ism-i işaret ve mevsullerin yani delaleti müşahhas olan lafızların vaz'ının beyanının yanı sıra risalenin üslubundan kaynaklanan tartışmaların da yoğun olarak şerhlerde ele alındığı görülmektedir. Ayrıca risaledeki lafız taksiminin mahiyeti de şarihlerin üzerinde durduğu diğer önemli problemlerden birisidir. Aslında söz konusu problem şarihin risaleyi hangi şekilde ele alacağını ortaya çıkaran temel bir sorunu barındırır. Buna göre şayet risaledeki taksim, akli taksim olarak kabul edilecek olursa taksimin bütün lafızları kuşatması beklenemez eğer taksim, itibari taksim olarak kabul edilirse bazı lafız türlerinin taksim haricinde kalması göz ardı edilecektir. Dolayısıyla ilk görüşü savunanların zorlama yorumlarda bulunması kaçınılmaz olacaktır. Delaleti külli olan lafızların delalet ettikleri anlam türleri olan zat, hades ve nispetin mahiyeti, üzerinde durulan konulardandır. Bu bağlamda cins ismin zata delalet etmesi ile kastedilenin ne olduğu, aslında cins isme dâhil olan masdarın ondan ayrılması ve ona mukabil bir grubu oluşturması ve İcî'nin böyle bir yola neden başvurduğu cevabı aranan sorular olmuştur. Bunların yanında cins isim ve cins alem arasındaki fark, nispete delalet eden lafızların varlığı, fiil ve müstak lafızların tarifinden kaynaklanan problemler cevabı aranan diğer sorunlar olarak görülmektedir.

Vaz' ilminin kurucu metni olarak da kabul edebileceğimiz er-Risâletü'l-Vaz'ıyye'yi, tahlil eden ve onun sorularına cevap arayan ilk dönem şerhlerinin mezkûr ilmin teşekkülünde önemli yeri olduğu tartışmasız bir hakikattir. Metni değerlendirirken kullanılan metod ve yaklaşımlar ise bu şarihlerin sonraki nesillere bıraktığı miraslardır. Şîrvânî'nin şerhi de zikredilen şerhler arasında yer aldığı için benzer bir öneme sahiptir ve içerisindeki değerlendirmelerin ortaya çıkarılması gerekmektedir. Bu amaçla makalede delaleti külli olan lafızların vaz'ına dair ortaya çıkan problemlere ışık tutulmuş, Şîrvânî'nin, Şerhu risâleti'l-vaz'ıyye'si ile birlikte ilk dönem şerhlerinde problemlere dair cevaplar aranmıştır. Ayrıca er-Risâletü'l-Vaz'ıyye'nin diğer şerh ve haşiyelerine de yeri geldikçe temas edilmiş, böylece Şîrvânî ve diğer şarihler arasındaki farklı ve benzer yaklaşımlar ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Dilbilim, Vaz', Adudüddin el- İcî, Mes'ûd Şîrvânî

Kemâlüddîn Mes'ûd Şirvânî's Şerhu'r-Risâleti'l-Wad'ıyye and The Wad' of The Words With Overview In The Context of The First Period Er-Risâletü'l-Wad'ıyye Commentaries

Summary

The work of Adudüddin al-Îcî (d. 756/1355) er-Risâletü'l-wad'ıyye, which brings the relationship between word and meaning to the agenda in a different way, has led to many discussions. The effects of these discussions reach the present day. It can be said that the works that emerged in this way have reached the level that will constitute the literature of an independent branch of science. While the relationship between phrasing and meaning before Îcî was dealt with mostly under the topics of kalam or rhetoric, the aforementioned relationship itself was examined together with Îcî. According to this, Îcî tries to explain how the meanings of the words are assigned in his epistle, while doing this, his words are divided into two, according to the fact that they signify primarily general and concrete meanings. It is seen that he makes a triple division in the form of proportionality that is formed by the combination of the meaning types he signifies, the person, the hades, and the ones that are included in the part whose signification is universal. This division gives information about the structures of genus nouns, infinitives, verbs, and touches on the points where they differ from each other. On the other hand, he has examined the words that have concrete indications under four parts: universe, letter, pronoun, noun sign, and mawsul. In particular, he objects to the traditional acceptance with his interpretation of letters, pronouns, nouns, signs, and verses. The aforementioned work of Îcî has been annotated by many people, especially his student Seyyid Sharif el-Cürçânî (d. 816/1413). If a chronological order is made, the names would be listed as Ali Kushcu (d. 879/1474), Ebu'l-Kasım es-Samarkandî (d. 888/1483), Molla Câmî (d. 898/1492), and İsmâüddîn el-İsferâyînî and also Kemâlüddîn Mes'ûd Şirvânî (d. 905/1500) with his commentary titled Şerhu risâleti'l-wad'ıyye.

Commentators have dealt with the treatise in various ways. It is seen that the arguments arising from the style of the treatise are intensely discussed in the commentaries, as well as the statement of the meaning of letters, pronouns, demonstrative pronouns, and mawsuls, which are the focus of the discussions and the purpose of writing the treatise. In addition, the nature of the division of words in the treatise is one of the other important problems that the commentators focus on. The problem in question contains a fundamental problem that reveals how the commentator will handle the treatise. It is an indisputable fact that the first period commentaries that analyze er-Risâletü'l-wad'ıyye, which we can accept as the founding text of the science of vaz', and seek answers to his questions, have an important place in the formation of the aforementioned science. The methods and approaches used while evaluating the text are the legacy of these commentators to the next generations. Since Shirvani's commentary is among the mentioned commentaries, it has similar importance and it is necessary to reveal the evaluations in it. For this purpose, in the article, the problems that arise about the meaning of the utterances are shed light on, and answers to the problems are sought in Shirvani's first period commentaries together with Şerhu risâleti'l-wad'ıyye. In addition, other annotations and annotations of er-Risâletü'l-waz'ıyye were also touched upon, so that different and similar approaches between Shirvani and other commentators were tried to be revealed.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Science Linguistic, Wad', Adudüddin el-Îcî, Mes'ûd Şirvânî

Giriş

İnsanlık tarihi boyunca lafız ve anlam arasındaki ilişki farklı sorularla sorgulanmaktadır. Antik Yunan, Roma ve Hint dönemlerinde dilin kaynağına dair ortaya atılan görüşler bu çerçevede değerlendirilebilir.¹ Benzer bir sorgulama İslam düşüncesinde de görülmektedir. Ancak ilk dönemlerde lafız ve anlam arasındaki ilişkinin mahiyeti hakkındaki en kritik sorgulama halku'l-Kur'an probleminde ken-

¹ Mustafa Sönmez, "Kelamcılara Göre "Dillerin Kaynağı" Problemi İle İlgili Tartışmalara İlişkin Bir Değerlendirme", *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2010), 186-188.

dini göstermektedir.² Daha çok kelami endişelerle incelenen problemin daha sonraları İcâzu'l-Kur'an gibi içerisine belagat konularının dâhil olduğu farklı mecralara evrildiği görülmektedir.³ İcî'nin *er-Risâletü'l-vaz'ıyye* adlı eserinden sonra ise artık lafız ve anlam arasındaki ilişkinin bizzat kendisi problemin merkezini oluşturmuştur. Bu durum ise İcî'nin bazı lafızların anlamlarına nasıl yüklendiğine dair yaptığı yorumlarda ortaya çıkmaktadır.

İcî sonrasında vaz'a yönelik çalışmaların iki farklı mecrada yapıldığı görülmektedir. İlki daha çok vaz' kavramı merkezinde lafız anlam ilişkisini tahlil eden eserlerdir. Bu eserler arasında Ali Kuşçu'nun (ö. 879/1474) *Unkûdu'z-zevâhir* ve Molla Lütüfî'nin (ö. 900/1495) *Metâlibü'l-ilâhiyye*'sini örnek verebiliriz. Her iki eser üzerinde de muhtelif çalışmalar mevcuttur. Bu çalışmaların birisinde günümüz dilbilim araştırmalarını *Metâlibü'l-ilâhiyye* ile kıyaslayarak yeni bir vaz' anlayışı ortaya koyma çabası görülmektedir.⁴

İcî sonrası vaz'a yönelik bir diğer çalışma mecrası ise İcî'nin *er-Risâletü'l-vaz'ıyye'sinin* şerh ve haşiyesi yoluyla ortaya konan eserlerdir. Bu eserlerin en meşhurları ilk dönem yazılan şerhlerdir. Başta Seyyid Şerif el-Cürçânî (ö. 816/1413) olmak üzere Ali Kuşçu, Ebu'l-Kâsım es-Semerkandî (ö. 888/1483'den sonra), Molla Câmî (ö. 898/1492), ve İsmâüddîn el-İsferâyînî'nin (ö. 945/1538) şerhleri bunlardandır. Özellikle üzerinde pek çok haşiyenin yazıldığı Semerkandî'nin *Şerh-i sagir* ve İsmâüddîn'in *Şerhu risâleti'l-vaz'ıyye'si* bu alanda oldukça öne çıkmıştır. Yaklaşık aynı dönemde yaşayan Mes'ûd Şirvânî'nin⁵ (ö. 905/1500) eseri de yukarıdaki eserlerle aynı değeri taşımaktadır. Hatta kendisinin İsmâüddîn'in hocası olması vaz' konusu hakkındaki görüşlerini daha önemli hale getirmektedir.⁶

Zikredilen çalışmalar *er-Risâletü'l-vaz'ıyye*'nin lafızların vaz'larına dair iddialarını tahkik etmektedir. Burada İcî, lafızları delaletlerine göre taksim etmiş, sonrasında her grubu vaz' edilme şekline göre değerlendirmiştir. Sonuç olarak bu çalışmamızda *er-Risâletü'l-vaz'ıyye*'de incelenen delaleti külli olan lafızların vaz'ı, Şirvânî ve ilk dönem şerhler ışığında değerlendirilmeye çalışılacaktır.

² Muhammed Âbid Câbiri, *Arap Aklının Yapısı*, çev. Hasan Hacak vd. (İstanbul: Mana Yayınları, 2020), 85.

³ Câbiri, *Arap Aklının Yapısı*, 140.

⁴ Mehdi Cengiz, "Molla Lütüfî Özelinde Dilbilim- Vaz' İlişkisi", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* (2021).

⁵ Asıl adı "Kemâlüddîn Mes'ûd b. Hüseyin eş-Şirvânî er-Rumi eş-Şirâzî" dir. Günümüz Azerbaycan topraklarındaki Şirvan'da 800/1400'lerin başında doğmuştur. Horasa'nın meşhur alimlerindenidir. Daha çok kelim, mantık ve felsefe alanlarında eserler vermiştir. İlim halkasına Ali Şir Nevâî gibi ünlü düşünürlerin katıldığı olmuştur. 905/1500 de Herat'ta vefat etmiştir. Bk. Gıyaseddin Handmir b. Hâce Hümamiddin Muhammed b. Hâce Celaliddin Muhammed Handmir, *Tarihu Habibi's-siyer fi ahbari efradi beşer*, thk. zir-i nazar Muhammed Debîr-i Siyâki (Tahran: Kitabhane-i Hayyam, t.y.), 4/343; Rumlu Hasan, *Ahsenü't-tevarih*, çev. Oktay Efendiyev (Kastamonu: Uzanlar Kopyalama Merkezi, 2017), 364.

⁶ Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Katib Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, thk. Mahmûd Abdulkadir Arnâvûtî (İstanbul: Mektebetu İrsika, 2010), 3/331.

1. Delaleti Külli Olan Lafızlar

Delalet için biri mutlak diğeri ise lafızla kayıt altına alınmış iki tanım yapmak mümkündür. Mutlak delalet, bir şeyin bilinmesinin başka bir şeyin bilinmesini gerekli kılması olarak tanımlanmıştır. Buna göre ilk bilinen dâll/gösteren, ikinci bilinen medlul/gösterilen olur.⁷ Tanımdaki mutlakiyet pek çok şeye tekabül etmektedir. Trafikteki kırmızı işaretin “dur” anlamında olması, duyulan bir sesin sahibine işaret etmesi veya kalem lafzı ile yazmak ve çizmek için kullanılan alete işaret edilmesi delaletle örnektir. Lafzi delalet ise lafzın tahayyül edildiliğinde veya söylendiğinde vaz'ını bilen kimse tarafından manasının anlaşılmasıdır.⁸ Delalet ifade edilen tanıma göre üç şekilde gerçekleşmektedir. Lafız vaz' olduğu anlamın ya tamamına ya cüzüne veya lazımına delalet eder. Eğer anlamın tamamına delalet ediyorsa bu tür delaletle mutabakat, cüzüne delalet ediyorsa tezammun, lazımına delalet ediyorsa iltizam denilmektedir. Buna göre “insan” lafzı hayvanı natığa delalet ediyorsa mutabakat, sadece hayvan veya natığa delalet ediyorsa tezammun, ilim öğrenebilme gibi bunların haricinde bir duruma delalet ediyorsa iltizam ile delalet etmektedir.⁹

Şîrvânî külli olanı, “tasavvur edildiğinde birkaç duruma/fert hamledilmesi ve onları kapsaması farz edilebilendir” şeklinde tarif eder.¹⁰ Başka bir tanıma göre ise sadece düşünülmesiyle pek çok ferdi kapsamasının farz edilmesi mümkün olan anlamındadır.¹¹ Her iki tanım göz önünde bulundurulduğunda külli kavramının pek çok fert ile ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Yapılan tanımlarla alakalı birkaç hususa işaret edilmesi gerekmektedir. Mîr Ebu'l-Bekâ (ö. 948/1541), bazılarının külliyyi “tayin/belirgin olmadan birkaç duruma hamledilmesi ve onları kapsaması farz edilebilendir” şeklinde tanımladıklarını belirtmekte ancak bu tanımın doğru olmadığını söylemektedir. Çünkü cüzilik veya onun mukabili olan küllilik tayin olmak ile alakalı değildir.¹²

İc'înin lafızları medlulüne göre külli-müşahhas ayırımından sonra külli olan-

⁷ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî el- Cürçânî, *Mu'cemu't-ta'rifat*, thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî (Kahire: Daru'l-fazîle, t.y.), 91; Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki el-Hanefî Tehanevi, *Keşşafu İstılahati'l-fünun*, thk. Ali Dahruc – Refik el-Acem (Mektebeu Lübnân, 1996), 787.

⁸ Cürçânî, *Mu'cemu't-ta'rifat*, 92.

⁹ Ebû Abdullah Kutbüddin Muhammed b. Muhammed et-Tahtani er- Râzî, *Tahrirü'l-kavâ'id-i'l-mantikiyye fi şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye*, nşr. Muhsin Bidarfer (Kum: İntişarat-ı Bidar, h. 1384), 82.

¹⁰ Kemaluddin Mesud b. Hüseyin Şîrvani, *Şerhu'l-vaziyye li-Mesud Şîrvani* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 4508), 100b.

¹¹ Ebü'l-Kâsım b. Bekir el-Leysi es- Semerkandi, *Şerhu'r-Risâleti'l-Vaz'îyye (Şerhu'l-Kebir)*, *Ebü'l-Kâsım b. Bekir el-Leysi es-Semerkandi'nin Şerhu'r-Risâleti'l-Vaz'îyye (Şerhu'l-Kebir) İsimli Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi*, thk. Akın İşleme (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 95; Cürçânî, *Mu'cemu't-ta'rifat*, 156; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Arafâ ed- Desukî, *Haşiyetü'd-Desûkî ala şerhi'l-muhakkık Ebî Leys Semerkandi ala er-risâleti'l-vaziyye (el-Mektebetü'l-Ezhariyye li't-turâs, 2009)*, 100.

¹² Mir Ebu'l Beka, *Ebu'l-Bekâ ala'l-Vaziyye li Semerkandi* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazade, 455), 31b.

ları da kendi içerisinde zat, hades ve her ikisinin nispeti şeklinde üçlü bir taksime tabi tuttuğu görülmektedir.¹³ Ancak söz konusu taksim yukarıda da ifade edildiği üzere bazı sorunları da beraberinde getirmektedir. Taksimde zat olarak nitelenen cins ismin içerisine dâhil olan masdar lafızları hadese delalet etmelerinden ötürü cins ismin içerisinden çıkarıp ayrı bir grup olarak ortaya konulması zikredilen problemlerden birisini teşkil eder. Bu problemi gidermeye çalışan Cürçânî, risalenin yazarı olan İcî'nin aslında cins ismin alt türlerinden birisini oluşturan masdarları onun dengi haline getirmesini, bu ikisini kullanarak üçüncü kısmın yani zat ve hades arasındaki nispet kısmının inşa edilmesine olanak sağlamasına bağlamaktadır.¹⁴ Şerhinde bu yoruma yer veren Şirvânî, bunun hakkında şayet İcî, Cürçânî gibi düşünmüş olsaydı bu taksimi yaparken "... *delaleti külli olan lafızlar, zat ve hadesi kapsayan cins isim ve bu ikisinin arasındaki nispetidir*" şeklinde ve yukarıdaki problemi de gideren bir tanımla iktifa edebileceğini belirterek Cürçânî'nin yorumuna ihtiyatla yaklaşmaktadır. Mezkûr eleştiri İsmüddîn tarafından da kabul görmekte hatta problemin sadece cins isimden masdarları çıkarmaktan kaynaklanmadığını aynı zamanda müştak lafızların da cins isimden çıkarıldığına işaret etmektedir.¹⁵ Şirvânî'nin eleştirisini tahlil eden Ebu'l-Bekâ şayet yapılan taksim hakiki olsaydı söz konusu itirazın geçerli olacağına ancak buradaki taksimin itibari olması sebebiyle böyle bir itiraza gerek olmadığını ifade eder.¹⁶ Aynı konuda Şirvânî, mevzularına göre müfret lafızların taksimini yaparken zat ve hades kavramlarına lafızların delaletinin mutabakat şeklinde olduğu ama zat ve hadesin nispetiyle meydana gelen üçüncü kısmı oluşturan lafızların bunlara delaletinin mutabakat şekliyle olmadığına dikkat çeker.¹⁷ Aslında son kısımda ele alınan sorun müştak lafızlardan ziyade fiilin mutabakat yoluyla zat ve hadese delalet etmemesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü kabul edilen görüşe göre fiiller failine delalet etmezler. Genel olarak üzerinde durduğumuz delaleti külli olan lafızların artık kısımlarını inceleyebiliriz.

1.1. Zata Tekabül Edenler: Cins İsimlerin Vaz'ı

Bu kısımda öncelikle zat kavramının neye tekabül ettiği ortaya konulmaya çalışılacak ardından İcî'nin taksiminde cins isimlere karşılık gelmesinin değerlendirilmesi yapılacaktır. Bunlardan sonra cins alem ve cins isim ile alakalı probleme değinilecektir. Bu minvalde cins ve alem isimlerin mahiyeti genel anlamda ele alınıp bu konu hakkında ortaya atılan görüşler incelenecek yine bu konu ile paralel marifelik-nekrallık kavramlarından ve cins-alem isimler ile bağlantısından bahsedil-

¹³ Ebu'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaffar el- İcî, "er-Risâletu'l-vaz'iyye", *Mecmûatu'l-vaz'iyye* (İstanbul: Safa ve Enver Matbaası, 1311), 79.

¹⁴ Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî el- Cürçânî, *Şerhu'r-risâleti'l-vaziyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Atıfefeñdi, 2420), 1b.

¹⁵ Ebû İshak İsmüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Arabşah el- İsfarayani, *İsam ale'l-Vaz'iyye* (İstanbul: yy.), 60.

¹⁶ Mir Ebu'l Beka, *Haşîye ala şerhi Mesud ala risaleti'l-vaz'* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazmabağışlar, 2148), 98a.

¹⁷ Şirvani, *Şerhu'l-vaz'iyye* (Nuruosmaniye, 4508), 100b.

lecektir.

Îcî risalesinde külli medlulleri zat, hades ve bu ikisinin birbiriyle olan nispeti olarak üçe ayırmış zata karşılık gelen lafız türünün ise cins isim olduğunu söylemişti. Buna göre karşımıza iki kavram çıkmaktadır ki bunlardan ilki olan zat kavramı ile alakalı pek çok tanım bulunmaktadır. Bunlardan birisini Fahrettin Râzî'nin tefsirinde "Allah'ın zatı" hakkındaki yorumunda görmek mümkündür:

"Bir şey hakkında kendisini meydana getiren durumlara bir lafızla delalet edilmek istenirse ve bu şey müzekker ise "انه ذو ذلك الامر" / "bu şey bu duruma sahiptir" (yani bu durum bu şeyi meydana getiren unsurlardan birisidir) denilir. Eğer bu şey müennes ise o zaman "ذو" / "zu" yerine "ذات" / "zat" ifadesi kullanılır. İşte bu zu ve zat lafızları bir şey ile onu meydana getiren arasında bir nispet ve izafet görevi gerçekleştirmektedir. Eğer bu kabul edilirse; bu lafızla bir sıfatın ikinci bir sığata ikincinin bir üçüncüsüne ve böylece sonsuza kadar nispeti imkansız olup en sonunda bir hakikatte son bulmak zorunda olacağından bütün sıfatlar sonunda bir hakikate nispet edilsin... Dolayısıyla (zat) lafzını o hakikate delalet eden lafız olarak kabul ettirler."¹⁸

Bu ifadelerle zat kavramının hakikate delalet ettiği ortaya konulmaya çalışılırken bu anlamın dışında da kullanıldığını söylemek mümkündür. Nitekim Cürçânî "zat" kavramını "kendi başına kaim olan" şeklinde tarif etmektedir.¹⁹ Bu tariflerin yanında "mutlak olarak mahiyet", "hariçte mevcut olan şeylerin mahiyeti", "bir şeyin kendisi", "varlık ve yokluk ile mevsuf olabilen" gibi farklı tariflerin de yapıldığı görülmektedir.²⁰

Cins isim ayrıntılı bir şekilde cins alem ile inceleneceği için şimdilik Zemahşeri'nin (ö. 538/1144) cins isme dair "bir şeye ve ona benzeyen her bir şeye tealluk edendir" tanımına yer vermek istiyoruz.²¹ İbn Yaiş (ö. 643/1245) mezkûr tanımdan hareketle cins ismin mevcut hakikate ve pek çok zata delalet ettiğini ifade eder. Buna göre müfred bir isim pek çok şeye delalet eder ve bununla birlikte bu şeylerin arasında vaki olan tam benzerlerine de delalet eder. Böylece sonraki süreçte benzerlere de isim olur. Örneğin "canlılık" bir olguya tekabül eder. Bununla birlikte insan, hayvan ve bitkilerde de canlılık olgusu mevcut olup birbirine benzemektedir. Dolayısıyla "canlılık" içerisinde insan, hayvan ve bitkileri de kapsayan ortak bir anlam haline gelir ki bu şekilde cins isim olur.²² Bu açıklamalardan cins ismin mahiyet olarak cinse ve bununla birlikte fertlerine delalet ettiğini söylemek

¹⁸ Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn Râzî, *et-Tefsirü'l-kebir = Mefatihü'l-gayb* (Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, 1420), 1/114.

¹⁹ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî el-Cürçânî, *el-Haşiye ale'l-Mutavvel : Şerhu Telhîsü'l-Miftâhi'l-ulum fî ulumi'l-belaga*, thk. Raşid A'razi (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2007), 257.

²⁰ Mir Ebu'l Beka, *Haşiye ala şerhi Mesud* (Yazmabağışlar, 2148), 98b, 98a.

²¹ Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Mufassal fî san'ati'l-i'rab*, thk. Ali Bu Mülhim (Beyrut: Dar ve Mektebetü'l-Hilal, 1993), 23.

²² Ebü'l-Beka Muvaffakuddin Yaiş b. Ali b. Yaiş b. Muhammed İbn Yaiş, *Şerhu'l-Mufassal*, thk. Emil Bedi Yakub (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2001), 1/91.

mümkündür.

Taksimde yer alan zat ve cins isimler hakkında bilgi verildikten sonra birbirleri ile olan ilişkiye değinebiliriz. Şîrvânî, zat kavramının anlamını meşhur görüşü olan “kendisinde kaim olmak” şeklinde kabul edilirse yapılan taksimin bozulacağını ifade etmektedir.²³ Benzer bir görüşü İsmüddîn de dile getirmekte yukarıda zata tekabül eden anlamları konu bağlamında tahkik ederek en uygununu bulmaya çalışmaktadır. Buna göre taksimde yer alan zat kendisinde kaim olmaz çünkü taksimde cins ismin içerisinde yer alması gereken beyaz, siyah gibi arazlar buraya dâhil olmazlar. Zat ile anlamca bağımsız olanlar da kastedilmemiştir çünkü bu durum sadece zat için geçerli olmayıp aynı zamanda hem hades hem de müştak lafızlar için geçerlidir.²⁴ Bütün bu tahliller taksimde yer alan zatın kabul edilen anlamlarının burada uygun olmadığını göstermektedir. Bu sebepten zatın anlamının tevili edildiği görülmektedir. Nitekim Cürcânî, risalede yer alan ifadeleri “*küllî lafızlar ya tek başına hadese, ya tek başına onun gayrısına, ya da her ikisinin birleşmesine delalet eder*”²⁵ şeklinde yorumlamaktadır. Söz konusu yorumda dikkat edilmesi gereken husus zata karşılık “hades olmayan” mefhumunun kullanılmış olmasıdır. Yapılan yorumu değerlendiren Şîrvânî, zata karşılık olarak “hades ve nispet olmayan” demenin taksim göz önüne alındığında daha doğru olduğunu ifade eder. İsmüddîn ise bu ifadenin yerine “hades ve nispetin bulunmadığı zat” ifadesinin daha uygun olduğunu iddia etmektedir.²⁶ Genel olarak incelendiğinde Cürcânî’nin mezkûr ifadesi bazı değişiklikler olmak kaydıyla kabul görmüştür.²⁷ Ancak “*zat, (taksimdeki diğer kısımlarla) mütekabiliyeti gereği anlamca bağımsız ve hades olmayandır*”²⁸ şeklindeki Semerkandî’nin tanımı, eleştirilmiştir. Öyle görülüyor ki Semerkandî anlamca bağımsız olmayan demekle zattan nispeti ayırmayı hedeflemektedir. Ancak anlamca bağımsız olmak müştak lafızlar için geçerli olsa bile fiiller için geçerli bir durum değildir. Dolayısıyla Ebu’l-Bekâ söz konusu tarifin doğru olmadığını ifade etmiştir.²⁹

Risalede tartışılan bir diğer konu da cins isim ve cins alem arasındaki farka dairdir. Risalenin hatime kısmındaki altıncı tenbihte cins alem ve cins isim arasındaki temel farkın cins alemin cevheriyle tayin olunmuş bir anlama vaz’ olması iken cins ismin tayin olunmamış bir anlama vaz’ edildiği daha sonra “el” takısı ile tayin

²³ Şîrvani, *Şerhu’l-vaz’iyye* (Nuruosmaniye, 4508), 100b.

²⁴ İsferyani, *İsmüddîn ale’l-Vaz’iyye*, 38.

²⁵ Cürcânî, *Şerhü’r-risâleti’l-vaziyye* (Atfefendi, 2420), 1b, 2a.

²⁶ İsferyani, *İsmüddîn ale’l-Vaz’iyye*, 37.

²⁷ Alaeddin Ali b. Muhammed Ali Kuşçu, *Şerhu risaleti’l-vaziyye li Ali Kûşî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazade Hüseyin, 402), 11b; Ebü’l-Berekat Nureddin Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed Molla Cami, *Şerhu’r-Risâleti’l-Vaziyye, Abdurrahman el-Câmî’nin Şerhu’r-Risâleti’l-Vaz’iyye adlı eserinin edisyon kritiği*, thk. Ayhan Can (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 63; Yusuf Dıcvî, *Hulasatu ilmi’l-vaz* (Kahire: Mektebetu’l-Kahire, 1920), 9.

²⁸ Semerkandî, *Şerhu’l-Kebir*, 96.

²⁹ Mir Ebu’l Beka, *Haşîye ala şerhi Mesud* (Yazmabağışlar, 2148), 98b, 98a.

olmasıdır.³⁰ Bu ifadelerle İcî'nin, cins ismin tayin olunmamış bir mahiyete vaz' edilmesini, cins alemin ise belirlenmiş bir mahiyete vaz' olduğu görüşünü kabul ettiği ortaya çıkar. Vaz' risalesindeki ifadelerin şarihler tarafından ele alınışı ise şu şekilde olmuştur.

Semerkandî vaz' risalesinin büyük şerhinde, hem cins ismin hem de cins alemin zihinde mevcut bulunan hakikate vaz' olduğunu ifade eder.³¹ Fakat şahıs alemlerin cevheriyle muayyen bir şahsa vaz' olduğu gibi cins alemler de cevherleriyle muayyen mahiyete vaz' olmuşlardır. Cins alem ve cins isim arasında temel fark da tam olarak buradan kaynaklanmaktadır. Çünkü cins isimler için böyle bir muayyenlik söz konusu olamaz. Semerkandî'nin İcî hakkında söz konusu yaklaşımının benzerini içlerinde Mes'ûd Şîrvânî'nin de bulunduğu ilk dönem vaz' şarihlerinin pek çoğu kabul etmektedir.³²

Bununla birlikte Şîrvânî, cins isim ile cins alem arasındaki fark hakkında diğer şarihlerin temas etmediği bir hususu dile getirmektedir. Cins alem, harfi tarif olmaksızın zatiyla hakikate vaz' olmakta ancak bu vaz' işlemi tayin olma ve bilinme kaydı ile birlikte gerçekleşmektedir. Buna göre tayin olma ve bilinme kaydı cins alemin vaz' olduğu anlamın cüzü değildir. Aslında burada kastedilen tayin olma durumu bilinirliğin sonucunda ulaşılan bir durumdur. Yoksa mutlak olarak tayin sadece cins alemin değil aynı zamanda cins isminde bir parçasıdır. Örneğin "şey" lafzı kapsadığı cüzi anlamlardan hangisine delalet ettiği belli değilken ifade ettiği genel anlamın diğer anlamlardan ("şey" lafzı haricindeki lafızların delalet ettiği anlamlar) ayrılmasıyla kendiliğinden tayin olduğu açıkça görülmektedir. Bu ifadeler ışığında Şîrvânî, tayin olmanın iki şekli olduğunu bunlardan ilkinin lafzın bizzat kendisinden kaynaklanan tayin olması iken diğerinin bilinmenin sonucunda ortaya çıktığını söylemektedir. Peki kendisinde tayin olan cins isme İcî neden "muayyen olmayan bir anlama mevzu olan "esed" lafzına harfi tarif lamı ile tayin anlamı gelir" demiştir. Yani cins isim zaten tayin olmuş ise neden bir daha tayin olunuyor, sorusuna sonradan gelen tayinin lafzın kendisinden kaynaklanan tayin değil de bilinmenin neticesinde ortaya çıkan tayin olduğu söylenerek cevap verilebilir. Ayrıca vaz'ı itibarıyla "Üsâme" gibi cins alemlerin tayin ve bilinme ile kayıtlı olması ve bu ikisinin cins alemin vaz' olduğu anlamın cüzü olmaması durumu aynı zamanda şahıs aleme benzemektedir.³³ Ebu'l-Bekâ, şahıs alemin mevzu olduğu anlamda tayin olmasının cüziyyet ifade edip etmemesinin tartışmalı bir konu olduğunu belirtmekle birlikte Şîrvânî'nin görüşünü desteklemiş, cins alemin külli olmasının şahıs alemin ise cüzi olmasının durumu değiştirmeyeceğini iddia etmiştir.³⁴

³⁰ İcî, "Risâletü'l-vaz'îyye", 80.

³¹ Semerkandî, *Şerhu'l-Kebir*, 116, 117.

³² Şîrvânî, *Şerhu'l-vaz'îyye* (Nuruosmaniye, 4508), 116b, 116a; Ali Kuşçu, *Şerhu risaleti'l-vaz'îyye* (Amcazade Hüseyin, 402), 21b; Molla Camî, *Şerhu'r-Risâleti'l-Vaz'îyye*, 75.

³³ Şîrvânî, *Şerhu'l-vaz'îyye* (Nuruosmaniye, 4508), 116b, 116a.

³⁴ Mir Ebu'l Beka, *Haşiye ala şerhi Mesud* (Yazmabağışlar, 2148), 111b.

1.2. Hadese Tekabül Edenler: Masdarların Vaz'ı

Vaz' risalesinde delaleti külli olan lafızların ikincisi masdar olup hadese delalet etmektedir. Görebildiğimiz kadarıyla ilk dönem vaz' literatürünü oluşturan eserler masdarın tanımı ve tanım mihverinde yapılan tartışmaları, İbnü'l-Hâcib'in eseri Kafiye ve onun Radi el-Esterâbâdî (ö. 688/1289'dan sonra) tarafından yapılan şerhi çerçevesinde ele almaktadırlar. Bunun için öncelikle mezkûr eserlerdeki masdar tanımı ve açıklamasına değinmek gerekmektedir. İbnü'l-Hâcib masdarı "*fiilin üzerine cari olan hades isimler*"³⁵ şeklinde tanımlamaktadır. Radi ise mezkûr tanımda yer alan kavramları incelemekte, kavramların değişik itibarları gereği farklılaşan anlamlarından tanıma uygun olanını ortaya koyamaya çalışmaktadır. Bu hususta şunları söylemektedir:

"Hades ile kastedilen başkasıyla var olan (kâim bigayrihi) ki bu ya ضرب/vurma ve مشي/gitme gibi başkasından sadır olan veya طول/uzunluk ve قصر/kısalık gibi sadır olmayan şeklindedir. Cari olmak ise onların literatüründe birkaç durum için kullanılmaktadır. Şöyle denir: "Bu masdar bu fiil üzere caridir" yani fiilin aslı bu masdardır ve ondan türemiştir anlamındadır... "İsmi fail muzari üzerine caridir" denilir. Bu söz ise ismi fail (kalıbı gereği hareke ve sukun dizilimi), muzari fiilin hareke ve sukun dizilimine benzer anlamındadır. "Sıfat bir şey üzere caridir" yani bu şey sıfatın ya mübtedası olarak ya zü hali olarak ya mevsufu veya mevsulu olarak sıfatla beraberdir anlamındadır. Evla olan tanıma müphem lafızların (ismi fail, ismi meful ...) dâhil olmasını engellemek olmalıydı. Şayet (masdarın tanımını) fiilin kendisinden türediği hades isim şeklinde yapmış olsaydı Basralılara göre tanım tam olacaktı... "Fiil üzere caridir" sözü ile âlemiyyet ve kâdiriyet tanımdan çıkarılmıştır..."³⁶

Radi'nin açıklamasında ilk göze çarpan hades kavramının "başkasıyla var olan" şeklinde tanımlanmasıdır. Diğer bir husus ise çeşitli kullanım örneklerini verdiği cari olmak ile kastedilen anlamın masdardan müphem lafızların çıkarılmasının amaçlanmış olmasıdır. Ancak bu amaca ulaşmak için öncelikle fiilin aslının masdar olduğu ve fiillerin masdarlardan türediği görüşünü kabul etmek gerekmektedir. Nitekim Radi, zikredilen görüşü kabul eden Basralıları desteklemiş, fiiller masdarların aslıdır diyen Kûfelileri ise eleştirip bu görüşün zorlama çıkarımlar neticesinde ortaya çıktığını iddia etmiştir.³⁷ Buraya kadar kısaca İbnü'l-Hâcib ve onun masdar tanımını şerh eden Radi üzerinde durduk. Artık bu görüşlerin ilk vaz' literatüründeki izdüşümlerini ortaya koyabiliriz.

Hadesin tanımı olan "başkasıyla var olan" ifadesi Cürçânî, Semerkandî, İsam gibi vaz' risalesi şarihleri tarafından da tercih edildiği görülmektedir.³⁸ Ancak ifa-

³⁵ Ebû Amr Cemaleddin Osman b. Ömer b. Ebî Bekr İbnü'l-Hacib, "Kâfiye", *Mecmûatu'n-nahv* (İstanbul: Yasin Yayinevi, t.y.), 336.

³⁶ Radıyyüddin Necmeddin Muhammed b. Hasan Radi el-Esterabadi, *Şerhü'r-Radi ale'l-Kafiye*, thk. Hüseyin b. Muhammed b. İbrahim el-Hıfzi (Riyad: İdâretü's-seğâfeti ve'n-neşri bi'l-câmiati, 1993), 2/703, 704.

³⁷ Radi el-Esterabadi, *Şerhü'r-Radi ale'l-Kafiye*, 3/400.

³⁸ Cürçânî, şerh, atıfefeñdi2805, 45a; Desukî, *Haşiyetü'd-Desûkî*, 110; Semerkandi, *Şerhu'l-Kebir*, 96; İsferyani, *İsam ale'l-Vaz'iyye*, 41.

denin kapsamına hades olmayan bazı lafızların da dahil olması farklı tevîl ve arayırlara götürmüştür. Semerkandî küçük risalesinde söz konusu problemi ortadan kaldırmak için Farsça'da hadese delalet eden lafzın sonuna dal ve nun harfleri ile te ve nun harflerinin getirilmesini örnek olarak vermiştir. Türkçede de fiillerin sonuna mek, mak ekleri eklenerek ulaşılan masdarların bir benzerini Farsça üzerinden açıklayan Semerkandî, böylece beyaz ve siyah gibi lafızların veya "alemiyyet" gibi lafızların tanıma dahil olmasının önüne geçmeye çalışmıştır.

Molla Câmî ise vaz' risalesi şerhinde söz konusu hades tanımı yerine farklı bir tanım yapmayı tercih etmiştir. Hadesi, müştak lafızların çekiminde/tasrif asıl olan anlam olarak tanımlayan Molla Câmî böylece hadesin içerisine fiilin de dahil olduğu bütün müştak lafızlarla bağlantısını açık bir şekilde ortaya koymaya çalışmakta ve müştaklıkla alakası olmayan lafızları tanım dışında tutmaya çalışmaktadır.³⁹

Şîrvânî ise yukarıdaki tanımlardan mülhem "hadesi failin gerçekleştirdiğine mensup olan" şeklinde tanımlamıştır.⁴⁰ İsmüddîn ise yukarıdaki tanımların bir benzerini vermektedir. Ayrıca bazılarının İbnü'l-Hâcib'in tanımındaki "hades isimler" ifadesindeki "isimler" lafzıyla "alemiyyet" gibi masdar olmayanların tanımdan çıkacağı iddiasını tahkik eder. "Alemiyyet" ve benzeri lafızların terkihi lafızlar olduğu oysa buradaki isim ile kast edilenin müfret isimler olduğu dolayısıyla isim lafzıyla bu tür lafızların tanımdan çıkacağı görüşüne dayanan iddianın doğru olmadığını ifade eden İsmüddîn, tanımda yer alan isim ile hem hakiki hem de hükmi ismin kastedildiğini, tanımın doğru olabilmesi için "fiil üzere caridir" ifadesinin tanımda yer alması gerektiğini söylemektedir.⁴¹ Bu yaklaşım Ebu'l-Bekâ'nın masdar tanım değerlendirmesine bezmektedir.

Yapılan tartışmalar ışığında konunun başında dile getirdiğimiz genel olarak ilk dönem vaz' risalesi şarihlerinin masdar konusunda özellikle tam tanıma ulaşmak için İbnü'l-Hâcib ve onun Radi şerhinden yararlandıklarına dair iddiamızın doğru olduğu söylenebilir. Ayrıca bu hususta Radi'nin "fiil üzere cari olma" ve "başkasıyla var olma" şeklinde iki önemli tanım üzerinden gerçekleşen yorumlarda tam bir birlikteliğin olmadığı görülmektedir. Semerkandî'nin büyük ve küçük risalesinde bir mekana tabi olmanın nasıl farklı yorumlandığından bahsetmiştik. Fiil üzere cari olmak ise Molla Câmî'de diğer yorumlardan oldukça farklı bir biçimde ele alınmıştı. Tarifte yer alan "hades isimler" ifadesinin de İsmüddîn'in belirttiği üzere aynı şekilde zorlama bir yoruma tabi tutulduğu anlaşılmaktadır. Bütün bu zikredilen farklılıklar aslında tam bir masdar tanımına ulaşmak için yapıldığı söylenebilir. Ancak vaz' risalesinde masdarın hadese delalet etmesinden bahsedilip başka herhangi bir kayda bağlanmaması buradaki amacın tam bir masdar tanımına ulaşmaktan ziyade asıl amaç için kullanılan basit bir genelleme olduğu belirtilebilir. Neticede vaz' risalesinde yer alan ve delaleti hades olan masdar lafızlar taksi-

³⁹ Molla Cami, *Şerhu'r-Risâleti'l-Vaz'îyye*, 63.

⁴⁰ Şîrvani, *Şerhu'l-vaz'îyye* (Nuruosmaniye, 4508), 100a.

⁴¹ İsferyani, *İsmüddîn ale'l-Vaz'îyye*, 40.

minin içerisindeki bütün lafızları kuşatan efradını cami ağyarını mani bir tanım olmasından ziyade risalenin yazılma amacını oluşturan lafızların genel olarak lafız taksiminde neye tekabül ettiği gösterilmek için yapıldığı ifade edilebilir.

1.3. Nispetin Mahiyeti

Delaleti külli olan lafızlardan zata tekabül eden cins isimler ve hadese delalet eden masdarlar hakkında bilgi verdikten sonra nispet üzerinde durabiliriz. Bu kısımda nispetin mahiyeti ile ilgili bilgiler verip hakkındaki ihtilaflı konuları vaz' risalesi bağlamında değerlendireceğiz. Nispetin mahiyeti hakkında fikir sahibi olmak için vaz' risalesinde ele alınış şeklinin gösterilmesi gerekmektedir. İcî, söz konusu risalede lafzın medlulünü külli ve cüzi olarak ikiye ayırdıktan sonra küllileri şu şekilde ifade etmektedir: “İlki (medlulü külli olanlar) ya zattır (ki ona delalet eden) cins isimdir, ya hadestir (ki ona delalet eden) masdardır, ya da ikisinin arasındaki nispettir...”⁴² Zikredilen ifade şeklinde yer alan nispetin neye tekabül ettiği vaz' risalesi şarihleri tarafından incelenmiştir. İfadenin zahirinden lafzın ya zata ya hadese ya da sadece nispete delalet ettiği anlaşılmaktadır. Oysa sadece nispete delalet eden bir lafız bulunmamaktadır. Böyle bir sorun karşısında çeşitli yorumlar yapıldığı görülmüştür. Semerkandî küçük risalesinde musannıf İcî'nin nispet diyerek zat ve hadesin birleşik anlamı oluşturmasını kastettiğini ifade eder. Zat ve hades gibi iki farklı anlamın birleşerek bir anlam oluşturması nispetten hali olmadığı için musannıf birleşik anlamı tahsis ederek onu nispet olarak nitelemiştir.⁴³ Semerkandî'nin mezkûr açıklamasının benzerini Molla Câmî, Ali Kuşçu gibi şarihlerin açıklamalarında görmek mümkündür.⁴⁴ Ancak yukarıdaki ifadeden zat ve hades anlamının birleşmesiyle meydana gelen birleşik anlamın yine zat ve hades arasındaki nispetle tahsise uğraması anlaşılmaktadır. Bu ise bir şeyin kendisiyle tahsis edilmesine benzeyen bir duruma benzemektedir. Böyle bir soruna hades ve zatın birleşerek oluşturdukları anlamın lafzın medlulunun tamamı için söz konusu olduğu ancak hades ve zat arasındaki nispetin zikredilen medlulün bir cüzü olduğu söylenerek cevap verilebilir. Dolayısıyla âmm bir anlam has bir anlamla tahsis edilmiştir.⁴⁵

Zat ve hades arasındaki nispet ile zat ve hadesin birleşerek meydana getirdiği anlamın kastedilmesi ile alakalı Desukî (ö. 1230/1815) farklı bir yorum getirmektedir. Zat ve hades arasındaki nispetin, mürekkep anlama sebep olması göz önüne alındığında, sebebin yani nispetin zikredilip sonucun yani mürekkep anlamının düşünülmesi oldukça makul bir durumdur.⁴⁶ İsmüddîn ise yapılan açıklamalarla yetinmemiştir. Şayet burada medlul ile kastedilen mevzu leh ise nispet ile mürekkep anlamın kastedilmesinin bir faydası olamaz. Çünkü sadece zat ve hades

⁴² İcî, “Risâletü'l-vaz'iyye”, 79.

⁴³ Desukî, *Haşiyetü'd-Desûkî*, 108.

⁴⁴ Molla Camî, *Şerhu'r-Risâleti'l-Vaz'iyye*, 64; Ali Kuşçu, *Şerhu risaleti'l-vaziyye* (Amcazade Hüseyin, 402), 12a.

⁴⁵ Desukî, *Haşiyetü'd-Desûkî*, 112.

⁴⁶ Desukî, *Haşiyetü'd-Desûkî*, 113.

ne fiile ne de müştaklara mevzu lehtir. Fiilin mevzu lehi hades, nispet ve zaman, müştakların mevzu lehi ise zat ve hadesin meydana getirdiği birleşik anlam ve nispettir. Buna göre sadece zat ve hadesin birleşerek meydana getirdiği bir mevzu lehten bahsedilemez. Şayet medlul ile mevzu lehten daha genel bir anlam kastedilmişse yine mürekkep anlam ile nispetin anlaşılmasının bir faydası olmayacaktır. Çünkü zat ve hadesin her ikisi de iltizami olarak nispete delalet etmektedir. Söz konusu problem, zat ve hadesin birleşerek oluşturdukları anlamın, medlulün tamamı olarak değil de bir parçası olarak düşünüldüğü takdirde son bulacaktır. Ancak bu çözüm sadece müştak lafızların delaleti için geçerlidir. Çünkü müştak lafızların delaleti hades ve zatın birleşerek meydana getirdiği anlam ve nispettir. Aynı şekilde nispet ile nispet sahipleri kastedilirse fiil için de sorun bitmiş olacaktır çünkü fiillerin delaletinde hades ve onun faile olan nispeti söz konusudur ki böylece tanımı meydana getiren unsurlar sağlanmış olacaktır.⁴⁷

Sadece zat ve hades arasındaki nispete herhangi bir lafzın delalet etmemesi sorunsalına temas edenler arasında Mes'ûd Şîrvânî'de bulunmaktadır. Değerlendirmesine Cürçânî'nin zat için "hades olmayan" manasının kabulü üzerinde duran Şîrvânî, bu yaklaşıma göre cins isimlerin ve masdarların anlamlarına delaletlerinin mutabakatla gerçekleştiğini ancak fiil ve müştak lafızların, risaledeki ifadeler ve Cürçânî'nin yorumları doğrultusunda, delaletlerinin mutabakatla değil de tezammunla meydana geldiğini ifade etmekte ve söz konusu lafızların delaletleri itibarıyla yeknesaklık bulunmadığını söylemektedir.⁴⁸ Zikredilen eleştiriyi ele alan Ebu'l-Bekâ ise taksimdeki ifadelere müsamaha ile yaklaşılması gerekliliğini belirttikten sonra söz konusu taksimin akli bir taksim olmadığı için Cürçânî'ye böyle bir eleştiri yapmanın gereksiz olduğunu söylemektedir.⁴⁹

Bazı şarihler nispetin mürekkep anlamın sebebi olduğunu ifade etmişlerdir. Nitekim Semerkandî küçük risalesinde "nispet, mürekkep anlamın mevzu leh olmasına sebeptir" derken, Molla Câmî, "nispet, lafzın mürekkep anlama vaz' olmasına sebeptir" demektedir.⁵⁰ Ancak bu ifade akla şu soruyu getirmektedir. Bilindiği üzere sebep sonuçtan önce olması gereken bir durumdur. Fakat burada nispetin varlığı vaz'dan sonraya bırakılmıştır. Çünkü onun meydana gelmesi ancak iki anlamında birleşmesinden sonra gerçekleşir. Ama bu durumda nispetin mürekkep anlamın sebebi olması söz konusu olmamaktadır. Bu soruna şu şekilde cevap vermek mümkündür. İfadelerde yer alan nispetin vaz'a sebep olması sözü ile kastedilen, vaz'ın gerçekleşmesine sebep olan değil de vaz'ın doğru bir şekilde gerçekleşmesini sağlayan anlamında olmasıdır. Çünkü zikredildiği şekliyle nispet vaz'dan önce zaten mevcuttur. Buradaki nispetin mürekkep lafızlarda meydana gelen ve vaz' neticesinde oluşan nispet ile karıştırılmaması gerekmektedir. Haberin müptedaya nispet edilmesi ile oluşan mürekkep lafızlarda zahiren iki farklı lafzın

⁴⁷ İsfarayani, *İsâmüddîn ale'l-Vaz'îyye*, 41, 42.

⁴⁸ Şîrvani, *Şerhu'l-vaz'îyye* (Nuruosmaniye, 4508), 101b.

⁴⁹ Mir Ebu'l Beka, *Haşiye ala şerhi Mesud* (Yazmabağışlar, 2148), 100b.

⁵⁰ Molla Cami, *Şerhu'r-Risâleti'l-Vaz'îyye*, 64.

varlığı söz konusu iken, müştak ve fiiller zahiren tek bir görünüme sahip olan müfret lafızlardır. Mezkûr itiraza başka bir cevap vermek de mümkündür. İfadelerde yer alan nispette, nispetin mülâhazası şeklinde mahzuf bir muzaf takdir edildiğinde sorun ortadan kalkmaktadır. Çünkü nispetin mülâhazası vaz'ın sebebidir.⁵¹

Risalede nispetin ifade edildiği ibare hakkında başka eleştiri ve yorumlar mevcuttur. Örneğin zat ve hades arasındaki nispettir sözü, zat ve hadesin oluşturduğu heyete tekabül ettiği için müellifin ifadeyi zat ve hades arasındaki nispettir şeklinde değil de sadece nispettir şeklinde demesinin daha uygun olduğunun söylenmesi bunlardan bir tanesidir.⁵² Yine müştak lafızların ve fiillerin delalet ettiği nispetin farklı iki nispet olduğu yorumu da bu örneklerdendir. Müştak lafızların delalet ettiği nispet delaletin içindedir. Çünkü hem zat hem de hades müştak lafızların delaletinde bulunur ki her ikisinin de nispeti delaletin içerisinde gerçekleşmektedir. Ancak fiil için aynı durum söz konusu olmaz. Çünkü fiilin delalet ettiği manada zat bulunmamakta zat delalete hariçten dâhil olmaktadır. Dolayısıyla buradaki nispet haricidir.⁵³ Ancak söz konusu yorumda dikkat edilmesi gereken bir husus bulunmaktadır. Hatırlanacağı üzere fiilin delalet ettikleri arasında zaman da bulunmaktadır ki bir yoruma göre zaman, zattan sayılmıştır. Her ne kadar zaman zattan sayılmış olsa da fiilin delaletindeki nispetin gerçekleşmesi için delaletin içerisinde yer almayan failin hariçten dâhil olması gerekmektedir. Bu sebepten ötürü fiillerde zamanın zat olarak kabul edilmesi nispetin hariçten olmasını engellemez.

1.3.1. Zata Yakınlık Nispetiyle: Müştakların Vazı

Dilde müştaklıkla ilgili çeşitli tanımların yapıldığı görülmüştür. *Mahsûl*'de "iki lafız arasında mana ve terkîp uyumunu görüp birisini diğerine dönüştürmektedir"⁵⁴ şeklinde bir tanım mevcuttur. İbnü'l-Hâcib ise müştak lafızları "bir lafzın aslı harflerinin ve anlamının (kendisinin türediği) asıl lafızla aynı/uygun olmasıdır"⁵⁵ sözleriyle tanımlamaktadır. Yukarıdaki müştak tanımlarının yanında başka tanımları da görmek mümkündür. Sigası farklı, terkibi ve anlamı uygun iki lafızdan birini diğerinden çıkarmak bu tariflerdendir.⁵⁶ Tariflerden de anlaşılacağı üzere müştak lafzın iki farklı şekilde ortaya çıkması mümkündür. İlki *Mahsûl*'de yer aldığı üzere iki lafız arasında var olan benzerliğin bilinmesi ve bu benzerlik üzerine bir lafızdan diğerinin türemesi şeklinde gerçekleşmesidir. İkincisi ise İbnü'l-Hâcib'in tarifinde vurgulanan iki lafız arasındaki benzerlik bilgisinden ziyade daha çok genel bir kai-de çerçevesinde bir lafızdan diğerini türetme ameliyesi olarak karşımıza çıkmak-

⁵¹ Desukî, *Haşiyetü'd-Desûkî*, 113.

⁵² Desukî, *Haşiyetü'd-Desûkî*, 113.

⁵³ İsferyani, *İsâmüddîn ale'l-Vaz'ıyye*, 62.

⁵⁴ Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn Râzî, *el-Mahsul fi ilmi usulî'l-fıkh*, thk. Taha Câbir Feyyaz el-Alvânî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle), 237.

⁵⁵ Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus İbnü'l-Hâcib, "Muhtasarü'l-müntheâ 1", *Şerhu Muhtasarî'l-müntheâ el-usûlî 1*, ed. Ebü'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaffar İcî (Beirut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2004), 1/611.

⁵⁶ Cürçânî, *Mu'cemu't-ta'rifat*, 26.

tadır.⁵⁷

Yukarıda geçen tariflerin yanında vaz' literatüründe de özellikle vaz' risalesi bağlamında çeşitli müştak lafız tarifleri yapıldığı görülmektedir. Bunların arasında sıfat ile nitelenen zat veya başkası tarafından gerçekleşen sıfat şeklinde de tanımlar yapılmıştır.⁵⁸ Mezkûr tarife göre örneğin kadir, başkası tarafından gerçekleşen kudret anlamında olmaktadır. Özellikle İcî'nin vaz' risalesinde külli lafız taksiminin doğru bir şekilde gerçekleşmesi için bazı şarihlerce son tanımın müştak lafızların tanımı olarak kabul edildiği görülmektedir. İcî'nin külli lafız taksimi olan zat, hades ve her ikisi arasındaki nispet ifadesinin eleştirildiğini önceden belirtmiştik. Çünkü hades ve zat ile hades arasındaki nispet ile oluşan müştak lafızlar, ilk kısım olan zatın içeresine dâhildir. Bu şekilde bir yaklaşım taksimdeki bölümü oluşturan bir ferdi onun içinden çıkartıp sanki o bölümün muadili farklı bir bölüm yapılmaya çalışıldığı anlamına gelmektedir. Cürcânî buradaki sorunu aşmak için aslında zatın bir ferdi olan hadesin zattan ayrılarak külli lafızların üçüncü kısmını oluşturan zat ve hades arasındaki nispetin ortaya çıkmasını amaçlamıştır. Oysa söz konusu düşünce Şîrvânî ve İsmüddîn gibi ilk dönem şarihleri tarafından şüpheyle yaklaşıldığı hatta İcî'nin böyle bir kabulü olsa zikredilen ifadenin değişik bir formuyla söz konusu amaca hem de herhangi bir zorlama olmaksızın ulaşılabileceği de belirtmişti.⁵⁹ Şîrvânî'nin getirmiş olduğu eleştiriye Râzî'nin külli isim taksimi üzerinden cevap vermek mümkündür. O, külli isimleri siyah gibi mahiyete ad olanlar ve müştak isimler gibi bir sıfat ile mevsuf olanlar şeklinde ikiye ayırmaktadır. Örneğin "vuran" lafzının anlamı, vurma sıfatına haiz olan herhangi kimse anlamındadır.⁶⁰ Râzî'nin yapmış olduğu taksimde mahiyet ve sıfat ile mevsuf olanlar şeklinde ikili bir taksimin yapıldığı görülmektedir. Doğal olarak zikredilen taksimde zat olan mahiyet ve sıfatla mevsuf olmuş olan müştak isimler birbirinden ayrılmaktadır. Böylece müştak isimlerin zattan ayrıldığı ve ona mukabil bir kısım meydana geldiği görülmektedir. Zat ve müştak lafızları birbirinden ayıran söz konusu itibar şayet müştakların tanımı olarak kabul edilirse İcî'nin taksiminde var olan zorlama da son bulmuş olacaktır.⁶¹

Diğer bir problem ise tanımda yer alan "zat tarafından itibar olunan nispet" ifadesinden kaynaklanmaktadır. Müştak lafızları tanımlayan "zat tarafından itibar olunan nispet" ifadesini hades olmayanın yani zatın, hades ile kayıt altına alınması olarak açıklayan Cürcânî,⁶² sanki zikredilen nispette ilk mülâhaza edilenin zat olduğunu daha sonra ise söz konusu zata hadesin nispet edildiğini ifade etmektedir. Böylece müştak lafızlar hariç isimlerin delaletinin basit, müştakların ise bileşik

⁵⁷ İbnü'l-Hâcib, "Muhtasarü'l-müntehâ", 1/611.

⁵⁸ Desukî, *Haşiyetü'd-Desukî*, 111.

⁵⁹ Şîrvani, *Şerhu'l-vaz'îyye* (Nuruosmaniye, 4508), 101b.

⁶⁰ Râzî, *Mahsul*, 308.

⁶¹ İsferyani, *İsmüddîn ale'l-Vaz'îyye*, 39.

⁶² Cürcânî, *Şerhü'r-risâleti'l-vaz'îyye* (Atıfendi, 2420), 2b.

olması sözü anlaşılır hale gelmektedir.⁶³ Hafnâvî ise müştaklarda nispette önceliğin zat olmasını, müştak lafızları söyleyen kimsenin öncelikli amacının hades olmayıp hadesin nispet edildiği zat hakkında bilgi verme olmasından kaynaklandığını ifade eder.⁶⁴ Her ne kadar Cürçânî, müştak lafızların zat tarafından itibar olunan nispete delalet etmesini bu şekilde açıklasa da söz konusu tarifi kabul edilmediği de görülmektedir. Kutbüddin Râzî “atan/râmi” lafzını, herhangi bir zata mensup olan atma şeklinde açıklamaktadır.⁶⁵ Müştak bir lafız olan “atan” kelimesinin delaletini zata mensup olan atma şeklinde yorumlamak müştak lafzın delaletinin zat değil de hades olduğu intibamı uyandırmaktadır. Söz konusu açıklamayı değerlendiren şarihler ise Râzî'nin ifadesinde anlam genişliği bulunduğu dolayısıyla ifadeyi zahirine göre anlamayıp tevil yapılması gerektiğini belirtirler.⁶⁶ Öyle görülüyor ki Şirvânî şarihlerin açıklamalarını kabul etmemektedir. Nitekim O, nispetin zat tarafından itibar olunmasını eleştirmekte ve böyle bir nispetin bulunmadığını iddia etmektedir.⁶⁷ Muhtemelen nispet ile kast edilen anlamın hadesin zatta sübut etmesi dolayısıyla nispette itibar olunan tarafın zat değil de hades olması kabulüne dayanan eleştiri hakkında Ebu'l-Bekâ buradaki tabirlerin ıstilahterimlerden olmaktan ziyade aklın müştak lafızları mülhaza etmesinin tasviri şeklinde kabul edilmesi gerektiği dolayısıyla böyle bir eleştirinin gereksiz olduğunu ifade eder.⁶⁸

Bunun yanında müştak lafızların vaz'ına dair başka yorumlar da bulunmaktadır. Şirvânî müşterek lafızların vaz'ının mutlak olarak birden fazla olması gerektiğine karşı çıkmaktadır. Çünkü müştak lafızların da pekâlâ müşterek lafız olabileceğini ve müştak lafızların sadece nevi vaz' ile mevzu olduğunu ifade eder. Nevi vaz' ise sadece bir vaz' ile meydana geldiği için müşterek lafızların mutlak olarak birden fazla vaz' olması gerekliliği yanlış olmaktadır.⁶⁹ Mezkûr eleştiriye tahlil eden Ebu'l-Bekâ, müştak lafızların iki vaz'a sahip olduğunu birisinin Şirvânî'nin de değindiği gibi heyeti cihetiyle nevi vaz' olduğunu diğer vaz'ının ise maddesi cihetiyle şahsi vaz' olduğunu ifade etmekte ve müştak lafızların vaz'ının sadece neve hasredilmesinin doğru olmadığını belirtmektedir. Ayrıca müştak lafızlarda müştereklik olgusu aslında nevi vaz' ile değil de şahsi vaz' ile alakalı bir durum olduğu için Şirvânî'nin eleştirisini yanlış bulmaktadır.⁷⁰ Müştakların vaz'ına dair en marjinal yorum ise İsmüddîn tarafından yapılmaktadır. O, müştak lafızlarda nevi vaz'ın bulunmadığını iddia etmektedir. Temel argümanı ise fail kalıbının başka fiillere

⁶³ Desukî, *Haşiyetü'd-Desûkî*, 114; Semerkandi, *Şerhu'l-Kebir*, 97; Molla Cami, *Şerhu'r-Risâleti'l-Vaz'iyye*, 64.

⁶⁴ Desukî, *Haşiyetü'd-Desûkî*, 114.

⁶⁵ Râzî, *Tahrirü'l-kavâ'id*, 96.

⁶⁶ *Tahkîku "Risâletun fi tahkîki mane'l-harf" li's-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî*. Aktaş (Ankara: İsmüddîn Yayınları, 2018), 88; Zâkir Avde el-Hammâdi, *el-Hamâyilu'n-nediyye ala şerhi's-Semerkandi ale'l-Adudiyye fi ilmi'l-vaz'* (Amman: Dâru'n-nuru'l-mubin li'n-neşri ve't-tevzi', 2018), 117; Desukî, *Haşiyetü'd-Desûkî*, 115.

⁶⁷ Şirvani, *Şerhu'l-vaz'iyye* (Nuruosmaniye, 4508), 102b.

⁶⁸ Mir Ebu'l Beka, *Haşiye ala şerhi Mesud* (Yazmabağışlar, 2148), 100b.

⁶⁹ Şirvani, *Şerhu'l-vaz'iyye* (Nuruosmaniye, 4508), 99a.

⁷⁰ Mir Ebu'l Beka, *Haşiye ala şerhi Mesud* (Yazmabağışlar, 2148), 97b.

hulul etmesi ile “Zeyd” lafzının birden fazla kimse için söylenmesinin benzerliğidir. Yani nasıl ki “Zeyd” lafzı ile birden fazla şahıs kastediliyor ve bu durum “Zeyd” lafzının nevî vaz'ını gündeme getirmiyorsa, fail kalıbının da başka fiillere hulul etmesi yani o sigadaki farklı fiillerin genel adı olması da nevî vaz' ile açıklanmaması gerekir demektir.⁷¹

1.3.2. Hadese Yakınlık Nispetiyle: Fiillerin Vazı

Fiil, İcî öncesinde genel olarak tek başına anlamı olan ve üç zamandan birisine delalet eden lafız şeklinde tarif edilmiştir.⁷² İcî'nin ise vaz' risalesinde kabul edilen genel tarif yerine farklı bir yorumu tercih ettiği görülmektedir. Burada fiil, zat ve hadesin nispetinin hades itibarıyla mülâhaza edilen anlamına delalet eden lafız şeklinde tarifi yapılmıştır.⁷³ Doğal olarak bu farklılık her iki tarifi de tartışılmasına, artı ve eksi yönlerinin ortaya konulmasına sebep olmuştur. Bu kısımda İcî'nin söz konusu tarifi ekseninde ortaya çıkan problemlere temas edilecek ve şarihlerin yaklaşımları değerlendirilecektir.

Dikkat edileceği üzere iki tarifte de birbirinde bulunmayan bazı önemli faktörler vardır. Cumhura göre fiilin temel özelliği tek başına anlamının olması ve üç zamandan birisine delalet etmesidir. İcî'nin tarifinde ise zat ve hadesin nispeti ve bu nispetin hades itibarıyla gerçekleşmesi yer alır. Buna göre cumhurun tarifinde hades ve zat yer almazken, İcî'nin tarifinde tek başına anlamının olması ve üç zamandan birisine delalet etmesi bulunmamaktadır. Özellikle İcî'nin tarifinde zaman ve tek başına anlamının olması kayıtlarının bulunmaması farklı yorumları ortaya çıkarmıştır. Yukarıda bahsedilen durumdan ötürü fiillerin zamana delaleti tartışmalı bir hale dönüşmüştür. Bir grup fiilin delaletinde zaman bulunmadığını savunurken, delaletinde zamanın da yer aldığını iddia edenler onun hades gibi anlamca bağımsız ve nispet gibi anlamca bağımlı olmadığı şeklinde iki farklı görüş öne sürmüşlerdir. Fiilin zamana delaletini kabul edenler İcî'nin tarifinde zamana yer vermemesini, zamanın fiilin delaletinde yer almasının meşhurluğundan kaynaklandığını dolayısıyla İcî'nin tarifte zamana yer vermediğini ifade ederler.⁷⁴ Nitekim risalenin hatime kısmında yer alan beşinci tembihte fiilin hadese ve onun mevzuya nispetine ve nispetin zamanına delalet ettiğine dair bulunan ifade de yukarıdaki görüşü desteklemektedir.⁷⁵

Zamanın fiilin delaletinde bulunmadığını iddia eden bir grubun olduğunu da belirtmiştik. Bu gruba dâhil olan Şîrvânî, fiilin nispetin gerçekleştiği zamana delalet etmediğini söylemekte; ancak nispetin nefsul emirde bir zaman içerisinde gerçek-

⁷¹ İsfarayani, *İsâmüddîn ale'l-Vaz'iyye*, 28.

⁷² Ebü's-Seâdât Mecdüddîn Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed Şeybânî Cezerî İbnü'l-Esir, *el-Bedi' fi ilmi'l-Arabiyye*, thk. Fethi Ahmed Alaeddin (Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, 1420), 8; İbn Yaiş, Ebü'l-Beka Muvaffakuddin Yaiş b. Ali b.Yaiş el-Esedi, *Şerhu'l-Mufassal 1* (Kahire: İdaretü't-Tibaati'l-Müniriyye, t.y.), 1/22; Râzî, *Mahsul*, 225; İbnü'l-Hacib, “Kâfiye”, 350.

⁷³ İcî, “Risâletü'l-vaz'iyye”, 79.

⁷⁴ Semerkandi, *Şerhu'l-Kebir*, 116.

⁷⁵ İcî, “Risâletü'l-vaz'iyye”, 80.

leşmesinin kaçınılmaz olduğunu açıklamasına eklemektedir.⁷⁶ Mezkûr açıklama fiilin mutlak olarak zamana delalet etmemesi gibi bir durumun söz konusu olamayacağını göstermekte belki fiilin zamana delaletinin vaz'ı gereği değil de iltizami olarak gerçekleşeceğine işaret etmektedir. Abdulhamit Anter ise fiilin medlulünün vaz'ı olarak hades ve zamana delalet edeceğine, ancak fiilin has bir zamana nispetinin vaz'ın amacı olmadığına işaret etmektedir.⁷⁷ Anter ve Şîrvânî'nin yorumlarını birleştirmek mümkün gözükmemektedir. Çünkü Şîrvânî'nin karşı çıktığı fiilin nispetin gerçekleştiği zamana delaleti ile Anter'in fiilin has bir zamana nispetinin vaz'ın amacı olmaması bağlam açısından birbirine benzemektedir. Özellikle nispetin gerçekleştiği zamanın has bir zaman olarak yorumlanması oldukça tutarlıdır. Diğer bir husus ise iltizamın vaz'a dâhil olup olmaması probleminden kaynaklanmaktadır. Zira önceden de belirtildiği üzere iltizamın vaz'a dâhil olup olmaması tartışmalı bir konudur. İsmüddîn ise İcî'nin tarifinde zamana yer vermemesini özel bir nedene bağlamaktadır. O, İcî'nin mezkûr tanımına göre delaletinde zamanın bulunmadığı *بئس* ve *نعم* gibi lafızları da fiilin tanımına dâhil ettiğini ileri sürer. Nitekim İcî, *el-Fevaidü'l-giyasiyye* adlı eserinde fiilin nispete delalet ettiğini ve bu durumun çoğunlukla hades ve zamanı gerektirdiğini açık bir şekilde ifade etmektedir.⁷⁸ Bu tarife göre fiillerin çoğunluğu nispet ile birlikte hades ve zamana delalet etse de bir kısmı ne zamana ne de hadese delalet edebilir. Nitekim *كان* ve kardeşleri gibi nakıs fiillerin hadese delalet etmediği kabul edilmiştir. Sonuç olarak İsmüddîn, İcî'nin tanımında şöhretinden ötürü zamana yer vermemesi yorumunu kabul etmemekte ve böyle bir yorumun yukarıda bahsedilen incelikleri perdeleyeceğini savunmaktadır.

Fiil ile ilgili vaz' risalesinde işaret edilen bir diğer problem ise önceden işaret ettiğimiz fiilin tanımının ismi fail ve dolayısıyla diğer müştak isimleri kapsayıp kapsamamasıdır. İcî risalede bu soruna beşinci tenbihte işaret etmektedir. Gerçi ifadenin var olan bir sorunu gündeme mi getirdiği yoksa fiil ve müştak lafız arasındaki ince farka sadece işaret etme kabilinden mi olduğu tartışmalıdır. Ayrıca şayet bir problem varsa buna bütün müştak lafızlar mı dâhildir yoksa konu sadece ismi fail ile mi alakalıdır bu da ayrı bir sorunu teşkil etmektedir. İcî'nin söz konusu ifadesi şu şekildedir: "*Fiil ile müştak lafız arasındaki farkı önceden bildin. "Vuran" lafzı fiilin tanımına dâhil olmaz. Çünkü o, hadese, mevzuya olan nispetine ve nispetin zamanına delalet eder.*"⁷⁹ Aslında cümlenin zahirine bakıldığında ortada bir itirazdan ziyade daha çok bir hatırlatma amacı güdüldüğü görülmektedir. Nitekim bunun bir itiraz değil de zaten önceden de var olan ince bir farka işaret ettiğini düşünen Şîrvânî ve İsmüddîn gibi şarihler bulunmaktadır. Nitekim İsmüddîn, fiil ile müştak arasındaki farkı bildiren tanımın ya İcî'nin taksimdeki tanımı ya da cumhûrül-ulemânın kabul ettiği meşhur tanım olduğunu söylemektedir.⁸⁰ Buna göre

⁷⁶ Şîrvani, *Şerhu'l-vaz'iyye* (Nuruosmaniye, 4508), 115b.

⁷⁷ Abdulhamid Anter, *İlmü'l-vaz* (Kuveyt: Dârü'z-Zahiriyye, 2017), 61.

⁷⁸ Ebü'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülğaffar İcî, *el-Fevaidü'l-giyasiyye*, thk. Hüseyin Aşık (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısri, 1991), 159.

⁷⁹ İcî, "Risâletü'l-vaz'iyye", 80.

⁸⁰ İsferyani, *İsmüddîn ale'l-Vaz'iyye*, 74.

İsâmüddîn, cumhurun yapmış olduğu fiil tanımında söz konusu farka işaret edildiğini kabul etmektedir. Şîrvânî ise önceki ulemanın fiilin içerisine müştakları da dâhil ettiği bir tanımının bulunmadığını, şayet İcî'nin sözlerinin itiraz kabilinden olduğu kabul edilirse böyle bir tanımın var olması gerekliliğinden bahsetmiştir. Görüşlerine fiilin meşhur tanımı olan “onun üç zamandan birisine ilişik anlama delalet etmesi” ifadesinin zahiren müştak lafızları kapsadığı izlenimini uyandırır da aynı dikkatle bakıldığı takdirde benzer bir şüphenin İcî'nin fiil üzerine yapmış olduğu yorumda da pekâlâ görülebileceğini belirterek devam etmiştir. Çünkü fiilin tanımının müştakları kapsamı ancak nefsul emir itibari ile olmaktadır ki böyle bir yorumun hiç kimse tarafından yapılmadığını ifade eder.⁸¹ Şîrvânî'nin değerlendirmelerini tahlil eden Ebu'l-Bekâ ise nefsul emirde fiilin müştak lafızları kapsamının sebebinin hiçbir eylemin zamandan bağımsız meydana gelememesine bağlar. Yani fiilin üç zamandan birine ilişik olan bir anlama delalet etmesi, nefsul emirde zamandan hali olmayan ve içerisinde eylemi barındıran bütün lafızları kapsamaktadır. Bu itibarla fiilin tanımına sadece müştak lafızlar değil masdarlar da dâhil olmaktadır. Çünkü masdar, bizzat hadese yani eyleme delalet etmektedir.⁸² Görüleceği üzere Şîrvânî ve onun görüşlerini açıklayan Ebu'l-Bekâ, fiilin tanımının müştakları kapsamının ancak nefsul emir itibarı ile olacağını ve eğer İcî'nin dikkat çekmek istediği problem bu ise kendisinin taksimde veya beşinci tenbihte yapmış olduğu tariflerinde söz konusu problemi çözemeyeceği iddiasında bulunmaktadırlar.

Bu açıklamalardan sonra fiilin tarifi ile ilgili bazı teknik problemleri ve fiilin nispetine dair yorumları gündeme getirebiliriz. Vaz' risalesinde İcî, fiili, zat ve hadesin aralarındaki nispet neticesinde ve hades itibara alınarak meydana gelen, delaleti külli olan lafızlar içerisinde değerlendirmiştir. Mezkûr yaklaşımda kullanılan “fiilin hades itibar alınarak meydana gelmesi” durumu hadesin mensubu ileyh, zatın ise mensub olması şeklinde bir çağrışımı gerektirmektedir. فیضان (nehir vb. su taşması) gibi içerisinde hadesi barındıran bir kısım fiiller ise böyle değildir. Çünkü فیضان gibi lafızlarda asıl olan mensubu ileyh, hades yani taşma olayının kendisi iken mensup olan zat yani nehir vb. suyu olmaktadır. Oysa çoğunluktaki fiillerde mensub olan hades, mensubu ileyh olan ise zattır. Buna göre İcî'nin yapmış olduğu tarif pek çok fiil için geçersiz olmaktadır.⁸³ Söz konusu itiraz pek çok şarih tarafından kabul görmemiştir. İçlerinde Şîrvânî'nin de bulunduğu gruba göre ise fiilin hades itibar alınarak meydana gelmesi, lafzın anlamının mülâhazası esnasında önceliğin hades olması sonrasında herhangi bir zata nispet edilmesi şeklinde yorumlanmaktadır.⁸⁴ Zikredilen yorumun yanında Hafnâvî, fiilde hadesin ön plana çıkmasını, konuşanın amacının öncelikli olarak hades ile alakalı olmasına bağlamakta-

⁸¹ Şîrvani, *Şerhu'l-vaz'îyye* (Nuruosmaniye, 4508), 115b, 115a.

⁸² Mir Ebu'l Beka, *Haşiye ala şerhi Mesud* (Yazmabağışlar, 2148), 110b.

⁸³ İsferyani, *İsam ale'l-Vaz'îyye*, 47.

⁸⁴ Şîrvani, *Şerhu'l-vaz'îyye* (Nuruosmaniye, 4508), 102b; Molla Cami, *Şerhu'r-Risâleti'l-Vaz'îyye*, 65; Desukî, *Haşiyetü'd-Desükî*, 114.

dır.⁸⁵

Nitekim Şîrvânî benzer bir sorunu gündeme getirmiş ve İcî'nin taksimine göre fiilin delalet ettiği nispetin külli olması gerektiğini, bu durumun ise nispete dâhil olan failin mutlak olmasını gerektirdiğini, ancak musannıfın diğer ifadelerine bakıldığında nispetin mahsus olması yani nispete dâhil olan failin belirli olması gerekliliğini belirtmekte ve aradaki tenakuza işaret etmektedir.⁸⁶ Şîrvânî'nin işaret ettiği failin belirli olmasına dair ifadelerin ise hatime kısmında yer alan dokuzuncu tenbihteki fiilin müteaddit zat içerisinde birisine nispet edilmesinin caiz olduğunu söyleyen sözler olması kuvvetle muhtemeldir.

Sonuç

Delaleti külli olanlar kısmında delalet ve küllî kavramları incelenmiş ve müelliflerimiz Şîrvânî ve ilk dönem vaz' şarihlerinin konu hakkındaki görüşlerine yer verilmiştir. Buna göre delaleti külli olan lafızlar, delalet ettikleri anlamlara göre cins isim, masdar, fiil ve müştak lafızlar olarak taksim edilmiştir. Bu bağlamda aşağıda zikredilen problemlere cevap verilmeye çalışılmıştır.

İcî'nin delaleti külli olan lafız taksiminde zat, hades ve nispete delalet eden lafızlar şeklinde yapmış olduğu taksim teknik açıdan sorunlu görülmüştür. Çünkü hadese tekabül eden masdarlar aynı zamanda cins ismin fertlerinden birisidir. Dolayısıyla İcî'nin mezkûr ifadesinde birisi diğerini kapsayan iki kavram sanki birbirinden farklı olarak değerlendirilmiştir. Cürcânî yapılan taksim aklı olmayıp itibari şekilde yapıldığını ifade ederek sorunu aşmaya çalışmıştır. Her ne kadar zikredilen cevap genel kabul görmüşse de Şîrvânî söz konusu taksim istenildiği takdirde sorunsuz bir şekilde de yapılabileceğini belirtmektedir. Bu durumda İcî'nin mezkur taksimi yaparken başka bir amacının olduğu varsayımında bulunulabilir. Ancak bu amacın ne olduğu hakkında net bir bilgi verilmemektedir. Risalede zikredilen "zat" kavramı ise "hades olmayan" şeklinde tevîl edilmiştir. Söz konusu tevîl bazı yönlerden eleştirilse de genel kabul görmüştür.

Risalede ele alınan lafız türlerinin vaz'ları açısından diğer lafızlarla arasındaki fark ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda cins isim ve cins alem arasındaki farka işaret edilebilir. Buna göre genel kabul cins ismin tayin edilmemiş bir mahiyete vaz' edilmesiyken, cins alemin tayin edilmiş bir mahiyete vaz' edilmesidir.

İlk dönem vaz' risalesi şarihleri masdarın tanımını daha çok İbnü'l-Hâcib ve Radi el-Esterâbâdî üzerinden değerlendirdikleri anlaşılmıştır. Ancak söz konusu tariften kaynaklanan (masdar olmayan bazı lafızların tarife dahil olması gibi) sorunları çözmek için farklı yollara başvurmuşlardır. Örneğin hadese delalet eden lafızların sonuna Türkçe'deki -mek , -mak ekinin getirilmesine benzer eklerin gelebileceği ifade edilmiştir.

İcî'nin külli tanımının doğru olması için müştak lafızların, "başkası tarafın-

⁸⁵ Desukî, *Haşiyetü'd-Desûkî*, 114.

⁸⁶ Şîrvânî, *Şerhu'l-vaz'iyye* (Nuruosmaniye, 4508), 100a.

dan gerçekleşen sıfat" şeklindeki tanımı tercih edilmiştir. Ayrıca vaz' risalesinde müştak lafızlar için yapılan "zat tarafından itibar olunan" tanımının mahiyeti hakkında bazı görüşlerin ileri sürüldüğü görülmektedir. Ancak bu görüşler arasında doğruya en yakın olanı "bu lafzı kullanan kimsenin amacının yapılan eylemi değil de onu gerçekleştireni vurgulamak olduğu" görüşü söylenebilir.

Vaz' risalesinde fiilin kabul gören genel tarifinin yerine zat ve hades nispetine vurgulanarak yapılan tarifte müştak lafızlar ile fiiler arasındaki temel fark ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ancak bu şekildeki bir tarifi özellikle nakis fiilerin vaz'ı hakkında bazı problemler ortaya çıkardığı anlaşılmaktadır. Fiilin vaz'ı ile alakalı başka bir sorun ise onun vaz' tanımının müştak lafızları kapsamasıdır. Söz konusu iddia şarihlerce değerlendirilmiş sonuçta böyle bir iddianın tutarsız olduğu görüşü genel olarak kabul edilmiştir.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Ali Kuşçu, Alaeddin Ali b. Muhammed. *Şerhu risaleti'l-vaziyye li Ali Kûşî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazade Hüseyin, 402.
- Anter, Abdulhamid. *İlmu'l-vaz*. Kuveyt: Dâru'z-Zahiriyye, 2017.
- Câbiri, Muhammed Âbid. *Arap Akılının Yapısı*. çev. Hasan Hacak vd. İstanbul: Mana Yayınları, 2020.
- Cengiz, Mehdi. "Molla Lütü Özelinde Dilbilim- Vaz' İlişkisi". *Marife* 21/1 (2021):621-646. <https://doi.org/10.33420/marife.894205>
- Cürçani, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî el-. *Mu'cemu't-tarifat*. thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvi. Kahire: Daru'l-fazîle, t.y.
- Cürçani, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî el-. *Şerhu'r-risâleti'l-vaziyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Atıfendi, 2420.
- Cürçani, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî el-. *el-Haşiye ale'l-Mutavvel : Şerhu Telhîsü'l-Miftâhi'l-ulum fi ulumi'l-belaga*. thk. Raşid A'razi. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2007.
- Desukî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Arafed-. *Haşiyetü'd-Desûkî ala şerhi'l-muhakkık Ebî Leyis Semerkandi ala er-risâleti'l-vaziyye*. el-Mektebetü'l-Ezhariyye li't-turâs, 2009.
- Dicvi, Yusuf. *Hulasatu ilmi'l-vaz*. Kahire: Mektebetu'l-Kahire, 1920.
- Handmir, Gıyaseddin Handmir b. Hâce Hümamiddin Muhammed b. Hâce Celaliddin Muhammed. *Tarihu Habibi's-siyer fi ahbari efradi beşer*. thk. zir-i nazar Muhammed Debîr-i Siyâki. Tahran: Kitabhane-i Hayyam, t.y.
- İbn Yaiş, Ebü'l-Beka Muvaffakuddin Yaiş b. Ali b.Yaiş el-Esedi. *Şerhu'l-Mufassal 1*. Kahire: İdaretü't-Tıbaati'l-Müniriyye, t.y.
- İbn Yaiş, Ebü'l-Beka Muvaffakuddin Yaiş b. Ali b. Yaiş b. Muhammed. *Şerhu'l-Mufassal*. thk. Emil Bedi Yakub. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2001.
- İbnü'l-Esir, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn Mübârek b. Esrüddîn Muhammed b. Muhammed Şeybânî Cezerî. *el-Bedi' fi ilmi'l-Arabiyye*. thk. Fethi Ahmed Alaeddin. Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1420.

- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. "Muhtasarü'l-müntehâ 1". *Şerhu Muhtasari'l-münteha el-usûli 1*. ed. Ebü'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaffar İcî. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2004.
- İbnü'l-Hacib, Ebû Amr Cemaleddin Osman b. Ömer b. Ebî Bekr. "Kâfiye". *Mecmûatu'n-nahv*. İstanbul: Yasin Yayinevi, t.y.
- İcî, Ebü'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaffar el-. "er-Risâletu'l-vaz'iyye". *Mecmûatu'l-vaz'iyye*. 79-80. İstanbul: Safa ve Enver Matbaası, 1311.
- İcî, Ebü'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaffar. *el-Fevaidü'l-gıyasiyye*. thk. Hüseyin Aşık. Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-Mısri, 1991.
- İsferayani, Ebû İshak İsamüddin İbrâhim b. Muhammed b. Arabşah el-. *İsam ale'l-Vaz'iyye*. İstanbul: yy.
- Katib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. thk. Mahmûd Abdulkadir Arnavûtî. İstanbul: Mektebetu İrsîka, 2010.
- Mir Ebu'l Beka. *Ebu'l-Bekâ ala'l-Vaziyye li Semerkandi*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazade, 455.
- Mir Ebu'l Beka. *Haşîye ala şerhi Mesud ala risaleti'l-vaz'*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazmabağışlar, 2148.
- Molla Cami, Ebü'l-Berekat Nureddin Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed. *Şerhu'r-Risâleti'l-Vaziyye: Abdurrahman el-Câmî'nin Şerhu'r-Risâleti'l-Vaz'iyye adlı eserinin edisyon kritiği*. thk. Ayhan Can. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Radi el-Esterabadi, Radiyyüddin Necmeddin Muhammed b. Hasan. *Şerhü'r-Radi ale'l-Kafiye*. thk. Hüseyin b. Muhammed b. İbrahim el-Hifzi. Riyad: İdâretü's-seğâfeti ve'n-neşri bi'l-câmiati, 1993.
- Râzî, Ebû Abdullah Kutbüddin Muhammed b. Muhammed et-Tahtani er-. *Tahrirü'l-kavâ'idi'l-mantikiyye fî şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye*. Kum: İntişarat-ı Bidar, h. 1384.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn. *el-Mahsul fî ilmi usuli'l-fikh*. thk. Taha Câbir Feyyaz el-Alvâni. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn. *et-Tefsirü'l-kebir = Mefatihü'l-gayb*. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, 1420.
- Rumlu Hasan. *Ahsenü't-tevarih*. çev. Oktay Efendiyev. Kastamonu: Uzanlar Kopyalama Merkezi, 2017.
- Semerkandi, Ebü'l-Kâsım b. Bekir el-Leysi es-. *Şerhu'r-Risâleti'l-Vaz'iyye (Şerhu'l-Kebir): Ebü'l-Kâsım b. Bekir el-Leysi es-Semerkandi'nin Şerhu'r-Risâleti'l-Vaz'iyye (Şerhu'l-Kebir) İsimli Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi*. thk. Akın İşleme. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Sönmez, Mustafa. "Kelamcılara Göre "Dillerin Kaynağı" Problemi İle İlgili Tartışmalara İlişkin Bir Değerlendirme". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2010), 183-210.
- Şirvani, Kemaluddin Mesud b. Hüseyin. *Şerhu'l-vaziyye li-Mesud Şirvani*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 4508.
- Tahkiku "Risâletun fî tahkiki mane'l-harf" li's-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcâni*. Critical ed. Sahip Aktaş. Ankara: İsam Yayınları, 2018.
- Tehanevi, Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki el-Hanefi. *Keşşafu istilâhati'l-fünun*. thk. Ali Dahruc - Refik el-Acem. Mektebeu Lübnân, 1996.
- Zâkir Avde el-Hammâdi. *el-Hamâyilu'n-vediyye ala şerhi's-Semerkandi ale'l-Adudiyye fi ilmi'l-vaz'*. Amman: Dâru'n-nuru'l-mubin li'n-neşri ve't-tevzi', 2018.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-. *el-Mufasssal fî san'ati'l-irab*. thk. Ali Bu Mülhim. Beyrut: Dar ve Mektebetü'l-Hilal, 1993.

Kur'an-ı Kerim Dersi Öğrenme Alanları (Örgün Öğretim Bağlamında)*

Learning Domains of the Holy Qur'an Courses (Within the Scope of Formal Education)

Halil İbrahim Önder



Öğr. Gör. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kur'an Okuma ve Kıraat Anabilim Dalı

PhD Lecturer, Onsekiz Mart University, Faculty of Theology, Department of Qur'anic Recitation Çanakkale / Turkey

halili@comu.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-5473-198X>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 31.08.2021

Accepted / Kabul Tarihi: 20.10.2021

Published / Yayın Tarihi: 30.12.2021

DOI: 10.33420/marife.988938

Cite as / Atıf: Önder, Halil İbrahim. "Kur'an-ı Kerim Dersi Öğrenme Alanları (Örgün Öğretim Bağlamında)". *Marife* 21/2 (2021): 1197-1225. <https://doi.org/10.33420/marife.988938>.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslar arası Lisansı altında lisanslanmıştır."

Ethical Statement / Etik Beyan: * This article was written by utilizing the relevant parts of the doctoral dissertation titled "Education and Teaching of the Holy Qur'an in Formal Educational Institutions of the Republican Period" studied at the Graduate Education Institute of Çanakkale Onsekiz Mart University. / Bu makale, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsünde çalışılan "Cumhuriyet Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Kur'an-ı Kerim Eğitim ve Öğretimi" isimli doktora tezinin ilgili bölümlerinden istifade edilerek üretilmiştir.



Kur'an-ı Kerim Dersi Öğrenme Alanları (Örgün Öğretim Bağlamında)

Özet

Her Müslümanın en azından lafız itibarıyla bilmesi ve öğrenmesi gereken bir kitap olarak Kur'an-ı Kerim'in eğitim ve öğretimi yüzyıllardan bu yana Müslümanların en önemli uğraşı alanlarından biri olmuştur. Öncelikle Hz. Peygamber tarafından başlatılan bu faaliyet, onun uygulama ve örnekliliğine uygun olarak günümüze kadar şifâhi aktarımın esas olduğu bir öğretim silsilesiyle sürdürülmüş ve İslam tarihinde çocukların eğitimine Kur'an-ı Kerim'in öğretimiyle başlanmıştır. İslam eğitiminin başlangıcı sayılan Kur'an eğitim ve öğretiminin yoğun olarak camilerde sürdürülmesi ve müşafaheten aktarımı yanında ilk dönemlerden başlamak üzere küttab, sıbyan mektebi, medrese gibi okullarla Kur'an'ın okul ortamında öğretimi de söz konusu olmuştur. Zira bizzat hocanın ağzından öğrencinin görmesi, duyması ve uygulamasıyla gerçekleştirilmesi gereken bu eğitim ve öğretimin bireysel yönünün ön plana çıktığı görüldüğü de örgün eğitim şartlarında bir ders olarak sürdürülme zarureti vardır. Gelenekte günümüz örgün eğitiminin aksine Kur'an eğitimi, sınıf içinde de olsa her öğrencinin hocasının önüne sırası geldikçe gidip dersini vermesi şeklinde daha çok bireysel uygulamaların ön planda tutulduğu yöntemlerle sürdürülmüştür. Ancak tarihi veriler, yaygın eğitimdeki tatbikat ve Kur'an derslerinin bireysel eğitime daha uygun olma keyfiyetine rağmen özellikle günümüz örgün eğitim kurumlarının uygulamaları göz önünde bulundurulduğunda bir sınıf ortamında genellikle aynı yaş ve bilgi düzeyinde öğrencilerin olduğu da düşünülerek böyle bireysel bir yöntemle ders işlemek pek mümkün değildir. Üstelik bir öğrenciyle ilgilenirken diğer öğrenciler arasında disiplinsiz davranışlar, sıkılmalar olması da ihtimal dahilinde olup örgün eğitim şartları içerisinde sınırlı zaman ve kalabalık sınıf ortamları da dikkate alındığında bazı çözüm stratejileri geliştirmek ve bütün sınıfın dikkate alındığı ama dersin bireysel olma özelliğinin de göz ardı edilmediği planlı, programlı bir şekilde ders süreçlerini yönetmek elzem hale gelmektedir. Bu noktada ders süreçlerinin netleştirilmesi adına öğrenme alanlarının belirlenmesi ve hedefler doğrultusunda hangi öğrenme alanlarına ne kadar süre ayrılacağı gibi hususların tayin edilmesi de önem arz etmektedir. Türkiye'de Kur'an eğitim ve öğretimi anlamında daha çok Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yaygın eğitim kapsamındaki kursları ön plana çıkarsa da imam hatip ortaokulu ve liseleriyle ilahiyat fakülteleri gibi okullarla örgün eğitim içerisinde de Kur'an-ı Kerim dersleri mevcuttur. Üstelik 2012 yılı itibarıyla tüm orta öğretim kurumlarında seçmeli Kur'an-ı Kerim dersleri açmak da mümkün hale gelmiştir. Özellikle imam hatip liseleriyle ilahiyat fakültelerindeki Kur'an-ı Kerim derslerinin bu okullardaki en önemli derslerden biri olduğu söylenebilir. Zira mezkûr okullardan mezun olanların istihdamı noktasında Kur'an-ı Kerim'i iyi tilavet etme bilgi ve becerisi ilk aranan özelliklerdendir. Dolayısıyla örgün eğitimdeki bu Kur'an-ı Kerim derslerinde öncelikle Kur'an'ın tecvid gibi kendine has kuralları gereği doğru tilavetinin öğretimi esas olup öğrencilerin Kur'an-ı Kerim'i doğru okuma yeterliliğini kazanabilmesi adına sistemli çalışmaların yapılması gerekmektedir. Belli bir müfredat çerçevesinde her öğreticinin özgün bir ders işleyiş tarzının olması doğal olsa da dersten derse değişen bazı özel hususiyetler, dersin karakterine uygun metot, öğrenme alanı ve süreçleri zorunlu kılabilir. Öğrencilerin dinleme- taklit etme-uygulama örneklerine sahne olması ve öğreticinin hâkim etkisi gibi sebeplerle Kur'an-ı Kerim derslerinde de belli süreçlerin işletilmesi gerekmektedir. Ancak örgün eğitimdeki Kur'an derslerinin öğrenci, öğretici, ortam, metot, materyal, müfredat gibi farklı açılardan birçok problemleri mevcuttur. Bu problemlerden birisi de öğrenme alanlarının ve dersin sınırlarının tam olarak tayin edilemeysiğidir. Bunun için de bu dersin eski öğretim uygulamaları da göz önünde bulundurularak öğrenme alanlarının netleştirilmesi gerekmektedir. Bu çalışmada örgün öğretim Kur'an dersi programlarındaki öğrenme alanlarının kritiği yapılarak ideal bir Kur'an dersi için elzem olan temel öğrenme alanları elifba, yüzüne okuma/tilavet, talim, tecvid ve ezber olarak belirlenmiş ve her bir öğrenme alanının ders içindeki ağırlığı ve uygulama süreçlerine yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an-ı Kerim, öğrenme alanı, elifba, yüzüne okuma/tilavet, talim, tecvid, ezber.

Learning Domains of the Holy Qur'an Courses (Within the Scope of Formal Education)

Summary

As a book that every Muslim should be acquainted with and learn how to read, the education and training of the Holy Qur'an has been one of the most important concerns of Muslims for centuries. This education activity that was initiated firstly by the Prophet himself, was continued in accordance with his practices with a teaching sequence in which verbal transmission is essential and primary education of children began with the education of the Qur'an in the history of Islam. In addition to that Qur'anic education and training which is considered the beginning of the Islamic education, mostly performed in mosques, and its verbal transmission, beginning from the early periods the Qur'anic education was also given in the school environment with schools such as küttab (or school), sıbyan mektebi (Ottoman elementary-primary school), and madrasa. Although it is seen that individualistic aspect of this education that should be performed in a way that students need to see, hear and practice directly from the teacher himself, is dominant, it is also a necessity to be continued as a course within formal education. Contrary to contemporary formal education, even if it is actualized in the classroom environment, in the tradition, the Qur'anic education was carried on with methods that individual practice such as every student submits his/her duty in his/her own tutorial time is prioritized. However, despite the historical data and the fact that applications and the Qur'anic lessons in non-formal education are more suitable for individualized instruction, especially considering practices of contemporary formal education. Also, considering that classrooms generally consist of students from the same age and knowledge level, it is not quite possible to teach with such an individualized method. Moreover, while taking care of a student, it is possible that there will be undisciplined behaviors and boredom among other students and considering the limited time and crowded classroom environments within the formal education conditions, it is a necessity to develop some strategies to solve these issues and it is essential to manage the learning process in a planned way by paying attention to all of the students in the classroom but without ignoring the individualistic feature of the education. At this point, in order to clarify learning processes, it is also important to determine the learning domains and determine the points such as how much time will be allocated to which learning domains in accordance with the objectives. Although courses of Presidency of Religious Affairs (Diyaset) become more prominent within the scope of formal education in Turkey, courses of the Holy Qur'an are available also in institution like Imam Hatip secondary schools and high schools and Faculties of Theology. Moreover, as of 2012, it has become also possible to offer elective the Holy Qur'an courses in all secondary education institutions. It can be said that the Holy Qur'an courses especially in Imam Hatip high schools and theology faculties are one of the most important courses in the curriculum. Because, knowledge and skills to recite the Holy Qur'an properly are one of the most required specifications for employment of those who graduate from these schools. Therefore, in these Qur'an courses within formal education, it is essential to teach the correct recitation of the Qur'an in accordance with its own rules such as tajwid and it is necessary to do systematic scientific studies in order for students to gain the competence to recite the Qur'an correctly. Although it is natural for each instructor to have a unique teaching style within the framework of a certain curriculum, some special characteristics that change from course to course may necessitate certain methods, learning domains and processes suitable for the character of the course. Certain processes must be operated in the Qur'an courses, for reasons such as the students' listening-imitation-application examples and the dominant influence of the instructor. However, Qur'an courses in formal education have many problems from different aspects such as student, instructor, environment, method, material and curriculum. One of these problems is that the learning areas and the boundaries of the course cannot be determined exactly. Therefore, it is necessary to clarify the learning domains of this course by also considering the previous teaching practices. In this study, by evaluating learning domains of the Qur'an courses' curriculum within formal education, it is determined that the essential learning domains for an ideal the Qur'an course are elifba, reading/recitation, teaching, tajwid and memorization; and the weight of each learning domain in the course and its application processes were given.

Keywords: The Holy Qur'an, learning domain, elifba (the Qur'anic Alphabet), reading/recitation, tajwid, memorization.

Giriş

Hz. Peygamber tarafından büyük bir değer atfedilen¹ Kur'an eğitim ve öğretimine yüzyıllardır İslam toplumlarında ayrı bir ihtimam gösterilmiş ve çocukların eğitimine Kur'an-ı Kerim'in öğretimiyle başlanmıştır.² Din eğitiminin başlangıcı sayılan Kur'an eğitim ve öğretiminin bireysel ve müşafeheten/karşılıklı aktarımı yanında küttablardan başlayarak okullaşma oranı arttıkça Kur'an'ın okul ortamında öğretimi de söz konusu olmuştur.³ Osmanlı'da sıbyan mekteplerinde ve diğer okullarda günümüz örgün eğitiminin aksine Kur'an eğitimi, her öğrencinin hocasının önüne sırası geldikçe gidip dersini vermesi şeklinde daha çok bireysel uygulamaların ön planda tutulduğu yöntemlerle sürdürülmüştür.⁴ Ancak tarihî verilere, yaygın eğitimdeki tatbikata ve Kur'an derslerinin bireysel eğitime daha uygun olma durumuna rağmen günümüz örgün eğitim kurumlarının uygulamaları göz önünde bulundurulduğunda bir sınıf ortamında böyle bireysel bir yöntemle ders işlemek pek mümkün değildir.⁵ Zira bir öğrenciyle ilgilenirken diğer öğrenciler arasında disiplinsiz davranışlar, sıkılmalar olması her zaman ihtimal dâhilindedir. Dolayısıyla örgün eğitim şartlarında sınırlı zaman ve kalabalık sınıf ortamlarını da dikkate alarak bazı çözüm stratejileri geliştirmek ve bütün sınıfın gözetildiği ama dersin bireysel olma özelliğinin de göz ardı edilmediği planlı, programlı bir şekilde ders süreçlerini yönetmek elzem hale gelmektedir. Bu noktada ders süreçlerinin netleştirilmesi adına öğrenme alanlarının belirlenmesi ve hedefler doğrultusunda hangi öğrenme alanlarına ne kadar süre ayrılacağı gibi hususların tayin edilmesi de önem arz etmektedir.

Türkiye'de Kur'an eğitim ve öğretimi anlamında daha çok Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yaygın eğitim kapsamındaki kursları ve çalışmaları ön plana çıkmaktadır. Ancak imam hatip ortaokulu ve liseleriyle ilahiyat fakülteleri gibi örgün eğitim kurumlarında da Kur'an-ı Kerim dersleri mevcuttur. Hatta bu okullardaki Kur'an-ı Kerim derslerinin en önemli derslerden biri olduğu söylenebilir. Zira bu okullardan mezun olanların istihdamı noktasında Kur'an'ı iyi tilavet etme bilgi ve

¹ Bazı hadis-i şerifler için bk. Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki - Muhibbüddin El- Hatip (Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1980), "Tefsir, 80"; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *Müsned el-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût (Kâhire: Müessesetü Kurtuba, 1955), 1/58, 2/252; Ebû İsa Muhammed b. Sevre es-Sülemi Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşâr Avvâd Maruf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslami, 1996), "Fedâilü'l-Kur'an", 15, 16, 21.

² Bk. Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî İbn Haldun, *Mukaddime*, thk. Abdullah Muhammed ed-Derviş (Dimesşk: Dâru Ya'reb, 2004), 2/353; Hıfızrahman R. Öymen - Mehmet Dağ, *İslam Eğitimi Tarihi* (Ankara: Millî Eğitim Basımevi, 1974), 170-171.

³ Küttablarda eğitim ve Kur'an eğitimi için bk. Şakir Gözütök, *Hz. Peygamber Döneminde Eğitim Öğretim* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 66-67.

⁴ Bk. Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi* (Ankara: Pagem Akademi, 2018), 90.

⁵ 1316 Salnamesinde geçen Dersaadet ile Kasabatta bulunan zükür ve inâs Mekâtib-i İbtidâiyyesine Mahsus Müfredât programının Kur'an dersleriyle ilgili açıklamalarında bir sınıfta bulunan öğrencilerin derslerinin ayrı ayrı değil hepsine birden talim ettirileceği ve biri okurken diğerlerinin onu takip etmesi gerektiğinin altı çizilmekte dolayısıyla artık devlet okullarında bir dersin sınıfla birlikte hep beraber işlenmesi sistemine geçilmesi gereğine vurgu yapılmaktadır. Bk. *Salname-i Nezaret-i Maarif-i Umûmiye* (Dâru'l-Hilâfeti'l-Âliyye: Matbaa-i Âmire, 1316), 340.

becerisi ilk aranan özelliklerdendir. Dini öğretim esaslı bu okullar yanında 2012 yılı itibarıyla bütün orta öğretim kurumlarında seçmeli Kur'an-ı Kerim dersleri açmak da ilgili kanunla⁶ mümkün hale gelmiştir. Örgün eğitimdeki Kur'an-ı Kerim derslerinde öğrencilerin Kur'an'ı doğru okuma yeterliliğini kazanabilmesi adına sistemli çalışmaların yapılması gerekmektedir.

Örgün eğitim Kur'an derslerinin öğrenci, öğretici, ortam, metot, materyal, müfredat, moral-motivasyon gibi farklı açılardan birçok problemleri mevcuttur. Bu problemlerden birisi de kanaatimizce öğretimi organize eden yapı olarak⁷ *öğrenme alanları*ndaki belirsizliktir. Hatta dersin sınırlarının tam olarak tayin edilemediği⁸ ve ders açısından çok farklı beklentilere girildiği de görülmektedir. Zira bu derste Kur'an'ın mealinin öğretilmesi genel bir beklenti olup bunun yanında yazı öğretimi, tefsir, namaz başta olmak üzere dini ve ahlaki değerlerin anlatımı gibi birçok dersin konusu olan mevzuların anlatılması istenmekte⁹, dolayısıyla Kur'an derslerinden, dersin sınırlarını aşacak bir beklentiye girilmektedir. Halbuki bu dersin öncelikli amacı Kur'an'ın doğru bir şekilde tilavetinin öğretilmesi olup derste birçok hususun anlatılması beklentisinin asıl amacın geri planda kalmasına sebep olması muhtemeldir. Bu çalışmada örgün öğretim Kur'an dersi programlarındaki öğrenme alanlarının kritiği yapılarak ideal bir Kur'an dersi için elzem olan öğrenme alanlarıyla bunların ders içindeki ağırlıklarına ve uygulama süreçlerine yer verilecektir.

1. Örgün Eğitim Kur'an-ı Kerim Dersi Program ve Öğrenme Alanları

İmam hatip ortaokullarında zorunlu olarak, diğer ortaokullarda seçmeli olarak okutulan Kur'an dersleri için aynı program kullanılmaktadır. Bu öğretim programıyla öğrencilerin Kur'an-ı Kerim'in hayattaki yerini fark ederek muhtevası hakkında bilgi sahibi olmaları, onu güzel ve doğru bir şekilde okuyup bazı bölümlerini ezberlemeleri ve bunları da severek yapmaları amaçlanmıştır. Üniteler Kur'an-ı Kerim'i tanımaya ve muhtevasına dair bilgilerin yer aldığı "*Kur'an-ı Kerim ve Mesajı*" ile tecvid, mahreç, tilavet ve ezberlenecek sûrelerin verildiği "*Kur'an Okuma ve Ezberleme*" isimli iki öğrenme alanı temelinde yapılandırılmıştır. Her sınıf için ilk üniteler Kur'an'ı tanımaya, sevmeye ve onun temel konularına dair bilgilere ayrılmıştır. Kur'an'ın anlamıyla ilgili bölümlerde bazı peygamber kıssaları ve dua örnekleriyle takva, tevhid gibi kavramlara yer verilmiştir. *Kur'an Okuma ve Ezberle-*

⁶ "İlköğretim ve Eğitim Kanunu ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun", *Resmî Gazete* 28261 (11 Nisan 2012).

⁷ Bk. Nurullah Altaş, *Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi Öğretmen El Kitabı* (İstanbul: DEM, 2007), 77.

⁸ Nitekim seçmeli derslerle ilgili yapılan bir araştırmada kendileriyle görüşülen ve Kur'an dersine giren bazı öğretmenler, bu dersin Kur'an'ı öğretme dersi olduğunu ve sınırlarının daha net tespit edilmesinin gereğini vurgulamışlardır. Bk. Mehmet Bahçekapılı, *Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri İmkânlar, Fırsatlar, Aktörler, Sorunlar ve Çözüm Önerileri* (İstanbul: İlke Derneği, 2013), 215-216.

⁹ Bk. Nazif Yılmaz - Hulusi Yiğit, "İmam Hatip Liselerinde Kur'an-ı Kerim Öğretimi Nasıl Olmalı- Müzakereler", *İmam Hatip Liselerinde Meslek Dersleri Öğretimi Nasıl Olmalı?* (İstanbul: DEM Yayınları, 2006), 42-47.

me öğrenme alanında ise yüzüne okunacak ve ezberlenecek dua ve sûrelerle anlatılacak tecvid bilgilerinin tespiti yapılarak her sınıfta ne kadar Kur'an tilavet edileceği hangi tecvid kaidelerinin işleneceği ve ezberlenecek sûrelerin isimleri verilmiştir.¹⁰

Lise düzeyindeki ortaöğretim seçmeli Kur'an dersi programı imam hatip Kur'an dersi programından farklı olarak yayınlanmış olup bu programda da ortaokul programındaki ilke ve amaçlar zikredilmiştir. Sevdirek öğretme, farklı kabiliyetler sebebiyle zorlaştırıcı değil, kolaylaştırıcı olma hatta değerlendirmeyi de bu esaslar çerçevesinde yapma gibi hususlar zikredilerek ezberlenecek bölümlerin önceden iyi bir okuyucudan dinlenilmesine ve ilgili bölümlerin anlamları üzerinde durulmasına dikkat çekilmiştir. Program, ortaokul programında olduğu gibi Kur'an'ı tanımaya yönelik *Kur'an-ı Kerim ve Mesajı* isimli öğrenme alanıyla *Kur'an-ı Kerim ve Ezberleme* öğrenme alanlarından oluşmaktadır. Dolayısıyla programın temel yapısı öğrenme alanları bakımından aynı olup sadece muhteva bakımından farklılık arz etmekte hatta tecvid, ezberlenecek sûre ve Kur'an mesajına dair bazı bilgilerin de aynı olduğu görülmektedir.¹¹

İki öğrenim alanı halinde yapılandırılan ve üniteler için ayrılacak sûrelerin de belirlendiği bu iki programda her sınıf için toplam 72 ders saatinin 30 saati ilk öğrenme alanı olan Kur'an-ı Kerim'i tanımaya yönelik ünitelere geri kalan 42 saati ise Kur'an okuma ve ezberlemeye yönelik ünitelere ayrılmıştır. Bu durumda Kur'an öğrenmeyi sağlayacak asıl alan olan Kur'an-ı Kerim Okuma ve ezberleme alanının ders saati neredeyse yarı yarıya düşmekte ve dersin önemli bir bölümünü Kur'an ve mesajına dair bilgiler oluşturmaktadır.

İmam hatip liselerinde uygulanan Kur'an dersi öğretim programı 2016 yılında güncellenerek 2016-2017 yılından itibaren uygulamaya konulmuştur. Bu öğretim programına göre Kur'an dersi, *okuma, anlama, ezberleme* olarak üç öğrenme alanına ayrılmış harflerin telaffuzu, tecvid kurallarının uygulanması gibi hususlar okuma alanında; ezberlenmesi gerekli görülen bazı sûre, ayet ve duâların usulünce hıfzedilmesi ezberleme alanında; öğrencilerin Kur'an-ı Kerim'in muhtevasından haberdar olarak yetiştirilmeleri için ezberlenen ve okunan bölümlerin anlamlandırılması ise anlama alanında değerlendirilmiştir. Öğrencilerin, Kur'an-ı Kerim'i doğru ve kurallı okumanın önemini kavramaları, bu kuralları uygulayıp açıklayabilmeleri, kurallara uygun şekilde bazı ayet ve sûreleri ezberleyip anlamlarından temel ilkeler çıkarabilmeleri bu programın amaçları olarak açıklanmıştır.¹² Her ne kadar bu program *okuma, ezberleme* ve *anlama* olarak üç öğrenme alanı şeklinde yapılandırılrsa da işlenecek konuların derslerdeki oranlarına bakıldığında Kur'an-ı Kerim öğretimine ait konuların daha önce zikredilen iki Kur'an öğretim

¹⁰ *Ortaokul-İmam Hatip Ortaokulu Kur'an-ı Kerim Dersi Öğretim Programı (5-8.sınıflar)* (Millî Eğitim Bakanlığı, 2017); Program hakkında yapılmış bir araştırma için ayrıca bk. Sema Nur Bozkurt, *Ortaokul-İmam Hatip Ortaokulu Kur'an-ı Kerim Dersi Öğretim Programının İncelenmesi (Afyonkarahisar Örneği)* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

¹¹ Bk. *Ortaöğretim Kur'an-ı Kerim Dersi (9-12. Sınıflar) Öğretim Programı* (Millî Eğitim Bakanlığı, 2017).

¹² Bk. *Anadolu İmam Hatip Liseleri Kur'an-ı Kerim Dersi Öğretim Programı* (Millî Eğitim Bakanlığı, 2016).

programına göre daha iyi yapılandırıldığı ifade edilebilir. Hatta bu programda anlama öğrenme alanı, okuma ve ezberleme alanlarının içinde değerlendirilmiştir.

İmam hatip liselerinde seçmeli ders olarak konulan *Kur'an Okuma Teknikleri* dersinin öğretim programı da yayınlanmıştır. Bu öğretim programına göre öğrencilerden ses ve kabiliyet bakımından Kur'an tilavetine yatkın olanların bu dersi seçerek, kendilerini geliştirmeleri ve muhtelif merasimlerde Kur'an tilavet etmelerinin sağlanması hedeflenmiştir. Programda derse girecek hocanın alan bilgisi yanında iyi bir okuyucu vasfına sahip olmasının gereğine de vurgu yapılmıştır.¹³ Programı *Tecvid, Tilavet ve Okuma-Öğretme Teknikleri* öğrenme alanları şeklinde yapılandırılan ve 11 ve 12. sınıflarda seçilebilen bu dersin Kur'an dersi açısından zayıf talebelerin kendilerini geliştirmesi amaçlı değil, Kur'an'a yatkınlığı olan talebelerin kendilerini daha fazla geliştirmesi amacıyla matuf bir ders olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla da öğrenme alanları tecvid, tilavet gibi direkt Kur'an eğitim ve öğretimini ilgilendirecek mahiyette yapılandırılmıştır.

Bu dört programı değerlendirdiğimizde ortaokul ve lise Kur'an-ı Kerim programlarında dikkat çeken nokta Kur'an'ı tanımaya yönelik ilk ünitelerin uzun tutulması ve Kur'an muhtevasına dair kısaca, dua ve kavramlara olabildiğince yer verilmesidir. Bu öğrenme alanı konuları yanında okunan ve ezberlenen ayetlerin anlamlarına da yer verilmesi halinde dersin yarısının hatta daha fazlasının *Kur'an ve Mesajı* isimli öğrenme alanına tekabül edeceği söylenebilir. Bu da amaçlar arasında zikredilen Kur'an'ın doğru ve güzel okunuşunun öğrenilmesini geciktirecektir. Diğer iki programın ise Kur'an eğitim ve öğretimi açısından daha iyi planlandığı ifade edilebilir.

Yükseköğretim ilahiyat fakültelerindeki Kur'an derslerinde ise tecvid, yüzüne okuma, ezber gibi alanlara farklı oranlarda yer verildiği görülmektedir.¹⁴ Yükseköğretim kurumlarında, müfredatı derse giren hocanın belirlemesi sebebiyle çoğunlukla hocanın inisiyatifine göre şekillenen¹⁵ Kur'an derslerinde fakülteden fakülteye hatta bazen aynı fakültede derse giren hocaya göre değişiklikler dikkat çekmektedir. Dolayısıyla öğrenme alanlarının ve her öğrenme alanıyla ilgili dikkat edilecek hususların netleştirilmesi yüksek öğretim Kur'an dersleri için de önem arz etmektedir.

2. Kur'an-ı Kerim Dersi İçin İdeal Öğrenme Alanları ve Ders İşleyiş Süreci

Öğrencilere ders boyunca öğretilecek olan bilgiler ve verilmesi gereken formasyon bir müfredat çerçevesinde belirlenmektedir. Bu müfredatın içinde kal-

¹³ *Kur'an Okuma Teknikleri Öğretim Programı* (Ankara: MEB Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, 2014).

¹⁴ Bazı İlahiyat Fakültelerindeki program içeriklerine dair bk. Ahmet Gökdemir (ed.), *İlahiyat Fakültelerinde Kur'an Eğitim ve Öğretimi (Sorunlar-Çözümler-Yöntemler)* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2019), 54-55, 101-102, 109-110, 117-118; İlahiyat fakültesi Kur'an derslerinde uygulanmak üzere bir program önerisi için bk. Abdullah Benli, "İlahiyat Fakültelerinde Yürütülen Kur'an Okuma ve Tecvid Dersleri İçin Bir Program Önerisi", *Bilimname XXVIII/* (2015), 125-165.

¹⁵ Yusuf Alemdar, "İlahiyat Fakültelerinde Kur'an Dersleri ile İlgili Problemler ve Çözüm Önerileri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 177-212.

mak kaydıyla her öğreticinin özgün bir ders işleyiş tarzının olması doğal olsa da dersten derse değişen bazı özel hususiyetler, dersin karakterine uygun metot, öğrenme alanı ve süreçleri zorunlu kılabilir. Öğrencilerin dinleme- taklit etme- uygulama örneklerine sahne olması ve öğreticinin hâkim etkisi gibi sebeplerle Kur'an-ı Kerim derslerinde de belli süreçlerin işletilmesi gerekmektedir

Örgün eğitim kurumlarındaki Kur'an-ı Kerim derslerinin işleyişlerine bakıldığında istenen düzeyde bir Kur'an eğitimi faaliyeti gerçekleşmediği ve bu okullardan mezun olanların çok azının Kur'an eğitimi alanındaki eksiklerini giderebildikleri hatta bizzat imam hatip öğretmenlerinin bu okullardaki Kur'an eğitimi seviyesinden memnun olmadıkları ve bazı konularda kendilerini yetersiz buldukları da görülmektedir.¹⁶ Kur'an-ı Kerim derslerinde ders usulü olarak talebeye sık sık Kur'an okutulması gerekirken derslerin öğüt verilerek geçirildiği ve *nasihat odaklı* ders işleme yönteminin yaygın olduğu¹⁷, bunun yanında derslerin bazen tamamen ezber dinlemeye ya da tamamen tecvid anlatımına hasredildiği de gözlemlenmektedir. Dolayısıyla dersle ilgili öğrenme alanlarının ve dersin sınırlarının tam tayin edildiğini söyleyebilmek mümkün değildir.¹⁸ Halbuki *elifba* öğrenme alanıyla başlayan Kur'an dersinin Kur'an okumaya geçtikten sonraki aşamada *yüzüne okuma/tilavet, talim, tecvid ve ezber* olmak üzere dört ayrı öğrenme alanı olması gerekmektedir. Bu dört alanın kendi içinde hepsinin birbiriyle irtibatlı olup birindeki zayıflık diğer alanlara da sirayet etmektedir. Örneğin tecvidlerin uygulamasına hâkim olmayan bir öğrencinin yüzüne okurken gerekli tecvid kurallarını uygulamayacağı için okuyuş niteliği ve hızı düşecektir. Aynı şekilde yüzüne okuması akıcı ve düzgün olmayan bir öğrenci de hem ezber yapmakta zorlanacak hem de yanlış ezberleyecektir. Dolayısıyla ideal bir Kur'an dersinde hepsi birbiriyle irtibatlı, birbirini destekleyen bu alanların hakkıyla uygulanması elzendir. Üstelik Kur'an dersine göre sınıflandırmanın olmadığı durumlarda aynı sınıfta Kur'an'ı iyi bilen de bilmeyenin de bulunabilmesi ve bireysel değil grup halinde öğretim yapılması, istenilen ve hedeflenen düzeyde bir eğitimi zorlaştırmaktadır. Bütün bunlar planlı, programlı, her öğrenme alanının hakkının verildiği bir öğretimi zorunlu kılmaktadır.

Öğrenme alanlarının hepsinde geçerli olmak üzere bazı tespit ve uyarılar yapılacak olursa öncelikle Kur'an dersi, fem-i muhsin hocanın uyguladığı hurufat, meharic, tavır, eda gibi hemen her hususun talebeler tarafından takip edilip taklit

¹⁶ Bk. Mustafa Kılıç, "İmam-Hatip Ortaokul ve Liselerinde Kur'an Eğitimi Üzerine Bir Araştırma", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/47 (2014), 83, 91-93.

¹⁷ Bir dönemde hatta daha da vahimi bütün lise boyunca birkaç defa Kur'an okuduğunu söyleyen talebeler bizzat müşahade edilmiştir. Bu konuda yapılan çalışmalarda İlahiyat fakültesine imam hatip lisesinden geldiği halde Kur'an okumasını, tecvidi, mahreci bilmeyen öğrenci profilinden bahsedilmektedir. Bk. Yakup Yüksel, "İmam Hatip Liselerinde Kur'an Eğitimi Üzerine Bir Araştırma (Tekirdağ Örneği)" 2/1 (2016), 11.

¹⁸ Bir makalede Kur'an dersleriyle ilgili hala neye ne kadar önem verileceği ve bu dersten amaçlanan şeyin ne olduğuna dair bir görüş birlikteliğinin olmadığı belirtilerek ilahiyat fakültelerindeki ders uygulama farklılıkları, önemli problemler arasında sayılmıştır. Bk. Ahmet Gökdemir, "Kur'an Okuma ve Tecvid Derslerinde Karşılaşılan Problemler (Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)", *İlahiyat Fakültelerinde Kur'an Eğitim ve Öğretimi (Sorunlar-Çözümler-Yöntemler)*, ed. Ahmet Gökdemir (İstanbul: Ravza Yayınları, 2019), 25-26.

edilmesini ihtiva eden bir derstir. Bu sebeple hocanın derste örnek okuyuşlar sergilemesi gerekmektedir.¹⁹ Dolayısıyla hocanın Kur'an okumadığı, örnek tilaveti bizzat göstermediği bir Kur'an dersi verimli bir ders olarak değerlendirilemez. Ancak dersin, hoca tarafından tatbik edilenlerin talebelerce tekrarını dolayısıyla bol uygulama örneklerini gerektirmesi, sınıf disiplini açısından bazen kopmalara hatta bazı durumlarda öğrencilerin birbirleriyle alay etmeleri, gülmeleri gibi istenmeyen davranışlara sebep olabilmektedir. Bunların önüne geçmek, iyi bir sınıf disiplini²⁰ gerektirdiği kadar hataların ilk öğrenildiği aşamada normal olduğunun izah edilmesini, hata yapıldığı anlarda öğrenciye değil yapılan hataya yoğunlaşılıp onun hedef alınmasını ve öğrenciye sabırla yardım edilmesini de gerektirmektedir. Bir öğrencinin hatasından dolayı hakaret ve alay gibi davranışlara maruz kalması Kur'an dersinin ulviyetine yakışmayacak bir durumdur. Derslerdeki bu tür olumsuzluklar neticesinde Kur'an'ın, öğrenci zihninde olumsuz imajlarla anılır hale gelmemesi için derse giren öğreticilerin çok daha dikkatli olmaları gerekmektedir.

Kur'an-ı Kerim derslerinde her öğrenme alanının tatbik edilebilmesi için iyi bir planlama yapılarak talimden sorumlu olunan sûreler ve tecvidle ilgili anlatılacak konularla yüzüne okunacak ve ezberlenecek yerlerin belirlenmesine hatta bunların ne ölçüde ve hangi usuller çerçevesinde işleneceğine dair bilgilere de yer verilmelidir. Yapılan plan, her dönem için belirlenen hedefler, öğrenme alanlarına ait sorumluluk alanları ve hangi usulle tedris faaliyetinin sürdürüleceği bilgisi gibi ders süreçlerine ait ayrıntılar, ilk derslerde net bir şekilde öğrencilere de aktarılmalıdır.

Kur'an-ı Kerim derslerinde hocanın diğer öğrencilerle daha fazla meşgul olması sebebiyle bazı hafız veya önceden iyi Kur'an eğitimi almış öğrencilerin ihmal edildiği bir vakiydir. Bu öğrencilerin derslerde sıkılmasının önüne geçmek ve dersten istifade etmeleri için bazı tedbirler de gerekmektedir. Bu manada hafız öğrencilerin mutlaka bir plan dahilinde hafızlıklarının kuvvetlendirilmesi için hafızlık tekrarının yapılması, ister hocanın bizzat dinlemesi isterse hafızları birbirleriyle eşleştirerek birbirlerini dinlemelerinin sağlanması elzemdir. Diğer öğrencilerin ezberleri dinlenirken hafız öğrencilerin de belli cüzlerden sorumlu tutularak hafızlıkları sağlamaştırılmalıdır. Hafızlığı iyi olan öğrenciler için de kıraat ilmine yönlendirme yapılabileceği gibi ders esnasında belli kitapları okumaları²¹ ve özet

¹⁹ Nitekim fem-i muhsin denilince Cumhuriyet devrinde akla gelen sayılı hocalardan olan Abdurrahman Gürses Hoca'nın derslere gittiğinde, dersin sonunda, dersin bir parçası olarak "ben okumadan duramam" deyip, uzunca aşırılar okuduğu anlatılmaktadır. Bk. İsmail Kara, *Sözü Dilde Hayali Gözde* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006), 179-180; ancak imam hatip okullarındaki Kur'an eğitimi üzerinde yapılan araştırmalarda derslerde hiç okumadığını ya da ara sıra okuduğunu beyan eden öğretmenlerin varlığı düşündürücüdür. Bk. Abdurrahman Daşkın, *İmam Hatip Liselerinde Kur'an-ı Kerim Derslerinde İzlenen Yöntemler* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 49-51 (hiç okumayan; %11,5, bazen okuyan %17,8); Yüksel, "İmam Hatip Liselerinde Kur'an Eğitimi Üzerine Bir Araştırma (Tekirdağ Örneği)", 21 (hiç okumayan; %5,6, ara sıra okuyan %58,8).

²⁰ Seçmeli Kur'an derslerinde sınıf içindeki disiplin eksikliği ve gürültülü ortamdan öğrenciler de memnun olmadıklarını beyan etmişlerdir. Bk. Bahçekapılı, *Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri*, 107.

²¹ Ahmet Lütfi Kazancı, Arapça derslerinde Arapçayı daha önceden öğrenip bilen talebelere bu yöntemi



çıkarmaları istenebilir. Hafız olmayıp okuyuşu iyi olan öğrenciler de hafızlığa yönlendirilebilir. Ayrıca her iki öğrenci grubu da Kur'an'ı daha iyi ve güzel okumak adına ses ve makam çalışmalarına yönlendirilebilir.

İmana anlam kadar ses de katan Kur'an-ı Kerim, lahuti bir lisanın terennümü olarak seciler, iç kafiye, uzun ve kısa heceler, adeta lisanda şahlanışı ifade eden tekrarlar²² gibi zengin belâğat örnekleriyle hiçbir kitaba nasip olmayan bir mûsikîye sahiptir. İşte bu muciz kelamın tilavetinin kendine has bir musiki²³ ile ve uygun makamlarla yerine getirilmesi, ondaki tesiri artırıp daha çok dinlenilmesine vesile olacaktır. Üstelik öğretim esnasında makamların ve sesin etkileyici yönlerinden istifade etmek suretiyle öğretim süreçlerinin güzelleştirilmesi ve daha ilgi çekici hale getirilmesi mümkündür. Kur'an-ı Kerim dersi, ders içi etkinlikleri bakımından ses ve makam bilgisinin elifba, yüzüne okuma, ezber, talim alanlarının hepsinde kullanılma potansiyeli vardır. Hatta tecvid öğrenme alanında da uygulama örnekleri verilirken bu örneklerin belli bir makam eşliğinde seslendirilmesi mümkün olup böylece ses ve makam uygulamalarının Kur'an öğrenme alanlarının hepsinde kullanılabileceği ortaya çıkmaktadır. O halde bu alanların her birinde musikiden istifade edilmelidir.

2.1. Elifba Öğrenme Alanı

Elifba öğrenme alanı Kur'an-ı Kerim eğitim ve öğretimine başlangıç ve temel olması hasebiyle hassasiyet gerektiren bir alandır. Bu temel alanın kendine özgü kitabı elifbanın ilk yazarı ve ilk yazıldığı tarih tam olarak bilinmese de sıbyan mekteplerinde Kur'an öğretmek amacıyla çok eski zamanlardan beri kullanıldığı bilinmektedir.²⁴ Hatta Osmanlı'da Arap alfabesi kullanıldığı için Türkçe öğretiminde de elifba tedrisatından geçilmekte ve o zaman için basılan elifbalar, Türkçe kelime örneklerini de ihtiva etmektedir. Günümüzde de tecvid bilgileri gibi bazı ilavelerle elifba yazım ve basımı sürmektedir.

Osmanlı'da *Dersaadet ve Kasabât İbtidâî Mekteplerinin* programında ilk sene 12 saat olan elifba dersinin açıklamasında çocuklara önce sadece okutturmak suretiyle harflerin şekillerinin belletilmesi daha sonra okumanın yanına yazmanın da ilave edilmesi ve bu şekilde talebenin yavaş yavaş ilerlemesi istenmiştir. Ayrıca harflerin ayrı ayrı ve bitişik yazılışları gibi her ders konusunun iyice halledilmeden

→

uyguladığını ve gayet güzel sonuçlar aldığını belirtmektedir. Bk. Mustafa Öcal, *Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dini Hayat* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008), 2/65-66.

²² Nihat Sami Banarlı, "Kur'an-ı Kerim ve Türkçe", *İslam Medeniyeti*, (15 Aralık 1967), 41-43.

²³ Kur'an'ın musiki ile okunmasına dair rivayet ve değerlendirmeler için bk. Abdurrahman Çetin, "Kur'an Kırâatında Mûsikînin Yeri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1998), 115-134; Süleyman Uludağ, *İslâm Açısından Müzik ve Semâ* (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2004), 16, 39-87; İsmail Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri* (İstanbul: İFAV, 2009), 125-133, 341.

²⁴ Elifbanın tarihi gelişimi ve daha geniş bilgi için bk. Cavit Binbaşoğlu, "İlkokuma ve Yazma Eğitiminin ve Alfabe Kitaplarının Tarihi Gelişimi", *Eğitim ve Bilim* 14/114 (1999), 8-34; Namık Kemal Şahbaz, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'in ilk Yıllarına Kadar (1839-1928) Türkiye'de İlkokuma ve Yazma Öğretimi* (Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005); Hatice Ayar, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kur'an Öğretim Materyali Olarak Elifbalar (1824-1928)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019).

diğerine geçilmemesi de tembihlenerek harfleri sadece gözle tanımanın kâfi olmadığı ve yazdırılmaya da itina gösterilmesi istenmiştir. Harflerin öğretiminden sonra ise genel olarak elifbanın ders muhteviyatına tekabül eden sırasıyla Hurûf-ı Mukattaa, üstün, esre, ötre ve bunlarla telaffuz, harflerin ayrı ve bitişik halleri, harflerin başta, ortada, sonda almış olduğu haller vb. konuların işleneceği bildirilmiştir.²⁵

Cumhuriyet devrinde elifba dersinin örgün eğitimde yer aldığı 1926 yılında ilk mektep programları yeniden düzenlenerek basılmış ve ilk yıl 12 saatlik elifba dersinin açıklamalarında önemli noktalara değinilmiştir. Söz konusu programda Türkçe dersinin içinde yer alan elifba tedrisinde dikkat edilmesi gereken noktalardan birincisi pazartesi ve perşembe sabahları 2 saat, diğer günlerde öğleden önce 1 saat, öğleden sonra 1 saat olmak üzere her gün iki ders elifba okutulacağı belirlenmiştir. Bu husus, talebenin her gün dersten kopmadan eğitimi sürdürmesi, belli günlerde daha fazla yoğunlaşması ve dersin gün içinde sabah ve öğleden sonra ikiye ayrılmak suretiyle talebenin bıkkınlığının önüne geçilmesi, üstelik gün içinde ara verilerek öğrendiği bilgilerin yerleşmesini temin etmesi gibi faydaları sebebiyle önem arz etmektedir. İkinci maddede elifba dersinin yazı ile eşzamanlı tedris edilmesi vurgulanmıştır ki bu öğrenimi takviye eden bir husustur. Sadece kitabın değil tahtanın da kullanılması lazım geldiği vurgulanan açıklamalarda sık sık tekrarlar yapılacağı belirtilmiş ve özellikle Kur'an eğitiminde de önemli bir sorun teşkil eden şive ve lehçe hatalarını tashih için itina gösterilmesine dikkat çekilmiştir. Elifba tedrisini kolaylaştırmak amacıyla öğretmenin duvar levhaları gibi araçlardan istifade edebileceği ifade edilmekle birlikte harflerin başta, ortada, sonda yazılışlarıyla ilgili ayrı ayrı levhalar yapmanın çok zor olduğu, bunun için de küçük levhalara yalnız müstakil şekilleri ve bir sesli bir sessiz heceleri yazmak ve bunlardan kelime üretmenin daha muvafık olduğu bildirilerek örnek kelimeler verilmiştir. Birinci sınıf elifba aşamasında bütün sene zarfında aynı seviyeyi muhafaza etmenin zorluğu sebebiyle seviye farkının önemli ölçüde belirginleşmesi halinde sınıfların iki gruba ayrılarak 20'şer dakika ders yapılması, bir grupla meşgul olunurken diğer gruba yazı ödevi verilmesi önerilmektedir.²⁶

Kur'an eğitiminin ilk safhasını teşkil eden elifba öğrenme alanıyla ilgili problemler, bu öğrenme alanının temel olması hasebiyle diğer öğrenme alanlarını da etkileme hüviyetine sahiptir. Hatta denilebilir ki Kur'an eğitimindeki hatalı okumalara dayanan yanlışların çoğu elifba öğrenme alanına racidir. Bu alanda en önemli problemlerden birisi nasıl bir eğitim usulü takip edileceği meselesidir. Zira eskiden beri bazı öğreticilerin eğitimi kolaylaştırmak amacıyla harfleri eşya ve hayvan isimlerine benzettikleri, örneğin "elif mertek gibi, be tekne gibi, te ona benzer, cimin karnı yarık, hâ ona benzer, tı tavşan kulaklı, zı ona benzer, fe kuzu başlı, kaf koyun başlı"²⁷ gibi yakıştırmalarla çocuklara harfleri öğrettikleri bilinmektedir. Günümüzde ise birçok elifbada harflerin, soyut algısı henüz gelişmeyen çocuklara

²⁵ Bk. *Salname-i Nezaret-i Maarif-i Umûmiye* (Dâru'l-Hilâfetil'-Aliyye: Matbaa-i Âmire, 1318), 220-222.

²⁶ Bk. *İlk Mekteplerin Müfredat Programı* (İstanbul: Milli Matbaa, 1926).

²⁷ Bk. Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, 211.

somut bazı resimlerle özdeşleştirilerek öğretilmeye çalışıldığı gözlemlenmektedir. Ancak kanaatimizce harflerin belli eşya resimleriyle anlatılması hususu, kolay olmayan somut düşünceden soyut düşünceye²⁸ geçiş aşamasında, din eğitiminin önemli bir fonksiyon üstlendiği²⁹ gerçeğine ters bir yaklaşımdır. Zira yapılan bazı araştırmalarda doğu toplumlarında Tanrının soyut olması sebebiyle Müslüman çocukların soyut algısının daha çabuk geliştiği, bunun aksine batılı toplumların çocuklarında soyut algının daha geç dönemde gelişim gösterdiği ifade edilmektedir.³⁰ Dolayısıyla harfi öğretmek yerine çocuğun zihnini gereksiz bazı resim ve figürlerle doldurmanın doğru olup olmadığı hem soyut algının gereksinimi hem de öğretim yöntemi bakımından tartışılmalı, çocukların *muşahhaslardan mücerretlere doğru emniyetle yürümelerine itinâ gösterilmesi*³¹ gerektiği gerçeğinin bu Kur'an öğretiminin ilk adımı olan harf öğretiminde de uygulanabilirliği tekrar değerlendirilmelidir. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenleri üzerinde yapılan bir araştırmada, öğrencilerin dinin birçok soyut konusuyla ilgili sorular sordukları, öğretmenlerin de soyut kavramların anlatımında sorun yaşadıkları, çözüm olarak da çocuklardaki düşüncenin somuttan soyuta geçebilmesinin sağlanmaya çalışılmasına vurgu yapılmaktadır.³² Tüm bu saydığımız mahzur ve inceliklere binaen harflerin belli resimlerle somutlaştırılmasının zorunlu olmadığını, ancak mecbur kalındığında daha küçük çocuklar için belki kullanılabileceğini ifade edebiliriz.

Kur'an öğrenmenin ilk basamağı olan bu elifba öğrenme alanında iyi bir elifba seçimi önem arz etmektedir. Zira çok farklı elifbaların basıldığı günümüzde bir metot dairesinde kolay ve doğru öğrenmeye imkân veren kitapların kullanılışı, öğreticiyi de öğrenciyi de rahatlatacaktır. Elifbada her konu bir önceki konunun üzerine aşama aşama bina edildiği için tıpkı matematikte toplama çıkarmayı bilmeden diğer konulara geçilmeyeceği gibi bir konuyu tam halletmeden diğerine geçilmemelidir. Aynı şekilde derslerin bir süreç içinde toplam süre çok geciktirilmeden³³ bitirilmesi de önem arz etmekte olup konuların birbiriyle bağlantısı gereği dersler arasında inkıtarlar olması ve ara verilmesi halinde daha önce öğrenilen konu unutulacağı için başa dönme ya da öğrencinin bilemediği için hevesinin kırılması muhtemeldir.

Bu eğitimin ilk safhası olarak elifba aşaması, harflerin doğru isimlendiril-

²⁸ Çocukların gelişim dönemleri ve özellikleri için bk. Ziya Selçuk, *Gelişim ve Öğrenme* (Ankara: Nobel Yayınları, 2001), 19-119.

²⁹ Mualla Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dinî Motifler* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 32.

³⁰ Bk. Mustafa Öcal, "Okulöncesi ve İlköğretim Çağı Çocuklarının Allah Tasavvurları Üzerine Bir Araştırma", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2004), 73; Günümüzde Tanrı tasavvurunu anlatmanın zorluğu için bk. Mustafa Köylü, "Çocukluk Dönemi Dini İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/2 (2004), 37-54.

³¹ İbrahim Alaaddin Gövsâ, *Çocuk Ruhü* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1931), 227.

³² Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dinî Motifler*, 154.

³³ Bir çalışmada bu süre, 15 gün olarak belirlenmiş ve bu süreyi aşması durumunda işin ciddiyetinin kalmayacağı vurgulanmıştır. Bk. Yusuf Alemdar, "Teknik ve Estetik Açından Kur'an Öğretme ve Okumaya Dair Bazı Gözlem ve Görüşler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 222. Ancak bu 15 günlük sürenin yaygın eğitim için olması muhtemeldir. Zira örgün eğitim şartlarında haftada belirli saatlerin olduğu düşünüldüğünde gün vermek yerine belki ders saati vermek daha uygun olacaktır.

mesi³⁴, doğru telaffuz edilip seslendirilmesi, eğitimin temelini sağlam atılması adına vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Zira elifba öğretiminde ilk derslerde yer alan kelimelerden biri olan (درک) *derake* kelimesini yıllarca *dereeeke* şeklinde okunmasına göz yumulması neticesinde, med ve harf hatalarının hala zihinlerden kazınmadığı ve öğrencilerin aynı med problemlerini yapmaya devam ettiği müşahede edilmektedir. Dolayısıyla elifbanın uygun olması kadar onu okutacak öğreticidedi maharetin yine ön planda olduğu görülmektedir. Harflerin isimlerini belirledikten sonra sesleri üzerinde mahreç bölgelerini de görsellerden faydalanarak kalın ve ince okunuşlarına göre tek tek göstererek seslendirmek ve öğrencilerle harflerin seslendirmesine dair bu çalışmalarını uzun süre ders başlangıçlarında yapmak harufatın yerleşmesi için elzemdir. Özellikle birbirine benzer harfleri, yakın olanları, farklarını hem görünüş hem telaffuz bakımından ortaya koyup tekrar tekrar seslendirmek ve neden karıştırılabileceği üzerinde durmak da gerekmektedir. Ayrıca kullanılan elifbanın, Kur'an eğitiminde çok fazla yaygın hataların yapıldığı kalın-ince harf ayrımı ve harflerin medli-medsiz halleri gibi bazı konuları da net bir şekilde ortaya koyarak bunların üzerinde harflerin medli harflerini kalın ve ince okunuşlarına göre gösterip seslendirme yapmak gibi uygulamalara imkân vermesi³⁵ ve görsel olarak da iyi hazırlanmış olması önem arz etmektedir. Hatta elifba boyunca örneğin kalkaleli okunması gereken bir harfin baştan itibaren daha izahı yapılmadan o şekilde seslendirilmesi de harfin lâzımî sıfatını gerçekleştirerek harfi doğru telaffuz etmek adına önemlidir.

Bir sınıf ortamı için düşünüldüğünde ders boyu sadece harflerle uğraşmak hem yorucu hem sıkıcı olabileceği düşüncesinden hareketle elifba esnasında dersin bir bölümünün ahenkli bir edâ ve koro ile talim çalışmalarına ayrılması mümkün olup eskiden beri mahalle kurslarında da takip edilen bir gelenektir. Zira çocukların tarihi süreç içinde, âmentü gibi dualarla zamm-ı sûreleri, tevbe istiğfar etmeyi bu sınıf ortamındaki birlikte okuyuş seanslarında hafızalarına nakşedildiği şekliyle öğrenip ezberledikleri³⁶ bilinmektedir. Dolayısıyla Kur'an'ı okumayı bilmeyen ya da yeni öğrenen talebelerin kısa dua ve sureler de olsa bu dua ve sureleri yanlış ezberlememeleri için kendi başlarına ezberlemelerine fırsat verilmemesi adına bu surelerin sınıfta beraberce ezberlenmesinde fayda vardır. Nitekim Kur'an eğitiminde en çok karşılaşılan sorunlardan birisi de önceden öğrenilen hataların tashihinin çok zaman almasıdır. Elifba öğretiminde çok kullanılmayan, ancak hem motivasyon hem yapılan faaliyeti güzelleştirme ve duygu katma adına daha harflerden başlanarak bütün konuların belli bir makam ve ahenkle³⁷ seslendirilerek öğretil-

³⁴ Harflerin isimlerinden sonraki hareke safhasına geçilince bunu anlatmakta problem yaşanması sebebiyle harflerden ziyade hareketlerden başlamanın ya da harflerin isim olarak değil ses olarak öğretilmesinin daha doğru olduğu kanaatine ve elifba öğretimine dair bk. Nazif Yılmaz, *Kur'an-ı Kerim'i Nasıl Öğretelim?* (İstanbul: DEM Yayınları, 2016), 59-65.

³⁵ Bu anlamda biri başlangıç diğeri tecvidlerin de katıldığı daha ileri bir düzey olarak iki kitap halinde hazırlanan örnek bir elifba çalışması için bk. Osman Egin - Hüseyin Öresin, *Kur'an Öğreniyorum* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015).

³⁶ Bk. Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet Merasim ve Tabirleri*, haz. Kazım Arısan, Duygu Arısan Günay (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2002), 63.

³⁷ Hazırlanan bir elifbada bu ahenk, ritmik usûl olarak isimlendirilmiştir. Bk. Egin - Öresin, *Kur'an*

mesi, bu yolla harflerin³⁸, hecelerin ve kelimelerin telaffuzlarının öğretilmesi de mümkündür. Tabi burada asıl olanın nağme değil kural olması gerektiği ve nağmelerin kurallar dairesi içinde yapılması gerektiği izahtan varestedir.

Kur'an tedrisinde teşvik ve yönlendirmenin çok ehemmiyetli olduğu gerçeği, belki de en fazla Kur'an öğretiminin ilk adımı olan elifba aşamasında geçerlidir. O yüzden de bu aşamada olan talebeler için güzel teşvik ifadeleri ve yönlendirmelerle, hataları güzellikle tashih ederek motivasyonlarını artırıcı etkinliklere de yer vermek gerekmektedir.

2.2. Yüzüne Okuma/Tilavet Öğrenme Alanı

Kur'an-ı Kerim eğitimi alındığını gösteren en önemli tezahürlerden birisi şüphesiz, Kur'an'ı herhangi bir yerinden doğru, akıcı ve metne âşına olunduğunu gösterecek bir surette okuyabilmektir. Bunun için de Kur'an'ın ehil hoca nezaretinde okunup dinlenilmesi gerekirken dolayısıyla yüzüne okuma ya da tilavet dediğimiz başlık, Kur'an eğitiminin en önemli ögesi olarak değerlendirilmektedir.³⁹ Bu alanda, hocanın örnek okuyuşunu takiben talebelerin okunan ayetleri tekrar etmeleri esastır. Yüzüne okuma⁴⁰ öğrenme alanı tecvid ve talim gibi diğer öğrenme alanlarının tatbikatına da imkân verirken sürekli bir şekilde uygulandığında ezber öğrenme alanını da geliştirmektedir. Dolayısıyla bu alandaki gelişimin diğer alanlara da olumlu olarak yansması ve talebelerin eğitim süreçlerinin takibine imkân vermesi gibi sebeplerle Kur'an derslerinde yüzüne okumaya oldukça ehemmiyet verilmelidir.

Kur'an'ı Kerim'in lafzî okunma kaidelerinin içinde değerlendirilebilecek ve her bir tilavetin kendine has belli kurallarının olduğu bazı okuma tarzları vardır. Bu okuma usullerinden biri olan *hadr*, tilavet ve tecvid kaidelerine uymak kaydıyla en süratli okuyuşu ifade ederken *tahkik*, en yavaş, *tedvir* ise bu iki okuyuşun arasında bir hızı ifade etmekte ancak her üç tilavet usulünde de kaidelere uygun olmak ön koşul olarak zikredilmektedir⁴¹. Yüzüne okuma alanında bu üç usulün de uygulanması yapılarak öğrencilerin bu usulleri uygulamayı tecrübe etmesi sağlanmalıdır.

Yüzüne okuma alanı için önemli noktalardan biri hedef belirleyerek o hedefe

→

Öğreniyorum, 10.

³⁸ Makamlı bir harf çalışması örneği için bk. "Elifun ba".

³⁹ İmam Hatip öğretmenleri üzerinde yapılan bir çalışmada öğretmenlerin Kur'an derslerinde %93,8 oranında düzgün okumayı öncelikleri için ehemmiyetinin farkına varılmaya başlandığına işaret sayılabilir. Bk. Kılıç, "İmam-Hatip Ortaokul ve Liselerinde Kur'an Eğitimi Üzerine Bir Araştırma", 97-98; İlahiyat Fakültesi öğrencileri de dersin önemli oranda yüzüne okumaya ayrılması gerektiğini düşünmektedir. Bk. Alemdar, "İlahiyat Fakültelerinde Kur'an Dersleri ile İlgili Problemler ve Çözüm Önerileri", 192.

⁴⁰ Yüzüne okumanın nasıl yapılması gerektiğine dair bk. Yılmaz, *Kur'an-ı Kerim'i Nasıl Öğretelim?*, 66-74.

⁴¹ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*, thk. Ali Muhammed Dabbâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İmiyye, ts.), 1/205-210; Ebu'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebu Bekr es Suyûtî, *el-İtkân Fî Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Şuayb Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2008), 212; Nihat Temel, *Kırâat ve Tecvid Istılahları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 68-69, 155, 160, 163.

fe ulaşmaya çalışmaktır. Eğer öğretici uzun soluklu olarak o derse girecekse, talebelerle derste bir hatim yapmayı planlaması, baştan sona Kur'an'ın birlikte okunması imkânını da verdiği için güzel bir hedef olacaktır. Nitekim Osmanlı'da sıbyan mekteplerine ait programların Kur'an dersiyle ilgili açıklamalarında çocuklara ikinci sınıfta bir hatim, dördüncü sınıfta ise birkaç hatim yaptırılmaya gayret edilmesi istenmektedir.⁴² Yine 3 senelik *Dâru'l-Muallimât programında* da⁴³ ilk sene 2, ikinci ve üçüncü seneler 1 saat olmak üzere toplamda sadece 4 saat Kur'an dersi olmasına rağmen, programın izah kısmında her sene bir hatim yapılmasının öngörülmesi, sadece sıbyan mekteplerinde değil diğer okullarda da hatim odaklı bir tilavet anlayışının hâkim olduğunu göstermektedir. Bu eski hatim alışkanlığının, önce Kur'an'ın sonundan başlanıp Kâf sûresine kadar gelinmesi, bu sûreye gelindiğinde talebenin başındaki takkenin kapılıp ailesi için müjdeye koşularak hediye alınması, daha sonra Kur'an'a baştan başlanıp hatime devam edilmesi⁴⁴ şeklinde uygulanması, muhtemelen son cüzlerin kısa ayetlerden müteşekkil olması ve yeni başlayan talebeler için daha uygun olması sebebiyledir.

İlahiyat fakültesini bitirene kadar Kur'an'ın bütünüünün okunup hatmedilmesi gerektiği kanaatini dile getiren eğitimcilerin bulunması⁴⁵, sadece Türkiye'de değil, bütün İslam ülkelerinde çocuklara daha ilköğretim çağında bir veya birkaç hatim yaptırılmasının bir zorunluluk olarak görülmesi⁴⁶, iyi bir Kur'an tilaveti için hoca nezaretinde birkaç hatimin yapılmasının elzem olduğunu göstermektedir. Ancak öğreticinin bir dönem gibi kısa sürelerde o derse girmesi halinde, Kur'an'dan daha çok okunan belli bölümlerin, örneğin Yasin ve Mülk sûreleri gibi az çok aşına olunan veya Rahman sûresi gibi kısa ayetli ve tekrarlar içeren Kur'an sûrelerin seçilmesi yoluna gidilebilir.

Bu öğrenme alanı için öğrencilerin öncelikle her derste hangi sûreden hangi sayfaların okunacağı şeklindeki sorumluluk alanları net olarak belirlenmeli, ders öncesi dinleme-okuma şeklinde o derste okunacak bölümün çalışılarak gelinmesi sağlanmalıdır. Ders esnasında da seviye, gelişim ve hata tashihi gibi durumların takibi için mutlaka her öğrenciye az da olsa okutulmalı, böylece öğrencinin gelişimi takip edilmelidir. Ancak yüzüne okumanın yeni öğrenildiği ilk aşamalarda ders esnasında, Türkçe öğretiminde olduğu gibi okuma yarışları yapmak, bunun için belli çizelgeler yardımıyla saniye ve dakikaları ölçmek gibi bazı öneriler⁴⁷, Kur'an öğretiminde öğrencileri bir rekabet havasına sokma ve kıskançlık, çekememezlik hallerine sebep olma tehlikelerini barındırdığı için uygun değildir. Hatta sadece bu

⁴² Kurâ, Dersâdet ve Kasabât Mekâtib-i İbtidâiyelerine Mahsus Müfredât Programı için bk. *Salname*, 1318, 222, 238.

⁴³ Dâru'l-Muallimât programı ve işlenecek Kur'an dersinin açıklaması için Bk. *Salname*, 1318, 333-334.

⁴⁴ Öcal, *Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dini Hayat*, 3/541.

⁴⁵ Beyza Bilgin'in ifadeleri için bk. Öcal, *Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dini Hayat*, 2/364.

⁴⁶ Bk. Gotthard Jaschke, *Yeni Türkiye'de İslamlik*, çev. Hayreddin Örs (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1972), 81; Yahya Akyüz, "İlköğretimin Yenileşme Tarihinde Bir Adım: Nisan 1847 Talimatı", *OTAM Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 5/5 (1994), 1-47.

⁴⁷ Öneriler için bk. Nazif Yılmaz, "Kur'an Öğretiminde Temel İlkeler ve Yöntem-Teknikler", *Din ve Toplum* 5/1 (2016), 98-113.

yarış anlayışı değil hatim etme hedefi gibi hedefler koyarken de asıl hedef olan *Allah rızası* düşüncesi asla göz ardı edilmemeli, bu asıl hedef yeri geldikçe hatırlatılarak, Kur'an tilavetinin hatim bitince bitmeyip yeniden başladığı imajı sürekli hafızalara nakşedilmelidir.

Kur'an eğitiminin hoca nezaretinde belli bir süre eğitim almayı gerektirdiği ortadaysa da günümüz örgün öğretiminde öğrenci sayılarının fazlalığı, öğrenci ilgisizliği gibi bazı sebeplerle hocanın bir talebeye ayırdığı zaman çok azalmaktadır. Bu sebeple öğrencinin mahir okuyuculardan ilgili bölümü dinlemeye zaman ayırması da önem arz etmektedir. O yüzden nitelikli bir Kur'an tilaveti için öğrenciye seviyesine göre bir sayfa veya sayfanın belli bir bölümü ödev olarak verilmeli ve öğrenciden hocasına okuyacağı o bölümü model alacağı bir okuyucudan ayet ayet dinleyerek çalışması istenmelidir. Bu çalışılmış sayfada hataların olması durumunda, ilgili bölümün altı öğretici tarafından çizilerek hatalar tashih edilmeli, gerekirse öğrenciden aynı sayfayı tekrar çalışması istenmelidir. Bu şekilde her sayfanın satır satır çalışılması halinde Kur'an metnine aşinalık ve tilavette akıcılık düzeyinin yükselmeye başlayacağı aşikârdır. Ayrıca ders içi uygulama olarak öğreticinin öğrencileri yüzüne okuturken liste sırasına göre değil karışık olarak seçmesi ve kendilerine düşen bölümü okuduktan sonra da tilaveti takip etmelerini sağlaması Kur'an metnine aşinalığın artması açısından önemli bir husustur.

Derslerde öğrencilerin dersi bir mashaftan takip etmesi hatta talebenin kendine ait Kur'an'ı olup hocanın gerektiğinde mushafının üzerine yanlışlarını işaret etmesi de Kur'an dersinin gerekliliklerindedir. Hatta dersin mashaftan takip edilmesi sadece eğitim zarureti olarak değil mushafa bakmanın da onu taşımanın da ayrı ayrı sevap ve ibadet olduğu, mushafa bakmaksızın bir gün geçirmenin kerihliği⁴⁸ gibi hususlar göz önüne alındığında öğrencilerde bir ibadet anlayışı oluşturması açısından da önemlidir. Günümüzde dersleri, teknolojinin gelişimiyle cep telefonlarına yüklenen dijital Kur'an-ı Kerim'lerden takip etmek isteyen öğrenciler olmaktadır. Ancak bu usul, ekranların küçük olması, cihazın şarjının bitmesi, tam okurken mesaj veya farklı programlardan bildirim gelmesi neticesinde okuyuşun sekteye uğraması, talebenin okuyuş sırası geçtikten sonra telefon ekranından takip ediyor gibi yapıp ekrandan başka şeyleri takip edebilmesi gibi sebeplerle uygun değildir. Tabi sınıflarda teknolojik donanım olarak projeksiyon cihazları ya da akıllı tahtalar varsa mushafın tahtaya yansıtılarak oradan takip edilmesi⁴⁹, hocanın herkesi daha iyi kontrol edebilmesi ve zaman zaman hataları tahtada, kelime üzerinde çizerek göstermesine imkân vermesi sebebiyle avantajlıdır.

Yüzüne okuma alanında özellikle yüksek öğretim Kur'an derslerinde ders içi uygulamalar bakımından okunan ayetlerin mana ve tefsirine, dersi tefsir dersi haline getirmemek kaydıyla, zaman zaman değinmek, dersi daha verimli ve sevimli

⁴⁸ Bk. Ebu Hâmid Muhammed b. Ahmet Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/279.

⁴⁹ Ortaöğretim seçmeli Kur'an dersleri için öğrenciler daha fazla teknoloji kullanımının gerekli olduğunu, bu sayede öğretmenin bütün öğrencilerle birlikte ders işleyebileceğini dile getirmişlerdir. Bk. İlhami Kotan, *Ortaöğretimde Bazı Seçmeli Dini Derslere İlişkin Öğrenci Öğretmen ve Yönetici Görüşlerinin İncelenmesi* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 74-75.

bir ders haline getirecektir. Bunun için de okunan bölümlerin tefsirine, öğretici tarafından önceden bakılması ve hangi ayetlerde nasıl bir açıklama ve izah getirileceğinin kararlaştırılması gereklidir. Ayrıca okumaya başlama ve bitirme yerlerinin sayfa bazlı değil konu ve ayet bazlı olarak değerlendirilmesi, mana itibarıyla bir farkındalık oluşturmak adına önem arz etmektedir. Zira Kur'an-ı Kerim'de sayfaların hatta bazen cüzlerin bile mana bakımından tamamlanmadan bitebildiği⁵⁰, dolayısıyla mananın bir sonraki sayfada ve cüzde devam ettiği bilinmektedir.

Yüzüne okuma aşamasında öğrenciler tarafından şikâyet konusu olan hususlardan birisi, hatalarının anında tashih edilmesidir. Özellikle bazı öğrencilerin aşırı heyecanı, daha başlarken üç beş yanlışla başlamasına ve bunlar için her defasında durdurularak hatasının düzeltilmesine sebep olmakta bu da öğrencinin moralinin bozulması ve hatalarının daha da artmasıyla sonuçlanmaktadır. Bunun önüne geçmek için mushafın üzerine hataları not alarak okuyuş bitirildikten sonra izah edilmesi şeklinde bir uygulamaya gidilebilir. Hatta, günümüz teknolojik imkanlarıyla tahtaya yansıtılan mushaf üzerinde de renklendirme yapmak suretiyle hatalar belirlenip sonra izah edilebilir. Ancak bu uygulamalar, öğreticilik ve anlatılanların akılda daha fazla kalmasını sağlayıcı vasıfları⁵¹ sebebiyle çoğu zaman hatayı anında düzeltmenin yerini tutmamakta, üstelik bazen aynı kelimeyi bir daha okutturma gibi sebeplere binaen zaman alıcı da olabilmektedir. Dolayısıyla imtihan uygulamalarında hataların en son söylenmesi elzem olmakla birlikte ders ortamında, ilk zamanlar biraz daha müsamahakâr davranarak, ders süreçlerinin işleyişine zaman içinde öğrencilerin aşına olması neticesinde uygun bir üslûpla hata tashihihinin sorun teşkil etmeyeceği söylenebilir. Aslında sınıf içinde, yapılan hataları izah zamanları diğer öğrenciler için de çok önemli bilgilenme zamanlarıdır. Dolayısıyla bu anların iyi değerlendirilmesi halinde bütün sınıfın işlenen konuyu daha iyi öğrenmesi söz konusu olacaktır. Her alanda olduğu gibi hataları en güzel bir surette tashih etme meselesinde de hocanın bilgi, maharet ve liyakati⁵² ön plana çıkmaktadır.

2.3. *Talim Öğrenme Alanı*

Kur'an-ı Kerim dersi içinde yer alması gereken, ancak günümüz örgün eğitim kurumlarında belki de en fazla ihmal edilen bir alan olarak talim alanı, öğrencide hurufat ve meharice ağız yatkınlığının oluşmasına, okunan sûrelerle duaların eğitimden geçildiğini gösterircesine ustalıkla okunur hale gelebilmesine yönelik bir eğitim sürecidir. Bu süreç öğrencide eğitim alındığını gösteren bir melekenin

⁵⁰ Kur'an'ın üslûbu gereği mana, her zaman devam etmekle birlikte özellikle kıssa ve diyaloglarda bazen sayfa ve cüz değişimiyle mananın yarıda kaldığı çok bariz hissedilmektedir. Cüz örnekleri için bkz. 16 ve 22. cüz başları, Kehf, 18/17; Ahzab, 33/31; sayfa örneği için bkz. Hûd, 11/46; Kehf, 18/ 35, 62, 75, 84; Ta-ha, 20/13.

⁵¹ Benli, "İlahiyat Fakültelerinde Yürütülen Kur'an Okuma ve Tecvid Dersleri için Bir Program Önerisi", 137-138.

⁵² Fem-i muhsin hocaların hataların tashihi noktasındaki mahareti ve kulakları az işitmesine rağmen hata olduğu anda kulaklarının hatayı hemen fark etmesi anlatılagelen hususlardandır. Bk. Naci Demirci, *Abdurrahman Gürses'in Kıraat İlimindeki Yeri* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013).

oluşabilmesi için Sübhaneke'den başlanarak önce belli duaların sonra zamm-ı sûrelerin, biraz abartılı ve kendine has bir tavırla hocaya okunmasını ihtiva etmektedir. Kelime anlamı itibariyle *öğretmek*⁵³ anlamına gelen *talim* dersiyle ilgili eskiden beri Kur'an hocası ve talebelerinin arasında bu dersin başlangıcı sayılan Sübhaneke duasının birkaç ayda geçildiği anlatılmaktadır, bunun bir kabiliyet ve değer ölçüsünü gösterdiği⁵⁴ ifade edilmektedir. Sadece Sübhaneke değil diğer dua ve sûrelerin üzerinde de hatırı sayılır bir zaman geçirilmesi⁵⁵ esas olup, talimde esas olan, okumada belli bir kıvama gelmenin söz konusu olmasıdır. Talim dersi amacıyla okunan dualar Sübhaneke, Tahiyat, Salli-Bârik, Rabbenâ âtina, Rabbenâğfirli, Âmentü ve Kunut dualarıdır. Bu duaların bitirilmesinden sonra Nâs sûresinden başlanıp Duhâ sûresine kadar aynı şekilde okunmaktadır. Her duada bazen aylar süren uğraşlar sebebiyle genel olarak Duhâya kadar gelinmesi âdet ise de eskiden daha fazla zamanın ayrıldığı talim okumalarının Duhâ sûresinden sonra da devam ettirildiği, Amme cüzü bitirildikten sonra, Yasin ve Mülk sureleri daha sonra da her gün birer sayfa olarak Kur'an'ın bütünü⁵⁶ kapsadığı da görülmektedir.

Ta'lim öğrenme alanı, yıllarca Kur'an'ı dilden dile aktaran fem-i muhsin öğrencilerin üzerine titrediği alanlardan biri olmuş ve Kur'an eğitiminde bu alan, onlar tarafından hiçbir zaman ihmal edilmemiştir. Talim için her bir sûre üzerinde günlerce ağır bir tempoyla ve uzun uzun durmak suretiyle duhâ sûresine kadar tekrar tekrar okumak ve daha sonra Amme sonra da Fatiha'dan başlanarak aynı usulün devam ettirilmesinin gereği vurgulanmış ve eğitimin ancak bu şekilde hayat boyu kalıcı hale geleceği ifade edilmiştir.⁵⁷ Hatta fem-i muhsin bir öğreticinin imam hatip lisesinde işlediği bir Kur'an-ı Kerim ders kaydında⁵⁸, dersin önemli bir bölümünün, aralarda bazı izahlar yapmak suretiyle harflerin seslendirilmesine, dolay-

⁵³ Mecdüddîn Muhammed b. Yakûb Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhîd* (Beyrut: Mektebetü'r-Risâle, 2005), 1140.

⁵⁴ Öcal, *Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dini Hayat*, 1/321.

⁵⁵ Örneğin Abdurrahman Gürses Hoca sadece tekbire, Allahü Ekber lafzının talimine 10-15 gün çalıştığını, Kutuz Hoca Felak suresini 6 günde geçtiğini, Hasan Hüseyin Varol ise Enderûnî İsmail Efendi'den Sübhaneke'yi 45 günde geçip Duhâ Sûresine kadar 2 senede geçebildiğini ifade etmektedir. Bk. Abdurrahman Gürses, "Abdurrahman Gürses Hoca ile Kur'an Saatleri" (Görüşmecî: İsmail Lütfî Çakan vd., Görüşme Transkripsiyonu) Altınoluk 15 (Mayıs 1987); İsmail Kara, *Kutuz Hoca'nın Hatıraları: Cumhuriyet Devrinde Bir Köy Hocası* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2000), 51; Hasan Hüseyin Varol, *Yaşadıklarım ve Gördüklerim* (Konya: Hayra Hizmet Vakfı Yayınları, 2015), 252; Yine İHL'de her gün talim okunmasına rağmen bazı talebelerin haftalarca bir sûreyi geçemediği de anlatılmaktadır. Bk. Öcal, *Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dini Hayat*, 1/542.

⁵⁶ Kutuz Hoca, böyle bir programla Kur'an'ın 3. cüzünün ortalarına kadar geldiğini bildirmektedir. Bk. Kara, *Kutuz Hoca'nın Hatıraları*, 51; Abdurrahman Gürses Hoca'nın ise 2 yıl zarfında talimle hatim ettiği, 2 öğrencisine de talimle hatim yaptırdığı ifade edilmektedir. Bk. Demirci, *Abdurrahman Gürses'in Kıraat İlmindeki Yeri*, 26, 82; 2019 yılı İhtiyaç odaklı programın ders açıklamalarında yüzünden okumayı bilen öğrencilerin de talim üzere hatim etmeye yönlendirilecekleri ifade edilmektedir. Ancak bu talimin, öğrenme alanı olarak verdiğimiz talim anlamında olup olmadığı tam olarak anlaşılabilir değildir. Bk. *İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Öğretim Programları* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü, 2019).

⁵⁷ Bk. Gürses, "Abdurrahman Gürses Hoca ile Kur'an Saatleri".

⁵⁸ Abdurrahman Gürses'in işlediği Kur'an-ı Kerim ders kaydı ve hocanın talim dersinde dikkat ettiği hususlar için bk. Demirci, *Abdurrahman Gürses'in Kıraat İlmindeki Yeri*, 73-87.

sıyla tatbiki eğitim faaliyeti olan talime ayrıldığı görülmektedir. Bu çalışmadan, talim derslerinde derse besmele ile başlanılmasına, harflerin seslendirilmesi esnasında yeri geldikçe fazla detaya inilmeden açıklama ve izahlar yapılarak bunlardan bazılarının not ettirilmesine, sema, arz ve müşafehe metotlarının önemine dikkat çekilerek bizzat uygulanmasına, akılda kalıcı örnekler verilmesine, ifrat ve tefritten kaçınılmaya özen gösterildiği anlaşılmaktadır.

Gelenekte uygulanagelen şekliyle talim, harflerin ve mahreçlerin iyice yerleşmesi için biraz abartılı bir eğitim okuyuşu olup okuyanı da dinleyeni de yoran bir okuma şeklidir. Aslında bu bir eğitim tarzı olup maksud olan, belli bir kıvam yakalandığında artık bu okuyuşun bırakılıp tilavetin normal seyrini almasıdır. Ancak bu talim okuyuşunu namaz esnasında, aşır okurken vb. her tilavette, her daim sürdüren kimseler hep bir damar olarak olagelmıştır.⁵⁹ Halbuki ifade ettiğimiz gibi harflere, mahreçlere uzun süre aşırı basarak okumak okuyanı da dinleyeni de yormaktadır. O yüzden de talim uygulamasını başından itibaren aşırı baskılı haliyle değil belirli bir makam ve daha hoş bir tavırla ve Kur'an, her zaman ve zeminde nasıl okunması gerekiyorsa o şekliyle uygulamak gündeme alınmalı, tartışılmalı ve bu eğitimi sürdürenlerce değerlendirilmelidir.

Kur'an eğitimi açısından talim dersinin amacı talebeyi, harflerin üzerinde onları doğru, düzgün ve ustaca çıkarıncaya kadar uğraştırmak ve eğitim aldığı her halinden belli olup eski tabirle "yağdan kıl çeker gibi" bir okuyuşa, bir kıvama sahip olacak duruma getirmektir. Bunun için de öncelikle harflerin mahrecinden ve doğru sesle çıkarılması için hoca nezaretinde harfin fethalı, kesralı, cezimli, medli gibi okunması muhtemel bütün pozisyonları seslendirilmektedir. Harfler üzerindeki bu çalışmalar zaman zaman yine sürdürülse de asıl talim tatbikatı, bahsedilen dua ve sûrelerin defalarca hocaya talim olarak okunmasıyla gerçekleşmekte, böylece öğrenilen harflerin ve mahreçlerin iyice yerleşmesi ve meleke haline gelmesi sağlanmaktadır. Öğrencilere talim çalışmaları esnasında harfi çıkarırken mahrecin alacağı hali gözlemlenmeleri amacıyla bir ayna yardımıyla çalışmaları da⁶⁰ tavsiye edilen hususlardandır.

Sınıf mevcudunun fazla olduğu durumlarda talim üzere verilmesi gereken dualar bazen öğrencilerin sadece artı (+) alma yarışına dönebilmekte, dolayısıyla talimden maksat gerçekleşmemektedir. O yüzden de örgün eğitim şartlarında derse giren hocanın iyi bir planlama yaparak dönem boyunca sorumlu olunan talim dua ve sûrelerinin sayısını 3-4 sûreyle sınırlı tutması ve talebenin her bir talim sorumluluğu için 3-4 hafta uğraşmasını sağlaması elzemedir. Ayrıca öğreticinin, zaman zaman yaptığı açıklamalarla talimden maksadın artı almak ya da ezber vermek değil *tashih-i huruf* olduğunu izah etmesi ve talebede talim açısından bir farkındalık oluşturması da önem arz etmektedir.

⁵⁹ Ali Rıza Sağman, tecvidin ne olduğunu tam anlamayan ve kafaya vurur gibi kalkale yapan bazı kimselerle, (ع) harfini kulakları yararcasına, (ح) harfini boğulur gibi, (ج) harfini teyyare pervanesinin sesine muadil çıkaranlardan bahisle okuyuşta harf ve lafızlarla kavga eder gibi bir ifrat halinden bahsetmektedir. Bk. Ali Rıza Sağman, *Meşhur Hafız Sâmi* (İstanbul: Ahmet Said Matbaası, 1947), 55-60.

⁶⁰ Kara, *Kutuz Hoca'nın Hatıraları*, 120.

İlköğretim ve ortaöğretimdeki Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersleriyle Kur'an-ı Kerim derslerinin müfredatında yer alan dua ve sûrelerin latinize edilmiş halinden değil bizzat öğretmenin ağzından ya da öğretmen mahir değilse teknoloji vasıtasıyla mahir okuyuculardan dinletilerek öğretilmesi gerekmektedir. Hatta ders planlaması yapılırken o dönemde talim için belirlenen dua ve sûre sayısı az tutularak talim sûrelerinin sınıf ortamında beraberce ve defalarca tekrar edilerek öğretilmesi, öğrencinin sûreleri kendi kendine yanlış öğrenmesinin önüne geçecektir. Bu öğrenme alanının kendine has hususiyetleri bakımından talim açısından donanımlı, ehil kişilerin örgün eğitim kurumlarına, imam hatip ortaokul ve liselerine⁶¹ farklı günlerde gitmeleri ve talim dersi yapmaları da mümkündür. Talim dersine verilen ehemmiyeti göstermek için ilgili kurumda fem-i muhsin hocanın talebeleri dinleyeceği bazı görsellerle de süslenmiş bir talim odası, imkanlar nisbetinde yapılabilir. Talim öğrenme alanı koro ile okumaya da müsait bir alandır. Kur'an dersinin başlangıcında öğrenilmesi gereken bazı sûre ve duaların belli bir makam, yüksek ses ve koro ile birkaç defa tekrar edilerek okunması alışkanlığı⁶², bir talim usulü olarak Kur'an-ı Kerim derslerinde en fazla kullanılan metotlardan biridir. Hatta Osmanlı'da İbtidâî mektepler için hazırlanan bir talimatta⁶³ her gün okuldan ayrılmadan öğrencilere Fil sûresinden başlanıp Fatih'a kadar okutturulacağı daha sonra 10 kadar salât ü selam okutturup padişaha, devlete, millete, ümmet-i Muhammed'e dua ederek okulun hitam bulacağı bildirilmektedir.

2.4. Tecvid Öğrenme Alanı

Tecvid, bir işi güzel ve iyi yapmak manasına gelip harfleri mahreçlerinden sıfatlarını da yerine getirmek suretiyle ve olması gereken şekliyle yerli yerince çıkararak okumak⁶⁴ anlamında Kur'an'ı güzel okumaya vesile olan ilme alem olmuştur.⁶⁵ Kur'an'ı güzel okumanın kurallarını ortaya koyan ilim olarak tecvid tilavetin süsü, kıraatin zineti⁶⁶ ve musikisi⁶⁷ olarak görülmüştür. Tecvid ilmi, Kur'an'ın hadisler veya başka herhangi bir Arapça metinden farklı, kendine has ve Hz. Peygamber'den duyulduğu şekliyle okumanın⁶⁸ anahtarı mesabesinde. Tecvid ve kıraat otoriteleri tarafından Kur'an'ı tecvide riayet ederek okumanın vacip olduğu, tecvidsiz okuyanın günahkâr olacağı, çünkü Yüce Allah'ın bize Kur'an'ı tecvidli bir şekilde indirdiği ve bize de aynı şekilde ulaştığı⁶⁹ ifade edilmektedir.

⁶¹ Nitekim 1971-1972 eğitim-öğretim yılında İstanbul İmam hatip Okulunda hafızlar için bu manada bir talim dersi açıldığı ve derse hafız Abdurrahman Gürses Hoca'nın geldiği ifade edilmektedir. Bk. Kara, *Sözü Dilde Hayali Gözde*, 179.

⁶² Bk. Kara, *Kutuz Hoca'nın Hatıraları*, 33.

⁶³ Bk. *Salname*, 1316, 333-334.

⁶⁴ Ebü Amr Osman b. Said b. Osman Dâni, *et-Tahdîd fil'İtkân ve't-Tecvid*, thk. Çânim Kaddûrî Hamed (Amman: Dâru Ammâr, 2000), 68.

⁶⁵ Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1983), 3/533.

⁶⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/212; Ayrıca tecvid tarifleri için bk. Demirhan Ünlü, *Kur'an-ı Kerim'in Tecvidi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012).

⁶⁷ Gürses, "Abdurrahman Gürses Hoca ile Kur'an Saatleri".

⁶⁸ Kılıç, "İmam-Hatip Ortaokul ve Liselerinde Kur'an Eğitimi Üzerine Bir Araştırma", 75-76.

⁶⁹ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *el-*

Tecvid öğrenme alanı⁷⁰ içinde en önemli problemlerden biri bazı talebenin tecvidi hem teorik hem uygulama bazında hiç bilmemesiyken diğer bir problem de zamanla uygulayabilmesine rağmen uyguladığı şeyin ne olduğunu bilmemesi ve bunu da “*uyguluyorum ama ne olduğunu bilmiyorum*” diye ifade etmesidir. Halbuki bu alan, dersin ağırlıklı alanı yüzüne okuma esnasında uygulaması yapılan kuralların teorik çerçevesinin sunulduğu ve anlamlandırıldığı alandır. Dolayısıyla dersin bir bölümü mutlaka tecvid öğretimine ayrılmalı ve Kur'an tilavet ederken geçen uygulamaların teorisi verilerek öğrenilmesi sağlanmalıdır. Hatta özellikle ilahiyat fakültesi öğrencilerinin bu kuralları öğretecek olmaları sebebiyle tecvid kurallarına teori ve pratiğiyle vâkif olmaları gerekmektedir. Ancak yapılan bir araştırmada tecvid anlatımında ilahiyat fakültesi öğrencilerinin kendilerini %41 oranında yetersiz buldukları⁷¹ anlaşılmakta, dolayısıyla bu öğrenme alanına da özel bir itina göstermenin zarureti ortaya çıkmaktadır. Tecvidin iyice öğrenilebilmesi için derslerdeki tilavet esnasında yeni öğrenilen teorik tecvid kaideleri sık sık hatırlatılmalı hatta zaman zaman bir ayetin baştan sona tecvid tahlilleri yapılarak teorisi öğretilen bilgilerin pratiği ele alınmalı bu yolla öğrenilen bilgiler pekiştirilmelidir. Tecvid öğretiminde teorik bilgisi verilerek tecvidin mahiyeti öğretildikten sonra Kur'an'ın farklı yerlerinden seçilen örnek ayetler üzerinde bol bol uygulama yaptırılmalı ve söz konusu tecvid, meleke halinde yerleşinceye kadar üzerinde durulmalı, gerektiğinde okunan ve ezberlenen sayfaların tecvidini bulmaya yönelik ödevler verilmelidir.

Bu öğrenme alanı, eğitim öğretimde yeni yaklaşımlara ve farklı öğretim yöntemlerinin kullanımına da uygundur. Nitekim tecvid kurallarının teorik anlatımında slayt, oyun, drama gibi yöntemlerden faydalanılabilir. Ancak sadece bir tecvid kaidesini anlatacağım derken birçok farklı yöntemler denemek suretiyle önemli bir zaman kaybına sebep olmaktan da sakınmak gerekir. Zira öğrenci fazlalığı ve ders saatinin azlığı sebebiyle zamanı verimli kullanmak çok önem arz etmektedir. Slayt gibi materyallerle tecvidin anlatımında hem öğrenimi kolaylaştırmak hem öğrenilen bilgilerin unutulmasını geciktirmek için bilgileri ve söz konusu materyalleri örgütlemek gerekir. Nitekim bu konuda yapılmış çalışmalar, örgütlenerek verilen bilgilerin hafızada çok daha iyi kaldığını⁷², dolayısıyla Kur'an dersinin tecvid alanında da kullanılması gerektiğini hatırlatmaktadır. Geleneğimizde bazı dîni bilgilerin 32 farz gibi sayılarla veya şiirleştirilmiş ifadelerle kalıplaştırılarak öğretilmesi⁷³ aslında bir nevi bilginin örgütlenmesi, dolayısıyla kolay öğretilir hale getirilmesidir. Hatta öğrencilerin öğrenmesini kolay ve kalıcı kılmak adına eskiden bazı kural ve kaidelerden oluşan manzum risaleler veya kitaplar yazıldığı bilinmektedir. Ez-

→

Mukaddime, thk. Eymen Rüşdi Süveyd (Cidde: Dâru Nûri'l-Mektebât, 2006), 3.

⁷⁰ Tecvid öğretimine dair bk. Yılmaz, *Kur'an-ı Kerim'i Nasıl Öğretelim?*, 74-78; Ayrıca tecvid ilmiyle ilgili yapılmış kapsamlı bir çalışma için bk. İbrahim Tetik, *Tecvid ilmi: Tarihsel Evveliyatı, Doğuşu ve Gelişim Süreci* (Erzurum: Atatürk üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016).

⁷¹ Fatma Asiye Şenat, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kur'an Okuma ve Tecvid Dersinin İşlenişine İlgili Kanaatleri Üzerine Bir Araştırma”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42/42 (2016), 215-238.

⁷² Bk. Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dinî Motifler*, 191.

⁷³ Bk. Kara, *Kutuz Hoca'nın Hatıraları*, 34-35.

berlenmesi amacıyla tecvid ilminde de manzum kitaplar yazılmıştır.⁷⁴ Bunlardan en meşhuru hiç şüphesiz İbnü'l- Cezerî'nin Mukaddime'sidir. İlahiyat fakültelerinde mukaddimenin belli bölümleri yeri geldikçe ezberletilerek tecvid öğrenimi daha kalıcı hale getirilebilir.⁷⁵

Tecvid konuları her ne kadar anlatılsa da zamanla unutulabilmekte bu da derslerde konuların yeri geldikçe tekrar edilmesini gerekli kılmaktadır. Hatta bu konuda yüzüne okuma esnasında yapılan tecvid hatalarının gerekli tekrarları yapmak adına iyi bir fırsat olarak değerlendirilmesi de mümkündür. Tecvid konuları teoriyle pratiği iyi bir şekilde harmanlamak suretiyle işlenmeli, teori ve pratiği birbirinden bağımsız olarak görmek yerine her tecvid anlatımı sonrasında bol bol uygulama örneklerine yer verilmelidir. Hatta her tecvid konusunda o tecvid konusunun çok olduğu sayfaların fotokopisinin sınıfta dağıtılarak o sayfa üzerinde uygulama çalışmaları ve düzeltmeler⁷⁶ yapılması da imkân dahilindedir.

Yüzünden okuyuşun belirli bir kıvama gelmeden önce tecvid kurallarının öğretilmemesi esas ise de aslında öğretici daha baştan itibaren tecvidin ne olduğunu söylemeden de olsa tecvidli bir şekilde okumaya, bu kuralları bir kalıp olarak belletmeye⁷⁷ riayet etmeli ve en azından kalkale gibi iki lazımlı sıfatın birleşiminden doğan tecvidlerin baştan itibaren öğrenciye de yaptırılmasına özen gösterilmelidir.

2.5. Ezber Öğrenme Alanı

Hız. Peygamber'in ilk ayetlerden itibaren kendisine vahyedilen Kur'an ayetlerini ezberleme gayreti içinde olması⁷⁸, bunun üzerine vahiy tamamlanmadan önce öğrenmek için acele etmemesi gerektiğini bildiren ayetin gelmesi⁷⁹, Kur'an'ı ezberleme faaliyetinin bizzat Hz. Peygamber tarafından başlatıldığını ifade etmektedir. Hâfızlık, Kur'an eğitiminin önemli bir aşaması olup farz-ı kifaye olarak değerlendirilmiş⁸⁰ ve Asr-ı Saadet'ten bu yana İslam toplumlarında Kur'an'ı ezberleyenler hep olagelmıştır. Namaz kılmak için Kur'an'dan bazı bölümlerin herkes tarafından ezberleme zorunluluğu bir yana, sahabe-i kiram arasında Kur'an ayetlerini indikçe ezberleyen birçok kişinin olduğu bilinmektedir⁸¹. İlk hafız olan Hz. Pey-

⁷⁴ Bu konuda yapılmış bir çalışma için bk. Oğuz Yılmaz, "Türk İslam Edebiyatında Manzum Tecvidler", *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi, Bildiriler Kitabı III*, ed. Hümeysra Dinçer - Ümit Güneş (İstanbul: İlmî Etüdler Derneği (İLEM), 2015), 81-100.

⁷⁵ Tecvid konuları içinde Mukaddime'den ilgili beyitlerin de yer aldığı kitap örneği için bk. Kurra Hafız Ramazan Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kıraat* (İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV), 2014).

⁷⁶ Osman Egin, "Kur'an Öğretiminde Problemler ve Çözüm Önerileri", *Etkili Din Öğretimi*, ed. Şaban Karaköse (Ankara: TİDEF Yayınları, 2010), 601-605.

⁷⁷ Alemdar, "Teknik ve Estetik Açından Kur'an Öğretme ve Okumaya Dair Bazı Gözlem ve Görüşler". Mezkûr çalışmada tecvid kurallarının bir hatim bitirdikten sonra anlatılması öngörülmektedir. Ancak bu husus, okul boyunca bir hatimin bitirilmesi bile çoğu zaman mümkün olmadığından örgün eğitim için uygulanması zor olup yine de kuralları anlamlandırma aşamasının yüzüne okumada belli bir düzey yakalandıktan sonra ertelenmesinin gerekliliği vurgulanmalıdır.

⁷⁸ Buhârî, "Bed'ü'l-Vahy", 4.

⁷⁹ Tâhâ, 20/114

⁸⁰ Bk. Suyûtî, *el-İtkân*, 211.

⁸¹ Bk. Şehabüddin Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim el-Makdisî Ebu Şâme, *El-Mürşidü'l-Veciz ilâ Ulûmi*

gamber'in vefatı sonrasındaki Yemame savaşında hafızlardan oluşan Hamele-i Kur'an bölüğünün sayılarının çokluğu⁸² ilk yıllardan itibaren Kur'an'ın ezberlenmesine verilen değeri göstermesi bakımından önemlidir.

Kur'an-ı Kerim dersinin öğrenme alanlarından biri de ezber alanı olup hem meslekî gelişim açısından hem hafızayı kuvvetlendirme bakımından çok önem arz eden bu alana da gerekli ihtimam gösterilmelidir.⁸³ Nitekim çocuklara ilk dinî bilgilerin soru-cevap şeklinde ezberletilmesinin bu alandaki kabiliyetlerini geliştireceği eğitimciler tarafından dile getirilmiştir.⁸⁴ Hatta küttablardaki Kur'an eğitiminin en önemli yönünün Kur'an'ı ezberlemek⁸⁵ olduğu bilinmektedir. Her müslüman için ibadet edebilecek kadar ezber yapmanın zarureti⁸⁶ yanında özellikle imam hatip liseleri ve ilahiyat fakültelerinden mezun olduktan sonraki istihdam safhasında ezberin vazgeçilmez bir yeri olduğu bu yüzden de Kur'an derslerinde belirli oranda ezber yaptırılmasının gerekliliği ortaya çıkmaktadır.

Ezber öğrenme alanında ezber miktarı ve sınıf öğrenci sayısının makul olduğu durumlarda, yanlış ezberlemelerin de önüne geçmek için dersin, derste işlenmesi adına hocanın okuyup öğrencinin tekrar etmesi şeklinde bir uygulamayla karşılıklı ezber⁸⁷ yapılması muhtemeldir. Buna imkân olmadığı durumlarda ise ezberlenecek bölümün öncelikle öğrenci tarafından mutlaka yüzünden ve yanlışsız okunması sağlanmalı bunun için derste gerekirse defalarca tekrar yapılmalı, öğrencinin yanlışları çizilmeli ve düzeltilmelidir. Öğretici tecrübeliyse daha önce sık yapılan hatalardan yola çıkarak hatalı okunması muhtemel yerlere bizzat dikkat çekmeli ve oraları tashih adına önce kendi okuyup öğrencilere de tekrar ettirmelidir. Ezberlerin hoca tarafından dinlenilmesi aşamasında ise talebenin kendi mushafını getirmesi sağlanmalı ve hatalar olması durumunda mushafta işaretlenerek düzeltilmeli, gerekirse ezber tekrar alınmalıdır.

Ezber yapma ve dinleme noktasında en önemli sıkıntılardan biri de ezberin hiçbir kurala uymaksızın son derece hızlı bir şekilde okunması ve dinlenilmesidir ki bunun özellikle kalabalık sınıflarda ders saatinin yetmemesi ve talebelerin bir an önce okuyup sorumluluktan kurtulma düşüncesi gibi sebepleri vardır. Halbuki her

→

Tetealleku bi'l-Kitâbi'l-Aziz, thk. Tayyar Altıkulaç (Beyrut: Dârü Sâdır, 1975), 33.

⁸² Ebû Muhammed Bedruddîn Maḥmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed Aynî, *Umdetü'l-kârî Şerhu Sahih-i Buḥârî* (Beyrut: Dârü lhyâi't-Turâsî'l-Arabiyy, t.y.), 14/139.

⁸³ Ezber öğretimine dair bk. Yılmaz, *Kur'an-ı Kerim'i Nasıl Öğretelim?*, 79-81; Ezber yapmanın önemi, faydaları ve teknikleri için ayrıca bk. Mehmet Adıgüzel, "Kur'an Öğrenim ve Öğretiminin Önemi ve Ezberleme Teknikleri", *Ekev Akademi Dergisi* 3/1 (2001), 179-186.

⁸⁴ Bk. Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dinî Motifler*, 34.

⁸⁵ Bk. Öymen - Dağ, *İslam Eğitim Tarihi*, 171.

⁸⁶ Namaz kıraati için belli sûrelerin ezbere bilmenin farziyyetine dair bk. Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Haskefî ed-Dimaşkî Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-Ebsâr ve Câmi'i'l-Bihâr*, thk. Abdülmümin Halil İbrahim (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 74; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dimaşkî İbn Âbidin, *Reddü'l-muhtar ale'd-Dürri'l-muhtar*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavviz (Riyad: Dârü âlemi'l-kütüp, 2003), 2/256-258; Ayrıca bk. Mennâ' Halil el-Kattan, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'an* (Riyad: Mektebetü'l-maârif, 1996); Ömer Nusuhi Bilmen, *Büyük İslam İlmihali* (Ankara: Akçağ Yayınları, t.y.), 121-122,215; Lütfi Şentürk - Seyfeddin Yazıcı, *İslam İlmihali* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 44-45.

⁸⁷ Örnek bir uygulama için bk. Benli, "İlahiyat Fakültelerinde Yürütülen Kur'an Okuma ve Tecvid Dersleri için Bir Program Önerisi", 141-142.

nerede ve ne surette olursa olsun okuyuşun, daha önce zikredilen, Kur'an tilavatinde hadr, tedvir ve tahkik isimli okuyuş usullerinden birisiyle gerçekleştirilmesi gerekmektedir⁸⁸. Ezber öğrenme alanı için en uygun tilavet usulü, hadr usulü olup ezberlerin hazırlık ve ezber yapma aşamalarından itibaren hep hadr üzere okunması ve hocaya da bu usul çerçevesinde dinletilmesi elzemdir.

Günümüz örgün öğretiminde aynı düzeyde olmayan öğrencilerden aynı ezberler istenmekte bu da okuyuşu zayıf öğrencilerin ya ezberleri hiç yapamamasına ya da hatalı ve zayıf bir şekilde yapmasına sebep olmaktadır ki bu husus, öğrencilerin daha önce bu eğitimi alıp almamasına göre bir sınıf ve müfredat oluşturmak gerektiğini ortaya koymaktadır. Üstelik kalabalık sınıflar sebebiyle öğrenciler zaman zaman ezberi tam manasıyla almamakta diğer alanlara gösterdiği hassasiyeti ezber alanına gösterememektedir. Ezber, yüzünden okumanın durumuna göre şekillenen bir hüviyete sahip olup yüzünden okuması iyi olan daha kolay ve düzgün ezber yaparken tilaveti iyi olmayan daha zor ve yanlış ezber yapmaktadır. Üstelik yıllardan bu yana Yasin, Mülk sûreleri gibi hep aynı müfredattan sorumlu olunduğu halde okunması istenilince çoğu öğrencinin daha önce ezberlenen bu sûreleri ezberle okuyamadığı ve yapılan ezberlerin unutulmuş olduğu görülmektedir. Hatta yanlış ve hatalarla dolu olarak ezberlenen bir sayfanın daha sonra tashih edilerek doğru bir şekilde ezberlenmesi bazen yeni ezberlemekten daha zor olabilmektedir. Buradan da yapılan ezberlerin daha baştan doğru ve düzgün yapılması ve ezberlendikten sonra da sık sık tekrarlanması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Ayrıca ezberden ziyade yüzünden okumayı geliştirmeye odaklanan bir eğitimin verilmesi ve öğrencinin bu beceriyi geliştirdikten sonra ihtiyaç hissettiğinde ezber yapabileceği de ifade edilebilir. Ancak bu ifade, ilgili okulun yetiştirmeyi esas aldığı mezun çıktısının istenen düzeyde olmaması sonucunu doğuracağı için belki 4 yıllık bir eğitimin ilk yıllarında yüzüne okumayı geliştirme esas alınıp daha sonra ezberleri de müfredata katma yoluna gidilebilir. Müfredat ezberlerini azaltmak, her zaman bir çözüm olarak akla gelse ve savunulsa da ezberlerin azaldığı ölçüde tembellik ve ezber ihmalinin arttığı⁸⁹ bizzat derse giren öğretmenler tarafından ifade edilmesi hatta ezberlerden sürekli şikâyet edilmesine rağmen İlahiyat fakültesi öğrencilerinin belki de istihdama yönelik kaygıları sebebiyle ezberlerin azaltılmasına karşı çıkmaları⁹⁰, bu konunun da çok iyi analiz edilmesini ve ona göre davranılmasını gerektirmektedir.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın mülâkatlarında son zamanlarda müfredat ezberlerinin meâllerinin de sorulması sebebiyle bu kuruma personel hazırlayan imam hatip ve ilahiyat fakültelerindeki Kur'an derslerinde bu yeni uygulamaya

⁸⁸ Diyanet Hafızlık Programı ile Hafızlık Eğitimi Uygulama Esaslarında ezber dinleme esnasında Kur'an Okuyuş Usullerine riayet edilmesi istenmiştir. Bk. *Hafızlık Eğitimi Programı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2010); *Hafızlık Uygulama Esasları*, 2018-2019 Eğitim-Öğretim Yılı Kur'an Kursları Uygulama Esasları. EK-4 (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2018).

⁸⁹ Bk. İhsan İşlek, *Öğretmen Görüşleri Doğrultusunda İmam Hatip Liselerinde Kur'an-ı Kerim Dersi Ezber ve Sorunları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 3/15.

⁹⁰ Bk. Alemdar, "İlahiyat Fakültelerinde Kur'an Dersleri ile İlgili Problemler ve Çözüm Önerileri", 192-193.

binaen ezberlerin meallerine de yer verilmeli en azından öğretici, dersin bir bölümünde istenen ezberlerin manasını anlatmalıdır. Bu, ilk bakışta birkaç saatlik ders zamanı içinde farklı öğrenme alanlarına ayırarak zamanın kısıtlanması sebebiyle hem öğretici hem öğrenci için ayrı bir külfet gibi görülebilir. Ancak Kur'an'ın anlamının etkileyiciliği sayesinde öğrencileri derse ve ezbere motive etmenin kolaylaşması da söz konusu olacağı için daha güzel bir uygulama olarak da değerlendirilebilir. Aslında meal ve tefsir daha çok tefsir dersini ilgilendireceği için imam hatip liseleri ve ilahiyat fakültelerindeki tefsir derslerinin bir bölümünde Kur'an dersindeki müfredat ezberlerinin meal ve tefsiri yapılarak talebenin onlardan sorumlu tutulması da sağlanabilir.⁹¹ Tabi bu son seçenek imam hatip ve ilahiyat fakülterinde dersler ve hocalar arasında bir koordinasyon ve iş birliğini de zorunlu kılmaktadır.

Öğrencilerin ezberledikleri bölümlerin unutulması da önemli bir sorun olarak görülmektedir. Bunun önüne geçmek için de ezberlerin çok sık tekrar edilmesi gerekmektedir. Nitekim ülkemizde din görevlisi olarak çalışmasına rağmen hafızların önemli bir bölümünün gerekli tekrarı yapmaması sebebiyle yıllarca emek verdiği hafızlığı unutulması bir vakıadır. Bu yüzden de derslerde zaman zaman ezber tekrarına yer ayrılmalı dönem içi ve sonlarındaki sınavlarda daha önceki ezberlerin de kontrolü yoluna gidilmelidir. Ayrıca öğrencilere ezberlenen sûrelerin namazlarda okunması tavsiye edilip bu yolla ezberlerin tekrar edilmesi sağlanmalı yine okulların düzenlediği bazı merasimlerde öğrencilerin ezberledikleri sûreleri okumaları istenmelidir. Nitekim vaazdan önce cemaatin toplanmasını beklerken⁹² veya merasimlere benzer farklı programlarda talebelerin ezberlediklerini okumaları hem unutmamaları hem tecrübe kazanmaları açısından önemlidir. Örgün eğitime devam eden hafız talebelerin müftülükler veya cami görevlileriyle irtibata geçerek Ramazanlarda camilerde mukabele okumalarını sağlamak da öncelikle hafızlığı korumanın en güzel yolu⁹³ olmak bakımından önem arz etmektedir. Bu uygulamanın bahsettiğimiz önemli avantajının yanında talebelerin göreve hazırlık formasyonu olarak tecrübe kazanması hatta cami cemaatinin maddi desteğine zemin hazırlanması, ilahiyat ve diyanet kurumları arası iletişimi somutlaştırması gibi birçok olumlu etkiyi de barındırdığını söylememiz mümkündür.

İmam hatip öğrencilerinin müfredattaki ezberleri ve ilköğretimdeki öğrencilerin ise Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin müfredatındaki duaları latinize edilmiş şekilden ezberlediklerine de zaman zaman şahit olunmaktadır. Ancak bu

⁹¹ Bu husus, yapılan bir araştırmada İlahiyat Fakültesi öğrencileri tarafından da teyit edilmiştir. Bk. Alemdar, "İlahiyat Fakültelerinde Kur'an Dersleri ile İlgili Problemler ve Çözüm Önerileri", 192; 1972 yılı Tefsir dersi müfredatında Kur'an-ı Kerim'in baştan sona mealinin okunmasının Yasin Sûresiyle kısa sûrelerin de tefsirinin yapılmasının kararlaştırıldığı görülmektedir. Bk. "İmam Hatip Okulu Müfredat Programı.", *MEB Tebliğler Dergisi* 35/1709 (07 Ağustos 1972), 247-254.

⁹² Kutuz Hoca, hatıralarında kadınlara yaptığı vaazdan önce talebelerden bir ikisini gönderip Yasin, Mülk gibi surelerden okuttuğunu, ayrıca Ramazan aylarında her talebeye kendi seviyesine göre mukabele okuttuğunu ifade etmektedir. Bk. Kara, *Kutuz Hoca'nın Hatıraları*, 141, 144.

⁹³ Nitekim öğrencilik yıllarımızda İvrindi İHL'de 1991-1994 yıllarında, her yıl hafız talebelerin farklı camilere dağıtılarak mukabele okumaları sağlanırdı. Kutuz hoca da Ramazan'larda mukabele okumayan çok az insanın hıfzını koruyabileceğini ifade etmektedir. Bk. Kara, *Kutuz Hoca'nın Hatıraları*, 98.

durum Arapça'da olup Türkçe'de olmayan birçok harf ve sesin Türkçe yazıyla ifade edilmesinin mümkün olmaması sebebiyle çok yanlış bir uygulamadır. Öğreticilerin buna müdahale edip bunun yerine ya bizzat derste beraberce ezber yapmayı veya derste zaman yetmeyecekse öğrencilerin iyi bir okuyucuyu dinleyerek ezberlemelerini sağlaması gereklidir.

Sonuç

Örgün eğitim programlarındaki Kur'an-ı Kerim dersi öğrenme alanları elifba, yüzüne okuma/tilavet, talim, tecvid ve ezber olmak üzere beş öğrenme alanından oluşmalı ve programlar bu öğrenme alanlarına göre yenilenmelidir. Bu alanlardan özellikle elifba ve tecvid alanlarıyla ilgili farklı öğretim yöntemlerinden de istifade ederek materyal geliştirme çalışmalarının sürdürülmesi ve öğrencilerin ilgisini çekecek materyallerin kurumlar tarafından yaygınlaştırılması gerekmektedir. Geliştirilen programların uygulayıcısı öğretmenler olacağı gerçeğinden hareketle talim öğrenme alanıyla ilgili başta olmak üzere hemen her öğrenme alanındaki fem-i muhsin öğretici ihtiyacı için hizmet içi kurslar verilmesi, İlahiyat fakültelerinde öğretmenlik formasyonuna benzer Kur'an dersine has formasyon verilmesi gibi bazı gereklilikler aranmalıdır.

Örgün eğitim programlarında yüzüne okuma alanının daha az tutulduğu ve genellikle bir hatim takibinin programlanmadığı görülmektedir. Ancak bu dersin öğrenme alanı olarak en ağırlıklı alanı olması gereken yüzüne okumanın bir hatim ekseninde sürdürülmesi, öğrencileri sürekli daha sonraki sayfaya geçmeye teşvik, safha safha ilerleme, Kur'an'ın farklı sûrelerini okuyup tanıma gibi birçok faydaları sebebiyle daha yararlı olacaktır. Müfredatların ve o çerçevede işlenen derslerin *elifba, yüzüne okuma, talim, tecvid ve ezber* öğrenme alanlarına ve önem oranlarına göre planlanması yerinde olacaktır. Hatta imam hatip ve ilahiyatın birbirinin devamı olduğu gerçeğinden hareketle müfredatın da tamamlayıcı özellikli bir plan ve program dahilinde yapılması gerekmektedir.

Dersin bazen yarısına tekabül eden Kur'an mesajına ve anlamına dair bilgilerin Kur'an-ı Kerim dersi ortaöğretim programlarında bir öğrenme alanı olarak planlanması, bu dersin lafzın öğretimini esas alması gereği ve anlamla ilgili başka derslerin mevcudiyeti gibi sebeplere binaen dersle amaçlanan Kur'an öğretimini geciktirici bir hüviyete sahiptir. Dolayısıyla anlam ve Kur'an mesajına dair bilgiler kanaatimizce bir öğrenme alanı olarak değil ders esnasında hocanın zaman zaman okunan yerlerle ilgili yorumlar yapması, anekdotlar paylaşması şeklinde değerlendirilmelidir.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

Abdülaziz Bey. *Osmanlı Âdet Merasim ve Tabirleri*. haz. Kazım Arısan, Duygu Arısan Günay.

- İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2002.
- Adıgüzel, Mehmet. "Kur'an Öğrenim ve Öğretiminin Önemi ve Ezberleme Teknikleri". *Ekev Akademi Dergisi* 3/1 (2001), 179-186.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsned el-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût. 6 Cilt. Kâhire: Müessesetü Kurtuba, 1955.
- Akyüz, Yahya. "İlköğretimin Yenileşme Tarihinde Bir Adım: Nisan 1847 Talimatı". *OTAM Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 5/5 (1994), 1-47.
- Akyüz, Yahya. *Türk Eğitim Tarihi*. Ankara: Pagem Akademi, 2018.
- Alemdar, Yusuf. "İlahiyat Fakültelerinde Kur'an Dersleri ile İlgili Problemler ve Çözüm Önerileri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 177-212.
- Alemdar, Yusuf. "Teknik ve Estetik Açından Kur'an Öğretme ve Okumaya Dair Bazı Gözlem ve Görüşler". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 213-252.
- Altaş, Nurullah. *Orta Öğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi Öğretmen El Kitabı*. İstanbul: DEM, 2007.
- Ayar, Hatice. *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kur'an Öğretim Materyali Olarak Elifbalar (1824-1928)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüdîn Maḥmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî Şerhu Sahîh-i Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabîyy, t.y.
- Bahçekapılı, Mehmet. *Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri İmkânlar, Fırsatlar, Aktörler, Sorunlar ve Çözüm Önerileri*. İstanbul: İlke Derneği, 2013.
- Banarlı, Nihat Sami. "Kur'an-ı Kerim ve Türkçe". *İslam Medeniyeti* (15 Aralık 1967), 41-43.
- Benli, Abdullah. "İlahiyat Fakültelerinde Yürütülen Kur'an Okuma ve Tecvid Dersleri için Bir Program Önerisi". *Bilimname XXVIII/* (2015), 125-165.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük İslam İlmihali*. Ankara: Akçağ Yayınları, t.y.
- Binbaşıoğlu, Cavit. "İlkokuma ve Yazma Eğitiminin ve Alfabe Kitaplarının Tarihi Gelişimi". *Eğitim ve Bilim* 14/114 (1999), 8-34.
- Bozkurt, Sema Nur. *Ortaokul-İmam Hatip Ortaokulu Kur'an-ı Kerim Dersi Öğretim Programının İncelenmesi (Afyonkarahisar Örneği)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki - Muhibbüddin El- Hatip. Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1980.
- Çetin, Abdurrahman. "Kur'an Kırâatında Mûsikînin Yeri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1998), 115-134.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Said b. Osman. *et-Tahdîd fil-İtkân ve't-Tecvid*. thk. Ğânim Kaddûrî Hamed. Amman: Dâru Ammâr, 2000.
- Daşkın, Abdurrahman. *İmam Hatip Liselerinde Kur'an-ı Kerim Derslerinde İzlenen Yöntemler*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Demirci, Naci. *Abdurrahman Gürses'in Kıraat İlmindeki Yeri*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Ebu Şâme, Şehabüddin Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim el-Makdisî. *El-Mürşidü'l-Veciz ilâ Ulûmi Tetealleku bi'l-Kitâbi'l-Aziz*. thk. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: Dâru Sâdır, 1975.
- Egin, Osman. "Kur'an Öğretiminde Problemler ve Çözüm Önerileri". *Etkili Din Öğretimi*. ed. Şaban Karaköse. 601-605. Ankara: TİDEF Yayınları, 2010.
- Egin, Osman - Öresin, Hüseyin. *Kur'an Öğreniyorum*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Yakûb. *el-Kâmûsü'l-Muhît*. Beyrut: Mektebetü'r-Risâle, 2005.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Ahmet. *İhyâü Ulûmi'd-dîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Gökdemir, Ahmet (ed.). *İlahiyat Fakültelerinde Kur'an Eğitim ve Öğretimi (Sorunlar-Çözümler-Yöntemler)*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2019.
- Gökdemir, Ahmet. "Kur'an Okuma ve Tecvid Derslerinde Karşılaşılan Problemler (Kırklareli üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)". *İlahiyat Fakültelerinde Kur'an Eğitim ve*

- Öğretimi (Sorunlar-Çözümler-Yöntemler)*. ed. Ahmet Gökdemir. 17-42. İstanbul: Ravza Yayınları, 2019.
- Gövsâ, İbrahim Alaaddin. *Çocuk Ruhü*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1931.
- Gözütok, Şakir. *Hizmet Peygamber Döneminde Eğitim Öğretim*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Gürses, Abdurrahman. "Abdurrahman Gürses Hoca ile Kur'an Saatleri" (Görüşmecisi: İsmail Lütfi Çakan vd., Görüşme Transkripsiyonu) *Altınoluk* 15 (Mayıs 1987).
- Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Haskefî ed-Dimaşkî. *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-Ebsâr ve Câmii'l-Bihâr*. thk. Abdülmümin Halil İbrahim. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Âbidin, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseyinî ed-Dimaşkî. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürrü'l-muhtâr*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavviz. 13 Cilt. Riyad: Dâru âlemi'l-kütüp, 2003.
- İbn Haldun, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *Mukaddime*. thk. Abdullah Muhammed ed-Derviş. 2 Cilt. Dimeşk: Dâru Ya'reb, 2004.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *el-Mukaddime*. thk. Eymen Rüşdi Süveyd. Cidde: Dâru Nûri'l-Mektebât, 2006.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*. thk. Ali Muhammed Dabbâ. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbrahim Tetik. *Tecvid ilmi: Tarihsel Evveliyatı, Doğuşu ve Gelişim Süreci*. Erzurum: Atatürk üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- İşlek, İhsan. *Öğretmen Görüşleri Doğrultusunda İmam Hatip Liselerinde Kur'an-ı Kerim Dersi Ezber ve Sorunları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Jaschke, Gotthard. *Yeni Türkiye'de İslamlık*. çev. Hayreddin Örs. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1972.
- Kara, İsmail. *Kutuz Hoca'nın Hatıraları: Cumhuriyet Devrinde Bir Köy Hocası*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2000.
- Kara, İsmail. *Sözü Dilde Hayali Gözde*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006.
- Karaçam, İsmail. *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*. İstanbul: İFAV, 2009.
- Kattan, Mennâ Halil el-. *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'an*. Riyad: Mektebetü'l-maârif, 1996.
- Kılıç, Mustafa. "İmam-Hatip Ortaokul ve Liselerinde Kur'an Eğitimi Üzerine Bir Araştırma". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/47 (2014), 69-106.
- Kotan, İlhamî. *Ortaöğretimde Bazı Seçmeli Dini Derslere İlişkin Öğrenci Öğretmen ve Yönetici Görüşlerinin İncelenmesi*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Köylü, Mustafa. "Çocukluk Dönemi Dini İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/2 (2004), 37-54.
- Öcal, Mustafa. "Okulöncesi ve İlköğretim Çağı Çocuklarının Allah Tasavvurları Üzerine Bir Araştırma". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2004), 54-80.
- Öcal, Mustafa. *Tanıkların Dilinden Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Dini Hayat*. 3 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008.
- Öymen, Hıfzırrahman R. - Dağ, Mehmet. *İslam Eğitim Tarihi*. Ankara: Millî Eğitim Basımevi, 1974.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3 Cilt. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1983.
- Pakdil, Kurrâ Hafız Ramazan. *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*. İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV), 2014.
- Sağman, Ali Rıza. *Meşhur Hafız Sâmi*. İstanbul: Ahmet Said Matbaası, 1947.
- Selçuk, Mualla. *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Selçuk, Ziya. *Gelişim ve Öğrenme*. Ankara: Nobel Yayınları, 2001.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebu Bekr es. *el-İtkân Fî Ulûmi'l-Kur'an*. thk. Şuayb Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2008.

- Şahbaz, Namık Kemal. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'in ilk Yıllarına Kadar (1839-1928) Türkiye'de İlkokuma ve Yazma Öğretimi*. Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Şenat, Fatma Asiye. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kur'an Okuma ve Tecvid Dersinin İşlenişine İlgili Kanaatleri Üzerine Bir Araştırma". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42/42 (2016), 215-238.
- Şentürk, Lütfi - Yazıcı, Seyfeddin. *İslam İlmihali*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Temel, Nihat. *Kırâat ve Tecvid İstılahları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. Sevre es-Sülemi. *es-Sünen*. thk. Beşşâr Avvâd Maruf. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslami, 1996.
- Uludağ, Süleyman. *İslâm Açısından Müzik ve Semâ*. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2004.
- Ünlü, Demirhan. *Kur'an-ı Kerim'in Tecvidi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Varol, Hasan Hüseyin. *Yaşadıklarım ve Gördüklerim*. Konya: Hayra Hizmet Vakfı Yayınları, 2015.
- Yılmaz, Nazif. "Kur'an Öğretiminde Temel İlkeler ve Yöntem-Teknikler". *Din ve Toplum* 5/1 (2016), 98-113.
- Yılmaz, Nazif. *Kur'an-ı Kerim'i Nasıl Öğretelim?* İstanbul: DEM Yayınları, 2016.
- Yılmaz, Nazif - Yiğit, Hulusi. "İmam Hatip Liselerinde Kur'an-ı Kerim Öğretimi Nasıl Olmalı- Müzakereler". *İmam Hatip Liselerinde Meslek Dersleri Öğretimi Nasıl Olmalı?* 42-47. İstanbul: DEM Yayınları, 2006.
- Yılmaz, Oğuz. "Türk İslam Edebiyatında Manzum Tecvidler". *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi, Bildiriler Kitabı III*. ed. Hümevra Dinçer - Ümit Güneş. 81-100. İstanbul: İlim Etüdler Derneği (İLEM), 2015.
- Yüksel, Yakup. "İmam Hatip Liselerinde Kur'an Eğitimi Üzerine Bir Araştırma (Tekirdağ Örneği)" 2/1 (2016), 9-29.
- Anadolu İmam Hatip Liseleri Kur'an-ı Kerim Dersi Öğretim Programı*. Millî Eğitim Bakanlığı, 2016.
https://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_08/17174905_KuraniKerim_AYH_L_YeniYYretimProgramY_2016.pdf
- "Elifun ba". Yayın Tarihi 2012. <https://www.youtube.com/watch?v=6XGwREft-8c>
- Hafızlık Eğitimi Programı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2010.
- Hafızlık Uygulama Esasları*. 2018-2019 Eğitim-Öğretim Yılı Kur'an Kursları Uygulama Esasları. EK-4. Diyanet İşleri Başkanlığı, 2018.
- İhtiyaç Odaklı Kur'an Kursları Öğretim Programları*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü, 2019.
- İlk Mekteplerin Müfredat Programı*. İstanbul: Milli Matbaa, 1926.
- "İlköğretim ve Eğitim Kanunu ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun". *Resmî Gazete* 28261 (11 Nisan 2012).
- "İmam Hatip Okulu Müfredat Programı." *MEB Tebliğler Dergisi* 35/1709 (07 Ağustos 1972), 247-254.
- Kur'an Okuma Teknikleri Öğretim Programı*. Ankara: MEB Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, 2014.
- Ortaokul-İmam Hatip Ortaokulu Kur'an-ı Kerim Dersi Öğretim Programı (5-8.sınıflar)*. Millî Eğitim Bakanlığı, 2017.
https://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_08/18110258_Secmeli_KuraniKerim_YHOveORTAOKUL.pdf
- Ortaöğretim Kur'an-ı Kerim Dersi (9-12. Sınıflar) Öğretim Programı*. Millî Eğitim Bakanlığı, 2017.
http://dogm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2017_08/17175645_Secmeli_KuraniKerim_ORTAYRETYM.pdf
- Salname-i Nezaret-i Maarif-i Umûmiye*. Dâru'l-Hilâfeti'l-Aliyye: Matbaa-i Âmire, 1316.
- Salname-i Nezaret-i Maarif-i Umûmiye*. Dâru'l-Hilâfeti'l-Aliyye: Matbaa-i Âmire, 1318.

Taha Hüseyin'e Göre Lebîd B. Rebî'a'nın Muallakasında Birlik ve Ona Yöneltilen Karşı Görüşler

Unity in Rebi'a's Muallakat According to Taha Hussein and Opposing Views Directed at Him

Mostafa Abdelhady Abdelsatar Mohamed



*Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı
PhD., Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and
Rhetoric*

Konya, Türkiye

Mostafaabdelhady2000@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-9003-2553>

Merve Özçetin



*Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Arap Dili ve Belagatı
PhD. Candidate, Ankara University, Social Sciences Institute, Department of Arabic Language and
Rhetoric*

Ankara, Türkiye

mrvozçetin@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-6143-0045>

Corresponding Author / Sorumlu Yazar

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1000703

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 25.09.2021

Accepted / Kabul Tarihi: 27.12.2021

Published / Yayın Tarihi: 30.12.2021

Cite as / Atıf: Mohamed, Mostafa Abdelhady Abdelsatar Özçetin, Merve. "Taha Hüseyin'e Göre Lebîd B. Rebî'a'nın Muallakasında Birlik Ve Ona Yöneltilen Karşı Görüşler". *Marife* 21/2 (2021): 1227-1245. <https://doi.org/10.33420/marife.1000703>

Plagiarism / İntihal: *This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.*



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atınlı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslar arası Lisansı altında lisanslanmıştır."



Taha Hüseyin'e Göre Lebîd b. Rebî'a'nın Muallakasında Birlik Ve Ona Yöneltilen Karşı Görüşler

Özet

Modern dönem Arap edebiyatında Batı'ya olan ilginin artması ve Batı'nın savunduğu düşüncelerin daha çok etkili olmasıyla birlikte Arap eleştirmenler bu görüşleri esas alarak bazı konular hakkında önemli araştırmalar yapmaya başlamışlardır. Bazı Arap eleştirmenler Batı edebiyatının görüşlerini kabul edip savunurken bazıları ise Batı'nın görüşlerine karşı çıkarak kendilerine göre haklı delillerle bunu açıklamaya çalışmışlardır. Batı edebiyatının modern Arap edebiyatına empoze etmeye çalıştığı görüşlerden biri de kadim dönemde söylenen kasidelerin birlik ve uyumu sağlamadığı ve birbirinden farklı beyitlerden meydana gelip farklı konular barındırdığı görüşü olmuştur. Yapılan bu araştırmada da kadim dönem şiirinde birlik ve uyumun olduğunu savunan Arap şiir eleştirmenlerinden Taha Hüseyin ve onun bu görüşlerine karşı çıkan Muhammed Nuveyhî, Muhammed Zeki el-'Aşmâvî ve Muhammed Mustafa Bedevî ile birlikte dört eleştirmenin bu konu hakkındaki görüşleri ve getirdikleri deliller üzerinde durulmuştur.

Taha Hüseyin, bu konu hakkında kaleme aldığı eserlerin içerisinde Lebîd b. Rebî'a'nın muallakası üzerinden görüşlerini belirtmiş, onun kasidesini adım adım ele alarak kadim dönem kasidelerinde tam bir birlik ve uyumun olduğu sonucuna varmış ve bunu, daha birçok kadim dönem kasidelerini örnek getirerek ortaya koyabileceğini savunmuştur. Taha Hüseyin'in bu görüşlerine karşı çıkan Muhammed Nuveyhî, Muhammed Zeki 'Aşmâvî ve Muhammed Mustafa Bedevî ise kadim dönemde söylenen kasidelerde onun söylediği gibi bir birlik ve uyum olmadığını savunarak el-vaḥdetu'l-ḥayeviyye (canlı-uzvî birlik), vaḥdetu's-sıra' min ecli'l-hayâti (hayatta kalabilme adına mücadele etme birliği) ve el-vaḥdetu'l-ma'neviyye (manevi birlik) gibi kendi görüşlerine göre bir birlik olduğunu açıklamaya çalışmışlardır. Bu görüşlerine ise yine Taha Hüseyin'in tam bir uyum ve birliği sağladığını söyleyerek örnek getirdiği Lebîd b. Rebî'a'nın muallakasını incelemeleri sonucunda varmışlardır. Dolayısıyla ele alınan tek bir kasidede, uyumun olduğunu söyleyen eleştirmenler olduğu gibi uyum ve birliğin olmadığını savunanlar da olmuştur.

Muhammed Nüveyhî, söylenen bir kasidede tam birlik ve uyumun sağlanması için şairin, tek bir sebep ve hedefi göz önüne alarak ve buna bağlı kalarak kasidesini tamamlaması gerektiğini en önemli kıstas olarak kabul etmiştir. Kadim dönem kasidelerinde ve Taha Hüseyin'in uyum ve birliği sağladığına örnek olarak getirdiği Lebîd b. Rebî'a'nın muallakasında bu kriteri görmediğinden dolayı bir uyum ve birliğin olmadığını savunmuş ve bu şekilde de ona karşı çıkmıştır.

'Aşmâvî, kadim dönem kasidelerinde hayat - ölüm, mutluluk - hüzün, zayıf - güçlü gibi birbiri ile zıt duygu ve fikirlerin yer alarak çatıştığını, bundan dolayı da bu kasidelerde hayatta kalabilme adına mücadele etme birliği söz konusu olduğunu söylemiştir. Taha Hüseyin'in, Lebîd b. Rebî'a'nın muallakasında uzvi ve tam bir birlik olduğu görüşünü de bu açıdan reddetmiştir.

Son olarak Muhammed Mustafa Bedevî ise Batı edebiyat eleştirmenlerinden biri olan Samuel Taylor Coleridge gibi âlimlerin etkisinde kalarak söylenen bir kasidenin uyum içerisinde olup birliği sağlamasını, herhangi bir canlı varlıkta olduğu gibi birbiriyle bağlantılı ve birbirini tamamlayan öge ve konulardan oluşması gerektiğine bağlamıştır. Dolayısıyla o, bir kasidenin birbirinden bağımsız konuları ele almasını ve kendi içerisinde çelişkiye düşmemesini ölçüt kabul etmiştir. İncelemeleri sonrasında birbirleri ile iç içe geçmiş ve tam bir uyum ve birliği sağlayan öğelerden oluşmadığını düşündüğünden dolayı da gerek kadim dönem kasidelerinde gerekse Taha Hüseyin'in savunduğu Lebîd b. Rebî'a'nın muallakasında birlik ve uyum olmadığını belirterek onun görüşlerini kabul etmediğini belirtmiştir.

Bu araştırmada ise tek bir konu ile alakalı, belirlenen şiir eleştirmenleri arasındaki fikir ayrılıkları incelenerek kadim dönem şiirlerinde, Batı edebiyatı ve bazı Arap şiir eleştirmenlerinin savunduğu gibi yalnızca vezin ve kafiyeden meydana gelen bir birlik değil kasidenin kendi içerisinde sağladığı tam bir birlik ve uyumun olduğu görüşüne varılmıştır. Ayrıca her dönemin kendi içerisinde oluşturduğu ve dayandığı coğrafi, siyasi, sosyal, edebî gibi bazı önemli özelliklerin olduğu gerçeği, modern dönemin bakış açısı ile kadim dönemde söylenen şiirlere bakılarak kararlar alınmasının ne derece doğru olduğu ortaya konmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte tek bir konuya farklı bakış açısı geliştirerek bakıldığı zaman o konu hakkında birbirinden bağımsız sonuçlara varılabileceği de ele alınan eleştirmenlerin görüşleri ile kanıtlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Taha Hüseyin, Lebîd b. Rebî'a, Birlik, Uyum.

Unity in Rebi'a's Muallakat According to Taha Hussein and Opposing Views Directed at Him

Summary

With the increasing interest for the West in modern Arabic literature and the influence of the ideas advocated by the West, Arabian critics have researched some issues based on these views. While some Arabian critics defended the views of Western literature, some opposed these opinions and tried to explain them. One of the views that Western literature tries to impose on modern Arabic literature has been the opinion that the qasidas sung in antiquity did not provide unity and harmony, and that they consisted of different couplets and contained different subjects. In this research, the views of Hussein, one of the Arab poetry critics who advocated unity and harmony in the poetry of the ancient period, and the opinions of four opposing critics, including Mohamed Nuveyhi, Mohamed Zaki el-Ashmavi, and Mohamed Mostafa Bedouin, on this subject were emphasized.

Taha Hussein stated his views in his works via the Muallakat of Lebid b. Rebî'a by discussing his qasida step by step, and concluded that there was complete unity in the primeval period qasidas and argued that he could show this in many primeval period qasidas. Critics opposed to Taha Hussein argued that there is no unity and harmony in the qasidas sung in the primeval times as he said, and they tried to explain that there is unity according to their views, such as al-vaḥdetu'l-ḥayevîyye (living-organic unity), vaḥdetu's-sıra' min ecli'l-hayâti (unity to struggle for survival) and al-vaḥdetu'l-ma'nevîyye (spiritual unity). They reached these views by examining the Muallakat of Rebî'a, which Taha Hussein exemplified by saying that he had achieved complete harmony and unity. Therefore, in a singly considered qasida, some said there was harmony as well as those who argued that there was no harmony and unity.

Mohamed Nuveyhi has accepted the requisite that the poet should complete his qasida by considering only one reason and goal to achieve harmony in a qasida, as the most important criterion. Not seeing the criterion in the primeval period qasidas and Muallakat of Lebid b. Rebî'a, which Hussein brought forward as an example of providing harmony and unity, argued that there was no harmony and unity, and he opposed it.

Ashmavi said that in the qasidas of the primeval period, opposite feelings and ideas such as life and death, happiness and sadness, conflicted with each other, and therefore, there was a unity of struggle for survival in the qasidas. In this respect, he rejected Hussein's view that there was an organic unity in Lebid b. Rebî'a's Muallakat.

Mohamed Mostafa Bedouin, on the other hand, was influenced by scholars such as Coleridge, one of the Western literary critics, and he attributed the harmony and unity of a qasida to the fact that it should consist of related and complementary subjects, as in any living creature. Therefore, he accepted it as a criterion that a qasida should not deal with independent issues and not run into a contradiction. After his examinations, he objected to it by stating that there was no unity both in the qasidas of the primeval period and in Lebid b. Rebî'a's Muallakat, which was advocated by Taha Hussein, since he thought that it was not composed of elements that were intertwined and provided full harmony and unity.

By examining the differences of opinion about a subject, in this study, it was concluded that in the poems of the primeval period, there is not only a unity consisting of prosody and rhyme but a complete unity provided by the qasida itself, as advocated by Western literature and some Arabian poetry critics. In addition, it was claimed that it is not correct to make decisions by looking at the poems of the primeval period from the point of view of the modern period, as each period has some geographical and literary characteristics that it forms and is based on. However, it has been proved by the opinions of the critics addressed that it is possible to reach independent conclusions about a single subject by developing a different point of view.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Taha Hussein, Lebid b. Rebî'a, Unity, Harmony.

Giriş

Kadim dönem kasidelerinde genel olarak tek bir konudan ziyade muhtelif konular ele alınmış ancak bu konulardan biri ana konuyu teşkil ederken diğerleri bu konuya hazırlık veya bu konuyu destekleyici yan konular olmuştur. Bu bağlamda klasik dönem edebiyat eleştirmenleri şiirin ana konuyla ilişkili olarak üç aşı-

madan meydana geldiğini ifade etmişlerdir. Buna göre bir kasidenin atlâl tasviri olan birinci kısmında ayrılık acısı, geçmişte yaşanan hatıralar ve geçmişe özlem gibi konular işlenmeli, sevgiliden ve ona olan aşktan bahsedilmelidir. İkinci kısımda çölde yapılan uzun yolculuklarda görülen hayvanların, özellikle de devenin tasviri yer almalıdır. Kasidenin son kısmında ise şairin dilediği ana konuya geçilerek şiir sonlandırılmalıdır.¹ Nitekim klasik dönem şiir eleştirmenlerinin bazıları Cahiliye döneminde oluşturulan bu kaside yapısının esas olarak devam ettirilmesini, bazıları da şiirde yeniliklere açık olmaları gerektiğini savunmuşlardır.²

Bir edebî metin veya şiirde birlik, uyum veya bütünlüğün olup olmamasının tartışılması Antik Yunan'da Eflâton (ö. MÖ 347)³ ve Aristoteles'e (ö. MÖ 322)⁴ kadar dayansa da bu konu, modern dönemde "vaḥdetu'l-kaside, el-vaḥdetu'l-udviyye, el-vaḥdetu'l-mevdû'îyye gibi müstakil başlıklar altında incelenmeye başlanmıştır.⁵ Modern döneme kadar Arap şiir eleştirmenlerinin çoğu, bir kasidede birlik ve bütünlüğün sağlanması için kullanılan lafızların fasih olması, beyitte en iyi şekilde kullanılması ve anlatılmak istenen mana ile uyumlu olması; kasidenin bölümleri arasında sebep sonuç ilişkisi olması, vezin ve kafiye için herhangi bir eksiltme veya haşv yapılmaması gerektiğini söylemişler, bu şartlara ek olarak da bir beytin tam bir anlam taşıyarak bir önceki veya sonrakine anlam veya lafız bakımından bağlı olmaması anlamına gelen vaḥdetu'l-beyti de zikretmişlerdir.⁶ Modern dönem eleştirmenleri ise, genellikle kadim dönemdeki kasidelerde beyit ve bölümlerin, lafız ve mananın uyumlu olup olmadığını tartışmış ve bakış açılarına göre bir sonuca ulaşmışlardır. Bazı eleştirmenler kasidede birliği, tek bir konudan bahsedilmesine bağlamış,⁷ bazıları ise bunu şart koşmamış ve yalnızca konuların birbi-

¹ Carl Brockelmann, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, çev. Abdulhalîm Neccâr (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 1/59-60; Nihad Mazlum Çetin, *Eski Arap Şiiri* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1393/1973), 72; Hüseyin Elmalı, "Kaside", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 24/562.

² Yûsuf Huseyin Bekkâr, *Binâu'l-kaside fi'n-naḥdî'l-'arabiyyi'l-kadîm fi ḍav'i'n-naḥdî'l-hadîs* (Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1402/1982), 28.

³ Eflâton, *Muḥavere Phaedrus ev 'ani'l-cemâl*, çev. Emîra Hilmî Maṭar (Kahire: Dâru Garîb, 1420/2000), 91 (264 5 13-16).

⁴ Aristoteles, *Poetika*, çev. İsmail Tunalı (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1413/1993), 22 (6 2 6-10).

⁵ Ömer ed-Desûkî, *Fî'l-edebî'l-hadîs* (Mısır: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1420/2000), 2/262.

⁶ Ebû Osmân 'Amr b. Bahr b. Maḥbûb el-Câhîz el-Kinânî, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1422/2002), 1/50, 76, 114; Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *eş-Şi'r ve's-su'arâ*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1377/1958), 1/90, 207; Ebu'l-Hasen Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm Ṭabâtabâ el-Hasenî el-Alevî, *'yârû's-şî'r*, thk. Abbas Abdussâtir (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1405/2005), 129, 131; Ebu'l-Ferec Kudâme b. Ca'fer b. Kudâme b. Ziyâd el-Kâtib el-Bağdâdî, *Naḥdu's-şî'r*, thk. Muhammed Abdulmun'im Ḥafâcî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 153-167; İbn Raşîk Ebû Ali el-Hasen el-Kayravânî el-Ezdî, *el-'Umde fi meḥâsini's-şî'r ve âdâbih*, thk. Muhammed Muḥiddin 'Abdulhamîd (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1401/1981), 1/124, 232; Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Saîd el-Ḥafâcî, *Sirru'l-feşâḥa* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1982), 66, 72, 77; Ebû Bekr Abdulkâhir b. Abdîrrahmân b. Muhammed el-Curcânî, *Delâilu'l-i'câz*, thk. Mahmûd Muhammed Şakir (Kahire: Maṭba'atu'l-Medenî, 1412/1992), 1/466; Ebu'l-Hasen Henîfüddîn Hâzîm b. Muhammed b. Ḥasen b. Muhammed el-Kartâcennî, *Minḥâcu'l-buleğâ' ve sirâcu'l-udebâ'*, thk. Muhammed el-Ḥabîb İbnu'l-Ḥüce (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, ts.), 300-301.

⁷ Abbas Mahmud 'Akkâd & İbrâhîm Abdulkadir el-Mâzinî, *ed-Divân fil'edeb ve'n-naḥd*, (Kahire: Muessesetu Hindâvî, 1438/2017), 122-123; Muhammed Mendür b. Abdilhamîd Mûsâ, *en-Naḥd ve'n-nuḥkâdu'l-mu'âşîrûn* (Kahire: Nahḍatu Mışr, 1417/1997), 89; Muhammed Ğuneymî Hilâl, *en-Naḥdu'l-*

riyle uyumlu bir şekilde gelmesi gerektiğini belirtmiştir.⁸

Modern dönem eleştirmenlerinden Taha Hüseyin (ö. 1393/1973) de şiirde birlik ve bütünlük ile alakalı görüşlerini belirten isimlerden biridir. Taha Hüseyin, 1889 yılında Mısır'da doğmuş ve fakir bir ailede yetişmiştir. Dört yaşındayken bir göz hastalığına yakalanarak görme duyusunu kaybetmiştir. Kur'an'ı hafız etmiş ve Ezher'de öğrenim görürken hocalarla fikir ayrılığına düşmesi sonucunda 1910 yılında Mısır Üniversitesi'ne kaydolup burada birçok yabancı hocadan ders almıştır.⁹ 1914'te üniversite, tarihte uzmanlaşmasından dolayı onu Paris'e göndermiş fakat on ay geçtikten sonra malî sebeplerden ötürü geri gelmesini istemiştir.¹⁰ Bir sene sonra eşi Susanne Bresseau ile birlikte tekrar Paris'e dönerek Sorbonne Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne kayıt yaptırmıştır. Burada doktora tezini teslim etmiş ve 1919 yılının sonlarında Mısır'a dönmüştür.¹¹ Aynı senenin sonlarında Mısır'a döndükten sonra Mısır Üniversitesi'nde Eski Yunan ve Roma Tarihi Kürsüsü'ne kürsünün ilk profesörü olarak tayin edilmiştir. 1925 yılında da Arap Edebiyatı Bölümü başkanı olmaya hak kazanmıştır. 1930 senesinde Edebiyat Fakültesi'ne ilk Mısırlı dekan olarak tayin edilmiştir. Daha sonra İskenderiye Üniversitesi'nin ilk rektörü olmuş, 1950'de ise Eğitim bakanlığı görevine getirilmiştir. Bu önemli çalışmalarından sonra 1973'te Kahire'de hayatını kaybetmiştir.¹² Arkasında *Fi's-şî'ri'l-câhilî, Mustakbelu's-sekâfe fi Mısır, el-Eyyâm, Hadîsu'l-erbi'â' el-Fitnetu'l-Kubrâ Osman, el-Fitnetu'l-Kubrâ Ali ve benûh* gibi birçok eser bırakmıştır.¹³

Paris'te eğitim görmesi, Batılı hocalardan ders alması gibi etkenler onun birçok görüşünü etkilese de kasidede birlik konusundaki fikirlerini etkilememiştir. Nitekim Batı edebiyatı ve müsteşriklerin çoğuna göre kadim dönem kasidelerinde hiçbir şekilde uyum söz konusu değilken Taha Hüseyin, modern dönemde Lebîd b. Rebî'a'nın muallakası üzerinden ilk tatbikî incelemelerden birini yaparak bu kasidelerde birliğin, uyumun ve bütünlüğün olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.¹⁴

Kendisinin bu incelemesi, daha sonradan diğer Arap eleştirmenler tarafından ele alınmış, bazı eleştirmenler modern Batı edebiyatından etkilenmiş ve Taha Hüseyin'in yanlış sonuca vardığını belirterek kendi savundukları şekilde Lebîd'in muallakasını tekrar ele almışlardır.¹⁵

→

edebî'l-ḥadîṣ (Kahire: Nahḍa Mısır, 1417/1997), 373.

8 Taha Hüseyin, *Ḥadîsu'l-erbi'â'* (Kahire: Muessesetu Hindâvî, 1435/2014), 47; Muhammed en-Nuveyhî, *eş-Şî'ri'l-câhilî menhec fi dirâsetihî ve taḳvîmihî* (ed-Dâru'l-Ḳavmiyye, Kahire, ts.), 2/435; Muhammed Mustafa Bedevî, *Dirâsât fi's-şî'ri ve'l-mesraḥ* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1380/1960), 6.

9 Hüseyin, *el-Eyyâm* (Kahire: Mektebetu'l-İskenderiyye, 1412/1992), 31.

10 Hüseyin, *el-Eyyâm*, 392.

11 Hüseyin, *el-Eyyâm*, 442; Şükran Fazlıoğlu, "Tâhâ Hüseyin", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 39/377-378.

12 Fazlıoğlu, "Tâhâ Hüseyin", 377.

13 Fazlıoğlu, "Tâhâ Hüseyin", 378.

14 Hüseyin, *Ḥadîsu'l-erbi'â'*, 41-48; Bessâm Kaṭṭûs, *Vaḥdetu'l-kaside fi'n-naḳdi'l-'Arabiyyi'l-ḥadîs* (Amman: Dâr ve Mektebetu'l-Kind, 1434/2014), 91.

15 Nuveyhî, *eş-Şî'ri'l-câhilî*, 2/439; Muhammed Zeki el-Âşmâvî, *Ḳaḍâya'n-naḳdi'l-edebî beyne'l-ḳadîm ve'l-ḥadîs* (Beyrut: Dâru'n-Nahḍati'l-'Arabiyye, 1399/1979), 126; Bedevî, *Dirâsât fi's-şî'ri ve'l-mesraḥ*, 5.

1. Taha Hüseyin'e Göre Lebîd b. Rebî'a'nın Muallakasında Birlik ve Uyum

Taha Hüseyin, bir şiirin güzel bir yapıda olması için şairin, güçlü bir hayal ve yeteneğe sahip olması ve bunlarla da yetinmeyip ileri görüşlü olması gerektiğine dikkat çekmiştir. Bunlarla birlikte söylenen kasidenin, lafız ve üslubu sağlam olmasının, işitenlerin hoşuna gidecek bir ahengi yakalamasının, lafız ve manasının uyumlu bir şekilde yazılmasının ve son olarak da duygulara en iyi şekilde hitap etmesinin gerekli olduğunu belirtmiştir.¹⁶

Kadim dönem kasidelerinin kafiye ve veznin dışında birliği sağlamadıklarını, yalnızca şekil olarak birleştirilmiş, dağınık, birbirinden bağımsız ve aralarında uyum olmayan beyitlerden ibaret olduklarını öne süren kişileri eleştirmiş ve onların, kasidelerdeki manevi birliği reddetmelerinin altında şu iki sebebin yattığını söylemiştir:

1. Böyle düşünenler kadim Arap şiirini gerektiği gibi incelememiş ve taklidî bir çalışma gerçekleştirmişlerdir. Ayrıca kasideleri bir bütün olarak değil parça parça ele almışlardır.

2. Şiirlerin günümüze kadar yazılı olarak değil sözlü olarak rivayet edildiklerini ve rivayetlerde hata olabileceğini göz ardı etmişlerdir.¹⁷

Taha Hüseyin'e göre Lebîd b. Rebî'a'nın muallakasında görüleceği üzere modern dönemde bazı eleştirmenlerin iddia ettiği gibi beyitlerin istenilen şekilde öne veya sona alınmasının kasideye hiçbir zarar vermeyeceği görüşü yanlıştır.¹⁸ Böyle bir şey yapıldığında kasidenin mükemmel yapısının bozulması ve anlamın tamamen değişmesi kaçınılmaz olup, şairin öngördüğü şekilde okunması gereklidir. Taha Hüseyin bu görüşlerini Lebîd'in muallakasında uygulamalı olarak göstermek için şu şekilde ele almıştır: (Kâmil)

1	عَفَتِ الدِّيَارُ مَحَلَّهَا فَمُقَامَهَا	بِوَيْئِ تَابَدَ عَوْثُهَا فَرِجَامُهَا
2	فَمَدَافِعُ الرِّيَّانِ عُرَى رَسَمَهَا	خَلَقْنَا كَمَا صَوَّنَ الْوَحْيَ سِلَاقُهَا
3	دَمْنٌ تَجَرَّمُ بَعْدَ عَهْدِ أَنْيْسَهَا	حِجَجٌ خَلَوْنَ خَلَالُهَا وَحَرَاقُهَا

- 1 Gavl ve Ricâm dağlarının vahşete dönüştüğü Minâ'daki, kendisinde kalıcı veya geçici ikamet edilen diyârdan (sevgiliye ait) izler silindi.
- 2 Reyân Dağı'ndan akan suların bıraktığı ve taşın üzerine kazınmış kitabeler gibi olan izler değişmiştir.
- 3 Ehli ayrıldıktan sonra kalıntıların üzerinden helal ve haram aylarıyla birlikte çok seneler geçmiştir.

¹⁶ Hüseyin, *Hadîsu'l-erbi'â'*, 39.

¹⁷ Hüseyin, *Hadîsu'l-erbi'â'*, 40-41; Bekkâr, *Binâu'l-kaside fî'n-naqdi'l-'Arabi*, 319.

¹⁸ Hüseyin, *Hadîsu'l-erbi'â'*, 41.

Taha Hüseyin'e göre Lebîd, kendinden önceki şairleri taklit ederek bu isimleri zikretmemiş, Necd bölgesinde yaşadığından dolayı beyitte isimleri geçen yerleri anlatmış ve bu sebeple bu isimleri zikretmiştir. Beyitte geçen bu lafızlar, bu yerleri bilmeyen kişiler için yabancı olsa da şair o dönemde yaşayan kişiler için bilinen lafızları seçmiştir.¹⁹ Ona göre bu üç beyite bakıldığı zaman takdim veya tehirin mümkün olmadığı, beyitlerin yerleri değiştirildiğinde de şairin ortaya koymak istediği düzen ve birliğin bozulacağı aşikârdır.²⁰

فَوَقَفْتُ أَسْأَلَهَا وَكَيْفَ سُؤْلَنَا 10 صُمًّا حَوَالِدَ مَا يَبِينُ كَلَامُهَا

عَرَيْتُ وَكَانَ بِهَا الْجَمِيعُ فَأَبْكُرُوا 11 مِنْهَا وَغَوْدَرَ نُؤْيَا وَتَسَامُهَا

- 10 *Durdum ve izlere (sevgiliden bir haberin olup olmadığını) sordum. Bir söz söyleyemeyen, sağır dağlara nasıl sorabiliriz ki! (Bu yurt bir zamanlar) Herkes burada yaşarken bomboş kaldı. Erkenden oradan ayrıldılar ve gerilerinde çadırlarının etrafında oyulmuş suyolunu ve zayıf otları bıraktılar.*

Şair, atlâldan sonra bu iki beyitle sevgilinin diyarını vasfetmeye geçmiş, kendisini ve dinleyicileri şiirin oluşturduğu atmosfere hazırlamayı amaçlamıştır. Buradaki mana tamamlandıktan sonra ise şair, bu beyitlere mana açısından son derece bağlı olan ve bu diyardan göç eden sevdikleriyle birlikte onlara duyduğu özlemi anlatan şu beyti söylemiştir.²¹

شَاقَتَكَ طُغْنُ الْحَيِّ حِينَ تَحْمَلُوا 12 فَتَكْتَسُوا قُطْنًا تَصْرُ خِيَامُهَا

- 12 *Mahallenin kadınlarının, gıcırdayan kervanın pamuktan yapılmış mahfelerine ceylanların yuvasına girdiği gibi binip hareket etmeleri, senin onlara olan özlemini alevlendirdi*

Şair, yurdun boşalma sebebini onların bu diyarda olmamasına bağlamıştır. Sevdiklerinin gidişini vasfederek duyduğu özlemi ve hüznü dinleyicilere hissettirmek istemiştir.²² Daha sonra ise bu hüznü ve ağlamayı uzatmanın gereksiz olduğunu düşünerek sevgiliden ümidini kestiğini şu şekilde vasfetmiştir:²³

بَلْ مَا تَذَكَّرُ مِنْ نَوَارٍ وَقَدْ نَأَتْ 16 وَتَقَطَّعَتْ أَسْبَابُهَا وَرَمَاهَا

مُرِّيَّةٌ حَلَّتْ بِمَيْدِ وَجَاوَرَتْ 17 أَهْلَ الْحِجَازِ فَأَيْنَ مِنْكَ مَرَامُهَا

¹⁹ Hüseyin, *Hadîsu'l-erbi'â*, 42.

²⁰ Hüseyin, *Hadîsu'l-erbi'â*, 42.

²¹ Hüseyin, *Hadîsu'l-erbi'â*, 42.

²² Hüseyin, *Hadîsu'l-erbi'â*, 42.

²³ Hüseyin, *Hadîsu'l-erbi'â*, 42.

16 *Bilakis uzaklara gittiği ve kendisiyle (iletişime geçmen için) herhangi bir sebep veya bağ kalmadığı halde Nevâr hakkında neler hatırlayabilirsin?*

17 *O (Nevâr), Murre'dendir. Feyd'de geçici olarak ikamet etmiş, (bazen de) Hicaz halkına komşu olmuştur. Sen nerede, onu arzulamak nerede!*

Şair, ümitsizliğini dile getirdikten sonra kendisinin bu hüzünden teselli bulması ve ümit etmemenin getireceği rahatlığı düşünmesi gerektiğini şu şekilde anlatmıştır:²⁴

فَاقْطَعْ لِبَانَتَهُ مَنْ تَعَرَّضَ وَصَلَهُ 20 وَلَسَّرَ وَاصِلٍ خُلَّةٍ صَرَامُهَا

وَاحِبُ الْمُجَامِلِ بِالْجَزِيلِ وَصَرْمُهُ 21 بَاقٍ إِذَا ظَلَعْتَ وَزَاعَ قِرَامُهَا

20 *Kavuşmanın imkânsız olduğu kişiden arzularını kes. Alakasını kesmiş sevgiliye ulaşan kimse daha da kötüdür.*

21 *Sana iyi davranana çok sevgi göster. Zayıflar ve sevgisinin temeli doğru yoldan saparsa onu terk etmek baki olur.*

Taha Hüseyin'e göre şair, kendisini sıkıntıya düşüren bu durumlara ve çektiği acılara sırtını dönerek çöle girişini vafsetmeye başlamıştır.²⁵

بَطْلِيحٍ أَسْفَارٍ تَرَكْنَ بَيْتَهُ 22 مِنْهَا فَأَحْتَقَّ صَلْبُهَا وَسَنَا مَهَا

22 *Belini ve hörgücünü zayıflatarak yolculukların kendisinde izler bırakıp yorgun düşürdüğü deveyle (gittim).*

Şair, bu beyitte çölde kendisiyle beraber olan devesini vafsetmiş ve onunla duygusal bir bağ kurmuştur. Taha Hüseyin'e göre kadim dönemde yaşayan şairleri modern dönemdeki şairlerden ayıran özelliklerden biri de vafsetme yeteneklerinin oldukça gelişmiş olmasıdır. Nitekim modern dönemde araba, tren, uçak gibi ulaşım araçlarını bu şekilde vafseten bir şair yoktur. Lebîd, güzel bir vasıf yapmak için devenin hızlı olmasını hafif bir buluta, güçlü olmasını da zebraya benzeterek teşbih, mecaz, istiare gibi sanatları kullanmıştır.²⁶ Zebraı farklı benzetmeler kullanarak vafsetmeyi bitirdikten sonra inek ve kaybolan yavrusunu vafsetmiş, onu ararken de av köpekleriyle karşılaşmış ve onları anlatmıştır. Bu da şiirde mana açısından takdim veya tehir yapılamayacağını göstermiştir.²⁷ Daha sonra ise gelen şu beyitlerle devesini vafsetmeye tekrar dönmüştür:

فَيْتَلِّكَ إِذْ رَفَصَ اللَّوَامِيعُ بِالضُّحَى 53 وَاجْتَابَ أَرْدِيَةَ السَّرَابِ إِكَامُهَا

²⁴ Hüseyin, *Hadîsu'l-erbi'â*, 43.

²⁵ Hüseyin, *Hadîsu'l-erbi'â*, 43.

²⁶ Hüseyin, *Hadîsu'l-erbi'â*, 43.

²⁷ Hüseyin, *Hadîsu'l-erbi'â*, 45.

أَقْضِي اللَّبَانَةَ لَا أَقْرَطُ رِيْبَةً 54 أَوْ أَنْ يَلُومَ بِحَاجَةٍ لَوَائِمَهَا

53 *O deveyle, kuşluk vakti güneşin ışıkları dans ederken ve çölün tepeleri serap elbiselerini giyerken...*

54 *Zandan dolayı ihmal etmeden isteğimi karşılarım ancak kınayan kişiler isteğimi kınadığında terk ederim.*

Şair, çölde devesiyle öğle vakti yol almaya devam etmiş ve sıcaklığın artmasıyla da seraplar görmeye başlamıştır. Daha sonra sevgilisini unutmayı başaramayıp devesini ve çölü vâsfetmeyi de uzatmamış ve kasidenin başında olduğu gibi sevgilisi Nevâr'ı hatırlayarak şu beyitlerle gazele başlamıştır:

أَوْ لَمْ تَكُنْ تَدْرِي نَوَازُ بَائِنِي 55 وَصَّالٌ عَقْدٌ حَبَائِلٍ جَدَّامَهَا

55 *Nevâr, benim sevgi bağıını sürdürmeye de koparmaya da güç yetirebildiğimi acaba bilmiyor mu?*

56 *Hoşlanmadığım mekânları terk edip giderim. Fakat orada ölüm (savaş) nefislere gelirse (ölüm bana da gelinceye kadar) orada kalırım (kaçmam).*

Lebîd, sevgilisi Nevâr'a, bundan sonra kendisinden sonraki hayatında barış hâkimken kumar oynama sebebinin kazanmak değil, fakirlere vermek olduğunu, aç olanları doyurduğunu, yoksullara yardım ettiğini anlatmıştır. Daha sonra ise hayatında savaş hâkimken kavmine baskınları haber veren kişi olduğunu, gündüzleri atıyla kavminden önde giderek düşmanları ve tehlikeleri gözetlediğini, geceleyin ise yüksek bir yere çıkarak kavmini kolladığını ve bir tehlike olduğunda onlara hızla haber verdiğini zikretmiştir.²⁸

Taha Hüseyin, Lebîd'in muallakasındaki manevi birliği bu şekilde anlattıktan sonra karşı görüşte olan birinin düşüncelerine sahipmiş gibi yaparak kendisine sorular yönelttiği kitabında, kasidelerde karmaşık lafızların olduğu, anlamak için uzun okumalara yer verildiği, insanların bunları kolayca anlayamadığı iddialarına karşı "bu açıklamalarından sonra hala bu kasidede kafiye ve vezin haricinde bir birlik ve uyumun olmadığını mı savunuyorsun?" sorusunu sormuş ve karşı görüş olarak ise şu cevabı vermiştir:²⁹

"Şunu söylemeliyim ki bu kasidede manevi bir birlik; şeklinde de bir ahenk, uyum vardır. Bu zafer seni kibirlendirmesin. Nitekim bu kasidede birliğin söz konusu olması diğer bütün kasidelerde de olacağı anlamına gelmez. Bu şairin bunu yapabileceğini diğer şairlerin de bunu yapabileceğini göstermez."³⁰

İfadelere bakıldığı zaman Taha Hüseyin'in, Lebîd'in muallakasındaki manevi

²⁸ Hüseyin, *Hadîsu'l-erbi'â'*, 46-47.

²⁹ Ahmed Ahmed Bedevî, *Ususu'n-naqdî'l-edebî* (Kahire: Nahdatu Mısır, 1416/1996), 321.

³⁰ Hüseyin, *Hadîsu'l-erbi'â'*, 48.

birliği, karşıt görüş sahiplerine kabul ettirdiği fakat Cahiliye dönemindeki tüm kasidelerde, bu birliğin olmadığını yalnızca birkaç kasidede olduğunu savunmaya devam ettikleri görülür.

2. Taha Hüseyin'in Görüşüne Karşı Çıkan Eleştirilenler

Taha Hüseyin'in Lebîd b. Rebî'a'nın muallakasını bu yönden incelemesi dikkat çekmiş olacak ki kendisinden sonra Muhammed en-Nuveyhî (ö. 1400/1980), Muhammed Zeki el-ʿAřmâvî (ö. 1426/2005) ve Muhammed Mustafa Bedevî (ö. 1433/2012) onun bu görüşlerini değerlendirmiş ve yine aynı muallaka üzerinden incelemelerde bulunarak Taha Hüseyin'e karşı çıkmışlardır.

2.1. Muhammed en-Nuveyhî

Nuveyhî, kadim dönem kasidelerinde birlik ve uyum olup olmadığı konusunu tartışmış ve Taha Hüseyin'in görüşleri üzerine Lebîd'in muallakası hakkında görüşlerini belirtmiştir.

Nuveyhî, Lebîd'in muallakasını Taha Hüseyin'in yaptığı gibi ayrıntılı olarak incelememiş, görüşlerini söylemekle yetinmiştir. Taha Hüseyin'in, Lebîd'in muallakasının eksiksiz ve mükemmel bir yapıya sahip olduğunu ayrıca ondaki herhangi bir beyitte kasidenin yapısını bozmadan, güzelliğine zarar vermeden ve onda bir eksikliğe sebep olmadan takdim veya tehir yapılamayacağını iddia ettiğini, bununla birlikte diğer tüm kadim Arap şiiirlerinin de bu şartları sağladığını söylediğini ifade etmiş ve onun bu fikirlerine karşı çıkmıştır.³¹

Nuveyhî'ye göre Taha Hüseyin'in kadim Arap şiiirine olan hayranlığı ve günümüzdeki okurlara bu şiiirleri sevdirmeye isteği, onun vahdetu'l-kasideyi yanlış anlamasına sebep olmuştur.³² Ayrıca Taha Hüseyin bu görüşlerini ispat etmek için muallakanın, terk edilmiş diyarın vafedildiği giriş kısmını örnek göstermiş ve buradaki beyitlerden yola çıkarak beyitlerin yerlerinin değiştirilemeyeceği kanısına varmıştır.³³

Nuveyhî muallakanın yalnızca ilk kısmında yer alan beyitler açısından Taha Hüseyin'in bu görüşlerinin doğru olduğunu kabul etmiş fakat uzun olduklarından dolayı kadim dönem şiiirlerinin çoğunda uzvî bir birliğin olmadığını öne sürmüştür.³⁴ Görüşlerini ispatlamak için de örnek olarak Hâdira'nın 'ayniyyesini ve 'Alkame'nin mîmiyyesini göstermiştir. Buna göre Hâdira'nın kasidesinde bir konudan diğerine ani geçişler yapılmış ve birbirine ters düşen duygular ele alınmıştır. Aynı şekilde 'Alkame de nesîb bölümünde sevgilisinden ayrıldığı için hüznün ve acılardan bahsederken bir diğer bölümde kendisini sevindiren, dinç ve sağlıklı olan devesini vafetmeye başlamıştır. Bu durum Nuveyhî'ye göre kasideyi dinleyenlerin aklını karıştırmakta ve şairin duygularının gerçekliğini sorgulamaya itmektedir.³⁵

³¹ Nuveyhî, *eş-Şi'ru'l-câhili*, 2/439.

³² Nuveyhî, *eş-Şi'ru'l-câhili*, 2/439.

³³ Nuveyhî, *eş-Şi'ru'l-câhili*, 2/439.

³⁴ Nuveyhî, *eş-Şi'ru'l-câhili*, 2/440.

³⁵ Nuveyhî, *eş-Şi'ru'l-câhili*, 2/440-441.

Buna göre Nuveyhî, kasidede birliğin olmasını şu iki sebebe bağlamıştır: ilk olarak şair kasidesini yazarken tek bir hedefi amaçlamalıdır. İkinci olarak ise şairi bu hedefe götürecek olan tek bir sebebin olması gerektiğini söylemiştir.³⁶ Buna bağlı olarak onun, kasidelerde konu veya duygu birliğini savunduğunu söylemek mümkündür.

Ayrıca Nuveyhî bu görüşlerine dayanarak kadim dönemde yazılan şiirlerde birliğin ve uyumun olmadığını savunmuştur. Nitekim ona göre kadim dönem şiirlerindeki dağınıklığın ardında iki sebep yatmaktadır. İlk olarak kasidedeki beyitlerin her biri kendi içerisinde lafız ve mana birliğini sağlasa da bir beyit diğer beyitlerle karşılaştırıldığında lafız ve mana açısından ihtilafın ortaya çıkmasıdır. İkinci sebep ise kadim dönem kasidelerinde ilk beyitten son beyte kadar yalnızca şekil birliği yani kafiye ve vezin birliği olmasıdır.³⁷

Bu bilgilere istinaden Nuveyhî'nin, kadim dönem kasidelerinde konu birliğinden ziyade vahdetu'l-hayeviyye olduğunu belirttiği görülür. Taha Hüseyin'in görüşünü reddetmek ve bu görüşlerinin doğruluğunu kanıtlamak için Zuheyr b. Ebî Sulmâ'nın kasidesini delil getirerek şu şekilde incelemiştir: (Vâfir)

عَمَّا مِنْ آلِ فَاطِمَةَ الْجَوَاءِ	1	فَيْمَنْ	فَالْقَوَادِمُ	فَالْحِسَاءُ
فَدُو هَاشٍ فَمَيْثُ عُرَيْتِنَاتِ	2	عَفَّتَهَا	الرِّيحُ	بَعْدَكَ وَالسَّاءُ
فَذِرْوَةٌ فَالْجِنَابُ كَأَنَّ حُنْسَ الـ	3	سُعَاجِ	الطَّائِرَاتِ	بِهَا الْمَلَأُ
يَشْمَنْ بُرُوقَهُ وَيَرُشُ أَرِيَّ الـ	4	جَنُوبِ	عَلَى	حَوَاجِبِهَا الْعَمَاءُ
تَحَمَّلَ أَهْلُهَا مِنْهَا فَبَانُوا	5	عَلَى	آثَارِ	مَنْ ذَهَبَ الْعَفَاءُ
كَأَنَّ أَوَائِدَ الثَّيْرَانِ فِيهَا	6	هَجَائِزُ	فِي	مَعَابِنِهَا الطَّلَاءُ

- 1 Fâtıma'nın ailesinin el-Civâ', Yumn, el-Kavâdim ve el-Hisâ' şehirlerinden izleri silindi.
- 2 Senden sonra rüzgâr ve gökyüzü, kuru bitkilerin olduğu diyardaki ve ağaçların olduğu suya çıkan geniş yoldaki izlerini yok etti.
- 3 Zirve ve el-Cinâb diyarları, ipek elbiseler gibi (beyaz) olan karnı aç dişi koyunların basık burnu gibidir.
- 4 Bulutlar, kaşlarının üzerine güney (yönünden gelen) yağmurlarını yağdırırken oradaki yıldırımlara bakarlar.

³⁶ Nuveyhî, eş-Şî'ru'l-câhili, 2/436-437.

³⁷ Nuveyhî, eş-Şî'ru'l-câhili, 2/441.

- 5 *Oranın halkı oradan göç etmiştir. Giden kişilerin kaybolan izlerinden gitmişlerdir.*
- 6 *Vahşi zebralar (beyaz ve siyahlığından dolayı), bacağına katran sürülmüş beyaz dişi develer gibidir.*

Nuveyhî kasidenin ilk iki beytinde şairin, sevgiliyle olan hüzünlü hatıralardan ve onun geride bıraktığı diyardan bahsettiğini,³⁸ üçüncü beytinde aniden dişi koyun vasfı yaptığını,³⁹ dördüncü beyitte tekrar terk edilmiş diyarı verimli ve bol yağmurlu olarak vafsettiğini,⁴⁰ beşinci beytinde sevgiliden bir iz kalmadığı konusunu tekrar açtığını, altıncı beytinde ise diyardaki vahşi hayvanları yeniden vafsettiğini söylemiştir.⁴¹ Bununla birlikte altıncı beytin beşinci beyitten önce gelmesinin daha iyi olacağını belirtmiştir. Ayrıca şairin genç ve güçlü olması, yaşama sevinciyle dolu olması ve duygularının hızlı bir şekilde değişmesi hasebiyle yazdığı kasidelerde hüzün ve sevinci birleştirdiğini söylemiştir. Kasidenin vafir bahrinde gelmesi de onun bu duygu değişimlerine uyum sağlamıştır.⁴² Şairin hayata olan sevgisi şiire hâkimken kadim dönem kasidelerinde gerek nesîb gerekse hiciv bölümünde yaygın olarak görülen hüzün ve kızgınlığı taklidi olarak dinleyicilere yansıtmaya çalışmış fakat bu duygulardan başarıyla sıyrılarak duygularında baskın olan sevinci ele almaya devam etmiştir.⁴³ Nuveyhî bu değerlendirmesini kasidenin son beytine kadar sürdürmüş, sonuç olarak da kasidede duygu ve konular arasında uyum ve birlik bulunmadığı ayrıca beyitler arası takdim ve tehir yapılabileceği için vahdetu'l-hayeviyye olduğunu savunmuştur.⁴⁴

Sonuç olarak Nuveyhî, şairin şiir yazarken içinde olduğu psikolojiye yoğunlaşmıştır. Bununla birlikte vezin ve kafiye birliğinin kasidede birlik ve uyumun olmasını engelleyen bir problem olduğunu belirtmesi görüşü ile Zühre'nin kasidesinde vahdetu'l-hayeviyye olduğunu söylemesi birbiriyle çelişmiştir. Bu da şekil birliğinin birlik ve uyum için sorun olmadığını göstermektedir. Nitekim kadim dönemde yazılmış birçok şiirde vezin ve kafiye birliğini sağlaması ondaki uyumu etkilememiş, aksine güçlendirmiştir. Vahdetu'l-hayeviyye ismini verdiği birlikten kastı ise tam olarak bilinmemiş, kapalı kalmış ve anlaşılammıştır.

2.2. Muhammed Zeki el-‘Aşmâvî

Taha Hüseyin'in kadim dönem kasidelerinde birlik ve uyumun olduğu iddiasına karşı çıkan kişilerden biri de ‘Aşmâvî olmuştur. ‘Aşmâvî, Taha Hüseyin'in görüşlerini kısaca belirttikten sonra şöyle demiştir:

“Taha Hüseyin kadim Arap kasidesinde birliğin olduğuna son derece inanıyor ve bunu sonuna kadar savunuyordu. Birliğin olduğunu kanıtlamak için de Lebîd'in muallakasını örnek olarak getirdi. Taha Hüseyin'in, kadim Arap şiirinde birliğin ol-

³⁸ Nuveyhî, *eş-Şi'ru'l-câhili*, 2/460-461.

³⁹ Nuveyhî, *eş-Şi'ru'l-câhili*, 2/461-462.

⁴⁰ Nuveyhî, *eş-Şi'ru'l-câhili*, 2/462-463.

⁴¹ Nuveyhî, *eş-Şi'ru'l-câhili*, 2/464-465.

⁴² Kaţţûs, *Vahdetu'l-kaside fi'n-naqdi'l-'Arabiyyi'l-ħadîs*, 103.

⁴³ Kaţţûs, *Vahdetu'l-kaside fi'n-naqdi'l-'Arabiyyi'l-ħadîs*, 103.

⁴⁴ Nuveyhî, *eş-Şi'ru'l-câhili*, 2/466.

duğunu söyleyerek buna dayandırdığı sebeplere saygı duyuyor ve kadim kasidelerin rivayet edilirken birçok karışıklığa uğrayıp kasidenin yapısının ve şeklinin etkilendiği gerçeğini de kabul ediyoruz. Lebîd'in muallakasında diğer birçok şairin yapmadığı kasidelerin bölümleri arasındaki uyumu sağlamasını ve konuları birbirine en iyi şekilde bağlamasını da anlıyoruz. Fakat bütün bunlara inancımızla birlikte Taha Hüseyin'in gittiği yoldan gidemeyiz. Çünkü kadim kasidelerde onun söylediği gibi bir birlikten ziyade bizim keşfettiğimiz gibi bir birlik vardır.”⁴⁵

‘Aşmâvî’ye göre kadim dönem kasidelerinde Taha Hüseyin’in zikrettiği gibi bir birlik yoktur. Bunun olmamasının sebeplerinden birini de kadim dönemdeki sosyal, siyasi, coğrafi, fikrî ve iktisadi hayatın kasidelere etkisi olduğuna bağlamıştır.⁴⁶ Nitekim şairlerin yaşadıkları ortamda havanın sıcak olması, çöl ikliminden dolayı ziraatçılığın az olması, göçebe bir hayat yaşamaları, hicret ederken deveyi kullanmaları onların kasidelerini etkilemiş ve buna bağlı olarak da hayatlarındaki karmaşa şiirlerine yansımıştır.⁴⁷ Bu açıdan kasidelere bakıldığında onlarda, hayatta kalabilme adına mücadele etme birliği (وَحُدَّةُ الصَّرَاعِ مِنْ أَجْلِ الْحَيَاةِ) adını verdiği bir birliğin olduğu kanısına varmıştır.⁴⁸ Bundan dolayı da Taha Hüseyin’in kasidelerde uzvî ve tam bir birliğin olduğu görüşünü reddetmiş; bu birliğin, İslam’dan önceki hayatta var olan ölümle yaşam arasındaki mücadele birliği olduğunu savunmuş ve o dönemde kaleme alınan birçok kasidede bu birliğin bulunduğunu söylemiştir.⁴⁹

‘Aşmâvî bu görüşünün Lebîd’in muallakasında şu şekilde olduğunu söylemiştir:

“Lebîd b. Rebî'a muallakasına her zaman olduğu gibi sevgilisinin ve ailesinin terk ettiği diyarı ve arkalarında bıraktıkları izleri vafederek başlamıştır. Bu gazel veya mukaddime talaliyye dediğimiz bölümü iki kısma ayırabiliriz: İlki şairin, bu diyara dramatik açıdan bakması, diyarın harap oluşu, vahşeti ve özlemi anlatmasıdır. Ayrıca orada yaşarlarken canlılığın ve hareketliliğin olduğunu fakat zamanın, bunları almasıyla hayatın ölüme dönüştüğünü zikretmesidir. İkinci olarak ise tabiatın kurallı gereği yağmurların yağmasıyla yeni bir hayatın başlangıcını, burada güçlü vahşi hayvanların yaşam sürmesini ve yeryüzünün ağaçlar ve otlarla yeşilliklere bürünmesini anlattığı kısımdır.”⁵⁰

‘Aşmâvî, Lebîd’in muallakasında atlâl bölümünü ikiye ayırmış ve dramatik olayların vafedildiği birinci kısmı ilk üç beytin oluşturduğunu söylemiştir. Üçüncü beyitte şair, bu terk edilmiş diyarın üzerinden geçen zamanı tasvir ederek uzun zaman geçtiğini zikretmiş ve daha sonraki beyitlerde bu geçen zamanın etkisi ile doğanın gücü gereği her yerin yeşilliklerle örtülmesi ve yağmurların yağmasıyla ölümün nasıl hayata dönüştüğünü vafetmiştir:

⁴⁵ ‘Aşmâvî, *Kağâya'n-nağdi'l-edeбі*, 124.

⁴⁶ ‘Aşmâvî, *Kağâya'n-nağdi'l-edeбі*, 126.

⁴⁷ ‘Aşmâvî, *Kağâya'n-nağdi'l-edeбі*, 129; ‘Aşmâvî, *Dirâsât fi'n-nağdi'l-edeбі'l-mu'âşır* (Kahire: Dâru's-Şurûk, 1414/1994), 297-298.

⁴⁸ ‘Aşmâvî, *Kağâya'n-nağdi'l-edeбі*, 145.

⁴⁹ ‘Aşmâvî, *Kağâya'n-nağdi'l-edeбі*, 145.

⁵⁰ ‘Aşmâvî, *Kağâya'n-nağdi'l-edeбі*, 146.

فَرَاهُمَا	وَدُقُ	الرَّوَاعِدِ	جَوْدَهَا	4	رُزِقَتْ	مَرَابِيعَ	النُّجُومِ	وَصَابَهَا
إِرْزَامُهَا	وَعَشِيَّةٌ	مُتَجَاوِبٌ	إِرْزَامُهَا	5	مِنَ كُلِّ	سَارِيَّةٍ	وَعَادٍ	مُدَجِّنٍ
وَنَعَامُهَا	بِالْجَهْلَتَيْنِ	ظَبَائِهَا	وَنَعَامُهَا	6	فَعَلَا	فُرُوعَ	الْأَيْهَتَانِ	وَأَطْفَلَتْ

4 *Bu diyar, ilkbaharın şimşekli yağmurlarından nasibini aldı. Oraya bolca sağanak ve çiseleyen yağmurlar yağdı.*

5 *Geceleyin seyreden, gökyüzünün ufuklarını karartan ve gök gürültüsünün yankılandığı bulutlardan...*

6 *Uzun otların dalları yükseldi. Vadinin iki tarafında ceylanlar yavruladı ve deve kuşları yumurtladı.*

‘Aşmâvî’ye göre Lebîd, daha sonra oluşan sellerin, kalıntıları görünür hale getirmesinden ve bu kalıntılara sevgiliden bir haberin olup olmamasını sormasından bahsederek tekrar dramatik olayları anlatmaya başlamıştır:⁵¹

أَقْلَامُهَا	زُبُرٌ	تُحِيدُ	مُتَوَّهَا	8	وَجَلَا	السُّيُولَ	عَنِ الطُّلُولِ	كَأَنَّهَا
وَشَامُهَا	كَفَفًا	تَعَرَّصَ	فَوْقَهِنَّ	9	أَوْ رَجَعُ	وَأِشْمَةَ	أُسْفَافَ	تُورِهَا
كَلَامُهَا	صَمًّا	خَوَالِدَ	مَا يُبِينُ	10	فَوَقَفْتُ	أَسْأَلُهَا	وَكَيْفَ	سُؤَالِنَا

8 *Seller kalıntıları, kalemlerin (silinmiş) metnini yenilediği kitaplar gibi ortaya çıkardı.*

9 *Ya da o kadın dövmececinin daire şeklinde çiviti serpererek yaptığı yeni dövmeye benzer.*

10 *Durdum ve izlere (sevgiliden bir haberin olup olmadığını) sordum. Bir söz söyleyemeyen, sağır dağlara nasıl sorabiliriz ki?*

‘Aşmâvî Lebîd’in muallakasını bu şekilde sonuna dek incelemiş ve şu sonuca varmıştır:

“Şair, kasidenin bölüm sayısının fazla olmasına ve atlaldan deve vasfına, deveden kendini ve kabileyi övgüye geçmesine rağmen dönemin duygularını yansıtmayı başarmıştır. Bununla birlikte bu kasidede genel olarak asrın ruhunu dile getirmesinden dolayı bir birlik vardır. Fakat bu birlik Cahiliye Arapları ve hayat arasındaki çatışma birliğidir. Bahsedilen bu birlik ve uyum İmriü'l-Kays, Tarafe, Züheyr, Nâbiğa, Amr b. Kulsûm, Hâris b. Hillize ve diğer başka şairlerin şiirlerinde de gerçekleşmiştir. Lebîd’in kasidelerinin tümünde bu anlamdaki bir birliğin olması aynı zamanda uzvî birliğin olduğu anlamına gelmez. Dolayısıyla Lebîd’in modern anlamda uzvî birliği tüm kasidelerinde gerçekleştirebildiği söylenemez. Fakat şu bir

⁵¹ ‘Aşmâvî, *Kağâya'n-nağdi'l-edebî*, 149.

gerçektir ki muallakasının uzun olması ve bir türden başka bir türe çokça atlamasına rağmen (bizim anladığımız gibi bir) uzvî birliği muallakasında yakalayabildiği söylenebilir.”⁵²

Sonuç olarak ‘Aşmâvî, Taha Hüseyin’in kadim dönem Arap şiirlerinin çoğunda uzvî birliğin olduğu görüşüne karşı çıkmış ve ölüm ile yaşam arasında yaşanan çatışma birliğinin olduğunu savunmuştur. Lebîd’in muallakasında da bu gibi bir birliğin olduğunu söyleyerek Taha Hüseyin’in görüşlerini reddetmiştir. ‘Aşmâvî’nin kadim dönem kasidelerine bakarak yansıtmaya çalıştığı felsefe, ölüm-yaşam, mutluluk-hüzün gibi şairin hayata bakış açısını açıklayan karşıt duyguların birleşmesiyle bir birlik oluştuğudur. Nitekim ona göre bu karşıt duyguların bir araya gelmesi garip bir şey değildir. Çünkü birlik, aynı duyguların bir araya gelmesiyle oluştuğu gibi karşıt duyguların birleşmesiyle de oluşur. Bu görüşlere bakıldığında ‘Aşmâvî’nin dile getirdiği birlik ile Taha Hüseyin’in savunduğu birlik arasında büyük bir fark olmadığı görülmektedir.

2.3. Muhammed Mustafa Bedevî

Bedevî, Taha Hüseyin’in Lebîd’in kasidesindeki manevî birlik düşüncesini tartışmış ve diğer eleştirmenler gibi bu kasidede böyle bir birliğin olduğundan bahsedilemeyeceği kanısına varmıştır. Nitekim Lebîd, kasidede konu çerçevesinden fazlaca uzaklaşmış ve onun çoğu kez bir konudan başka bir konuya atladığı olmuştur.⁵³

Lebîd’in kasidesinde manevi birliğin (el-vaḥdetu’l-ma’neviyye) olmadığını savunan Bedevî, kasideyi inceledikten sonra tüm bölümlerinin birbiriyle uyumlu olup aralarında çelişkiye düşülmemesinden dolayı mantıki bir birliğin söz konusu olduğunu belirtmiştir. Fakat bu mantıki birliğin, genel olarak mantığın esas alındığı her şeyde bulunması hasebiyle şiirlerin değerini belirlemede bir ölçüt olarak kabul edilemeyeceğini şöyle açıklamıştır:⁵⁴

“Mantıkî mana, kasidenin bütün manası içerisinde küçük bir bölümü oluşturur. Aynı şekilde mantık birliği, üstün manaya sahip bir şiirde var olması gereken birliğin yalnızca küçük bir bölümüdür. Şair de mantığın erişemediği duygusal düşünceleri anlattığından dolayı bazen bu mantık birliğini göz ardı edebilmektedir.”⁵⁵

Bedevî, Taha Hüseyin’in “kasidedeki yapının sağlamlığı” ifadesinin, şiirde olması gereken tam bir birliği yeterince açıklayamadığını söylemiş ve bu birliğin, felsefi veya ilmî araştırmalarda olduğu gibi yalnızca yapısal olarak değil, canlı uzvî bir birlik olması gerektiğini vurgulamıştır. Nitekim ona göre mükemmel bir kaside, donuk bir yapıya sahip olmayıp canlı bir varlık mesabesindedir.⁵⁶ Bu görüşüyle Bedevî, Taha Hüseyin’in kasidedeki yapının sağlamlığı hakkındaki görüşlerini bu şekilde kabul etmemiş ve bu görüşün yerine canlı varlıkta bulunan uzvî birliği sa-

⁵² ‘Aşmâvî, *Kaḍâya’n-naḳdi’l-edebe*, 190-192; ‘Aşmâvî, *Dirâsât fi’n-naḳdi’l-edebe’l-mu’aşır*, 295-296.

⁵³ Bedevî, *Dirâsât fi’ş-şî’ri ve’l-mesrah*, 5-6.

⁵⁴ Kaḥḥûs, *Vaḥdetu’l-kaside fi’n-naḳdi’l-‘Arabiyyi’l-ḥadîs*, 96.

⁵⁵ Bedevî, *Dirâsât fi’ş-şî’ri ve’l-mesrah*, 6.

⁵⁶ Bedevî, *Dirâsât fi’ş-şî’ri ve’l-mesrah*, 6.

vunmuştur.⁵⁷

Bedevî'ye göre ayrıca bir kasidede unsurlar; kök, gövde, dallar ve yaprakların birleşip bir bütünü oluşturduğu gibi tek bir vazifeyi yerine getirmek amacıyla birleşmelidir. Buna dayanarak Lebîd'in kasidesinde, Taha Hüseyin'in tam bir birlik ve uyumun olduğunu iddia etmesinin aksine uzvî bir birliğin olmadığını öne sürmüştür. Böylelikle Lebîd'in kasidesi de dâhil olmak üzere diğer çoğu kadim dönem kasidesinde ve hatta kadim dönemden sonra yazılan kasidelerde birlik konusunda kusurun olduğunu zikretmiştir.⁵⁸ Bunun sebebini de Lebîd'in kasidesinin, birbiriy-le uyumlu olmayan birçok farklı konunun birleşmesiyle meydana gelmesine bağlamış ve bu kasidedeki tek birliğin, tek bir şair tarafından yazılması olduğunu söylemiştir.⁵⁹ Dolayısıyla ona göre birliği sağlayan kasideler yalnızca modern dönemin son evrelerinde görülmüş olmasına rağmen bu kasidelerin sayıları oldukça azdır.⁶⁰

Bedevî, bu görüşlerini yalnızca Lebîd'in muallakası üzerinden savunmakla yetinmemiş, İmriu'l-Kays'ın muallakasını da incelemiştir. Bunun sonucunda ise aynı şekilde İmriu'l-Kays'ın muallakasında da herhangi bir birliğin olmadığı görüşüne ulaşmıştır.⁶¹ Çünkü kadim dönem şiirlerinde, lafızların ardında anlatılmak istenen ve herkesin anlayamadığı düşünceler olmayıp herkesin aynı şekilde anladığı düşüncelere açık bir şekilde yer verilmiştir.⁶² Bu da Coleridge'ın (ö. 1250/1834) vehm ve hayal ayrımından etkilendiğini göstermiştir.

Sonuç olarak Bedevî'nin Batı'da yetişmesi ve şiirde donuk bir yapıdan ziyade canlı varlıkta olduğu gibi uzvî bir birlik ve gerçek hayalin olması gerektiğini savunan Coleridge'ın görüşlerinden etkilenmesi, onun bu şekilde düşünmesine sebep olmuştur. Buna bağlı olarak da kadim dönem Arap kasidelerinin çoğunda, savunduğu uzvî birlik ve uyumun olmadığını bir gerçek olduğu sonucunu çıkarmıştır.

Sonuç

Batı'dan etkilenen çoğu eleştirmenler, kadim dönem kasidelerinin birbirinden bağımsız konuları içerdiği ve uyumsuz olduğundan dolayı bölümleri veya beyitleri arasında takdim-tehir yapılabildiği görüşüne sahipken farklı görüşlerinde Batı'nın yansımalarının görüldüğü Taha Hüseyin, bu konuda Batı'ya ve Batı'dan etkilenen Arap eleştirmenlere karşı çıkarak kadim dönem kasidelerinde birlik ve uyumun olduğunu sonuna kadar savunmuştur.

Taha Hüseyin, kasidede birlik konusunda Lebîd'in muallakası üzerinde incelemede bulunarak bir kapı açmış ve kendisinden sonraki eleştirmenleri bu gibi incelemelere yöneltmiştir. Fakat bu konuda kendisiyle aynı görüşte olan eleştirmenlerin yanı sıra kendisine karşı çıkan eleştirmenler de olmuştur. Nitekim bir kasidede birliğin olup olmadığı görüşü eleştirmenlerin o kasideye hangi açıdan

⁵⁷ Kaţţûs, *Vaĥdetu'l-kaside fi'n-naĥdi'l-'Arabıyyi'l-ĥadis*, 97.

⁵⁸ Bedevî, *Dirâsât fi's-şî'ri ve'l-mesrah*, 6.

⁵⁹ Kaţţûs, *Vaĥdetu'l-kaside fi'n-naĥdi'l-'Arabıyyi'l-ĥadis*, 97.

⁶⁰ Osman Muvâfi, *Dirâsât fi'n-naĥdi'l-'arabî* (İskenderiyye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Cami'iyye, 2000), 120.

⁶¹ Bedevî, *Dirâsât fi's-şî'ri ve'l-mesrah*, 11-12.

⁶² Bedevî, *Dirâsât fi's-şî'ri ve'l-mesrah*, 11-12.

baktığına göre değişiklik arz etmektedir. Nuveyhî, 'Aşmâvî ve Bedevî onun görüşlerine karşı çıkanlar arasında yer almıştır.

Nuveyhî'nin Lebîd'in kasidesini derinlemesine incelemeyip yüzeysel olarak ele aldıktan sonra Taha Hüseyin'in kasidede birlik ve uyumun olduğu görüşünü reddetmesi, Taha Hüseyin'in zikrettiği kadim Arap şiirlerindeki birliği kabul etmeme sebeplerinin doğruluğunu kanıtlar niteliktedir. Nitekim Nuveyhî, göre çoğu kadim dönem kasidelerinde Taha Hüseyin'in zikrettiği gibi uzvî birliğin olmayıp vaḥdetu'l-ḥayeviyye olduğu görüşüne varmıştır. Bu vaḥdetu'l-ḥayeviyye ise kasidenin tek bir sebebe ve hedefe bağlı kalınarak yazılmasıyla ortaya çıkmaktadır.

'Aşmâvî de Taha Hüseyin'in çoğu kadim dönem kasidelerinde tam bir birliğin olduğu görüşüne katılmadığını zikretmiş ve bununla birlikte Lebîd'in muallakasını bu açıdan incelediğinde onda, hayat için çatışma birliği adını verdiği bir uyumun olduğu kanısına varmıştır. Bu birlik ise kasidede hayat-ölüm, mutluluk-hüzün gibi iki karşıt duyguya dayanmaktadır. Dolayısıyla şair kasidedeki birliği zıt duygularla oluşturmuştur. Bu açıdan bakıldığında zaman 'Aşmâvî'nin Taha Hüseyin'den farklı bir bakış açısı geliştirerek konuya yaklaştığı görüle de o, kadim dönem kasidelerini duygu açısından ele alarak kendi anladığı şekilde bir birliğin olduğunu söylemiştir.

Son olarak Bedevî ise Coleridge gibi batılı eleştirmenlerin görüşlerinin gölgesinde kalarak Lebîd'in muallakasında ve çoğu kadim dönem kasidelerinde canlı varlıktaki gibi bir uzvî birliğin olduğunu reddedenlerden olmuştur. Ona göre kasidede birliğin olması için bütün unsurlarının birbirine, canlı bir varlıkta görülen uyumda olduğu gibi bağlanması gerekir.

Eleştirmenler, kadim dönem kasidelerinde birlik olup olmadığı fikrini aşılardan Batı'dan etkilenecek bu konuya yönelmiş ve incelemelerde bulunmuşlardır. Taha Hüseyin, kadim dönem kasidelerinde Lebîd'in muallakasını inceleyerek birlik olduğunu savunmuş ve onun bu görüşüne karşı çıkan eleştirmenler ise Batı düşüncesini kadim dönem Arap şiirinde uygulamaya çalışmışlardır. Bu iki kültür arasındaki zaman, dil ve çevre gibi etkenlerin farklılığını ise göz ardı etmişlerdir. Nitekim her iki kültürün de kendilerine has kriterlerinin olması ve kasidelerin buna göre uyum sağlamaları söz konusudur. Dolayısıyla bir kültürdeki kasideyi diğer kültürün kriterlerine göre incelemek yanlıştır.

Aynı şekilde onların savunduğu gibi vezin ve kafiye birliği, kasidede bir ayıp olarak görülmez ve kasidenin yapı ve şekline zarar vermez. Çünkü Arap kasideleri vezin ve kafiye dolayısıyla ahenk ve ritmi sağlamaktadır. Buna dayanarak kasidelerin vezin ve kafiyeden ayrılması düşünülemez.

Sonuç olarak eleştirmenlerin, kadim dönem kasidelerine yalnızca tek bir açıdan bakmaları onları, birlik ve uyum olmadığı kanaatine yöneltmiştir. Buna bağlı olarak kasidelerin unsurlarını birbirinden ayrı düşünmenin yanlış olduğu ortaya çıkmıştır.

Author Contributions / Yazarların Katkısı: This article is a work with two authors. The contribution of the aforementioned authors to the preparation of the article is equal. / Bu makale, iki yazarlı bir eserdir. Makalenin hazırlanmasına söz

konusu yazarların katkısı eşittir.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- ‘Akkâd, Abbâs Mahmûd & Mâzinî, Abdulkadir. *ed-Divân fi’l-edeb ve’n-nağd*. Kahire: Muessesetu Hindâvî, 1438/2017.
- Aristoteles. *Poetika*. çev. İsmail Tunalı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1413/1993.
- ‘Aşmâvî, Muhammed Zeki. *Dirâsât fi’n-nağdi’l-edebi’l-mu’asıf*. Kahire: Dâru’ş-Şurûk, 1414/1994.
- ‘Aşmâvî, Muhammed Zeki. *Qadâya’n-nağdi’l-edebî beyne’l-kadîm ve’l-hadîs*. Beyrut: Dâru’n-Nahdati’l-‘Arabiyye, 1399/1979.
- Bedevî, Ahmed Ahmed. *Ususu’n-nağdi’l-edebî*. Kahire: Nahdatu Mısır, 1416/1996.
- Bedevî, Muhammed Mustafa. *Dirâsât fi’ş-şî’ri ve’l-mesrah*. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1380/1960.
- Bekkâr, Yûsuf Huseyin. *Binâu’l-kasîde fi’n-nağdi’l-‘Arabiyyi’l-kadîm fi dav’i’n-nağdi’l-hadîs*. Beyrut: Dâru’l-Endelus, 1402/1982.
- Brockelmann, Carl. *Târîhu’l-Edebi’l-‘Arabî*. çev. Abdulhalîm Neccâr. Kahire: Dâru’l-Me’ârif, 5. Basım, ts.
- Câhîz, Ebû Osmân ‘Amr b. Baḥr b. Maḥbûb el-Kinânî. *el-Beyân ve’t-tebyîn*. 3 Cilt. Beyrut: Mektebetu’l-Hilâl, 1422/2002.
- Curcânî, Ebû Bekr Abdulkahîr b. Abdîrahmân b. Muhammed. *Delâilu’l-icâz*. thk. Mahmûd Muhammed Şakir Ebû Fehr. 3 Cilt. Kahire: Maḥba’atu’l-Medenî, 1412/1992.
- Çetin, Nihad Mazlum. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1393/1973.
- Desûkî, Ömer. *Fi’l-edebî’l-hadîs*. Mısır: Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, 1420/2000.
- Eflâtun. *Muḥavere Phaerdrus ev ‘ani’l-cemâl*. çev. Emîra Ḥilmî Maḥar. Kahire: Dâru Ğarîb, 1420/2000.
- Elmalî, Hüseyin. “Kasîde”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/562-564. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Fazlıoğlu, Şükran. “Tâhâ Hüseyin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/377-379. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Ḥafâcî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Saîd. *Sırru’l-feşâḥa*. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1982.
- Hilâl, Muhammed Güneymî. *en-Nağdu’l-edebî’l-hadîs*. Kahire: Nahḍa Mısır, 1417/1997.
- Hüseyin, Tâhâ. *el-Eyyâm*. Kahire: Mektebetu’l-İskenderiyye, 1412/1992.
- Hüseyin, Tâhâ. *Ḥadîsu’l-erbi’â*. Kahire: Muessesetu Hindâvî, 1435/2014.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim ed-Dîneverî. *eş-Şîr ve’ş-su’arâ*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 2 Cilt. Kahire: Dâru’l-Me’ârif, 1377/1958.
- İbn Ṭabâtabâ, Ebu’l-Hasen Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm el-Ḥasenî el-Alevî. *İyâru’ş-şî’r*. thk. Abbas Abdussâtir. Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2. Basım, 1405/2005.
- Ḳartâcennî, Ebu’l-Hasen Henîuddîn Ḥâzîm b. Muhammed b. Ḥasen b. Muhammed. *Minḥâcu’l-buleğâ’ ve sirâcu’l-udebâ*. thk. Muhammed el-Ḥabîb İbnü’l-Ḥüce. Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, ts.
- Ḳattûs, Bessâm. *Vaḥdetu’l-kasîde fi’n-nağdi’l-‘Arabiyyi’l-hadîs*. Amman: Dâr ve Mektebetu’l-Kind, 1434/2014.
- Ḳayravânî, İbn Raşîk Ebû Ali el-Ḥasen el-Ezdî. *el-‘Umde fi meḥâsini’ş-şî’r ve âdâbih*. thk. Muhammed Muḥiddin ‘Abdulḥamîd. Beyrut: Dâru’l-Cîl, 5. Basım, 1401/1981.
- Ḳudâme b. Ca’fer, Ebu’l-Ferec b. Ḳudâme b. Ziyâd el-Kâtîb el-Bağdâdî. *Nağdu’ş-şî’r*. thk. Muhammed Abdu’l-Mun’im Ḥafâcî. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, ts.

- Mendûr, Muhammed b. Abdilhamîd Mûsâ. *en-Nağdu'l-menhecî 'inde'l-'Arab*. Kahire: Dâru'n-Nağda, 1416/1996.
- Muvâfî, Osman. *Dirâsât fi'n-nağdi'l-'arabî*. İskenderiyye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Cami'iyye, 2000.
- Nuveyhî, Muhammed. *eş-Si'ri'l-Câhilî menhec fî dirâsetihî ve taqvîmihî*. ed-Dâru'l- Kāvmiyye, Kahire, ts.

Butrus b. Bûlûs el-Bustânî'nin Son Dönem Osmanlı Dönemi Reform Öncülüğü ve Türk Edebiyatına Etkisi

Butrus b. Bolus al-Bustani's Last Ottoman Period Reform Leading and Its Influence on Turkish Literature

Emin Uz



Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
Assist. Prof. Afyon Kocatepe University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language
and Rhetoric

Afyonkarahisar / Turkey

eminuz83@gmail.com.tr | <https://orcid.org/0000-0003-3255-7543>

Corresponding Author / Sorumlu Yazar

Muhammed Efil



Öğr. Gör. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
PhD. Lecturer, Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology
Konya, Turkey

muhammed.efil@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-0385-1866>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 24.09.2021

Accepted / Kabul Tarihi: 29.11.2021

Published / Yayın Tarihi: 30.12.2021

DOI: 10.33420/marife.1000110

Cite as / Atıf: Uz, Emin- Efil, Muhammed. "Butrus b. Bûlûs el-Bustânî'nin Son Dönem Osmanlı Dönemi Reform Öncülüğü ve Türk Edebiyatına Etkisi". *Marife* 21/2 (2021): 1247-1265.
<https://doi.org/10.33420/marife.1000110>.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilmez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslar arası Lisansı altında lisanslanmıştır."



Butrus b. Bûlûs el-Bustânî'nin Son Dönem Osmanlı Dönemi Reform Öncülüğü ve Türk Edebiyatına Etkisi

Özet

Lübnanlı bir dil bilimci olmasının yanı sıra uluslararası eğitimci kimliği ile de tanınan Butrus b. Bûlûs el-Bustânî, Arap dilinin dünya çapındaki ilmî ve edebî uyanışında önemli payı olan fikir adamlarındandır. Bu nedenle de düşünce, dil ve edebiyattaki etkisi, Lübnan'la sınırlı kalmamış diğer Arap bölgelerine hatta dünyanın birçok bölgesine de ulaşmıştır. el-Bustânî'nin yaşadığı dönemde Suriye bölgesinde Sünni Müslüman çoğunluğa ek olarak birçok gayrimüslim azınlık yaşamaktadır. Gayrimüslimler ağırlıklı olarak Ortodoks, Katolik, Mârûnî ve Yahudilerdir. Sünni olmayan dinî gruplar ise Alevî, İsmâilî ve Dürzî gruplardır. Her dinî cemaatin kendi hiyerarşisi ve coğrafi izolasyonu içerisinde belirli bir iç dayanışma ruhu vardır. Bu grupların çoğu, geçmişte dinsel baskılardan korunmak için Suriye'nin tenha dağlık bölgelerine sığındıktan sonra hem birbirlerinden hem de Sünni Müslüman çoğunluktan sosyal ve kültürel olarak izole yaşamaktadırlar. Daha sonraları Mârûnî köylüler, ipek endüstrisinde iş aramak için güneşe -Dürzi emirlerin hâkim olduğu- göç etmeye başladılar. Göç edilen bölgelerde Rum, Ortodoks ve Katolik aileler Şuveşfat, Kafır, Şima ve Şemlân gibi bölgelerde küçük entelektüel merkezler kurmuşlardır. Mârûnî bir aileye mensup olan Butrus, bu bölgelerde ana dili olan Arapça yanında Süryaniceyi de iyi derecede öğrenmiştir. Daha sonra din görevlisi yetiştiren okullardan biri olan Ayn Varaka Medresesi'nde yaklaşık on yıl kadar dil, tarih, mantık, felsefe ve ulûmu'd-dîn dersleri okumuştur. Bu yıllarda özellikle dil alanında kendisini bir hayli geliştirmiş Arapça ve Süryaniceyi yanında İtalyanca ve Latinceyi de dil birikimi içerisine dâhil etmiştir. Sonraki yıllarda öğrenim gördüğü bu okulda müderrislik yapma imkânı da bulmuştur. Bu okulda elde ettiği İngilizce birikiminden haberdar olan İngiliz siyasetçiler, kendisini özellikle bürokratik alanda mütercim olarak kullanmışlardır. Nitekim el-Bustânî, dönemin Mısır valisi İbrahim Paşa ile İngilizler arasında Osmanlı Devleti'nin Lübnan ve Suriye'den çekilmesi konusunda tercümanlık yapmıştır. Mütercimlik yaptığı dönemde Amerikan misyonerlerle dostluk kurmuş ve onların faaliyetlerine katkı sağlamıştır. Nitekim tesis etmiş olduğu el-Cem'iyetü'l- edebiyetü'l-ilmîyye isimli kuruluş bünyesinde Amerikan misyonerler de üye olarak yer almaktadır. Bunun yanında Beyrut'ta gerçekleştirilen Kitâb-ı Mukaddes tercümesi çalışmalarında da bilfiil görev yapmıştır. el-Bustânî, modernleşme mesajını, zamanının potansiyellerini göz önünde bulundurarak olumlu, pratik ve barışçıl yollarla iletmıştır. Onun hayatı, Suriye vatanseverliği ile Osmanlılık arasında bir çizgide yürümenin öyküsüdür. Birincisi her zaman en az ikincisi kadar yüreğine yakındır. Kendisine göre topyekûn olma, bölgesel bir bileşenle değil kültürel bir bileşenle başlamaktadır. Butrus hayatı boyunca dini siyasetten ayırmanın gerekliliğini savundu. Bu yüzden dinî ve sivil otoriteler arasında çok net sınırlar koymaya çalışmıştır. Kör fanatizmin inanç eksikliğinden ve dini yanlış anlamadan kaynaklandığını sıkça dillendirmiştir. Bu haykırışı bazı guruplar nazarında devlet yönetimine muhalif bir tavır gibi algılansa da aksine o, Osmanlı devletinin yanında durmuş ve yönetenlere karşı bir devrim çağrısında bulunmamıştır. Onun çağrısı, Türkler ile Osmanlı İmparatorluğu'nun diğer sakinleri arasında reform, medeniyet ve eşit haklarla sınırlıdır. el-Bustânî, Şubat 1859'da Beyrut'ta, Arap dili ve kültürünün canlandırılması için çağrıda bulunduğu "Arap Edebiyatı Üzerine" isimli konferansında dinleyicilerine, çeşitli ulusların dillerini Araplar arasında yaymakla meşgul olduklarını; Arapların ise "ana dillerine dikkat etmeden yabancı dil öğrenmeye büyük bir eğilim gösterdiğini" söyleyerek bir tehlikeye dikkat çekmiştir. Ona göre dilin öğrenilmesini kolaylaştırmak ve daha arzu edilir kılmak için dil ile birlikte dilbilgisi de "yeniden düzenlenmelidir". Arapların dil mücadelesinin yanında medeniyete katkıları da unutulmamalıdır. İçinde yaşadığı toplumu "eski bilimler ile modern bilimler arasında köprü" olarak niteleyen düşünür, halkını zihinsel tembellik konusunda suçlamış ve onlara sanat ve bilim kitaplarının basımı, süreli yayınların dillerini yaygınlaştırması, kütüphanelerin açılması, okulların kurulması gibi diriliş ortamları önermiştir. Araştırmanın amaçları doğrultusunda bu başlık altında üç kilit şahsiyetin -Butrus el-Bustânî, Namık Kemal ve Ziya Gökalp- telifatlarına ve faaliyetlerine yönelmek suretiyle hem ideoloji hem de edebî anlamda dönemin fikriyatına ışık tutulmaya çalışılacaktır. Nitekim mezkûr isimlerden el-Bustânî ve Namık Kemal, ıslahat döneminin ilk periyodunda farklı coğrafya ve kültüre ait vatan duygusunun fikri temsilciliğini yapmış, Ziya Gökalp ise ikinci periyotta milliyetçilik düşüncesini zirveye taşımıştır. Bu isimler doğrudan siyasi bir bağlılığı olmayan, ancak öğretileri kendi zamanlarının sosyal ve politik gelişmelerini yansıtan önde gelen entelektüeller ve ideologlardır. Nihayetinde, düşünürlerin bu konfigürasyonu ilginçtir. Çünkü Butrus el-Bustânî (Osmanlı) ve Ziya Gökalp (Milliyetçi) arasındaki eksik halkayı tamamlayan Namık Kemal

olmuştur. Tabii ki söz konusu edipler arasında bu marjinalliği ilk ortaya koyan daha önce de belirtildiği gibi Butrus el-Bustânî olmuştur. Bu nedenle çalışmamızda 19. yüzyıl reformist düşüncenin temellerini atan el-Bustânî başta olmak üzere Anadolu'daki takipçileri Namık Kemal ve Ziya Gökalp'in telifat ve faaliyetleri ışığında dönemin edebî ve fikrî yapısına ışık tutulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Türk Edebiyatı, Butrus el-Bustânî, Namık Kemal, Ziya Gökalp.

Butrus b. Bûlûs al-Bustânî's Leading of Reform in the Late Ottoman Period and Its Influence on Turkish Literature

Summary

In addition to being a Lebanese linguist, Butrus b. Bûlûs al-Bustânî is one of the intellectuals who had an important role in the literary awakening of the Arabic language and science. For this reason, his influence in conception, language, and literature was not limited to Lebanon, but also reached other Arabic countries and even many parts of the world.

During the period of al-Bustani, in addition to the Sunni Muslim majority, many non-Muslim minorities had lived in the Syrian region. Non-Muslims were predominantly Orthodox, Catholic, Maronite, and Jews. Non-Sunni religious groups were Alevites, Ismailis, and Druzes. Each religious community had its hierarchy and a certain spirit of internal solidarity within the area. Most of these groups, after taking shelter in the secluded mountainous regions of Syria to avoid religious pressure, had lived isolated socially and culturally from both each other and the Sunni Muslim majority in the past. In this region, Butrus, who was a member of a Maronite family, learned Syriac very well as well as Arabic, which was his mother tongue. Al-Bustani acted as a translator between Ibrahim Pasha, the governor of Egypt of the day, and the British on the withdrawal of the Ottoman Empire from Lebanon and Syria. American missionaries also took part in the organization he established called al-Cem'iyetü'l-ebiyeti'l-ilmiyye. In addition, he actively worked in the translation of the Bible in Beirut. Al-Bustani conveyed the message of modernization in positive, practical, and peaceful ways, considering the potentials of that time. His life is a story of walking the line between Syrian patriotism and Ottomanism. Throughout his life, Butrus defended the necessity of separating religion from politics. Therefore, he had tried to set very clear boundaries between religious and civil authorities. He expressed that blind fanaticism arises from beliefs and religious misunderstanding. Although this outcry of his was perceived as an opposition to the state administration by some groups but on the contrary, he stood by the Ottoman state and did not call for a revolution against the rulers. His call was limited to reform, civilization, and equal rights between Turks and other inhabitants of the Ottoman Empire.

Al-Bustani, in his conference "On Arab Literature" in February 1859 in Beirut, called for the revival of the Arabic language and culture, and told the audience that they were busy spreading the languages of various nations among the Arabs; He drew attention to danger by saying that Arabs "have a great tendency to learn foreign languages without paying attention to their mother tongue". According to him, grammar should be "reorganized" along with language to make language learning easier and more desirable. The thinker, who described the society he lived in as "a bridge between ancient sciences and modern sciences", accused his people of mental laziness and suggested resurrection initiations such as publishing art and science books, publishing periodicals, opening libraries, and establishing schools.

In line with the purposes of the research, under this heading, we will try to shed light on the ideas of the period, both in terms of ideology and literature, by focusing on the writings and activities of three key figures – Butrus el-Bustânî, Namık Kemal and Ziya Gökalp-. Al-Bustani and Namık Kemal, among the aforementioned names, had been the ideological representer of the sense of homeland belonging to different geography and culture in the first period of the reform period, while Ziya Gökalp in the second period, pushed the nationalism idea over the top. These names are prominent intellectuals and ideologues without a direct political affiliation, but whose doctrines reflect the social and political developments of their time. Finally, this configuration of thinkers is interesting. Because it was Namık Kemal who completed the missing link between Butrus al-Bustani (Ottomanist) and Ziya Gokalp (Nationalist). Of course, as mentioned before, Butrus al-Bustani was the first to reveal this marginality among the aforementioned literati. For this reason, in our study, we will try to shed light on the literary and intellectual structure of the period in the light of the works and activities of especially al-

Bustani, who laid the foundations of the 19th-century reformist thought and his followers in Anatolia, Namık Kemal, and Ziya Gökalp.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Turkish Literature, Butrus al-Bustani, Namık Kemal, Ziya Gökalp.

Giriş

Lübnanlı bir dil bilimci olmasının yanı sıra uluslararası eğitimci kimliği ile de tanınan Butrus b. Bûlûs el-Bustânî (ö. 1300/1883), Arap dilinin dünya çapında ki ilmî ve edebî uyanışında önemli payı olan fikir adamlarındandır. Bu nedenle de düşünce, dil ve edebiyattaki etkisi, Lübnan'la sınırlı kalmamış diğer Arap bölgelerine hatta dünyanın birçok bölgesine de ulaşmıştır.

el-Bustânî'nin yaşadığı dönemde Suriye toplumunun yapısı, en az Osmanlı İmparatorluğu'nunki kadar parçalıdır. Bu bölgede Sünni Müslüman çoğunluğa ek olarak birçok gayrimüslim azınlık yaşamaktadır. Gayrimüslimler ağırlıklı olarak Ortodoks, Katolik, Mârûnî ve Yahudilerdir. Sünni olmayan dinî gruplar ise Alevî, İsmâilî ve Dürzî gruplardır. Her dinî cemaatin kendi hiyerarşisi ve coğrafi izolasyonu içerisinde belirli bir iç dayanışma ruhu vardır. Bu grupların çoğu, geçmişte dinsel baskılardan korunmak için Suriye'nin tenha dağlık bölgelerine sığındıktan sonra hem birbirlerinden hem de Sünni Müslüman çoğunluktan sosyal ve kültürel olarak izole yaşamaktadırlar.¹ Daha sonraları Mârûnî köylüleri, ipek endüstrisinde iş aramak için güneye -Dürzi emirlerin hâkim olduğu- göç etmeye başladılar. Göç edilen bölgelerde Rum, Ortodoks ve Katolik aileler Şuveşfat, Kafr, Şîma ve Şemlân gibi bölgelerde küçük entelektüel merkezler kurmuşlardı.² Mârûnî bir aileye mensup olan Butrus, bu bölgelerde ana dili olan Arapça yanında Süryaniceyi de iyi derecede öğrenmiştir. Daha sonra din görevlisi yetiştiren okullardan biri olan Ayn Varaka Medresesi'nde yaklaşık on yıl kadar dil, tarih, mantık, felsefe ve ulûmü'd-dîn dersleri okumuştur. Bu yıllarda özellikle dil alanında kendisini bir hayli geliştirmiş Arapça ve Süryanicenin yanında İtalyanca ve Latinceyi de dil birikimi içerisine dâhil etmiştir. Sonraki yıllarda öğrenim gördüğü bu okulda müderrislik yapma imkânı da bulmuştur.³ Bu okulda elde ettiği İngilizce birikiminden haberdar olan İngiliz siyasetçiler, kendisini özellikle bürokratik alanda mütercim olarak kullanmışlardır. Nitekim el-Bustânî, dönemin Mısır valisi İbrahim Paşa ile İngilizler arasında Osmanlı Devleti'nin Lübnan ve Suriye'den çekilmesi konusunda tercümanlık yapmıştır. Mütercimlik yaptığı dönemde Amerikan misyonerlerle dostluk kurmuş ve onların faaliyetlerine katkı sağlamıştır.⁴ Nitekim tesis etmiş olduğu el-

¹ Darin Stephanov, "Patriotism in Transition: The Thought of Butrus al-Bustani, Mehmed Said Pasha and Ziya Gokalp", *Butrus Al-Bustani: Spirit of the Age*, ed. Beshara Adel (Melbourne: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2014), 199.

² Butrus al-Bustani, *The Clarion of Syria: A Patriot's Call against the Civil War of 1860*, çev. Jens Hanssen - Hicham Safieddine (California: University of California Press, 2019), 23.

³ Butrûs b. Süleymân el-Bustânî, *Üdebâ'ü 'l-'Arab fi'l-Câhiliyye ve sadri'l-İslâm* (Kahire: Müessesetü Hindî, 2014), 341; Phillippe De Tarrâzî, *Târîhu's-sihâfeti'l-'Arabiyye* (Beyrut, 1913), 2/89; Mülhim İbrahim el-Bustânî, *Kevserü'n-nüfûs* (Lübnan, 1954), 2/89; Yusuf Kazma Huri, *Racülün sâbîkun li-asrihi: el-mu'allim Butrus el-Bustânî* (Beyrut: Bisân lî'n-Neşr, 1995), 236 s./5-10.

⁴ Yûsuf Es'ad Dâgır, *Mesâdirü'd-dirâseti'l-edebiyeye* (Beyrut: el-Menşûrâtü'l-Câmia, 1983), 2/181; Ali

Cem'iyetü'l-edebiyeti'l-ilmiyye isimli kuruluş bünyesinde Amerikan misyonerler de üye olarak yer almaktadır.⁵ Bunun yanında Beyrut'ta gerçekleştirilen Kitâb-ı Mukaddes tercümesi çalışmalarında da bilfiil görev yapmıştır.⁶

Butrus el-Bustânî, Beyrut'ta yaşadığı dönemde birçok resmî kurum ve kuruluşta görev yapmış ve farklı okullarda eğitimlik görevlerini üstlenmiştir. Bu görevleri esnasında ilmî alanda da velûd kimliği ile tanınmış ve onlarca telifat ortaya koymuştur.

1. Eğitim ve Edebiyat Alanındaki Çalışmaları

1863 yılında Beyrut'ta el-Medresetü'l-Vataniyye'yi (Ulusal Okul) kurmak suretiyle hem ilmî bir ekol oluşturmanın temellerini atıyor hem de söz konusu okulu bölgede yaşayan bütün dinî gruplara açmak suretiyle toprak ve dil temelinde karşılıklı çıkarlar üzerine kurulu bir vizyon oluşturuyordu. el-Bustânî'nin Ulusal Okulu'nu kurmadaki temel pedagojik hedefleri arasında, ülkesinde birlik tohumlarını besleyebilecek bir ortam sağlamak ve aynı zamanda ülkenin gençleri arasında bilim ve bilgiyi teşvik etmek vardı. O, okulunun gerçekten millî ve dinî bağnazlıktan uzak olmasını, öğrenciler arasında karşılıklı sevgi duygusunu teşvik etmesini istiyordu. "Ülkenin tüm çocukları (ümme) için kültürel kimliklerini koruyabilen bir eğitim sistemi"⁷ çağrısında bulundu. Bu nedenle el-Bustânî tarafından savunulan eğitim projesi, toplumun farklı kesimleri arasındaki uyumu güçlendirmeyi amaçladığından misyonerlerinkinden farklılık arz etmekteydi.

Butrus hayatı boyunca dini siyasetten ayırmanın gerekliliğini savundu. Bu yüzden dinî ve sivil otoriteler arasına çok net sınırlar koymaya çalıştı. Kör fanatizmin inanç eksikliğinden ve dini yanlış anlamadan kaynaklandığını sıkça dillendirmiştir. Bu haykırışı bazı guruplar nazarında devlet yönetimine muhalif bir tavır gibi algılsa da aksine o, Osmanlı devletinin yanında durmuş ve yönetenlere karşı bir devrim çağrısında bulunmamıştır. Onun çağrısı, Türkler ile Osmanlı İmparatorluğu'nun diğer sakinleri arasında reform, medeniyet ve eşit haklarla sınırlıydı.⁸ Osmanlı Türk makamlarının temsilcilerinin okula yaptıkları ziyaretler ve kendisine gönderdikleri mektuplar, okulun inşa edildiği ilkeleri kabul ettiklerinin bir göstergesidir. Nitekim Sultan Abdülaziz, bu okulu kurma başarısından dolayı el-Bustânî'ye "Mecid Nişanı" vermiş; akabinde bu çabaya destek olarak Osmanlı valileri tarafından sık sık ziyaret edilmiştir.⁹ Nâsîf el-Yâzîcî gibi dönemin önemli mual-

→

Şakir Ergin, "Bustânî, Butrus b. Bûlus", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/473.

⁵ el-Bustânî, *Kevserü'n-nüfûs*, 345.el-Bustânî, Mülhim İbrahim, *Kevserü'n-nüfûs*, Lübnan, 1954, s.345.

⁶ Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ Serkîs, *Mu'cemü'l-matbû'âti'l-arabiyye ve'l-mu'arrabe* (Matbaatü Serkîs, 1928), 1/557.

⁷ Butrus Abu-Manneh, "The Christians Between Ottomanism and Syrian Nationalism: The Ideas of Butrus Al-Bustani", *International Journal of Middle East Studies* 11 (1980), 194.

⁸ Pierre Georges Raffoul, *Butrus al-Bustani Study of his Life, Achievements and Ideas* (Sydney: The University of Sydney, 2001), ii.

⁹ <https://www.ndu.edu.lb/Library/Assets/Micro/Files/ILTMicrosite>

→

limleri de bu okulda ileri seviyede Arapça dersleri vermiştir. Söz konusu eğitim kurumu dışında Lübnan başta olmak üzere birçok ülkede kurulan eğitim ve hayır müesseselerinin üyeliğini yapan müellif, bölgenin kültürel ve ahlaki problemlerini isabetli bir şekilde değerlendiren eğitimci bir yazardır. Bu gayretleri sebebiyle "el-muallim" lakabı ile tanınmıştır.¹⁰

Ulusal okulunun açılması sadece eğitim değil telif faaliyetlerinin de önünü açmıştır. Zira birçok telif, gazete ve dergi bazında millî amaçlı projeler bu okul bünyesinde kendisi, arkadaşları ve öğrencileri tarafından uygulamaya konulmuştur. Bu dönem, hayatının en verimli yıllarıdır. Çünkü *Muhîtu'l-Muhît*, *Kutru'l-Muhît* ve *Dâiretü'l-me'ârif* gibi eserleri yazma, pek çok konferans verme ve risaleler telif etme faaliyetlerinin çoğu bu dönemde gerçekleşmiştir. Nitekim Butrus, *Dâiratü'l-me'ârif* adlı ansiklopedisinin yedinci cildini hazırladığı esnada vefat etmiştir. Yedinci ve sekizinci cildini oğlu Selim, diğer ciltlerini ise Selim'in oğulları Necip ve Emin tamamlamıştır. İlk modern Arapça sözlük olarak kabul edilen *Muhîtu'l-Muhît*, müellifin mezkûr ansiklopedisinden sonraki en meşhur eseridir. Sözlüğünü yazar-ken Fîrûzâbâdî'nin meşhur *el-Kâmûs'ul-mûhît*'inden yararlanmış ve Arapça sözlüğün modernizasyonunda başarı sağlamıştır. *el-Kâmûs'ul-mûhît*'in sıralamasından farklı olarak alfabetik sıralamayı tercih ettiği¹¹ *Kâmûs*'un metninde yaptığı iyileştirmelerle onu modern Arap okurun ihtiyaçlarına en çok cevap veren sözlük haline getirmiştir.¹² *Kutru'l-Muhît* adlı sözlüğü ise *Muhîtu'l-Muhît*'in muhtasarıdır. Gramer alanında kaleme aldığı eserleri *Misbâhu't-tâlib* ve *Miftâhu'l-misbâh* şeklinde zikredilebilir. Gramer ve ansiklopedik tür dışında kaleme almış olduğu *Tercümetü't-Tevrât* (*Tevrat Tercümesi*), *Hutbetü âdâbi'l-'Arab*, *Târîhu Napolyon*, *Ravdatü't-tâcir*, *Keşfü'l-hicâb*, *et-Tuhfetü'l-bustânîyye*, *Şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî*, *el-Hey'etü'l-ictimâ'îyye*, *Ta'lîmu'n-nisâ*, *Sîretü Es'ad eş-Şidyâk* gibi tarih, edebiyat, ticaret ve pedagoji alanlarına dair birçok eseri bulunmaktadır.¹³ *Üdebâü'l-'Arab* ismindeki dil tarihine dair eser de kendisine atfedilmiş olup¹⁴ araştırmamıza göre bu eser müellifimiz Butrus b. Bûlûs el-Bustânî'ye değil Butrus b. Süleymân el-Bustânî'ye aittir.¹⁵ Süreli yayınlar dizisine gelindiğinde bizzat kendisinin yayınlamış olduğu inançlar arası birliğin gerekliliğini vurgulayan ve ülkede yayınlanan ilk siyasi dergi unvanına sahip *Nefîr Sûriye* isimli dergi karşımıza çıkmaktadır.¹⁶ Ayrıca bu dergi Bey-

→

English/AlBustani/Al%20Bustani%20Biography.pdf

¹⁰ Fu'âd Afrâm Bustânî, *el-Mu'allim Butrus el-Bustânî* (Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkîyye, 1975).

¹¹ Ahmed Muhtâr Ömer, *el-Bahsu'l-luğavî 'inde'l-'Arab* (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 310.

¹² Cüveyde Ma'bûd, Mine'l-kâmûs'il-muhît ilâ muhîti'l-muhît âliyyâtü't-tahdîs 'inde butrus el-bustânî, *Mecellatü'l-mevrûs*, cilt: 9, sayı: 1 (özel), 2021, sayfa aralığı: 163-174, s.172. Huri, *Racûlün sâbikun li-asrihi*, 236 s./12.

¹³ Dâğır, *Mesâdirü'd-dirâseti'l-edebîyye*, 2/183.

¹⁴ Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen litterature: Supplementband* (Leiden: E.J. Brill, 1938), 2/768.

¹⁵ el-Bustânî, *Üdebâ*; Hayreddin Ziriklî, *el-A'lâm : Kamûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-'Arab ve'l-musta'rebin ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1984), 2/59; Ömer Rızâ Kehhâle, *el-Müstedrek alâ Mu'cemi'l-müellifîn : Terâcimü musannifi'l-kütübi'l-'Arabîyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 151.

¹⁶ Butrûs b. Bûlûs el-Bustânî, *Nefîru Sûriye* (Beyrut: Dâru Fikr li'l-Ebhâs ve'n-Neşr, 1990).

rut'un ilk gayriresmî Arapça gazetesidir. Bunun dışında 1870 yılında oğlu Selim ve Nâsîf el-Yâzîcî ile birlikte kurduğu bilimsel makalelerden oluşan *el-Cinân*;¹⁷ siyaset, ekonomi ve edebiyat alanlarında hazırlamış olduğu *el-Cinne*; yayın hayatı dört yıl kadar süren *el-Cüneyne* isimli dergilerin bizzat kuruculuğunu ve yazarlığını üstlenmiştir.¹⁸ Kendisinden sonra öğrencileri (takipçileri) onun çalışmalarını devam ettirmiş ve birçoğu; ülkede yazar, gazeteci, siyasetçi olarak etkili görevler üstlenmiştir.¹⁹

el-Bustânî bir filozof, bilim adamı ya da siyasi bir lider değildir. Özünde bir eğitimci, dilbilimci, ansiklopedist ve sosyal reformcudur. Modernleşme mesajını, zamanının potansiyellerini göz önünde bulundurarak olumlu, pratik ve barışçıl yollarla iletmıştır. Arap edebiyatının yeniden canlanmasıyla Batı'nın kültürel genişlemesi karşısında Suriye'yi kabul edilmiş ve saygı duyulan bir haklar merkezi olarak tahayyül etmiştir. O, düşüncesine ansiklopedik bir statü kazandıran vizyonu ve dengeli duruşu ile öne çıkmış; böylece öncü (râ'id) ve eğitimci (mu'allim) unvanlarını gerçekten hak etmiştir.²⁰ Müellif tüm bu eğitim faaliyetleri ile meşgulken kalp krizi sonucu 1 Mayıs 1883'de 64 yaşında Beyrut'ta vefat etmiştir.²¹

Butrûs el-Bustânî yazılarında lafızlardan çok anlamlara önem vermiş ve zorlamadan uzak akıcı bir üsluba yönelmiştir. Bu yönüyle İbn Haldûn'un takipçisidir. Fakat doğru tabirleri yerli yerinde kullanmada onun kadar başarılı olamamıştır.²²

2. Reformist Düşünce Yapısı

Bâbîali Şubat 1856'da ünlü reform fermanı olan Hatt-ı Hümayun'u²³ yayınladığı zaman Butrus, bunun İmparatorluğun tebaasını devletin sosyal ve siyasi yapısıyla bütünleştirmeye yönelik gerçek bir adım olduğunu hemen anlamış, bu konuda destekleyici yazılar yazmıştır. Bu fermanın misyonerlik düşüncesine dayandığını savunanlara karşı durumun böyle olmadığını, devletin bu adımının gayrimüslimlerin marjinalliğini sona erdirmeyi hedeflediğini belirtmiştir. Misyonerler ise tikelci tavırları, Batı kültürüne vurgu yapmaları ve Arap kültürünü göz ardı etmeleriyle Suriye toplumunun sosyal ve kültürel ayrışmasına neden olmuşlardır.²⁴

¹⁷ Stephen Sheeh, "Foundations of Modern Arab Identity", *Epistemography of the Modern Arab Subject: Al-Mu'allim Butrus Al-Bustani's Khutbah Fi Adab-Al'Arab* (Orange Grove Texts Plus, 2009), 71; Luvis Rızkullâh b. Yusuf b. Abdülmesîh el-Yesûî Şeyho, *Târîhu'l-âdâbi'l-'Arabiyye fî'l-karni't-tâsi 'aşere ve'rub'i'l-evveli mine'l-karni'l-'işrîn* (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1991), 74-75.

¹⁸ Dâğır, *Mesâdirü'd-dirâseti'l-edebiyye*, 2/183-84.

¹⁹ Raffoul, *Butrus al-Bustani Study of his Life, Achievements and Ideas*, 190.

²⁰ Raffoul, *Butrus al-Bustani Study of his Life, Achievements and Ideas*, 193-194.

²¹ el-Bustânî, *Kevsürü'n-nüfûs*, 344; Tarrâzî, *Târîhu's-sihâfeti'l-'Arabiyye*, 1/191; Ahmed İskenderî, *el-Mufassal fî'l-usûri'l-kadîme ve'l-vasîta ve'l-hadîse*, thk. Hasan Hallâk (Beyrut: Dâru İhyai'l-Ulûm, 1994), 614.

²² Tarrâzî, *Târîhu's-sihâfeti'l-'Arabiyye*, 1/91; Dâğır, *Mesâdirü'd-dirâseti'l-edebiyye*, 2/182; el-Bustânî, *Kevsürü'n-nüfûs*, 343.

²³ Osmanlı diplomatiğinde padişahın kendi el yazısı ile yazılmış emirleri için kullanılan bir tabir.

²⁴ Raffoul, *Butrus al-Bustani Study of his Life, Achievements and Ideas*, 181.

Onun argümanı Arapların Batı ile sadece siyasi, sosyal ve kültürel değil, aynı zamanda ontolojik bir mücadele içinde olması gerektiği yönündedir. Yani Batı'nın eleştirel ya da tasvip edici değerlendirme kaygısı, Arapların kimliklerini tanıma mücadelesi içinde olduklarını gösterir.²⁵ Başka bir deyişle, el-Bustânî'nin gözünde bu bir kader meselesidir. Daha büyük bir varlığın (Arap-Suriyeli ve Osmanlı) ayrılmaz bir parçası olmak ya da onunla sürekli çatışma içinde olmak arasında bir seçimdir. O, ihtiyatlı bir şekilde ilk alternatifi seçmiş ve pek çok Suriyeli de onu takip etmiştir.²⁶ Çünkü onun nazarında bireysel makro-farkındalığın (daha geniş, daha soyut bir bölgeye ait olma duygusu) oluşumuna ciddi sınırlar getiren kitle iletişiminin ve kültürünün yokluğunda insanlar, doğrudan tanıdıklarına ve topluluğun tüm üyeleriyle olmasa da çoğuyla olan bağlantılarına güvenirlere. Bu tür yapılar duygusal sosyalleşmenin alternatiflerden yoksundur ve aidiyet odağı yerel unsurlarla sınırlıdır.²⁷

Halbuki aralarındaki büyük farklılıklara rağmen Osmanlılık, Panislamizm, Pantürkizm gibi fikir akımları devlet için sağlam bir temel bularak emperyal gerilemeyi durdurmaya çalışmıştır. Bunu akılda tutarak Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde aidiyet sağlamaya yönelik aşağıdaki argümanları değerlendirdiğini, en azından denediğini, biliyoruz:

1. Ulus, bir dili ve dini paylaşan insanlardan oluşur. Sonuç olarak, aynı kültürü paylaşırlar (folklor, gelenekler, değerler, yaşam biçimi vb.).
2. Bu insanlar aynı soydan (geçmişten) ve kadedendir (gelecekte). Zamanal bir süreklilik üzerinde bulunurlar.
3. Bir ulus olarak gelişmek için kendilerine ait bir devlete, mekânsal bir sürekliliğe ihtiyaçları vardır.

el-Bustânî'ye göre yukarıdaki maddelerden birincisi, vatanseverlik için merkezîdir. Oysa ikincisi hem milliyetçilik terimi adına hem de ideolojisinde dik-katle ulusun arkasına gizlenmiş bir yapıdır. Üçüncüsü ise daha toparlayıcı bir ideoloji olmakla birlikte geliştirilmesi gereken bir düşüncedir. Nitekim İmparatorluk statükosunun korunmasında en büyük paya sahip olan Osmanlı Türk seçkinlerini incitecek tarzda bu sürecin evreleri, geçiş dönemi elitist bir makro kavram olan yurtseverliğin evriminin incelenmesiyle en sağlıklı şekilde ortaya konulabilir. Suriyeli yazar, ulus-ümme, millet-cinsiyet ve halk-kavim düalitesi şeklinde tanımladığı birlikteliği, aynı ülkede yaşama ve aynı dili konuşma entegrasyonuna indirgemştir. Bu bağlamda bir milliyet seçmek, kutsal bir kader meselesinden öte pratik bir gereklilik ve özellikle Arap olanın modernite karşısındaki rahat manevra alanıdır.²⁸

Kendisi için devlet düşmanı, ayaklanmacı ithamlarında bulunanlara karşı 1856 fermanını gayrimüslimlere "refah fermanı" olarak değerlendirmiş ve bu fer-

²⁵ Stephen Paul Sheehi, "Inscribing the Arab Self: Butrus al-Bustânî and Paradigms of Subjective Reform", *British Journal of Middle Eastern Studies* 27/1 (2000), 22.

²⁶ Abu-Manneh, "The Ideas of Butrus", 289; Raffoul, *Butrus al-Bustani Study of his Life, Achievements and Ideas*, 180.

²⁷ Stephanov, "Butrus Al-Bustani, Mehmed Said Pasha and Ziya Gokalp", 189.

²⁸ Stephanov, "Butrus Al-Bustani, Mehmed Said Pasha and Ziya Gokalp", 191, 205.

manı halkına bahşeden Sultan Abdülmecid'e şükran ve bağlılığını ifade etmiştir. Gerçekten de el-Bustânî için eşit medeni ve siyasi hakların verilmesi, Suriye tarihinde yeni bir çağın açılması demektir.²⁹ Nitekim *el-Cinne*'deki "Geçmişin Politikası" isimli başyazında, Bâbü'lî'nin eski mezhepçi politikasından vazgeçip ülkesinde yaşayan bütün vatandaşları kapsayan bir özgürlük prensibi benimsediğini dile getirmiştir. Butrus el-Bustânî, esas itibarıyla elitist bir makro kavram olarak vatanseverliği ön planda tutmuş ve kitle ölçüğünde nasıl empoze edildiğinden çok, teorik olarak nasıl inşa edildiğini çevresine anlatmaya çalışmıştır.³⁰ Ona göre bu davranış bölge düzeyinde eş zamanlı olarak yankı bulacak ve toplum arasındaki ayrışma, dinî unsurlara değil olsa olsa kültürel ve dilsel temellere dayalı küçük farklılıklar şeklinde cereyan edecektir. Öte yandan el-Bustânî'ye göre böyle bir dayanışmanın kültürel homojenlik eksikliği dil alanı tarafından beslenince sadece Müslüman-gayrimüslim arasında değil, aynı zamanda Hristiyan toplulukları arasında da mezhepsel gruplaşma ortadan kalkmış olacaktır. Bu kolektif bilinç, sosyolojik açıdan birçok problemin önüne geçmiş ve vatanseverlik duyguları üretmenin önemli bir aracı haline gelmiştir. Mütefekkir, ortaya koyduğu ideolojisinde iki yaklaşım sergiler: Birincisi, Suriye içinde bütünleştirici bir kültürün oluşturulması için etnik hiçbir engel yoktur. Bu bize İslam'da yüksek sosyal statü elde etmek için etnik engellerin bulunmadığını hatırlatır.³¹ İkincisi ise -din ve mezhep fanatizmini eleştirse de- evrensel bir kültür ortaya koyabilmek için dinî imgeler kullanmada bir sakınca yoktur. Nitekim Hz. Peygamber'e atfedilen, "*Vatan sevgisi iman gereğidir*"³² şeklindeki bir sözü makalelerinde kullanması bahsi geçen duygunun dışavurumudur.³³ Buradan anlaşıldığı kadarıyla el-Bustânî'nin kültür nosyonu, geleceğe dönük Suriye'nin kültürel kaleidoskopu objektifinden, din dışı inşa edilmiş gibi görünse de dinî argümanları göz ardı etmeyen bir tanıımı kapsamaktadır.

3. Dillerin Babil'i

el-Bustânî, Şubat 1859'da Beyrut'ta, Arap dili ve kültürünün canlandırılması için çağrıda bulunduğu "Arap Edebiyatı Üzerine" isimli konferansında dinleyicilerine, çeşitli ulusların dillerini Araplar arasında yaymakla meşgul olduklarını; Arapların ise "ana dillerine dikkat etmeden yabancı dil öğrenmeye büyük bir eğilim gösterdiğini" söyleyerek bir tehlikeye dikkat çekmiştir. Bu duruma çare sadedinde dili modern çağın gereksinimlerine uyarlamanın gerekliliğini dile getirmiştir. Ona göre

²⁹ al-Bustani, *The Clarion of Syria*, 28.

³⁰ Stephanov, "Butrus Al-Bustani, Mehmed Said Pasha and Ziya Gokalp", 190.

³¹ Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1416), 5/411; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâ'î'l Kütübî'l-'Arabiyye, ts.), Hudûd, 3.

³² Bu söz sahîh hadîs kaynaklarında geçmemektedir. Zayıf hatta alimlerin kahir ekseriyeti mevzû olduğu yönünde görüş bildirmişlerdir. Bk. Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî Aliyyü'l-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a fi'l-ahbâri'l-mevdû'a*, thk. Muhammed b. Lütfî es-Sabbağ (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1971), 180.

³³ Abu-Manneh, "The Ideas of Butrus", 291.

dilin öğrenilmesini kolaylaştırmak ve daha arzu edilir kılmak için dil ile birlikte dilbilgisi de “yeniden düzenlenmelidir”. Arapça, Latince gibi ölü bir dil haline gelmemeli, diye ekler müellif. Bu gerçekleşir ve yerel lehçeler edebî dilin yerini alırsa “Araplar için bundan daha büyük bir kayıp olmayacağı” uyarısını tekrarlamıştır. Arapçanın modern bir öğrenim dili haline gelmesi konusunda endişeli olan el-Bustânî, yaşamının on yıldan fazlasını *Muhît el-Muhît* isimli sözlüğü derlemekle geçirmiştir ki onun bu gayreti “Kâmûs nâmûstur”³⁴ düşüncesini ortaya koyan önemli bir düsturdur. Bu kapsamda Arapça sözlüklerin bilinmeyen, telaffuzu zor olduğu için veya başka sebeplerle artık kullanılmayan ve ölü denilebilecek kelimelere yer vermesini bir kusur olarak görmektedir. Bu tür kelimeleri vücuttaki çibana benzeten el-Bustânî, sözlüklerin artık Arapçayı bu tür atıl kelimelerden kurtarması gerektiğini savunmaktadır.³⁵ Butrus, böylesi istenmeyen bir gelişmeye karşı koymak için uygun önlemi, Arap dilinin Osmanlı toprakları üzerinde koordineli bir şekilde hâkim kılınması gibi tipik bir milliyetçi bakış açısıyla açıklar görünmektedir. Fakat ona göre vatanseverlik ile milliyetçilik arasında ayırım yapma girişimlerinin çoğunun merkezinde dil unsuru vardır.

Arapların dil mücadelesinin yanında medeniyete katkıları da unutulmamalıdır. İçinde yaşadığı toplumu “eski bilimler ile modern bilimler arasında köprü” olarak niteleyen düşünür, halkını zihinsel tembellek konusunda suçlamış ve onlara sanat ve bilim kitaplarının basımı, süreli yayınların yayınlanması, kütüphanelerin açılması, okulların kurulması gibi diriliş ortamları önermiştir. Bu önerilerin semeresini kısa sürede alan el-Bustânî ve arkadaşları sayesinde artık Beyrut, Arap kültürünün merkezi haline gelmiştir. 1870’lerde özel mülkiyete ait matbaalar kurulmuş ve ciddi bilimsel çalışmalara imza atılmıştır. Hayatının sonbaharındaki sözlükbilimsel proje (*Muhît el-Muhît*), gelecek nesiller için modern Arap filolojisinin bir anıtıdır onun gözünde. Mukaddimesinde belirttiği gibi, bu sözlük “Bâdiyeyi, Arap-İslâm medeniyetinin Terra Prima’sı” olarak merkezden uzaklaştırma girişimidir. Leksikoloji telifatında, Süryanice ve diğer Sami etimolojik miraslarını birleştirmenin yanında klasik Arapçanın kan kaybını durdurma ve saf Arap kültürünü elde etme ideali taşımıştır. Çünkü Ahmed Fâris Şidyâk’ın (ö. 1305/1887) da belirttiği gibi halkına şöyle haykırıştır: *Avrupalılar dillerini medeniyetlerinden, biz ise medeniyetimizi dilimizden edindik*.³⁶

“Arapça aracılığıyla bilginin yayılması” fikir akımının temel hedefi, devletin toprak bütünlüğünü sağlamak olduğu kadar Arap diline yönelik motiveyi artırma şeklinde de anlaşılmıştır. Müellife göre Arapça, diğer yaşayan diller gibi sevilmeli ve öğrenilmelidir. Onun ihyası Araplar üzerine “farz-ı kifâye”dir. Çünkü dil, sadece bir öğrenme aracı değil, her şeyden önce ulusal kimliğin bir temelidir.³⁷ Bu bağlamda Suriye, dinlerin ve mezheplerin Babil’i olduğu gibi “Dillerin Babil”i haline de

³⁴ Cemil Meriç, *Bu Ülke* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 86.

³⁵ ‘Abdurrezzâk b. Ferâc es-Sâ’idî, *Mevtû’l-elfâz fi’l-Arabiyye* (Medine: el-Câmi’atü’l-İslâmiyye, 1856), 459.

³⁶ al-Bustani, *The Clarion of Syria*, 33-34.

³⁷ Abu-Manneh, “The Ideas of Butrus”, 291-293.

getirilmemelidir.

4. Osmanlılık Düşüncesi

Klasik Osmanlı yönetim sisteminde imparatorluğun nüfusu, itikadî bir yapı arz etmekteydi. Geleneksel millet sistemi olarak bilinen bu bölünmede, Müslümanlar ve gayrimüslimler (Hristiyanlar ve Yahudiler), dinî liderlerinin özerk idari, adli, mali ve manevi yönetimi altındaydılar. İnanca dayalı bu sosyal yapı, Sünni-Müslüman Osmanlı yöneticilerinin yüzyıllar boyunca imparatorluğun etnik ve dilsel olarak farklı nüfusunu yönetmedeki başarısının kilit unsurlarından biriydi.³⁸ Ancak muharebe meydanlarındaki yenilgiler, merkezde yaşanan sosyo-politik istikrarsızlık ve emperyal ihtiyaçların mali olarak karşılanamaması, Osmanlı hükümdarlarını 18. yüzyılda imparatorluğun klasik örgütlenmesini değiştirmeye zorlamış ve onu Avrupa'ya göre modernize etmeye itmiştir. 19. yüzyılın ikinci çeyreğinde Tanzimat Fermanı'nın (1839) saray bahçesinde ilan edilmesi bu reformların başlangıç noktası olmuştur. Bu noktada şu unutulmamalıdır ki dönemi karakterize eden reformların amacı, yalnızca imparatorluk aygıtını güçlendirmek değil, aynı zamanda Avrupalı güçlerin siyasi ve askeri müdahalelerini engellemektir. Daha sonra yayınlanan Hatt-ı Hümayun (1856) ise, tüm Osmanlı tebaasına, sınıfları ve dinleri ne olursa olsun eğitimde, hükümet atamalarında ve adalet yönetiminde eşitlik vaadinde bulunmuştur.

Bütün bu gelişmeler yaşanırken 1860'ın yaz aylarında Cebel-i Lübnan olayları, hemen ardından Şam olayları başlatıldı.³⁹ Halkına oyuna gelmemeleri için sürekli telkinlerde bulunan Butrus, Osmanlı yönetimini bir yanda Hristiyan ya da Dürzi saldırganlığını, diğer yanda dış müdahale ve tahakküm üzerinde bir kontrol olarak görüyordu. Bu olaylar yirmi bin kişinin hayatına mal olmakla ve otuz bin evi yakıp kül etmekle kalmadı aynı zamanda Osmanlı İslahat Fermanı'nın ülkenin kalkınması için sağladığı altın fırsatı da tehlikeye atmıştı. el-Bustânî'nin kardeş katli felaketine ilk tepkisi, Lübnan Dağı'nın her yerinden ve Şam'dan gelen binlerce mülteci için uluslararası yardım çabalarını organize etme şeklinde oldu. Dağın alev topu halinde yükselişini izlerken, eski Mârûnî halkının çektiği acılar, ilk taşı kimin attığı sorusundan bağımsız içini acıtıyordu.⁴⁰

“Suriye” nitelemesi, Osmanlılık doktrininin uygulanmasında, el-Bustânî gibi önde gelen bir düşünürün bile çözemediği bölgesel ve küresel arasındaki içsel gerilimlerin varlığına işaret etmesi bakımından daha da ironiktir. Bu nedenle onun hayatı, Suriye yurtseverliği ile Osmanlılık arasında bir çizgide yürümenin öykü-

³⁸ M. Fatih Çalışır, “Ottomanism In The Age Of Disintegration: Namık Kemal And Butrus Al-Bustani”, *Tarih Okulu Dergisi* 2009/III (2009), 60-61.

³⁹ İnanç faktörü kullanılarak Avrupa Devletlerinin, Osmanlı yönetiminde bulunan bölgede kendi çıkarlarını gözetme adına 1860-61 yıllarında çıkardıkları ayaklanma hareketidir. Bk. Olcay Duman, “Bir Orta-Doğu Buhranı Cebel-i Lübnan Olayları (1860-61)”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/5 (04 Mart 2014), 4.

⁴⁰ al-Bustani, *The Clarion of Syria*, 29.

südü. Birincisi her zaman en az ikincisi kadar yüreğine yakındır.⁴¹ Kendisine göre topyekûn olma, bölgesel bir bileşenle değil kültürel bir bileşenle başlamaktadır. Osmanlılıkta tam da bu eksiktir. Bu düşüncenin en büyük zaafı kültürel olarak boş olmasıdır. Osmanlılık etnik bileşeni marjinalleştirmeye ve devlet-toprak bileşenine aşırı vurgu yapmaya çalışırken, onun öngörüsü kültürel homojenleşme ve makrokültürün toplumu cemiyet olmaya götürmede daha isabetli bir deva olduğudur. Zira sağduyulu olma özelliğini gösteren ilim adamı, bu olaylardan bir yıl önce söz konusu tehlikelere işaret etmiş ve dilden sonra ikinci bir ortak ideal çağrısında bulunmuştu: Anavatan. Olayların hemen ardından ise yayınlamaya başladığı *Nefîr Sûriye* dergisinde sade ve samimi bir üslupla şöyle seslenmektedir:

Ey vatan evlatları! Aynı suyu içer, aynı havayı solur, aynı dili konuşursunuz. Üzerinde yürüdüğünüz toprak, ortak çıkarlarınız ve adetleriniz birdir. Suriyelilerin geri kalmışlığı yönetimle ilgili bir durum değil, aralarındaki birlik ve sevgi eksikliğinin bir neticesidir.⁴²

Bu ifadelerinin hemen ardından Peygamber'e atfedilen "Vatan sevgisi iman gereğidir" sözünü aktarmak suretiyle vatan sevgisini mezhep taassubunun yerine koyanların Suriye'ye ait olmadıklarını haykırmıştır. On yıl sonra yayınladığı *el-Cinân* dergisinde de birlik ve devlete bağlılık çağrılarını yapmak suretiyle sözlerin sağlam duruşu olması gerektiğini göstermiştir.⁴³

Çağdaş bir biyografi yazarı olan Butrus, yalnızca ülkesine olan sevgisinde bir fanatiktir. Onun bu ulusçu yaklaşımının devletçiliğine halel getirmediğini Osmanlı yönetimi de fark etmiş, Fuad Paşa'nın Beyrut ve Şam'ı ziyareti sırasında (1861) kendisine kültürel ve bilinçlendirici yayınlarına katkı sadedinde yirmi beş bin kuruş ödül ve Mecid Nişanı takdim edilmiştir. Özellikle dönemin sadrazamı ve Suriye valisi Mehmed Reşid Paşa, kendisi ile yakın diyalog sergilemiş ve bu kültür elçisine devlet adına sahip çıkmıştır. Hatta Reşid Paşa, 1865'te Şam şehrinde *Suriye* adını taşıyan Türkçe-Arapça resmî bir gazete kurmuştur.⁴⁴ Reşid Paşa'nın valiliği döneminde özgürce devletini savunan ve halkı bu konuda bilinçlendiren Butrus, herhangi bir Avrupa egemenliğini Suriye'nin geleceği için dezavantajlı olarak gören birkaç Suriyeli Hristiyan'dan biridir. Mahmud Nedîm'in Sadrazamlığa yükselmelerinden sonra (Eylül 1871) Reşid Paşa'nın geri çağrılmasıyla bölgede devletçilik motivasyonu azalmıştır. Bunun üzerine el-Bustânî'nin yazıları iç politikadan dünya siyasetine doğru kaymıştır. Başyazı temalarının değişme sebebinin Mahmud Nedîm'in basın sansürü olarak açıklayan yazar "Bu gibi durumlarda susmak daha iyidir" yorumunu yapmıştır. Fakat bu inkıta döneminde kendi adına siyasi sağduyu, öngörü ve devlete bağlılığı savunmaktan da geri durmamıştır. el-Bustânî'nin hem bölgesel hem de imparatorluk düzeyinde siyasi iklim değiştiğinde yazılarının

⁴¹ Stephanov, "Butrus Al-Bustani, Mehmed Said Pasha and Ziya Gokalp", 197.

⁴² el-Bustânî, *Nefîr Sûriye*, 10.

⁴³ Abu-Manneh, "The Ideas of Butrus", 293; Stephen Paul Sheehi, "Inscribing the Arab Self: Butrus al-Bustânî and Paradigms of Subjective Reform", *British Journal of Middle Eastern Studies* 27/1 (2000), 17.293

⁴⁴ Stephanov, "Butrus Al-Bustani, Mehmed Said Pasha and Ziya Gokalp", 199.

içeriğini ve tonunu değiştirdiği görülmektedir. Bu da edebî otosansüre varıncaya kadar müesses nizamın uygulamalarına karşı çıkmamak için son derece ihtiyatlı davrandığının göstergesi sayılabilir.⁴⁵ Hamdi Paşa döneminde de basın yayının üzerinde baskı kurulmasının ardından (1874-75)⁴⁶ yazılarına devam etmiş ve Sultan Abdülhamid'in meşrutiyetçilere karşı argümanını bütünüyle desteklemiştir. Ona göre ulusların reformu bir vuruşta elde edilebilecek bir zafer değildir.

Derin analizleri olan el-Bustânî'ye göre Fransız İhtilali "haklar çağının başlangıcıydı." Avrupa milletlerini haklarını savunma konusunda harekete geçiren "bu rûh bir asır sonra Doğu'ya nüfuz etti ve biz bunu hissettik" diye bitirdi birçok yazısını. Bütün bu hak savunuculuğunun yanında el-Bustânî'nin demokratik bir rejimden veya anayasal bir hükümetten yana olduğu anlaşılmalıdır. Aksine, daha çok doğu geleneğine bağlı, halk içinde değil halk için bir hükümet düsturunu benimsemiştir. Zaten yaşadığı dönemde Osmanlı toplumunun demokratik yönetime yeterince hazır olmadığını şu sözleriyle ifade etmektedir:

Ülke önce buna hazırlanmalı. Bir temsilciler meclisi kurmaktansa, eğitimin yaygınlaştırılması ve yargı sisteminin reformu için kanunların çıkarılması tercih edilmelidir. Halk bu reformlar için yeterli bir bilgi düzeyine ulaştığında seçilmiş bir meclis fikri desteklenmelidir. Aksi halde seçenlerin eğitim seviyesi yükseltilmeden seçilmiş bir meclisin zararı, yararından büyük olacaktır.⁴⁷

Özetlemek gerekirse Butrus el-Bustânî bir Protestan'dır, bir Suriye milliyetçisidir ve daha da önemlisi Osmanlı topraklarında ortaya çıkan resmî ideolojinin (Osmanlıcılığın) samimi bir destekçisidir.⁴⁸ Hayatı boyunca "el-Muallim" unvanını hak edecek düzeyde bölgenin en iyi eğitimcisi olduğu gibi vefatından sonra da (1 Mayıs 1883) modern Suriye'nin en etkili fikir adamı olmayı başarmış bir kimliktir.

5. Türk Edebiyatındaki Takipçileri

Araştırmanın amaçları doğrultusunda bu başlık altında üç kilit şahsiyetin - Butrus el-Bustânî, Namık Kemal ve Ziya Gökalp- telifatlarına ve faaliyetlerine yönelmek suretiyle hem ideoloji hem de edebî anlamda dönemin fikriyatına ışık tutulmaya çalışılacaktır. Nitekim mezkûr isimlerden el-Bustânî ve Namık Kemal, ıslahat döneminin ilk periyodunda farklı coğrafya ve kültüre ait vatan duygusunun fikri temsilciliğini yapmış, Ziya Gökalp ise ikinci periyotta milliyetçilik düşüncesini zirveye taşımıştır. Siyasi olarak taban tabana zıt olsalar da edebiyat alanında ortaya koyduklarıyla edebi olanın farklılıkları nasıl erittiğini gözler önüne sermişlerdir. Bu isimler doğrudan siyasi bir bağlılığı olmayan, ancak öğretileri kendi zamanlarının sosyal ve politik gelişmelerini yansıtan önde gelen entelektüeller ve ideologlardır. Nihayetinde, düşünürlerin bu konfigürasyonu ilginçtir. Çünkü Butrus el-

⁴⁵ Stephanov, "Butrus Al-Bustani, Mehmed Said Pasha and Ziya Gokalp", 200.

⁴⁶ Lübnan'da yaşanan sansür hareketleri için bk. Selçuk Günay, "II. Abdulhamid Döneminde Suriye ve Lübnan'da Arap Ayrılıkçı Hareketlerinin Başlaması ve Devletin Tedbirleri", *Tarih Araştırmaları Dergisi* 17/28 (1995), 85-108.

⁴⁷ Abu-Manneh, "The Ideas of Butrus", 299.

⁴⁸ Çalışır, "Ottomanism In The Age Of Disintegration", 60.

Bustânî (Osmanlıcı) ve Ziya Gökalp (Milliyetçi) arasındaki eksik halkayı tamamlayan Namık Kemal olmuştur. Tabii ki söz konusu edipler arasında bu marjinalliği ilk ortaya koyan daha önce de belirtildiği gibi Butrus el-Bustânî olmuştur.

Kaotik bir dönemde Butrus el-Bustânî'nin Suriye bölgesinde yaptığı ilmî çalışmalarla eş zamanlı olarak İstanbul'da kendilerine "Genç Osmanlılar" adını veren dikkat çekici bir grup ortaya çıkmıştır. Namık Kemal'in öncülüğünü yaptığı bu grubun üyeleri, "diktatörel yönetimle, fildişi kulelerde yanlış politikalar üretmekle ve dalkavuk oligarşisi kurmakla" suçladıkları Ali ve Fuad Paşaların politikalarına karşı harekete geçmek için bir araya gelmiş aydınlardır. Halkın nabzını tutan bu grup Paşaların yönetim üslubunu eleştirmekle birlikte tıpkı Butrus'un yaptığı gibi Osmanlılık politikasını destekliyorlardı. Bâbîâlî Tercüme Bürosu'ndaki Avrupa siyasi sistemleri ve imparatorluğun dış politikası hakkında sağlam bir bilgi birikimine sahip olmalarını sağlayan iş deneyimleri nedeniyle, vatandaşlık fikrine ve farklı dinî-etnik kökenleri korumak için pratik avantajlarına tamamen aşınaydılar. Bu nedenle vatandaşlık fikrinin itikadî kökleri olmadığı tezinden hareketle "laik" kavramını dinî gelenekle birleştirmek ve daha sonra onu gayrimüslimlerin sadakatine zarar vermeden imparatorlukta Müslümanlar arasında yaygınlaştırma gayesi gütmüşlerdir.⁴⁹

Suriye'de Butrus el-Bustânî'nin "Vatan Evlatları", Anadolu'da Namık Kemal'in "Vatan yahut Silistre" kavramları aslında eşdeğer siyasi ve edebî birer miras olarak karşımıza çıkmaktadır. Hem muhalif yapıları hem de edebî kaygıları, bu iki fikir adamının birbirlerinden ciddi derecede etkilendiklerini göstermektedir. Butrus'un yazılarını takip eden Namık Kemal, Tasvir-i Efkâr gazetesinin yazar ve editörlüğünü yapmış, fikriyatını Anadolu insanı ile paylaşmıştır.⁵⁰ Edebî kabiliyetini vatan, hürriyet, bayrak gibi yeni kavramları yaygınlaştırmak için kullanan Kemal'in, Batı kökenli bu kavramları dönemin siyaset diline uyarlanmasında Butrus el-Bustânî'nin katkısı büyüktür. Bu bağlamda mezkûr kavramları yayınlarında İslâm dünyası ile paylaşan Butrus el-Bustânî, bir taraftan bölgesini sakinleştirmeye çalışıyor bir taraftan da Namık Kemal gibi diğer bölgelerdeki önde gelen fikir adamlarına İslam tarihi ile Osmanlı yönetimi arasında bir sentez yapma usulünü göstermiş oluyordu.⁵¹ Bundan mülhem Kemal, geliştirdiği sentez üslubu ile makalelerinde Halife Ömer'in ve Kanuni Sultan Süleyman'ın büyüklüğünü, Fârâbî ve Gazzâlî'nin vatansızlığına benzer kompozisyonla okuyucularına sunuyordu.⁵²

Başta el-Bustânî'nin, sonrasında Namık Kemal ve Ziya Gökalp'in de ortaya koyduğu anavatanın bu duygusal tanımı, "kişinin kendisini onun için ölmeye adanmış bir ülke" anlamına gelen Fransızca "patrie" kavramıyla eşdeğer gibiydi.⁵³ Zira

⁴⁹ Çalışır, "Ottomanism In The Age Of Disintegration", 62.

⁵⁰ Namık Kemal'in edebî kimliği ile ilgili detaylı bilgi için bk.M. Kaya Bilgegil, *Harabat Karşısında Namık Kemal* (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1972); Kazım Yetiş, *Namık Kemal'in Türk Dili ve Edebiyatı Üzerine Görüşleri ve Yazıları* (İstanbul: Alfa Yayınları, 1996).

⁵¹ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1991), 40.

⁵² Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (New York: Oxford University Press, 2002), 336.

⁵³ Stephanov, "Butrus Al-Bustani, Mehmed Said Pasha and Ziya Gokalp", 90.

19. yüzyıl öncesi hem Anadolu hem de Arap coğrafyasında vatan, herhangi bir siyasi bağ olmaksızın doğup ikamet edilen yer anlamına geliyordu. Bu nedenle doğu insanı, bütün toprakları hükümdarların malı olarak görüyor, memleketin kendisine değil, idarecilerine vatan olarak bakıyordu. Netice itibarıyla sakinlerinin kültürel ve siyasi kelime dağarcıklarında bu tür kavramların olmadığı bir toprakta Osmanlılık ve vatanseverlik fikrini öne çıkaranların işi biraz zor görünüyordu.⁵⁴ Bu zorluğu aşmak ve toplumu ikna etmek için vatan kavramını dinî duygularla tanımlayan ve yazılarına “Ey vatan evlatları!”⁵⁵ hitabıyla başlayan Butrus karşısında Namık Kemal de “Vatan yahut Silistre”⁵⁶ sloganı ile halka seslenmiştir. Tabiidir ki Butrus'un *el-Cinân ve Nefîr Sûriye* yayınlarına uygulanan sansür, Namık Kemal'in *Vatan yahut Silistre*'sinde de kendisini hissettirmiştir. Türk vatanseverliğini “aşırı yüceltme” gerekçesiyle oyunu durdurulmuş ve Kemal, Kıbrıs'a sürgün edilmiştir (1873-76).⁵⁷

İki farklı coğrafyada yaşanan bütün bu serencam, Namık Kemal'in Lübnan'da yükselen eşitlik ve kardeşliğe dayalı “vatan” kavramından; Butrus el-Bustânî'nin ise Anadolu'dan duyulan “Osmanlılık” kavramından etkilendiğinin bir göstergesidir.

Osmanlıcılığı, etrafında güçlü bir devletin inşa edilebileceği sadakate dayalı alternatif arayışlar izler. Bu arayışların temelinde Osmanlı İmparatorluğunun artık ikincil ve dövülebilir bir devlet (hasta adam) betimlemesi yatmaktadır. Böylece “Pantürkizm”, 19. yüzyılın ortalarında Osmanlı topraklarında kamuoyuna yansıyan bir başka ideoloji olmuştur. Bu fikir akımının ciddi savunucularından biri şüphesiz Ziya Gökalp'tir. Daha çok Ziya Gökalp mahlasıyla tanınan Mehmet Ziya (ö. 1876-1924), Diyarbakır'da devlet hizmeti geçmişine sahip bir ailede dünyaya gelmiştir. Sürgünlerle geçen hayatında siyasi duruşunu bastırır derecede popüler bir eğitim görevlisi, şair, gazeteci, sosyolog ve filozof olarak tanımlanır.⁵⁸

Gökalp, Osmanlıcılığı “sosyolojik temellere dayanmayan, modası geçmiş, pratik olarak gerçekleştirilemez bir doktrin” olduğuna inandığı için reddeder. Ona göre artık siyasi veya kültürel birlikteliğin yerini milliyete bırakmanın zamanı gelmiştir. Fransız sosyolog Gabriel Tarde'nin teorilerinin ruhuna uygun olarak Gökalp, yeni çağın demode dil biçimlerinin ötesinde idol sosyoloğu Emile Durkheim'dan ödünç alınmış geleneksel kültürde, yani Türklük'te ve İslam'da aranacak yeni bir kolektif temsile ihtiyaç olduğunu savunur. Bu kapsamda 1913'te “Milliyetçilik İdeali: Üç Düşünce Akımı” başlıklı bir makale yayınlar ve burada Türklük, İslam ve moderniteyi uzlaştırmaya çalışır. Tabii ki Şerif Mardin'in de ifade ettiği gibi burada İslâm, Osmanlı'nın geleneksel inancından ziyade, toplumu bir arada tutan değerler dizisi olarak gerçek bir Durkheimcı anlamda ele alınmaktadır.

⁵⁴ Çalışır, “Ottomanism In The Age Of Disintegration”, 63.

⁵⁵ Abu-Manneh, “The Ideas of Butrus”, 293.

⁵⁶ Namık Kemal, *Vatan yahut Silistre* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1969).

⁵⁷ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı düşüncesinin doğuşu*. (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), 327-331.

⁵⁸ Stephanov, “Butrus Al-Bustani, Mehmed Said Pasha and Ziya Gokalp”, 220.

Tıpkı Butrus ve Namık Kemal gibi İslam'ın vatanseverlik lehine çalışan bir faktör olduğuna inanmaktadır. Fakat bu iki fikir adamının aksine Gökalp, ilk kez çağdaş Osmanlı Devleti'nin sınırlarının dışında düşünmeye başlar. Kendi ifadesiyle “Devlet kendi başına var olan bir güç değildir.”⁵⁹

Gökalp, el-Bustânî'nin yukarıda verdiğimiz üç ilkeli tanımına harfiyen uyan ulusal bir yapı benimsemekle birlikte muasırlarından farklı olarak Osmanlı İmparatorluğu'na bir alternatif sadedinde Turan idealini de dillendirmektedir.⁶⁰ Yine Bernard Lewis'in işaret ettiği gibi Gökalp, öğretilerini dayandığı sosyolojiyi bir tür din olarak, “ahlaki, sosyal, politik ve hatta dinî sorunlar üzerinde yarı açıklanmış bir otorite kaynağı” olarak ele alır.⁶¹ el-Bustânî'nin zaman zaman görmezden geldiği “aile, köy ve kasaba” gibi micropatria dediğimiz küçük kültürel yapılara dikkat çeken Gökalp, makrovatanseverlik olarak adlandırılan ideali de fedakarlığın ardındaki “yoğun ahlaki duygular” olarak tanımlar. Yani Butrus, dilsel bir birlik arzularken Gökalp, dilin de içinde olduğu bütün bir ortak değerler sistemi tasavvurunda bulunur.

Bütün bu tartışma ve argümanlar dil, kültür ve ideoloji farklılığına rağmen edebî ve fikrî anlamda Butrus el-Bustânî, Namık Kemal ve Ziya Gökalp'in birbirlerinden ciddi derecede etkilendiklerini göstermektedir.

Sonuç

Mârûnî bir ailenin mensubu olan Butrus b. Bûlûs el-Bustânî Beyrut-Dibbiye doğumlu olup gençlik çağının en verimli yıllarını Lübnan'ın kozmopolit ortamında geçirmesi ve farklı kültür atmosferlerinde bulunması sebebiyle 19. yüzyıl Arap dünyasının en dikkat çeken fikir adamlarından biri olmuştur. Araştırmamıza konu olan Butrus el-Bustânî, oldukça marjinal bir Osmanlı edebiyatçısıdır. Çok yönlü, sivri dilli ve reformist edibin ele aldığı konular ve Osmanlı topraklarındaki takipçileri ile ilgili tespit ettiğimiz hususlar maddeler halinde şöylece sıralanabilir:

- Butrus b. Bûlûs el-Bustânî, Arap dilinin dünya çapındaki ilmî ve edebî uyanışında önemli payı olan fikir adamlarındandır.
- Bustânî tarafından savunulan eğitim projesi, toplumun farklı kesimleri arasındaki uyumu güçlendirmeyi amaçladığından misyonlarikinden farklılık arz etmektedir.
- Kör fanatizme eleştirel yaklaşımı bazı guruplar nazarında devlet yönetimine muhalif bir tavır gibi algılansa da aksine o, Osmanlı devletinin yanında durmuş ve yönetenlere karşı bir devrim çağrısında bulunmamıştır.
- Sultan Abdülaziz, bu okulu kurma başarısından dolayı el-Bustânî'ye “Mecid Nişanı” vermiş; akabinde bu çabaya destek olarak Osmanlı valileri tarafından sık sık ziyaret edilmiştir.
- Kendisine göre topyekûn olma, bölgesel bir bileşenle değil kültürel bir bi-

⁵⁹ Ziya Gökalp, *Makaleler I.* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976), 54-58.

⁶⁰ Gökalp, *Makaleler I.*, 55.

⁶¹ Stephanov, “Butrus Al-Bustani, Mehmed Said Pasha and Ziya Gokalp”, 222.

leşenle başlamaktadır. Osmanlıcılıkta tam da bu eksiktir.

- Butrûs el-Bustânî yazılarında lafızlardan çok anlamlara önem vermiş ve zorlamadan uzak akıcı bir üsluba yönelmiştir. Bu yönüyle İbn Haldûn'un takipçisidir.
- Arapların Batı ile sadece siyasi, sosyal ve kültürel değil, aynı zamanda ontolojik bir mücadele içinde olması gerektiği yönündedir.
- Suriyeli yazar, ulus-ümme, millet-cinsiyet ve halk-kavim düalitesi şeklinde tanımladığı birlikteliği, aynı ülkede yaşama ve aynı dili konuşma entegrasyonuna indirgemıştır.
- Ona göre Avrupalılar dillerini medeniyetlerinden, Araplar ise medeniyeti dillerinden edinmişlerdir. Bu nedenle teyakkuz halini bırakmadan Suriye dinlerin ve mezheplerin Babil'i olduğu gibi "Dillerin Babil'i" haline de getirilmemelidir.
- el-Bustânî ve Namık Kemal, islahat döneminin ilk periyodunda farklı coğrafya ve kültüre ait vatan duygusunun fikri temsilciliğini yapmış, Ziya Gökalp ise ikinci periyotta milliyetçilik düşüncesini zirveye taşımıştır.
- Suriye'de Butrus el-Bustânî'nin "Vatan Evlatları", Anadolu'da Namık Kemal'in "Vatan yahut Silistre" kavramları aslında eşdeğer siyasi ve edebî birer miras olarak karşımıza çıkmaktadır.
- İki farklı coğrafyada yaşanan fikri mücadele, Namık Kemal'in Lübnan'da yükselen eşitlik ve kardeşliğe dayalı "vatan" kavramından; Butrus el-Bustânî'nin ise Anadolu'dan duyulan "Osmanlıcılık" kavramından etkilenişinin bir göstergesidir.
- Butrus'un fikirlerinden etkilenen Ziya Gökalp ise Osmanlıcılığı "sosyolojik temellere dayanmayan, modası geçmiş, pratik olarak gerçekleştirilemez bir doktrin" olduğuna inandığı için reddeder.
- Gökalp, el-Bustânî'nin idealine harfiyen uyan ulusal bir yapı benimsemekle birlikte ondan ve Namık Kemal'den farklı olarak Osmanlı İmparatorluğu'na bir alternatif sadedinde Turan idealini de dillendirmektedir.
- Bütün bunlar göstermektedir ki aralarındaki dil, kültür ve ideoloji farklılığına rağmen bu üç mütefekkir edebî ve fikrî anlamda birbirlerinin takipçisi olmuşlardır.

Author Contributions / Yazarların Katkısı: This article is a work with two authors. The contribution of the aforementioned authors to the preparation of the article is equal. / Bu makale, iki yazarlı bir eserdir. Makalenin hazırlanmasına söz konusu yazarların katkısı eşittir.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Abu-Manneh, Butrus. "The Christians Between Ottomanism and Syrian Nationalism: The Ideas of Butrus Al-Bustani". *International Journal of Middle East Studies* 11 (1980), 287-304.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 8 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1416.
- Aliyyü'l-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî. *el-Esrârü'l-merfû'a fi'l-ahbâri'l-mevdû'a*. thk. Muhammed b. Lütî es-Sabbağ. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1971.
- Bilgegil, M. Kaya. *Harabat Karşısında Namık Kemal*. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1972.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen litterature: Supplementband*. Leiden: E.J. Brill, 1938.
- Bustani, Butrus al-. *The Clarion of Syria: A Patriot's Call against the Civil War of 1860*. çev. Jens Hanssen - Hicham Safieddine. California: University of California Press, 2019.
- Bustânî, Butrûs b. Bûlûs el-. *Nefîru Sûriye*. Beyrut: Dâru Fikr li'l-Ebhâs ve'n-Neşr, 1990.
- Bustânî, Butrûs b. Süleymân el-. *Üdebâ'u'l-'Arab fi'l-Câhiliyye ve sadri'l-İslâm*. Kahire: Müessesetü Hindî, 2014.
- Bustânî, Fu'âd Afrâm. *el-Mu'allim Butrus el-Bustânî*. Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkıyye, 1975.
- Bustânî, Mühlîm İbrahim el-. *Kevserü'n-nüfûs*. Lübnan, 1954.
- Çalışır, M. Fatih. "Ottomanism In The Age Of Disintegration: Namık Kemal And Butrus Al-Bustani". *Tarih Okulu Dergisi* 2009/III (2009), 59-68.
- Dâğır, Yûsuf Es'ad. *Mesâdirü'd-dirâseti'l-edebiyye*. Beyrut: el-Mensûrâtü'l-Câmia, 1983.
- Duman, Olcay. "Bir Orta-Doğu Buhranı Cebel-i Lübnan Olayları (1860-61)". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/5 (04 Mart 2014), 4.
- Ergin, Ali Şakir. "Bustânî, Butrus b. Bûlûs". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 6/473. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Gökalp, Ziya. *Makaleler I*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1976.
- Günay, Selçuk. "II. Abdulhamid Döneminde Suriye ve Lübnan'da Arap Ayrılıkçı Hareketlerinin Başlaması ve Devletin Tedbirleri". *Tarih Araştırmaları Dergisi* 17/28 (1995), 85-108.
- Huri, Yusuf Kazma. *Racülün sâbıkun li-asrihî: el-mu'allim Butrus el-Bustânî*. Beyrut: Bisân li'n-Neşr, 1995.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, ts.
- İskenderî, Ahmed. *el-Mufasssal fi'l-usûri'l-kadîme ve'l-vasîta ve'l-hadîse*. thk. Hasan Hallâk. Beyrut: Dâru İhyai'l-Ulûm, 1994.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *el-Müstedrek alâ Mu'cemi'l-müellifîn: Terâcimü musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Kemal, Namık. *Vatan yahut Silistre*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1969.
- Lewis, Bernard. *The Emergence of Modern Turkey*. New York: Oxford University Press, 2002.
- Lewis, Bernard. *The Political Language of Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- Mardin, Şerif. *Yeni Osmanlı düşüncesinin doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.
- Meriç, Cemil. *Bu Ülke*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Ömer, Ahmed Muhtâr. *el-Bahsu'l-luğavî 'inde'l-'Arab*. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Raffoul, Pierre Georges. *Butrus al-Bustani Study of his Life, Achievements and Ideas*. Sydney: The University of Sydney, 2001.
- Sâ'idî, 'Abdurrezzâk b. Ferâc. *Mevtü'l-elfâz fi'l-'Arabiyye*. Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1856.
- Serkîs, Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ. *Mu'cemü'l-matbû'âti'l-arabiyye ve'l-mu'arrabe*. 1-2 Cilt. Matbaatü Serkîs, 1928.
- Sheeh, Stephen. "Foundations of Modern Arab Identity". *Epistemography of the Modern Arab Subject: Al-Mu'allim Butrus Al-Bustani's Khutbah Fi Adab-Al'Arab*. Orange Grove Texts Plus, 2009.

- Sheehi, Stephen Paul. "Inscribing the Arab Self: Buṭrus al-Bustānī and Paradigms of Subjective Reform". *British Journal of Middle Eastern Studies* 27/1 (2000), 7-24.
- Stephanov, Darin. "Patriotism in Transition: The Thought of Butrus al-Bustani, Mehmed Said Pasha and Ziya Gokalp". *Butrus Al-Bustani: Spirit of the Age*. ed. Beshara Adel. Melbourne: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2014.
- Şeyho, Luvis Rızkullâh b. Yusuf b. Abdülmesîh el-Yesûî. *Târîhü'l-âdâbi'l-'Arabiyye fi'l-karni't-tâsi'i 'aşere ve'rub'î'l-evveli mine'l-karni'l-'işrîn*. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1991.
- Tarrâzî, Phillippe De. *Târîhu's-sihâfeti'l-'Arabiyye*. Beyrut, 1913.
- Yetiş, Kazım. *Namık Kemal'in Türk Dili ve Edebiyatı Üzerine Görüşleri ve Yazıları*. İstanbul: Alfa Yayınları, 1996.
- Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm: Kamûsu terâcîm li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1984.

Cezayir Öykücülüğü ve Abdulhamid b. Hadduka'nın "el-Muğterib" İsimli Öyküsü

Algeria Storytelling and The Story of Abdelhamid b. Hadouga Named "el-Muğterib"

Eyüp Bozkurt



Ars. Gör., Bitlis Eren Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı
Res. Assist., Bitlis Eren University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Arabic Language and
Literatures

Bitlis, Türkiye

eyupbozkurt35@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-7331-847X>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.981267

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 08.10.2021

Accepted / Kabul Tarihi: 28.12.2021

Published / Yayın Tarihi: 30.12.2021

Cite as / Atıf: Bozkurt, Eyüp. "Cezayir Öykücülüğü ve Abdulhamid b. Hadduka'nın "el-Muğterib" İsimli Öyküsü". *Marife* 21/2 (2021): 1267-1289. <https://doi.org/10.33420/marife.981267>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıntı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslar arası Lisansı altında lisanslanmıştır."

e-ISSN: 2630-5550



www.marife.org

Cezayir Öykücülüğü ve Abdulhamid b. Hadduka'nın "el-Muğterib" İsimli Öyküsü

Özet

İnsanoğlunun, hislerini, duygularını ve fikirlerini aktarmada kullandığı ve yaşanmış veya kurgulanmış olayları anlatan bir nesir türü olan öykünün tarihi, günümüze çeşitli evreler geçirerek ulaşmış olsa da Antik Yunan'daki fabl ve kısa romanslara dayanmaktadır. Ancak bu tür, 19. yüzyılda Amerikan, Fransız ve Rus yazarların eserleriyle modern anlamda bir tür olabilmıştır. Bu yazarlar arasında Edgar Allen Poe (1809-1869), Guy de Maupassant (1850-1893), Nikolay Vaselyoviç Gogol (1809-1852) ve Anton Pavloviç Çehov (1860-1904) gibi yazarlar yer almaktadır. Giovanni Boccacci'nin (1313-1375) kaleme almış olduğu 'Decamero Hikayeleri' dünya edebiyatındaki ilk öykü olarak kabul edilmektedir. Alphonse Daudet'in 'Değirmenden Mektuplar' isimli öyküsü de bu türün önemli örnekleri arasında yer almaktadır. Türk edebiyatında ise Ahmet Mithat Efendi'nin 'Lataifi Rivayatı', Samipaşazade Seza'i'nin 'Küçük Şeyler' adlı eserleri ile Ömer Seyfettin'in ve Halit Ziya Uşaklıgil'in eserleri ilkler arasında bulunmaktadır. Arap coğrafyasında ise modern öykü ve diğer edebi türler gerek siyasi gerek sosyal sebeplerden ötürü 19. yüzyılın ilk çeyreğinde ortaya çıkmıştır. Bu türde kaleme alınmış olan ilk Arapça kısa öykü Mısırlı yazar Muhammed Teymur'un kaleme almış olduğu 'Fi'l Kitâr' isimli kısa öyküsüdür. İlk olarak Mısır'da başlayan edebi hareketlilik Mehmet Ali Paşa'nın Batıya göndermiş olduğu öğrenciler sayesinde olmuştur. Daha sonra Mısırda başlayan bu edebi hareketlilik, Lübnan, Suriye ve Cezayir gibi Arap ülkelerinde de görülmüştür.

Cezayir'de ortaya çıkan edebi türlerin ilklerinden kabul edilen kısa öykünün, tam olarak ne zaman ortaya çıktığı bilinmemekle beraber yaygın olan görüşe göre birinci dünya savaşından sonrası ile 1930 yılları arasında bu türdeki denemelerin yayımlandığı kabul edilmektedir. Cezayir bu zaman diliminde adeta bir kültürel buhranın içerisindeydi. Ülkede yer alan sömürge güçleri de ülkede var olan kültürel ve siyasi çıkmazdan istifade etmiştir. Öyle ki sömürge güçleri Cezayir'i işgal etmelerinin ve bu ülkede bulunmalarının üzerinden yüz yıl kadar bir süre geçmiş olması hasebiyle Cezayir ulusal ve kültürel kimliğinin kaybolmasını kutlamaktaydı. Ülkenin tüm kademelerinde nüfuzunu arttıran sömürge güçleri oluşturdukları kanunlarla ülke genelinde Fransızca'yı yaygınlaştırma çabası içerisindeydi. Bu çabalar Fransızcanın daha çok konuşulması noktasında etkili olmuştur. Ancak bu durum ülkedeki edebi türlerin özellikle de öykü türünün geç bir vakitte doğmasına neden olmuş ve gerek edebi anlamda gerek konuşma anlamında bir ikililik söz konusu olmuştur. Hal böyleyken ülkede öykü türünde Arapçılık ve Batıcılık akımları ortaya çıkmıştır. Bu akımlardan Arapçılık akımı "Bu milletin geleceği ancak geçmişinin ihya olduğu şeyle ihya olur" sloganını benimseyen ve birinci dünya savaşında halkın İslami ve ulusal duygularını harekete geçiren Müslüman Âlimler Cemiyeti'nin tesisine ortaya çıkmıştır. Bu akımın öncülleri Arapçanın tüm Cezayir kültürüne tam anlamıyla sirayet etmesi için birçok kültürel faaliyetler icra etmişlerdir. Batıcılık akımı ise kültürel gelişme anlamında daha çok Fransızca dilini tercih eden kişilerin bulunduğu ve ülkede Fransızcanın yaygın olmasından dolayı çok hızlı bir şekilde yayılmış olan bir akımdır.

Modern Cezayir'de sömürge güçlerinin faaliyetleri ve çeşitli sebeplerden ötürü öykü ve roman gibi edebi türler diğer Arap ülkelerine kıyasla geç bir vakitte ortaya çıkmıştır. Bu iki türün önde gelen temsilcilerinden biri olarak kabul edilen Abdulhamid b. Hadduka 9 Ocak 1925 tarihinde Cezayir'de doğmuş ve 1996 yılında aynı yerde vefat etmiştir. Abdulhamid b. Hadduka eserlerinde kullanmış olduğu kendisine has üslubuyla son derece başarılı bir öykü ve roman yazarı olmuştur. Genellikle göç, sevgi, evlilik, intihar ve boşanma gibi içtimai konuları işleyerek Fransız sömürgesinin Cezayir toplumu üzerinde bıraktığı sosyal ve psikolojik sıkıntıları eserlerinde sıklıkla yer vermiştir. Bu makalede ele alınan "Göçmen" isimli öyküde de yazar Cezayir'den Fransa'ya bir lokanta açma hayaliyle giden Mevlüt adlı ana karakterin başından geçen olayları ve uğramış olduğu haksızlıkları gerçekçi bir üslupla dile getirmiştir. Birçok edebi anlatım tekniğinin bir arada kullanıldığı bu öyküde anlatım dili, olay örgüsünün kuruluşu ve yer yer betimlemelere ve şiirsel ifadelerle yer vermiş olmasıyla usta bir öykücü olduğunu kanıtlamıştır. Çalışmanın konusunu bu bakımdan esas olarak Cezayir öykücülüğü, Abdulhamid b. Hadduka'nın hayatı, eserleri, edebi kişiliği ve "Göçmen" isimli öyküsünün tahlili oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Edebiyatı, Cezayir, Cezayir Öyküsü, Göç, Abdulhamid b. Hadduka.

Algeria Storytelling and The Story of Abdelhamid b. Hadouga Named "el-Muğterib"

Summary

The history of the story, which is a type of prose that human beings use to convey their feelings and emotions and which tells about lived or fictionalized events, is based on fables and short romances in Ancient Greece, although it has reached our day through various stages. However, this genre became a genre in the modern sense with the works of American, French and Russian writers in the 19th century. These authors include Edgar Allen Poe (1809-1869), Guy de Maupassant (1850-1893), Nikolay Vaselovich Gogol (1809-1852) and Anton Pavlovich Chekhov (1860-1904). The 'Decamero Stories' written by Giovanni Boccacci (1313-1375) is accepted as the first story in world literature. Alphonse Daudet's story called 'Letters from the Mill' is among the important examples of this genre. In Turkish literature, Ahmet Mithat Efendi's 'Lataif-i Rivayat', Samipaşazade Sezai's 'Little Things' and the works of Ömer Seyfettin and Halit Ziya Uşaklıgil can be counted among the first examples. In the Arab geography, on the other hand short stories and other literary genres emerged in the first quarter of the 19th century due to both political and social reasons. The first Arabic short story written in this genre is 'Fi'l Kitar' written by the Egyptian writer Muhammed Teymur. The literary activity that firstly started in Egypt was thanks to the efforts of the students whom Mehmet Ali Pasha sent to the West. This literary movement, which started in Egypt later, was also observed in Arab countries such as Lebanon, Syria and Algeria.

Although it is not known when the short story was exactly born, it is accepted as one of the first literary genres that emerged in Algeria. According to the common view, it is accepted that such essays were published between the First World War and 1930. Algeria was in a cultural crisis at this time. The colonial powers also benefited from the cultural and political dilemma in the country. Colonial powers celebrated the loss of Algerian national and cultural identity. It had been a century after they occupied and remained in Algeria. The colonial powers, which increased their influence at all levels of the country, aimed to spread the French language throughout the country with the laws they made. These efforts rendered French language the most spoken language in the country. However, this situation caused the literary genres in the country, especially the story genre, to be born in the later periods and there was a dichotomy in terms of both literary and speaking. Under these circumstances, Arabism and Westernism in the genre of short stories emerged in the country. Among these movements, the Arabism emerged with the establishment of the Muslim Scholars Association, which adopted the slogan that "The future of this nation can only be revived by what its past revives" and mobilized the Islamic and national feelings of the people during the First World War. The pioneers of this movement carried out many cultural activities for the total influence of Arabic into the entire Algerian culture. Westernism, on the other hand, was a trend that spread very quickly due to the fact that there were people who preferred the French language in terms of cultural development and the prevalence of French in the country.

Literary genres such as short stories and novels in modern Algeria emerged later than other Arab countries due to the activities of colonial powers and various reasons. Abdulhamid b. Hadouga who was accepted as one of the leading representatives of these two genres, was born on January 9, 1925 in Algeria and died in the same place in 1996. Abdelhamid b. Hadouga became an extremely successful story and novel writer with his unique style that he used in his works. He often gave place to the social and psychological problems of French colonialism on Algerian society dealing with social issues such as migration, love, marriage, suicide and divorce in his works. In the story called "Immigrant", which is discussed in this article, the author expresses the events and injustices in a realistic style that bothered the main character, Mevlut, who went from Algeria to France with the dream of opening a restaurant. In this story, in which many literary expression techniques were used together, he proved to be a master storyteller with his narrative language, the establishment of plot, the occasional descriptions and poetic expressions. In this respect, the subject of the study is composed of mainly Algerian storytelling, the life, works and literary personality of Abdelhamid b. Hadouga's and the analysis of his story "Immigrant".

Keywords: Arabic Language and Literature, Algeria, Algerian Story, Migration, Abdelhamid b. Hadouga.

Giriş

Amerikalı yazar Edgar Allen Poe (1809-1849) ve Fransız yazar Guy de Maupassant'ın (1850-1893) öncülüğünde oluşturulmuş olan daha sonra ise Rus yazarlardan Nikolay Vaselyoviç Gogol (1809-1852) ve Anton Pavloviç Çehov'un (1860-1904) meşaleyi devralmasıyla dünya çapında yaygınlık kazanan kısa öykü türü 19. yüzyıla gelindiğinde hemen hemen tüm dünya ülkelerinde revaçta olan bir edebi tür olmuştur. Hal böyleyken bu durumdan Arap ülkeleri de nasibini almıştır.¹ Zira Arap yazarlar 20. yüzyılda I. Dünya Savaşı sonrası Arap ülkelerinin içerisinde bulunduğu gerek siyasi gerek sosyal çalkantıların neticesinde oluşan buhrandan çıkmak için kendilerini edebi eserler üretmeye vermişlerdir. Fakat bu ülkelerden Cezayir ise tahakkümü altında olduğu Fransa devletinin sömürge faaliyetlerinden oldukça etkilenmiştir. Bunun neticesinde Fransızca, ülke genelinde son derece yaygınlaşmış ve edebi kalkınma hareketleri ülkede geç başlamıştır.

Cezayir'de ortaya çıkan edebi türlerin ilklerinden kabul edilen kısa öykünün, tam olarak ne zaman ortaya çıktığı araştırmacılar tarafından saptanamamıştır. Yaygın olan görüşe göre ise birinci dünya savaşından sonrası ile 1930 yılları arasında bu türdeki ilk denemelerin yayımlandığı kabul edilmektedir.² Araştırmacıların, kısa öykünün Cezayir'de ne zaman ortaya çıktığına dair ittifak edememelerinin esas sebebi ise ilk dönem öykücülerinin öykülerini müstakil olarak değil de gazate ve dergi gibi mecralarda yayımlamaları ve söz konusu öykülerin edebi ve sanatsal anlamda öykü sıfatını taşıyacak kapasitede olmamasıdır.³

Cezayir bu zaman diliminde adeta bir kültürel buhranın içerisindeydi. Ülke- de yer alan sömürge güçleri de Cezayir'de var olan kültürel ve siyasi çıkmazdan istifade etmiştir.⁴ Bu esnada da ülkede edebi anlamda ikililiğin neticesinde ortaya çıkan Cezayirli Arapçılık ve Batıcılık akımı yazarları ve Müslüman Âlimler Birliği üyeleri ülkedeki edebi canlılığı oluşturma gayesi içindeydi. Bu amaca hizmet eden kişilerin başında Muhammed el-Âbid el-Celâli (1890-1967), Muhammed es-Sa'îd ez-Zâhirî (1899-1956), Ahmed Rıdâ Hûhû (1907-1956), Ahmed b. 'Âşûr (1907-?), Ahmed b. Ziyâb (1914-2009), Muhammed Mesâyif (1924-1987) gibi birçok Cezayirli öykü yazarları bulunmaktaydı.⁵ Abdulhamid b. Hadduka da bu yazarlardan biridir. Hadduka gerek Cezayir'de bulunan Cezayirliilerin gerek Fransa'ya göç etmiş olan Cezayirliilerin Fransız sömürge güçlerinin uygulamış olduğu baskıcı yönetimden dolayı yaşamış olduğu sıkıntıları eserlerinde toplumcu gerçekçilik ekseninde dile getiren bir yazardır. Yazarın bu anlamda ele aldığı en meşhur hikâyesi "Göç-

¹ Muhammet Tasa, "Suriye Öykücülerinden Mâcid Reşid El-'Uveyyid'in 'Sıcak Bir Yaz'ı", *Marife* 6/2 (2006), 133-150; Sedat Şensoy, "Suriye Öykücülerinden Zühre eş-Şelebi'nin Hamidiye'deki Çılgık İsimli Öyküsü", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/48 (2019), 119-132; İsmail Ekinci, "Ürdün Hikâyeciliği ve İlyâs Ferküh'un 'Denizi Kim Sürüyor?' İsimli Hikâyesi", *Eskiye* 43 (2021), 337-350.

² Turgay Gökgöz, *Modern Cezayir Edebiyatı* (İstanbul: Akdem Yayınları, 2020), 237.

³ Turgay Gökgöz- Menekşe Filiz Yıldırım, *Modern Cezayir Öyküsü* (İstanbul: Akdem Yayınları, 2019), 11.

⁴ Turgay Gökgöz- Menekşe Filiz Yıldırım, *Modern Cezayir Öyküsü* (İstanbul: Akdem Yayınları, 2019), 23.

⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Gökgöz, *Modern Cezayir Edebiyatı*, 242-246.

men" isimli hikâyesidir. Bu çalışmada Cezayir öykücülüğüne ve Abdulhamid b. Hadduka'nın hayatı, edebi kişiliği ve eserlerine değinildikten sonra yazarın "Göçmen" isimli hikâyesi çevrilip ayrıntılı olarak tahlil edilmiştir.

1. Cezayir'de Öykü

Cezayir'de öykü, Fransızların bölgede uzun zamandır süre gelen sömürgecilik faaliyetlerinden ve çeşitli sebeplerden dolayı diğer edebi türlerde de olduğu gibi Arap ülkelerindeki türlerin doğuşu ve gelişimine kıyasla geç zuhur etmiş ve gelişmiştir. Bu durumdan Cezayir'deki öykü ve diğer türlerde eserler kaleme alan yazarlar da olumsuz yönde etkilenmiştir.⁶ Yirminci yüzyılın başlarına gelindiğinde Cezayir dışındaki Arap ülkelerinde öykü türü gelişme noktasında mesafe katetmekteyken Taha Hüseyin (1889-1973), Muhammed Teymur (1892-1921), Mahmud Teymur (1894-1973), Muhammed Hüseyin Heykel (1888-1956), Muhammed Tahir Lâşîn (1894-1954) gibi yazarlar Arap coğrafyasında eserleriyle seslerini duyurmaya başlamışlardı. O vakitte Cezayir ise ülkede uzun yılladır var olan sömürgeciliğin etkinliğini azaltmak hatta ortadan kaldırmakla meşguldü. Dolayısıyla Cezayir'de öykü türünün ortaya çıkması gerek I. Dünya Savaşı'ndan gerekse de ülkenin yaşamış olduğu siyasi çalkantılardan ve ülkenin bu sıkıntılardan kurtulmaya çalışması vakit aldığından dolayı XX. yüzyılda I. Dünya Savaşı'ndan sonra ilk nüvelerini vermeye başlamıştır.⁷ Ayrıca Cezayir öykücülüğünün ortaya çıkma aşamasında Arap ülkelerinden istifade etmesi kaçınılmazdır.⁸ Zira Cezayir'de kısa öykünün Arap ülkelerine nazaran geç ortaya çıkışı ve diğer Arap ülkelerinde yaşayan Cezayirlilerin Arapçaya çevrilmiş yabancı eserlere ulaşım ve istifade etmeleri, Arap ülkelerinin Cezayire öykü bağlamında bir rol model olduğunu göstermektedir.⁹ Âmir Mahlûf'a göre ise modern Cezayir öyküsünün ilk dönemlerde edebi anlamda gelişimine diğer Arap ülkelerinde ikamet den Cezayirli yazarların etkisi büyük olmuştur. Zira bu yazarlar eserlerini zorluk çekmeden yayınlama imkânı bularak genel olarak Cezayir edebiyatının özel olarak ise öykü türünün gelişimine katkıda bulunmuşlardır.¹⁰

Cezayir basınının da modern öykünün gelişmesi noktasında katkısı olmuştur. Zira Cezayir'deki ulusal gazeteler 20. yüzyılın ilk çeyreğinde edebi eserlere yönelmiştir. Muhammed es-Sa'îd ez-Zâhirî tarafından kaleme alınan, 1925 senesinde Cezayir ve Fransızlar arasındaki eşitlik probleminde değindiği *Fransûva ve'r-Reşîd* isimli öykü Cezayirli vatandaşlar tarafından oldukça rağbet görmüştür. Yaza-

⁶ Abdullah Halîfe Rakîbî, *Tatavvuru'n-Nesri'l-Cezâiri el-Hadis* (Tunus: ed-Dâru'l-'Arabiyye li'l-Kitâb, 1978), 167.

⁷ Abdullah Halîfe Rakîbî, *el-Kıssatu'l-Kasîra fi'l-Edebi'l-Cezâiriyyi'l-Mu'âsir* (Lübnan: Dâru'l-Kâtibi'l-'Arabî li't-Tibâa' ve'n-Neşr, 1969), 11; Ahmet Hamdi Can, *Modern Cezayir Edebiyatı ve et-Tahir Vattar'ın Romanlarında Toplumcu Gerçeklik* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2013), 78.

⁸ Can, *Modern Cezayir Edebiyatı ve et-Tahir Vattar'ın Romanlarında Toplumcu Gerçeklik*, 78.

⁹ Gökgöz, *Modern Cezayir Edebiyatı*, 239.

¹⁰ Âmir Mahlûf, *Mezâhiru't-Tecdîd fi'l-Kıssati'l-Kasîra bi'l-Cezâir* (Şam: İttihâdu'l-Kuttâbi'l-'Arab, 1998), 54.

rın kaleme almış olduğu öyküler Kahire menşeli dergiler olan el-Feth, er-Risâle ve ez-Ziyât dergilerinde basılmıştır. Abdulmelik Murtâd'a göre Muhammed es-Sa'îd ez-Zâhirî'nin zikri geçen bu öyküsü bu türde kaleme alınan ilk eser niteliği taşımaktadır. Florida üniversitesi Arap dili ve Edebiyatı profesörü Ayda Edib Bâmiye bu hususta Ali Bekr es-Selâmi'nin eş-Şihâb gazetesinde 1926 senesinde yayımlanmış olan *Dem' 'ale'l-Bu'esa'i* (Sefillere Gözyaşı) isimli öykünün ilk eser olduğunu söylemektedir. Söz konusu bu eser dönemin dini kurumlarının ve bazı tarikatların halkın dini duygularını istismar etmesini konu edinmiştir. Abdullah er-Rakîbî'ye göre ise öykü özelliklerini içerisinde barındıran bir makaleyi andıran *Ellezi Huve Mezîc* (Karışmış Olan) isimli eserin 1930'lu yılların sonuna doğru yazılmış olduğunu ve bu eserin ilk olduğunu dile getirmektedir. Ayrıca Salih Harfî de Cezayir'deki kaleme alınmış olan ilk kısa öykü eserinin Muhammed el-Âbid el-Celâli'nin yazmış olduğunu söylemektedir.¹¹

Kısa öykü türü Cezayir'de ilk aşamada makale¹² tarzı öykü ve betimleyici¹³ öykü olmak üzere iki şekilde gelişme kaydetmiştir. İlk aşamada kaleme alınan ve daha çok makameyi andıran Cezayir kısa öyküleri içerik açısından ise dini ve islâhi temalı olup üslup açısından irşâd ve vaaz üslubundadırlar. Bu yönüyle ilk dönem kısa öykülerinin ağırlıklı olarak makale tarzıyla kaleme alındığı söylenebilir. Betimleyici öyküler ise ilk aşamada makale tarzı öykü kadar yaygın olamamıştır. Ancak II. Dünya Savaşı sonrası yaygınlık kazanabilen bu tür, içerik açısından da eğitim, aile ve evlilik gibi sosyal konuları işlemesiyle tema yönünden makale tarzın öyküden daha geniştir. Bu iki şekilde gelişen Cezayir kısa öyküsünün ancak 1950'li yıllara gelindiğinde sanatsal anlamda daha belirgin bir hale gelebilmiştir.¹⁴ Bu zaman dilimi Cezayir öyküsü için ikinci aşama olarak nitelendirilebilir. Zira bu dönemde II. Dünya savaşında itilaf devletlerinden olan Fransa'nın galip gelmesi üzerine Cezayir halkına verdiği sözlerin tutulmasını isteyen bağımsızlık yanlısı bir grup sokaklara çıkmış ve Cezayir halkının haklarını talep etmişlerdir. Ancak bu olay yüz bin kadar ölü ve binlerce kişinin yaralanmasıyla son bulmuştur. Bu durum Cezayir hakkında sömürge rejimine karşı siyasi ve fikri bir uyanışı beraberinde getirmiş ve 1954 yılında başlayan bağımsızlık savaşına zemin hazırlamıştır. Bu fikri uyanış edebiyata da yansımıştır. Öyle ki bu dönem zarfında yazılan öyküler bağımsızlık sürecine girilmesiyle beraber sanatsal, estetik ve içerik açısından kendisini hisset-

¹¹ Allâve Kûse, *Edebiyyetu'l-Kissati'l-Cezâiriyyeti'l-Kasîra 2000-2012* (Cezayir: Muhammed el-Emîn Dibâğîn Üniversitesi Diller ve Edebiyat Fakültesi, Doktora, 2015), 27; Gökgöz, *Modern Cezayir Edebiyatı*, 237.

¹² Bu tarz öyküler, muhteva açısından makameyle benzerlik arz etmektedir. Dini ve islâhi içerikli öyküler olmakla birlikte genelde irşâd ve vaaz üslubunda olmaktadır. Dini bir makaleden farkı ise üslubunun daha akıcı, içeriğinin daha dikkat çekici olmasıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz., Gökgöz - Yıldırım, *Modern Cezayir Öyküsü*, 14.

¹³ Şekil açısından bir bütün olmayıp daha çok dağınık olan öykülerdir. İçerik açısından ise belli bir konuya odaklanılmaz. Üslubunun ağır, didaktik ifadelerin, uzun cümlelerin ve kişi ve olay tasvirlerinin yoğun olduğu öykülerdir. Ayrıntılı bilgi için bkz., Gökgöz - Yıldırım, *Modern Cezayir Öyküsü*, 17,18.

¹⁴ Gökgöz- Yıldırım, *Modern Cezayir Öyküsü*, 13.

tirmeye başlamıştır.¹⁵ Dolayısıyla 1954 yılındaki bağımsızlık için başlatılan devrimin Cezayir kısa öyküsünü daha dinamik bir hale getirdiği kabul edilebilir.

Cezayir kısa öyküsünün sanatsal olarak değer kazanmasının en önemli etkilerinden birisi de Arap dünyasında kaleme alınan eserlerdir. Binaen aleyh Arap ülkelerinde yaşayan Cezayirliilerin edebiyatla yakın temas kurmaları Cezayir edebiyatına özellikle de öykünün gelişimine katkı sağlamıştır.¹⁶ Nitekim Cezayirliilerin bu teması, Cezayirliilerin söz konusu ülkelerde eğitim almalarına, Arap edebiyatının asıl kaynaklarına ulaşım biçim ve içerik açısından son derece zengin ve nitelikli Arap öykülerini inceleme imkânı tanımıştır. Tüm bu zikredilenler Cezayir'de kısa öykü türünün şekil, içerik ve üslup bakımından zenginleşmesine katkıda bulunmuştur.¹⁷

Doğuşundan gelişimine önde gelen Cezayir öykücülerini şunlardır; Muhammed el-‘Âbid el-Celâlî (1890-1967), Muhammed es-Sa‘îd ez-Zâhirî (1899-1956), Ahmed Rıdâ Hühû (1907-1956), Ahmed b. ‘Âşûr (1907-?), Ahmed b. Ziyâb (1914-2009), Muhammed Mesâiyif (1924-1987), Muhammed Sâlih es-Sıddîk (1926-), ‘Abdullah Halife er-Rakîbî (1928-), ‘Usmân Sa‘dî (1930-), ‘Abdumecîd eş-Şâfi‘î (1933-1973), Ebu'l-‘Îd Dûdû (1934-2004), ‘Abdumelik Murtâd (1935-), Zuhûr Vennîsî (1937-), ‘Umer b. Kîne (1944-), Ahmed Mennûr (1945-), Muhammed ‘Abdullah el-‘Alî ‘Ar‘âr (1946-), Ahmed Bûdşîşî (1951-), Cîlâlî Hallâs (1952-), Bâdis Fûğâlî (1955-), Râbah Haddûsî (1955-), Muhammed Emîn ez-Zâvî (1956-), Sa‘îd Bûtâcîn (1958-), Zehra Dîk (1959-), Riyâd Vattâr (1968-), Beşîr Mufdî (1969-), Rebî‘a Zenâfî. Bu makalenin konusu olan ve "Göçmen" isimli öyküyü kaleme alan Abdulhamid b. Hadduka (1925-1996) da Cezayir öykücülüğüne önemli katkısı bulunan yazarlardandır.

2. Abdulhamid b. Hadduka

2. 1. Hayatı

Cezayir'in başkentine iki yüz km uzaklıkta olan Burc Bû Arîrîc vilayetinin el-Mansûra bölgesine bağlı el-Hamrâ' köyünde 9 Ocak 1925 yılında dünyaya gelen Abdulhamid b. Hadduka¹⁸ Cezayir'in bağımsızlığından sonra 1971 yılında Cezayir'de Arapça yazılmış ilk roman olan *Rîhu'l-Cenûb* (Güney Rüzgârı) adlı eserin sahibidir. Hadduka Cezayir'in en meşhur ediplerinden biri olarak kabul edilir. Birçok romanı ve kısa hikâyesi bulunan yazar farklı alanlarla da iştigal etmiştir. İlim ehli bir ortamda yetişen Abdulhamid b. Hadduka'nın babası Fas Karaviyyîn Üniversitesi'nde eğitim almış fakih ve öğretmen bir kimseydi. Öyle ki babası Burc Bû Arîrîc bölgesinin farklı köylerinde Kur'an, fıkıh usulü, edebiyat ve dil dersleri vermiştir.¹⁹

¹⁵ Ebu'l-Kâsım Sa'dullâh, *Dirâsât fi'l-Edebi'l-Cezâiriyyi'l-Hadîs* (Cezayir: Dâru'r-Râidi li'l-Kitâb, 2007), 59; Gökğöz - Yıldırım, *Modern Cezayir Öyküsü*, 27.

¹⁶ Gökğöz, *Modern Cezayir Edebiyatı*, 239.

¹⁷ Can, *Modern Cezayir Edebiyatı ve et-Tahir Vattar'ın Romanlarında Toplumcu Gerçeklik*, 86.

¹⁸ Gökğöz - Yıldırım, *Modern Cezayir Öyküsü*, 69.

¹⁹ Ahmed Bakkar, "en-Nassu'l-Muvazi fi Rivayeti el-Caziye ve'd- Dervîş li 'Abdilhamid b. Hedduka", *el-*

Abdulhamid b. Hadduka dönemin şartları gereği gerek kendisinin gerek akranlarının içerisinde bulunduğu şartların eğitim ve sosyal yaşantı açısından zor bir dönem olduğunu ifade ederek iki dünya savaşı arasında yetişmiş Cezayirli çocukların durumunu şu şekilde ifade etmiştir; “Gerçek bir acının olduğu, derdin ve sefaletin bilhassa köylerde yaşandığı bir çocukluk dönemidir bu dönem.” Ancak Hadduka diğer yaşlılarına kıyasla kendisini çok şanslı hissetmişti. Çünkü o bu dönemde yaygın olan duruma kıyasla nispeten kültürlü bir aile içinde yetişmiştir. Öyle ki babasının her ne kadar mensup olmasa da Müslüman Âlimler Birliği üyelerinin yapısına benzeyen bir yapısı vardı. Çocukluğu boyunca el-Mansûra’da bulunan Fransız okullarında okumuştur. Okul dışında ise Kur’an-ı Kerim’i ezberlemeye çalışmıştır. Ayrıca fıkıh usulü, Binbir Gece Masalları, Benî Hilâl’in hayatını, İbn Malik’in Elfiyye’sini ve edebiyat alanına dair birçok kitabı okumuştur.²⁰

Abdulhamid b. Hadduka’nın babasının kültürlü ve eğitilmiş bir kişi olup büyük bir kütüphaneye sahip olması onu akranlarından bir adım öne taşımıştır. Zira bu kütüphane paha biçilmez eserleri ve daha sonra sömürgeci Fransız devletinin devrim sırasında yakacağı fıkıh, nahiv, sarf, belagat, tarih, astronomi, ziraat alanlarındaki el yazmalarını ve Endülüs emirlerinin mektuplarını barındırıyordu. Hadduka’nın ilk okumaları eğitiminden önce çocukluk yıllarında babasının öncülüğünde başlamıştır. Annesi halı dokuma işiyle uğraşırken Hadduka Antera ve Vâkidî, Afrika ve Şam hikâyelerini ve Binbir Gece masallarını okuduğu esnada annesi anlamadığı cümleleri oğluna sorardı. Hadduka da babasının yardımıyla cevaplamaya çalışırdı. Hata ettiği durumlarda babası müdahale eder hatasını düzeltirdi. Böylelikle babasının Hadduka’nın ilk öğretmeni olduğu anlaşılmaktadır. Babasıyla okuduğu eserler arasında *Ecrûmiyye*, *Şüzûru’z-Zehab*, *İbn Malik’in el-Elfiyyesi*, *Şerhu’l-Mekkûdi*, *Şerhu’l-İbn Akîl* ve *ed-Dürretü’l-Beydâ* yer almaktadır.²¹

Abdulhamid b. Hadduka, babasından aldığı eğitimin ardından 1940 yılında II. Dünya Savaşı sırasında yaklaşık on beş yaşlarındaiken halk partisine bağlı Konstantîne’de yer alan Kettaniyye Enstitüsü’ne girmiştir. Ardından buradan mezun olduktan sonra Cezayir’in doğu bölgesinde yaşanan 1945 yılındaki 8 Mayıs olaylarından²² bir ay sonra ülkedeki sömürge rejiminin baskıcı faaliyetlerinin had safhaya ulaşmasından ötürü Marsilya’ya gitmiştir. Burada tüccar bir akrabasının yanına kalmış ve bir plastik fabrikasına girmiştir. Bu enstitüden diplomasını aldıktan sonra Marsilya’da bir süre daha yaşamaya devam etmiştir. Burada bulunduğu süre zarfında fabrikalarda çalışan Cezayir’den Fransa’ya göç etmiş işçilerin durumlarına şahitlik etmiştir. Bu izlenimlerini daha sonra el-Kâtib ve Kasas Uhrâ adlı

→

Kısmî’l-Arabi Dergisi 23 (2016), 244; Gökgöz - Yıldırım, *Modern Cezayir Öyküsü*, 69; Enis b. Hadduka, “Benhedouga”, *es-Siretu’l-Kamile li ‘Abdîlhamid b. Hadduka* (Erişim 12 Haziran 2021).

²⁰ Enis b. Hadduka, “Benhedouga”, (Erişim 12 Haziran 2021).

²¹ Enis b. Hadduka, “Benhedouga”, (Erişim 12 Haziran 2021).

²² 1945 katliamları olarak bilinir. Söz konusu tarihte itilaf devletlerinden olan Fransa’nın II. Dünya savaşında galip gelmesi üzerine Cezayir’de bağımsızlık yanlısı gruplar, Cezayir halkının haklarını talep eden bir protesto düzenlemişlerdir. Bunun sonucunda ise bu protestoları bastırmak adına sömürgeci Fransız yönetimi binlerce kişiyi katledip yaralamıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz., Gökgöz - Yıldırım, *Modern Cezayir Öyküsü*, 27.

öykü koleksiyonunda yazıya dökmüştür.²³

Abdulhamid b. Hadduka 1949 yılında Fransa'dan Tunus'a dönüp amcasının oğlu Mesûd b. Hadduka eşliğinde Zeytune Üniversitesi'ne kaydolmuştur. Zeytune Üniversitesi hocalarından Muhammed Fâdil b. Âşûr, Muhammed Salih ve Habib Kassâr gibi İslam Arap kültürü alanında uzman kişilerin öğrencisi olmuştur. Zeytune Üniversitesi'ndeki eğitiminin yanı sıra Drama Sanatları Enstitüsü'nde dört yıl boyunca eğitim görmüştür. Tunus'taki bu eğitiminin sonunda Zeytune Üniversitesi'nden ve Drama Sanatları Enstitüsünden uluslararası geçerliliği olan diplomasını elde etmiştir. Tunus'taki eğitim hayatının yanı sıra aktif siyasi bir yönü de olan Hadduka Cezayirli Talebeler Birliği'nin başkanlığını üstlenmiştir. 18 Ocak 1952 olaylarından²⁴ sonra Tunus'taki sömürge güçleri tarafından tutuklanmıştır. Fakat hapisten kaçıp Cezayir'e dönebilmiştir.²⁵

Cezayir'e döndükten sonra burada mezun olduğu Kettaniyye Enstitüsü'nde dersler vermeye başladı. Devrimin patlak verdiği zaman olan 1955'in 5 Kasım sabahı polislin kendisini aradığı bilgisini edindi. Bu haber üzerine ilk önce el-Hamrá' köyüne oradan da Fransa'ya kaçtı. Tekrardan Fransa'ya gittiğinde burada plastik fabrikasında çalıştı ve 1956 yılından 1958 yılına kadar Fransız radyo ve televizyonunda stajyerlik yapıp radyo yapımcısı olarak çalıştı. Ayrıca burada bulunduğu süre zarfında BBC'ye birçok piyes yazmıştır.²⁶

Abdulhamid b. Hadduka 1958 yılında tekrardan Tunus'a dönmüştür. Burada Ulusal Bağımsızlık Cephesi'nin denetiminde olan Tunus Radyosu'nda çalışmaya başlamıştır. Fransızca ve Arapça yazılı olan Kuzey Afrika edebiyatını tanıtmak için "Elvân" adında kültürel bir programın yapımını üstlenmiştir. Ayrıca polisiye ve toplumsal konulu haftalık radyo programları ve çocuklara özel "Cennet'ul-Etfâl" (Çocukların Cenneti) adında program yapmıştır. Bu radyo programları Tunus'ta oldukça meşhur olmuştur. Öyle ki Hadduka bu programları dinleyen kişilerden haftalık olarak altı bini geçen mesajlar almaktaydı. Hadduka bu radyoda çalıştığı zaman diliminde yaklaşık olarak otuzu aşkın dram eseri kaleme almış ve geçici Cezayir Hükümetinin teklifi üzerine haftalık olarak yayınlanması planlanan "Savtu'l-Cezayir" (Cezayir'in Sesi) adında bir programın yapımcılığını üstlenmiştir.²⁷

Abdulhamid b. Hadduka Cezayir'in bağımsızlığını elde etmesinden üç ay sonra 1962 yılında vatanı Cezayir'e dönmüştür. Burada Cezayir televizyonu ve radyosunda programlar yapıp bu yayın kuruluşuna bağlı olan bir sanat topluluğu

²³ Gökgöz - Yıldırım, *Modern Cezayir Öyküsü*, 69.

²⁴ Bu olaylar Tunus halkının Fransız sömürge güçlerine karşı başlatmış olduğu bağımsızlığın kazanıldığı tarih olan 20 Mart 1956 yılına kadar devam eden ayaklanmalardır.

²⁵ Bakkar, "en-Nassu'l-Muvazi fi Rivayeti el-Caziye ve'd- Derviş li 'Abdilhamid b. Hedduka", 244; Sevda Yaşlak, *Abdulhamid B. Hadduka ve Ğaden Yevm Cedit Adlı Romanı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2014), 32; Gökgöz - Yıldırım, *Modern Cezayir Öyküsü*, 70.

²⁶ Enis b. Hadduka, "Benhedouga", (Erişim 12 Haziran 2021); Gökgöz - Yıldırım, *Modern Cezayir Öyküsü*, 70.

²⁷ Gökgöz - Yıldırım, *Modern Cezayir Öyküsü*, 69; Enis b. Hadduka, "Benhedouga", (Erişim 12 Haziran 2021).

oluşturmuştur. Bu toplulukta birçok Cezayirli sanatçı ve oyuncu bulunmaktaydı. Ayrıca Hadduka Berberice yayın yapan bir kanalın müdürlüğünü, 19 Eylül 1990 yılında Cezayirli Yazarlar Birliği üyelerinin beşinci kurultayından çıkan kararlarla genel sekreter yardımcılığı, Milli Kitap Kurumu'nun genel müdürlüğünü, Kültür Komitesi'nin başkanlığını, Başkan Muhammed Bûdiyâf tarafından verilen görevle Milli İstişare Kurulu'nun üyeliğini ve başkan vekilliğini ve Muhammed Bûdiyâf'ın ölümünün ardından 26 Temmuz 1993 yılına kadar aynı kurumun başkanlığını üstlenmiştir. Mustafa Paşa hastanesinde yaklaşık dört ay boyunca amansız bir hastalıkla pençelesen Cezayirli yazar Abdulhamid b. Hadduka 21 Ekim 1996 yılında 71 yaşında arkasında fikri, sanatsal ve kültürel bir miras bırakarak hayata gözlerini yummuştur.²⁸

2. 2. Edebi Kişiliği

Abdulhamid b. Hadduka Cezayir'de yetişmiş olan en kabiliyetli edebiyatçılardan biridir. Gerek ilmi gerek sosyal alanda yaşamış olduğu deneyimlerini ve tecrübelerini sentezleyip eserlerinde işleyen ve okurlara aktaran bir yazardır. Cezayir'de yaşanmış olan siyasi ve kültürel olaylardan hareketle bölgedeki edebi çevrenin filizlenmesine olanak sağlamıştır. İş hayatındaki zorluklara ve doktorların kendisini yormama hususundaki tavsiyelerine rağmen o edebi faaliyetlerine hız kesmeden devam etmiştir. Cezayir kültürünün kozmopolit yapısına rağmen bu kültürü ayrılmaz bir parça olarak görmüş ve toplumunun maruz kaldığı sıkıntıları doğrudan eserlerinde dile getirmiştir. Cezayir'in Fransız sömürgesi olduğu yıllarda meydana gelen kültürel değişimleri görmezden gelmemiş ve halkın kendi kültürüne dönmesi hususunda serzenişlerde bulunmuştur.²⁹

Eserlerinde genel olarak kadın, göç, devrim savaşı, özgürlük ve dil problemlerini tema olarak işleyen Abdulhamid b. Hadduka Cezayir edebiyatının önde gelen kısa öykü, roman, radyo ve televizyon piyesleri yazarlarındandır. Özellikle de erken dönemde kaleme aldığı eserlerinde göze çarpan en önemli husus bağımsızlık savaşının Cezayir halkı üzerinde bıraktığı etkilere değinmesidir. Bunun yanı sıra kendisi de kırsal kesimde yetişmiş olması hasebiyle eserlerinde kırsal kesimin yaşamış olduğu sıkıntılara ve Cezayir'den Fransa'ya göç eden göçmenlerin problemlerine sıklıkla yer vermiştir. Ayrıca eserlerinde Cezayir'de yaşamış olan güçlü kadın karakterler yaratıp bu kadınların haklarını savunmuştur. Gerek bağımsızlık savaşı döneminde gerek bağımsızlık savaşı sonrasında yazdığı eserlerinde farklı üsluplar kullanan yazar toplumcu gerçekçilik bakış açısıyla Cezayir'de sanatsal birliği oluşturmaya çalıştığı görülmektedir.³⁰

Hadduka Fransızca'yı çok iyi biliyor olmasına ve bu dilde eserler kaleme alabilecek kapasitede olmasına rağmen kaleme aldığı eserlerinin tamamını fasih Arapçayla yazmıştır. Öyle ki yazarın eserlerinde seçmiş olduğu kelimeler olay ör-

²⁸ Enis b. Hadduka, "Benhedouga", (Erişim 12 Haziran 2021); Gökğöz - Yıldırım, *Modern Cezayir Öyküsü*, 71.

²⁹ Yaşlak, *Abdulhamid B. Hadduka ve Çaden Yevm Cedid Adlı Romanı*, 32.

³⁰ Gökğöz - Yıldırım, *Modern Cezayir Öyküsü*, 80.

güsündeki duygusal geçişleri hissedilir kılmaktadır. Yazmış olduğu romanlar ve hikâyelerindeki dil ileri bir seviye kullanılıp anlaşılacak düzeyde olmamış aksine herkes tarafından anlaşılabilir basit bir dil düzeyindedir. Fakat bu basit dili kullanmakla beraber belirli bir seviyeye hitap edilmiş ve bu seviyenin kültürel düzeyi ve konumu göz ardı edilmemiştir.³¹

İlk yazma deneyimlerine 1951 yılında gazete köşe yazılarıyla başlayan Abdulhamid b. Hadduka en-Nahda, ez-Zehra, es-Sabâh ve eş-Şebâb gibi Tunus yerel gazeteleriyle adını duyurmaya başlamıştır. 1952 yılında edebi anlamdaki ilk eseri olan Hâmil-u'l Ezhâr (Çiçek Taşıyıcısı) adında bir şiiri yayımlanmıştır. Edebiyata şiirle başlayan yazar daha sonraları şiir yazmayı bırakmıştır. Bu yüzden Abdulmelik Murtâd onu şairler kategorisinde değerlendirmeyi uygun görmemiştir. Daha sonraları roman ve hikâyeye yazımına yönelen yazar Abdulhamid b. Hadduka eserlerinde daha çok kadın olgusu, göç, köy hayatı ve Cezayir halkının bağımsızlık sürecinde karşılaşmış olduğu sıkıntıları eserlerinde işlemiştir. İlk romanı olan ve kırsal kesimin gelenek ve göreneklerini işlediği Rihû'l Cenûb (Güney Rüzgârı) adlı eseriyle birçok edebiyat eleştirmenin beğenisini toplayan Hadduka'nın bu eseri onu Cezayir romanının kurucularından biri olmasını sağlamıştır. Bu yönüyle yazar Hadduka'nın, şiir ve uzun hikâyeye yazımından romancılığa tam anlamıyla geçiş yapabildiğini söylemek mümkündür.³²

2. 3. Eserleri

2. 3. 1. Kısa Öyküleri

1. *Zilâl Cezâiriyye* (Cezayir'in Gölgeleleri, Beyrut: Dâru'l-Hayat, 1960): Yazarın ilk eseri olan bu kısa öykü koleksiyonunda iki kısa öykü, üç kaside ve iki piyes yer almaktadır. Milli duygularla yazılmış olan bu koleksiyonda yer alan öykülerde, üst-üslup bakımından yenilikçi ve modernist bir bakış açısı mevcuttur. Eserdeki öykülerin bazıları şunlardır: el-Cundî ve'l-Leyl ve 'Âşikatu'l-Kîsâra.

2. *el-Eşî'atu's-Seb'a* (Yedi Işın, Tunus: Şeriketu'l-Kavmiyye li'tevzi' ve-Neşr 1962): Bu koleksiyonun isminde yer alan yedi ışın ismi, bir çocuk, annesi, babası, oturduğu yerde bulunan gölet, bu göletteki yaratık, yedi taş ve güneşi temsil etmektedir. Bu eser Cezayir bağımsız olduktan sonra 1981 tarihinde Cezayir'de tekrardan yayımlanmıştır. Tunus'ta yayımlanan baskıda on bir öykü bulunmaktadır. Cezayir'deki basımında bu öykülere iki öykü daha eklenmiştir. Koleksiyondaki öyküler şunlardır: el-Eşî'atu's-Seb'a, el-Musâfir (Yolcu), Yedu'l-İnsân (İnsanın Eli), İbnu's-Sahrâ' (Çölün Oğlu), Semenu'l-Mehr (Mehrin Bedeli), Muntasafu'n-Nehâr (Gündüzün Ortası), es-Sadâka (Sadaka), 'Umrî el-Hakîkî (Gerçek Ömrüm), el-Batal (Kahraman), el-Evcuh el-Halfiyye (Arka Yüzler) ve Dem'a Kadîme (Eski Gözyaşı), Hulmu's-Sayf (Yaz Rüyası) ve el-Vasiyye (Vasiyet).

3. *el-Kâtip ve Kasas Uhrâ* (Yazar ve Diğer Öyküler, Cezayir: Şeriketu'l-

³¹ Gökgöz - Yıldırım, *Modern Cezayir Öyküsü*, 80.

³² Muhammed Havârî, "el-Mecelletu es-Sakâfiyye el-Cezâiriyye", *Ma'lûmât Cedîde Havle'l Edîb el-Cezâiri* Abdulhamid b. Hadduka (Erişim 27 Aralık 2021).

Vataniyye li'Neşr-i ve-Tevzi' 1974): Bu koleksiyon 1963-1971 yılları arasında kaleme alınmış olup içerisinde on kısa öykü bulunmaktadır. Bu makalede ele alınan öykü de bu koleksiyon içerisinde. Koleksiyondaki öyküler şunlardır: el-Kâtib (Yazar), 'Azîze, el-İnsân, el-Uğniyetu'l-Kadîme (Eski Şarkı), er-Racul el-Mezra'a (Adam ve Çiftlik), el-Muğterib (Göçmen), el-Uğniyetu'l-Le'îne (Lanetli Şarkı), el-Ferâğ (Boşluk) ve er-Risâle (Mektup).³³

2. 3. 2. Romanları

1. *Rîhu'l-Cenûb* (Güney Rüzgârı, Cezayir: Şeriketu'l-Vataniyye li'Neşr-i ve-Tevzi' 1971): Cezayir'de bağımsızlıktan sonra kaleme alınmış olan ilk roman özelliğini taşımaktadır. Aynı zamanda bu eser yazarın da ilk romanıdır. Eserde geleneksel adetler, taşradaki halkın durumu, kadına sosyal hayatta yer verme, hurafe inançlar gibi konular işlenmiştir.

2. *Nihâyetu'l-Ems* (Dünün Sonu, Cezayir: Şeriketu'l-Vataniyye li'Neşr-i ve-Tevzi' 1975): Yedi ana bölümden ve 268 sayfadan oluşan romanın ana karakteri bağımsızlık savaşında yer almış Beşir adındaki kişidir. Bu karakter daha sonra öğretmen olarak Cezayir'in bir beldesine öğretmen olarak atanır. Eserde iç konuşma ve geriye dönüşlere sıklıkla yer verilmiştir.

3. *Bâne's-Subh* (Şafak Gözüktü, Cezayir: Şeriketu'l-Vataniyye li'Neşr-i ve-Tevzi' 1980): İlk yayımladığı romanlarında daha çok taşra hayatından bahseden yazar bu eserinde şehir hayatını ele almıştır. Eserde eğitim, tarım, kadının toplumdaki yeri, anayasa ve nesil çatışması konularını işlemiştir.

4. *el-Câziye ve'd-Derâviş* (Câziye ve Dervişler, Cezayir: Şeriketu'l-Vataniyye li'Neşr-i ve-Tevzi' 1983): Yazarın olay örgüsündeki zamanları "Birinci Zaman" ve "İkinci Zaman" diye kısımlandırdığı bu romanda şehit kızı olan el-Câziye adındaki bir bayanın ve onunla evlenmek isteyen birkaç yan karakterin başından geçen olaylar anlatılmaktadır.

5. *Ğaden Yevm Cedit* (Yarın Yeni Bir Gün, Cezayir: Dâru'l-Kasabati li'Neşr-i, 1992, Beyrut: Dâru'l-Edeb, 1997): 47 bölüm ve 292 sayfadan oluşan eser yazarın en son kaleme aldığı romanıdır. Eserde taşra hayatı, burada yaşayan kadınların sıkıntıları, taşradan şehre göç gibi konular işlenmektedir. Eserde olaylar ana karakter olan Mes'ude ve kendisiyle zorla evlendirilen Kaddur adındaki karakter üzerinden anlatılmaktadır.³⁴

2. 3. 3. Diğer Eserleri

1. *Hâmilu'l-Ezhâr* (Çiçek Taşıyıcısı, Divan, 1952): Yazarın yayım hayatında kaleme aldığı ilk eseri olan bu eser bir dizi şiir içeren bir divan olup bağımsızlık savaşı öncesinde yayımlanmıştır.

2. *el-Cezâir Beyne'l-Ems ve'l-Yevm* (Dün ve Bugün Arasında Cezayir, Makaleler, 1958): Yazarın geçici Cezayir Hükümeti'nin isteği üzerine kaleme aldığı ve bir

³³ Gökgöz - Yıldırım, *Modern Cezayir Öyküsü*, 71-76.

³⁴ Gökgöz - Yıldırım, *Modern Cezayir Öyküsü*, 76-79.

haber ajansının ismini taşıyan bu eser birçok makale içermektedir.

3. *el-Ervâhu's-Şâğira* (Boş Ruhlar, Cezayir: Şeriketu'l-Vataniyye li'Neşr-i ve-Tevzi' Divan, 1967): Eserde yer alan şiirler modern tarzda yazılmıştır ve şiirlerin birçok yerinde kelime tekrarı görülmektedir. Eserin içerisinde yer alan kasidelerden bazıları şöyledir: Ezraku'l-'Ayneyn (Gözlerin Mavisisi), Cundî'l-Kanâl (Kanal Askeri), el-Uğniyetu'l-Mu'âde (Tekrarlanan Şarkı), el-Fellâh (Çiftçi), eş-Şi'r ed-Dâirî (Yuvarlak Şiir), Kabbeletnî el-Yevm Ummî (Bugün Beni Annem Öptü) ve Uğniyetun Lâ Tulehhan (Söylenmeyen Şarkı).

4. *en-Nesr ve'l-'Ukâb* (Kartal ve Akbaba, Cezayir: Şeriketu'l-Vataniyye li'Neşr-i ve-Tevzi' 1985): Çocuklar için olan bu hikâye kitabı edebiyatçı Muhammed Sari tarafından Fransızcaya çevrilmiştir.

5. *Kasas mine'l-Edebi'l-Âlemi* (Dünya Edebiyatından Hikayeler, Cezayir: Şeriketu'l-Vataniyye li'Neşr-i ve-Tevzi' 1983): Yazarın dünya edebiyatından derleyip tercüme ettiği bir hikâye koleksiyonudur.³⁵

3. "el-Muğterib" Adlı Öykünün Çevirisi ve Tahlili

3. 1. Öykünün Çevirisi

- Bin!

- Fakat efendim bu lokanta benim ve ben sahibiyim...

- Sana bin ve konuşma diyorum!

- Fakat kanuna aykırı bir şey yapmadım, bir suç da işlemedim.

- Yeter bu kadar konuşma, merkeze vardığında polise işin gerçeğini açıklarsın.

- Bir dakika rica ediyorum. İş yerini bir hemşerime emanet edeyim.

- Çok yalvardın... Bin yoksa şiddete maruz kalacaksın.

Mevlüt diğer Cezayirli işçilerle beraber polis aracına bindi. Sebebini bilmeden polis merkezine götürüldüler. Doğrusu o işçilerden kimse bu olayı garipsemiyordu, onlar Fransa'ya geldiklerinden beri buna alışmışlardı.

Mevlüt ise derin bir üzüntü ve hayret içerisindeydi. O kendisini diğer işçiler gibi değil de Paris bölgelerinden Saint Ouen'nin Kabriyel caddesinde 118 numaralı bir lokantanın sahibi ve bir tüccar olarak görüyordu. Diğer işçiler gibi bir işçi olsaydı o zaman durum anlaşılabilirdi. Fakat o diğerleri gibi değildi. Üstelik bu bulunmayı sırasında iş yeri ne olacaktı? İş yerindeki işleri yürütmesi için birine de emanet edemedi. Hatta kapatması için fırsat bile verilmedi! Bu akıl dışıdır... Akıl dışı!

Arabada arkadaşlarıyla konuştu:

- Bu şekilde alikonulmam akıl dışıdır! Ben bir tüccarım, lokanta sahibiyim, bu şekilde muamele görmem akıl dışı... Akıl dışı! Akıl dışı! Ben olmadığım sırada iş yerinde bir olay olmuş olsa kim mesul olur acaba? Tabi ki de ben mesul olurum, iş

³⁵ Gökğöz - Yıldırım, *Modern Cezayir Öyküsü*, 79.

yeri sahibi daima mesul olan kişidir.

İşçilerden biri dikkatlice ve dudaklarından yükselen alaycı bir gülüşle Mevlüt'e baktı. Fakat ne işçi ne de diğerleri bir kelime dahi etmedi. Mevlüt ise kim-seden bir cevap beklemiyordu. O diğerleri gibi basit bir işçi değildi. O Kabriyel cad-desindeki 118 numaralı lokantanın sahibi olan bir tüccardı. Bölge işçilerinden kim 118 numaralı lokantayı bilmez ki? Kim lezzetli kuskus³⁶ yemeğini yememiştir ki? Hatta kim hayalinde dahi olsa bayan işçi Colette'nin gözüne girmeye çalışmamıştır ki?

Bu lokanta üç şey ile meşhurdu: Zarif Fransız işçi Colette, fötr şapkalı ve boynundan hiç ayırmadığı kırmızı yün mendili olan lokantanın sahibi Mevlüt ve lezzetli kuskus. Ticareti karlı ve müşterileri çoktu. Sadece Cezayirli işçiler değil kuskus seven yabancılar da geliyordu.

Siyah araç sireniyle yolu yararak merkeze doğru yola devam ediyordu. Mevlüt ise meşhur bir tüccarın ve bilinmeyen işçilerin eşit tutulduğu bu kötü muameleden dolayı yakınmasına ve karşı çıkışına devam ediyordu.

- Polis merkezine sebepsizce bu şekilde götürülüyorum? Akıl dışı, akıl dışı! İnsanları bu şekilde toplayıp devrim günlerinden bildiğimiz siyah bir araca doldurdular. Şimdi ise sebep nedir? Akıl dışı. Dün sadece müfettiş Raul yanımda yemek yedi. Ah ah işyerini emanet etmeme dahi müsaade etmediler. Bana: "Bin ve konuşma" dedi basit bir polis! Gördünüz mü kardeşler! Basit bir polis iş yeri sahibi birine bu üslupla emir veriyor! Hiçbir şey yapmamama rağmen. İş yerimde bu muameleyi hak edecek bir şey de olmadı. Kimse polisin geldiği anda dahi geliş sebebi-ni bilmiyordu. Araba kapının önünde durdu. Polis silahını yüzümüze tutarak indi ve "herkes arabaya arabaya!" dedi.

İnsanların kimliklerini sormaları, tarif evrakını istemeleri ve şüphelileri almaları haklarıydı. Lakin insanları bu şekilde arabalarında toplamaları akıl dışı ve mantık dışıdır... Devrim yıllar önce bitti ve Cezayir bağımsız. Tüm insanlar bunu biliyor. İnsanları niçin üstünlük taslanılan bir yolla topladılar? Şayet topraklarında Cezayirlileri görmek istemiyorlarsa hükümetimizle anlaşmaları gerekir. Bizi ko-yunlar ve suçlular gibi toplamamalılar. Kinlerinin bu dereceye kadar sürmesi akıl dışı! Silahlı devrim yıllar önce bitti.

Araba merkeze ulaştı. İşçiler silahlar altında indirildi ve koridorların birinde topladılar. Orada yalnız değillerdi. Farklı bölgelerden getirilen başka işçi grupları da vardı. Tutuklanma ve merkeze götürülme durumları benzerdi: Araba kahvehanenin önünde durur ve polis orada kim varsa kuşatır. Sonra binmelerini emreder ve dehlize benzeyen uzun bir koridora boşaltıldıkları merkeze götürülürler. Orada kendileriyle soruşturmaya başlamadan önce uzun saatler beklerler. Bazen de bir gece veya iki gece geçirip herhangi bir soruşturma yapılmadan serbest bırakılırlar. Bu işlemin amacı ise genellikle Cezayirliilere en azından polis tarafından istenmediklerini hissettirmektir.

Mevlüt oraya kendisinden daha önce getirilen ve kendisinde lüks yaşamın

³⁶ Kuzeybatı Afrika ülkelerindeki yöresel yemeklerden biridir.

alametleri beliren bir kişinin yanında ayakta duruyordu ve onunla şöyle konuştu:

- Gördün mü? Onlar işçi, işsiz ve tüccar ayırt etmiyorlar! İş yerini kapatma izin vermediler. Onlara boşu boşuna iş yerini bir başına bırakamayacağımı anlatmaya çalıştım. Cezayir yıllardır bağımsız olmasına rağmen bize suçlulara davrandıkları gibi davranıyorlar. Aramızdaki savaş bitti. Buna rağmen Cezayir onların gözünde aynı Cezayir'di.

Hikâyesini yeniden anlatmaya devam etti: İş yerinin insanlarla dolu olduğu ve çoğunun akşam yemeğini yemediği vakit olan saat sekizde iş yerine geldiler ve bizi buraya tamamen inek gibi getirdiler. Doğrusu diğer işçiler gibi bir işçi veya işsiz olsaydım o zaman anlaşılabilirdi. Fakat ben tüccarım kardeşim ve otel odalarını, lokantayı ve kafeyi içine alan bir iş yerinin sorumlusuyum ve tek başımayım. Colette benim yokluğumda her şeyi yapabilecek mi? Asla. Ayrıca o benim eşim de değil ve benimle beraber. Citroen fabrikasında çalışırken tanıştım onunla. Fakat o ben yokken bir şey yapamaz. Bayan bir eleman iş yerini yürütme mesuliyetini alamaz. Adam bir kelime dahi etmedi. Ardından Mevlüt sustu ve söze yeniden başladı.

- Biliyorum kimliğimi inceledikten sonra beni serbest bırakacaklar. Fakat... Fakat bizi alıkoydukları yol tüm kanunlara aykırıdır. Ben tüccarım kardeşim ve iş yerimi herkes hatta polis bile bilir. Müşterilerim arasında polis müfettişi Raul vardır. O ve arkadaşları daima öğle veya akşam yemeği için gelir. Buna rağmen diğer insanlar gibi beni bu şekilde alıkoydular. Bu ilginç değil mi? Ne evrakımı ne hiçbir şeyimi istemediler. Geceyi burada veya başka bir mekânda geçiririm. Önemli değil. Fakat iş yerini bir başına bıraktım. Colette benim yokluğumda ne yapacak? Üstelik en önemlisi ne? Mesuliyet! Şayet yokluğumda iş yerinde bir olay olsa, acaba bunun sorumlusu kim? O kişi benim tabii ki. Ben mesulüm. Çünkü iş yeri sahibi benim. Colette elemandır. Mesul kişi değil. Zaten eşim de değil. Müşterilerin çoğu onu ortağım sanıyor. Çünkü o kasiyerlik yapıyor. Fakat aslında o sadece bir eleman. Mali işlerde onu görevlendirdim. Çünkü hesabı iyi yapıyor ve güvenilir bir kişi. Onunla yıllar önce tanıştım ve o güvenilir biri bunda şüphe yok. İnan bana kardeşim kime güvenip güvenmeyeceğimi bilirim.

- Sayın memur önemle belirtiyorum...

- Evrakın.

- Efendim söyledim size iş yeri bürosunun çekmecesinde bıraktım.

- Ne iş yapıyorsun?

- Sayın memur ben kafe, lokanta ve bir otel sahibiyim. Ben Mevlüt Saint Quen'de Kabriyel caddesinde 118 numaralı iş yerinin sahibiyim. Müfettiş Raul ve arkadaşları beni çok iyi tanırlar. Benim yanıma kuskus yemeye gelirler. Siz de aynı şekilde efendim kuskus yemeye gelebilirsiniz. İstedığınız zaman gelebilirsiniz ve biz de hürmetle karşılanırsınız. 118 numaraya gelmeniz gerekir efendim.

- Fransa'ya ne zaman geldin?

- Fransa'ya ne zaman geldim... On bir yıldır, 1959 senesinde geldim.

- Nerede çalışıyordun?

- Citroen fabrikasında efendim.

- Maaş bordroları yanında mı?

- Bordroları nerede sakladığımı bilmiyorum. Ama kesin evdeki evrakımın içerisinde kalan bordrolar var.

- Ne zamandan beri işsizsin?

- Fakat efendim ben işsiz değilim. Ben çalışıyorum ve işyeri sahibiyim size söylediğim gibi.

- Citroen fabrikasındaki işi ne zaman bıraktın?

- Yaklaşık olarak bir sene önce.

- Kafeyi, lokantayı ve oteli aldığın paraları nereden getirdin?

- Bu iş yerini satın almadım, sadece kiraladım.

- Böyle bir iş yerini kiralayabilecek para sana nerden geldi?

- İşten geldi efendim, alın terinden, geçen yıllar boyunca iş yerini kiralayabilmek için tutumlu oldum.

- Ben yirmi yıldır polisim ve otelde bir daire kiralayacak para biriktiremedim. Sen bu paraları nasıl biriktirdin?

- Fakat efendim, siz yıllar boyunca ekmek ve patates yiyemezsiniz.

- Seninle eğlenemem. Şüphe yok ki sen bu paraları çaldın. Yoksa maaşının tamamıyla bahsettiğin iş yerini kiralayamazsın.

- Ben nasıl çalarım? Teyit ediyorum efendim ben temiz bir işçiyim!

- Sözlerini ispat edecek delilin var mı?

- Citroen fabrikasında yağ kısmının başkanına beni sor. Size işlerinde canla başla çalışan işçilerden biri olduğumu söyleyecek.

- Bu manasız bir söz. İş yerini kiraladığın paraları nasıl kazandığınızı ispat edecek delilin yoksa sen hırsızısın.

- Önemle belirtiyorum efendim ben kimseyi soymadım. Bana fırsat verirsen sözümün doğruluğunu ispatlayacak delillerin hepsini getireceğim.

- Güzel, Cezayir'e vardığında hakkını istemek için delillerini hazırla.

- Cezayir mi efendim? Fakat... İş yerim... Evrakım... Hesaplarım... Paralarım...

- Haydi defol karşımdan... Polis! Sonraki...

- Polis diğer işçileri aynı yöntem ve alayla sorgulamaya devam etti. Mevlüd'ün üzerine ise Cezayir'e dönüş kelimesi yıldırım düşüşü gibi indi. Fransa'da geçirdiği tüm yıllar hayalini kurduğu iş yerini kiralamak ve ticareti meslek edinmek içindi. Hayalini gerçekleştirip tüccar olduğunda kendisini bir uçurumda buldu.

Günlerini ve bu günlerin saatlerini araba yağları ve zehirli gazlar içerisinde ne kadar da çok saydı. Nice günler aç geceledi ve kendisine tahammül edilemeyecek şeyler yükledi. Kendini yarımını rahatlatıcak olan günlük ücretini biriktirmek için ağır şartlarla zorladı. İşçi arkadaşları hafta sonu tatiline ve eğlenmek için bir yol bulmalarına sevinirken o kendisini eğlenmeye ve para harcamaya iten tüm dürtülerini dizginledi. Arkadaşları kendilerine güzel gözüken her şeyden yiyip içtiler. Mevlüt ise kendini yaşamın zaruri ihtiyaçlarıyla ve elbiseyle kanaat etmeye zorladı. Bu hayatından ise memnun ve hoşnuttu. Ta ki bu iş yerini kiralayacağı gün gelip özgür bir tüccar olana kadar. Artık hayatının bir anlamı olmuştu. Çaba gösterdiği

her şeyi gerçekleştirmişti. Fakat bir şeyi unutmuştu. O kendi toprağı olmayan ve mesele Cezayirliler ise hiçbir kanunu tanımayan bir otoritenin hüküm sürdüğü bir yerde yaşayan Cezayirliydi.

Mevlüt umutsuz bir yakınmayla yayındaki bir kişiye sözlerini yöneltti:

- Bu şekilde Cezayir'e dönüyorum... İşlerimi ayarlamadan ve iş yerimi satmadan. Paralarımı ve elbiselerimi almadan. Bu kırmızı zulmün ta kendisi değil midir? Ben tüccarım. Hırsız ve işsiz değilim. Buna rağmen bu şekilde kovuluyorum. Cezayir'e dönüyorum bir ekmek parası dahi olmadan. Yollarda dilenci olacağım. Mallarımı ise kaybedeceğim. On beş yıl yorucu işlerde olup tutumlu olmam dilenci olmak içindi. Bu günahın ta kendisi değil midir? Yazık şayet bilseydim bu şekilde kovulacağımı çalışmayı ve ticaret yapmayı düşünmezdim. Hatta tüm çirkin işleri yapardım. Benimle suçlunun arasındaki fark nedir? Allah için bana söyle! On beş yıl boyunca iş yerini kiraladığım parayı frank frank biriktirdim. Sonuç ne? Kendimden kıstığım Sen Nehri³⁷ gitti. Allah'ım Cezayir'e indiğimde kendime bunu nasıl yapacağım? İnsanlara ne diyeceğim? Bu hikâyeme kim inanır Allah'ım!

Mevlüt konuşmalarına ve derin kederlenmelerine bir kişiden başka bir kişiye, gençliğinin ve çabasının, sonucunda mahrumiyetten başka bir şey elde edemediği servet karşılığında alındığı uzun yılların hikâyesini anlatarak devam etti. O Fransa'dan hakikaten ayrılacağına ve bu şekilde yarın Marsilya'ya yönelen trene bineceğine inanamıyordu. O anda acıların geçici bir kâbus olmadığını anladı. Yalnızca hoşuna gitse de gitmese de yüzleştiği bir gerçektir. Gözlerinin derinliklerinde bu akıbete hüznün olarak akıtmak için gözyaşı damlaları aradı fakat gözleri uzun zamandan beri, Cezayir'deki ailesinden tüm haberleri ve mektupları kestiğinden beri ve Paris'de ticaret ve istikrar hayali zihnini meşgul ettiğinden beri kuruydu.

Kendisine şöyle dedi:

Ağlayamıyorum dahi. Bir anda her şeyi kaybettim. Sevinci ve hüznü kaybettim. İçerisinde hüznün olmayan ve pişman olmak için ümitsizce acı çekiyorum. Allah'ım! Tanıdıklarımla ve ailemle nasıl karşılaşacağım? Vatanıma kovulmuş bir suçlunun dönüşü gibi dönüyorum. Niçin bunların hepsi Allah'ım? Niçin?

Fransa'dan kovulmuş onlarca Cezayirliyi taşıyan tren Marsilya'ya doğru harekete geçti. Her birine, Fransa'nın herhangi bir yerinde siyah fabrika dumanları altında bıraktıkları hatıraları ve gençlikleri tren pencerelerinin onlara sunduğu peş peşe manzaralar boyunca görünüyordu.³⁸

3. 2. Tahlil

3. 2. 1. Öykünün Kimliği

el- Muğterib (Göçmen) isimli öykü Abdulhamid b. Hadduka'nın "el- Kâtip ve Kasas Uhrâ (Yazar ve Diğer Öyküler, Cezayir: Şeriketu'l-Vataniyye li'tevzi' ve-Neşr 1974)" isimli öykü koleksiyonu eserinde yer alan on öyküden birisidir. Öykü kolek-

³⁷ Fransa'da bir nehir.

³⁸ Öykünün Arapça metni için bkz: Gökgöz - Yıldırım, *Modern Cezayir Öyküsü*, 206-212.

siyonun yayım tarihi ele alınan öykü içerisindeki ifadelerden ve yayım tarihinden anlaşılacağı üzere bağımsızlık sonrasında yayımlandığı görülmektedir. Eserde yer alan öyküler 1963-1971 tarihleri arasında kaleme alınmıştır. Yazar koleksiyonda sevgi, göç, boşanma, evlilik, gibi sosyal konuların yanı sıra eser telifi konusunu da işlemektedir. Bu öyküde de Cezayir'den Fransa'ya bir lokanta açma hayaliyle giden Mevlüt adlı karakterin Fransa'da başına gelen olayları ve uğradığı haksızlıkları son derece sade, yalın ve fasih bir dille ele alınmıştır.

3. 2. 2. Anlatıcı ve Bakış Açısı

İlahi bir diğer adıyla egemen bakış açısında, öyküyü anlatan kişi kendisinden “ben” diye bahsetmez, daima III. tekil kişi zamiri olan “o” zamirini kullanır. Anlatıcı her zaman ve her yerde olup metindeki olayların tümüne hâkimdir. Adeta öykü karakterleriyle ilgili tüm bilgileri, onların fikirlerini, maksatlarını anlar ya da hisseder, karakterlerin geçmişte ve gelecekte yaşayacaklarını önceden kestirir, birbirinden bağımsız mekânlarda meydana gelen durumları betimleyerek okura aktarır. Bu bakış açısı özetle yazarın hikâyede yer alan tüm olaylara vakıf olduğu bir bakış açısıdır. Abdulhamid b. Hadduka el-Muğterib adlı öyküde de ilahi bakış açısı kullanmakla birlikte yer yer anlatıcının olayları ana karakterin gözüyle ya da tanık olarak aktardığı kahraman bakış açısını da kullanmıştır. Aşağıda yer alan pasajlar bu ifadeyi destekleyici mahiyettedir.

“Fakat polis Mevlüt’ün anlattıklarını kulak ardı edip Mevlüt’ü hırsızlıkla itham eder ve bu şekilde birinin böyle bir iş sahibi olabileceğine inanmaz. Bunun üzerine Mevlüt kendisini haklı çıkarmaya çalışır. Fakat polis ‘Bu işi nasıl kurduğuna dair delilini sunmadıkça sen hırsızın’ diye karşılıkta bulunur.”

“İşte Cezayir’e dönüyorum bir ekmek param dahi olmadan. Koskoca on beş yıl bir dilenci olmak için sarf edildi. Sonunda böyle olacağını bilseydim bir tüccar değil de her türlü kötü işleri yapan biri olurdu. Her türlü suçu işleyen biriyle artık aramda ne fark var? On beş yıl boyunca lokantayı kiralamak için frank frank biriktirdim ben paramı. Peki ya sonuç ne oldu? Kendimden kıstığım nehir bir anda yok oldu. Cezayir’e döndüğümde insanlara ne diyeceğim? Bu hikâyeme kim inanır Allah’ım.”

3. 2. 3. Anlatım Tekniği

Anlatım teknikleri, kişilerin işittiklerini, bizatihi var olduğu olayları, müşahede ettiklerini, diğer kişilere aktarma ihtiyacı ve zihninde şekillendirdiği unsurları doğru bir anlatım tekniğiyle aktarmaya yarayan bir yapı unsuru olarak bilinir. Daha çok bir olay örgüsü etrafında cereyan eden edebi unsurlar olan hikâye ve romanlarda karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla söz konusu bu olayları okura aktarmak için bir takım anlatım tekniklerine ihtiyaç vardır. Tekniklerden bazıları; anlatma, gösterme, özetleme, diyalog, iç konuşma, iç çözümleme, bilinç akışı, tasvir (betimleme) ve portredir. Göçmen isimli bu öyküde ise bu anlatım tekniklerinden Anlatma tekniği çok sık kullanılmıştır. Aşağıdaki pasaj öyküde anlatım tekniğinin olduğunun göstergesidir.

“Fakat polis Mevlüt’ün anlattıklarını kulak ardı edip Mevlüt’ü hırsızlıkla itham eder ve bu şekilde birinin böyle bir iş sahibi olabileceğine inanmaz. Bunun üzerine

Mevlüt kendisini haklı çıkarmaya çalışır. Fakat polis 'Bu işi nasıl kurduğuna dair delilini sunmadıkça sen hırsızın' diye karşılıkta bulunur."

3. 2. 4. Olay Örgüsü

Öyküye dış yapısı itibariyle bakıldığında giriş, gelişme ve sonuç bölümlerinden oluştuğu görülmektedir. Hikâyenin giriş kısmında yazar doğrudan polislerin Mevlüt'ü lokantasından alıkoymasıyla başlar ve Mevlüt'ün lokantayı açmadan önceki hayatını gelişme kısmında sunar. Sonuç kısmında ise nice umutlar besleyerek açtığı lokantasının kapatılıp sınır dışı edilmesi ve ana karakterin bu durumdan duymuş olduğu derin üzüntü işlenmektedir. Ana karakter olan Mevlüt'ün olan bitenden habersiz bir şekildeyken lokantasına giren polislerin Mevlüt'ü alkoymaları esnasında söylemiş oldukları söz bu polislerin tahammülsüz, konu Cezayirliyle olunca şiddete meyilli insanlara bürünmelerinin ve mevcut sistemin Cezayirliyle karşı diktatör bir yapısının olduğunun göstergesidir.

إِنَّكَ أَكْثَرُ التَّرَجِي... إِرْكَبْ وَإِلَّا اضْطَرَّرْتَ لِإِسْتِعْمَالِ الْعُنْبِ

"Çok yalvardın! Bin yoksa şiddete maruz kalacaksın."

Mevlüt polis aracına bindikten sonra diğer Cezayirli işçilerle karşılaştığında ve bu kişilerin bu durumu gayet normal bir durum gibi karşılamaları ve garipsememeleri, bu türden olayların Cezayirliyle Fransa'ya geldiğinden beri var olduğunun farkında olmalarının ve zulmü kabullenmiş olduklarının göstergesidir. Zira işçilerden birinin Mevlüt'ün yakınmalarının ardından alaycı bir şekilde Mevlüt'e bakıp gülmesi ve hiçbir şey dememesi bu yargıyı destekler niteliktedir.

نَظَرَ إِلَيْهِ أَحَدُ الْعَمَالِ مَلِيًّا وَبَسْمَةً سَاحِرَةً وَكَجَنَّةٍ لَمْ يُجِبْ بِكَلِمَةٍ وَلَا هُوَ وَلَا غَيْرُهُ

"İşçilerden biri ona dikkatlice alaycı bir gülümsemeyle baktı fakat ne o ne başkası bir kelime dahi söylemedi."

Mevlüt karakola götürülürken yakınmalarına devam ettiği sırada devrimin bitip Cezayir'in artık bağımsız bir ülke olduğunu ve bu şekilde kötü bir muameleyle alıkonulmasını söylemesi yazarın, öyküyü Cezayir'in bağımsız olmasından sonra kaleme aldığına ve öykünün yazıldığı zamandaki Fransız zulmüne dikkat çekmek istediğini gösterir. Ayrıca gözaltına alınanların siyah bir araca bindirilmesi de Mevlüt'e devrim günlerini hatırlattığı için yazarın sembolizmden az da olsa yararlandığını söylememiz mümkündür.

Yazar, Mevlüt ve işçilerin karakola ulaştıktan sonra hapisanede önceden ve aynı şekilde sebebi bilinmeksizin farklı bölgeden getirilmiş olan bir grup daha Cezayirli vatandaşa karşılaşmış olmalarını ifade etmekle Fransa'da Cezayirliyle olan zulmün ve haksızlığın ülke geneline yayıldığını dile getirmeye çalışmıştır. Ayrıca yazar gözaltına alınan Cezayirli vatandaşların uzun saatler boyunca bekletilmesini hatta birkaç gece sorgusuz sualsiz nezarete bekletmelerini dile getirmekle polislerin Cezayirliyle Fransa'da kendilerinin istenmediğini hissettirmeye çalıştıkları çok net olarak anlaşılmaktadır. Ana karakter Mevlüt'ün "Cezayir onların gözünde hala aynı Cezayir" diye serzenişte bulunması ise Cezayir'in bağımsızlığını almış olsa da Fransa'nın Cezayir'i hala bir sömürge devlet olarak gördüğüne ve bundan vazgeçmeyeceğine vurgu yapılmaktadır.

Karakola ulaşan Mevlüt'ün bir işçiye dert yanması ve bu işçiden herhangi bir dönüt alamaması yazarın öyküde monolog tekniğini kullandığı gösterir. Yazar monolog tekniğinin yanı sıra karşılıklı diyalog, bilinç akışı ve "Bu akıl almaz" cümlesini sıkça tekrar etmekle leitmotiv tekniklerini fasih, yalın, akıcı ve yer yer şiirsel bir dille ustaca kullanmıştır. Bilinç akışı tekniğine örnek olarak şu pasaj dikkat çekicidir:

"Bu şekilde Cezayir'e dönüyorum. İş yerimi satmadan, paramı ve elbiselerimi almadan. Bu zulmün ta kendisi değil midir? Ben bir tüccarım hırsız değilim. Buna rağmen bu şekilde muamele görüyorum. İşte Cezayir'e dönüyorum bir ekmek param dahi olmadan. Koskoca on beş yıl bir dilenci olmak için sarf edildi. Sonunda böyle olacağını bilseydim bir tüccar değil de her türlü kötü işleri yapan biri olurdu. Her türlü suçu işleyen biriyle artık aramda ne fark var? On beş yıl boyunca lokantayı kiralamak için frank frank biriktirdim ben paramı. Peki ya sonuç ne oldu? Kendimden kıstığım nehir bir anda yok oldu. Cezayir'e döndüğümde insanlara ne diyeceğim? Bu hikâyeye kim inanır Allah'ım"

Yazar Mevlüt'ün ve diğer Cezayirlilerin usulsüz bir şekilde alikonularak karakolda toplanmalarını koyunlara, ineklere ve suçlulara benzetmesi ve Mevlüt'ün onca uğraş sonucu karakolda memur tarafından hırsızlıkla itham edilerek sınır dışı edilmesinin ardından yaşadığı derin üzüntüyü "*Kendimden kıstığım nehir bir anda yok oldu*" cümlesiyle cümlede geçen nehir kelimesini paraya ve servete benzetmesi tasvir metaforunu ustaca kullandığını göstermektedir. Ayrıca Mevlüt'ün sınır dışı edilmesine karar verildiğinde söylediği cümlelerden birkaçı şiirsel bir üslup ve mecazi anlam barındırmaktadır. Bu duruma örnek olarak:

فَتَشَّ فِي أَعْمَاقِ عَيْنَيْهِ عَنْ قَطْرَاتِ دُمُوعٍ لِيَسِيلَهَا حُزْنًا عَلَى هَذِهِ النِّهَائِيَّةِ وَ لَكِنَّ عَيْنَيْهِ كَانَتَا يَابِسَتَيْنِ

"Gözlerinin derinliklerinde bu akıbete hüzün olarak akıtmak için gözyaşı damlaları aradı fakat gözleri kuruydu."

3. 2. 5. Karakterler

Öykünün karakterleri, Cezayir'den Fransa'ya göç eden Mevlüt, lokantada hesap işleriyle uğraşan ve güvenilir olan bayan bir eleman, ana karakterle aynı akıbeti yaşayan Cezayirli göçmen işçiler, Fransız polisleri ve olaydan bir gün önce Mevlüt'ün kendisiyle beraber yemek yediği lokantanın daimî müşterisi müfettiş Raul'dur. Yazar Mevlüt'ün fötr şapkalı ve boynundan hiç ayırmadığı kırmızı ipek mendilinin olduğunu aktararak ana karakterin giyim kuşamına dair betimlemede bulunmuştur. Ayrıca yazar Mevlüt'ün karakterini kendisinden daha düşük mertebede olan işçilerden üstün tutmuş ve Mevlüt'ü kibirli bir karakter olarak okura sunmuştur. Aşağıdaki cümle bu yargıyı destekler niteliktedir.

فَلَوْ كَانَ عَابِلًا كَعَمِيرِهِ مِنَ الْعَمَالِ لَهَانَ الْأَمْرُ وَ لَكِنَّهُ لَيْسَ كَالْآخَرِينَ. فَهُوَ لَمْ يَكُنْ مَجْرَدَ عَامِلٍ بَسِيطٍ إِنَّهُ تَاجِرٌ.

"Diğer işçiler gibi bir işçi olsaydı o zaman bu durum kabul edilebilirdi. Fakat o diğerleri gibi değildi. O basit bir işçi değil bir tüccardı."

3. 2. 6. Zaman

Anlatmaya bağlı edebi eserler olan öykü ve roman gibi türlerde zaman olmazsa olmaz unsurlardan biridir. Özellikle de bir olay hikâyesi tarzında yazılan öykü veya romanlarda olayların başladığı ve sona erdiği zaman dilimi genellikle verilir. Öykü ve romanlarda genelde iki tür zamanla karşılaşılır. Bunlardan biri karakterlerin bizatihi içerisinde bulunduğu zamanı işaret eden ve hikâyede yer alan olayların bu zaman diliminde gerçekleştiği gerçek zamandır. Diğeri ise hikâyedeki karakterlerin geçmişe giderek kendi zihinlerinde önceden yaşanmış olan olayların cereyan ettiği zaman dilimi olan kozmik zaman dilimidir.

Bu öykümüzde ise zaman olarak ana karakter Mevlüt'ün Cezayir'den Fransa'ya göç ettiği tarih olan 1959 senesinin ve karakola varış saati olan ve lokantanın tıklım tıklım olduğu zaman dilimi olan saat akşam sekizin verilmiş olması gerçek zaman terimine uymaktadır. Kozmik zaman olarak ise Mevlüt'ün "*Devrim yıllar önce bitti. Cezayir artık bağımsız*" cümlesinden anlaşılacağı üzere ana karakterin nostalji yapıp geçmişe gitmesi Cezayir devriminin sonrasının zaman dilimi olarak verildiğini göstermektedir.

3. 2. 7. Mekân

Mekân kavramı, bir öyküde veya romanda cereyan eden olayların meydana geldiği yerlerdir. Öykülerde genel itibariyle kurgusal bir hayat oluşturmaya çalışılır. Tıpkı kahraman ve zaman unsurları gibi mekân unsuru da bu kurgusal dünyanın bir unsuru haline gelir ve müellifin objektif tutumu çerçevesinde şekillenir.

Bu öyküdeki olayların gerçekleştiği mekânlar ise, lokantanın adresi olan Fransa'nın Saint-Ouen şehrinin Kabriyel caddesi, Fransa'da bir karakol, ana karakter Mevlüt'ün lokantayı açmadan önce çalıştığı fabrika ve Fransa'nın başka bir şehri olan Marsilya'dır.

3. 2. 8. Dil ve Üslup

Roman ve öykü gibi edebi eserlerde, dilin, ifadenin ve üslûbun bu türlerde yazılan eserlere kattığı mana son derece güçlüdür. Öyle ki ifade ve üslubun bir beraberlik arz etmesi ustaca bir dil kullanımını gerekli kılmaktadır. İnsanoğlunun hayatında tüm olayların, nesnelere ve anlatılması gereken her bir konunun ifade edilmiş biçimleri vardır. Bu ifade edilmiş tarzları sözcüklerin ve kelimelerin eşsiz uyum içerisinde olmasını gerektirir. Kelimelerin ifade edilmiş şekilleri, başka faktörlerle birlikte bir öykünün veya bu öykünün yazarının üslûbunu yaratır.

Yazar Abdulhamid b. Hadduka göçmen isimli bu öyküsünde son derece sade, yalın ve Arapçanın lehçelerinden uzak tamamen fasih bir dille anlatmak istediği mesajı okurlara aktarmaya çalışmıştır. Yer yer tasvirler ve şiirsel ifadeler yer almakla birlikte öykü muğlâk ifadelerden tamamen uzaktır. Olay hikâyesi tarzında yazılan bu öyküde hikâyeye tekniklerinden bilinç akışı, leitmotiv, monolog, diyalog, sıklıkla ve ustaca kullanılmıştır.

3. 2. 9. Konu ve Tema

Yazar el-Muğterib (Göçmen) isimli öyküsünde göç teması üzerinde yoğun-

laşmaktadır. Yazarın öyküde olaylar arasında inşa ettiği kurgu ve dili sebebiyle bizatihi yaşanmış olaydan ziyade yazarın böyle bir öyküyü kaleme alması gerektiğine inandığından dolayı yazdığı izlemine doğurmaktadır. Yazar ülkesinden göç eden Mevlüt adındaki ana karakterin Fransa'ya çalışmak ve sonrasında hayali olan lokantasını açmak için göç edişini ardından sebepsiz bir şekilde alikonularak sınır dışı edilmesini göç temasıyla aktarmakla beraber yer yer pişmanlık temasına da yer vermektedir. Zira öyküde geçen şu cümle pişmanlık temasının varlığını destekler niteliktedir:

لَوْ ظَنَنْتُ أَنِّي سَوْفَ أُطْرَدُ بِهَذِهِ الصُّورَةِ لَمَّا فَكَّرْتُ فِي عَمَلٍ وَلَا فِي تِجَارَةٍ

“Şayet bu şekilde kovulacağımı bilseydim ne çalışmayı ne de ticaret yapmayı düşünmezdim.”

3. 2. 10. Ana Fikir

Yazarın okurlara aktarmak istediği esas mesaj; Sömürge devleti olan Fransa'nın Cezayir'i işgal etmesinden ve Cezayir'in bağımsızlığını ilan etmesinden yıllar geçmiş olmasına rağmen Fransız yönetiminin Cezayir halkı üzerine olan zulmünün hala devam etmesi ve Cezayir vatandaşının hüviyetini değersiz görmesidir. Nitekim öyküde geçen pasaj bunu destekleyici mahiyettedir.

“Mevlüt arzu ettiği çoğu şeyi gerçekleştirmişti. Fakat bir şeyi unutmuştu. O kendi toprağı olmayan ve mesele Cezayirli ise hiçbir kanunu tanımayan bir otoritenin hüküm sürdüğü bir yerde yaşayan Cezayirliydi.”

Sonuç

Abdulhamid b. Hadduka'nın el-Muğterib (Göçmen) isimli öyküsünde son derece sade, fasih ve akıcı bir üslup kullandığını ve öykünün muğlâk ifadelerden uzak olduğunu söylemek mümkündür. Genel itibarıyla öykü günlük yaşamdan bir kesit olan durum hikâyesi tarzında değil de daha çok bir olay etrafından dönen olay hikâyesi tarzında kaleme alınmıştır. Öyküde serim, düğüm ve çözüm kısımlarının bulunması bu ifademizi destekler niteliktedir. Olay hikâyesi tarzında yazılan bu öyküde hikâye tekniklerinden bilinç akışı, leitmotiv, monolog, diyalog, sıklıkla ve ustaca kullanılmıştır. Zaman zaman az da olsa tasvire ve betimlemeye yer verilmiştir. Öyküde ana karakter olan Mevlüt'ün uğradığı haksızlık sonucu sınır dışı edilışı ve bundan derin üzüntü duyan Mevlüt'ün psikolojikmen çöküşüne ve Cezayir'in Fransız sömürgesinden çıkıp bağımsız olmasına rağmen Fransa ile olan sıkıntılarının halen sürdüğüne değinilmiştir. Ana karakter üzerinden dönemin baskıcı sömürge güçlerinin Cezayir halkına yaşatmış olduğu sıkıntılar anlatılmaktadır. Bu yüzden yazarın Fransa'da bulunduğu zaman diliminde orada bulunan Cezayirlileri gözlemlemesi öyküde yer alan olayların gerçek hayattan bir kesit olma ihtimalini arttırmaktadır. Ayrıca karakterin duygularının akıcı bir şekilde sunulması da bu ihtimali destekler. Ana karakterin sebepsizce karakola götürülmesi ve herhangi bir açıklama yapılmaması hikâyede merakı celbeden unsurlardan en önemlisidir. Öykü metinlerinde yer alan olay örgüsünün gerçek hayattan bir kesit olması gerekmektedir. Fakat kurulan bu olay örgüsünün gerçekçi bir şekilde kurulması öy-

künün temel özelliklerinden biridir. Öykünün başlıca eleştiri noktalarından birisi de sebepler örgüsünün tam anlamıyla inşa edilememiş olmasıdır. Fakat buna rağmen yazarın üslubunun açık, anlaşılır ve sade olması, olay örgüsünün herhangi bir kesinti olmadan sunulması yazarın vermek istediği mesajı aktarabilmesine olanak sağlamıştır.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Bakkar, Ahmed. "en-Nassu'l-Muvazi fi Rivayeti el-Caziye ve'd- Derviş li 'Abdilhamid b. Hedduka". *el-Kısmi'l-'Arabi Dergisi* 23 (2016), 231-244.
- Can, Ahmet Hamdi. *Modern Cezayir Edebiyatı ve et-Tahir Vattar'ın Romanlarında Toplumcu Gerçeklik*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2013.
- Ekinci, İsmail. "Ürdün Hikâyeciliği ve İlyâs Ferkûh'un 'Denizi Kim Sürüyor?' İsimli Hikâyesi". *EskiYeni* 43 (2021), 337-350. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.836405>
- Gökgöz, Turgay. *Modern Cezayir Edebiyatı*. İstanbul: Akdem Yayınları, 2020.
- Gökgöz, Turgay - Yıldırım, Menekşe Filiz. *Modern Cezayir Öyküsü*. İstanbul: Akdem Yayınları, 2019.
- Hadduka, Enis b. "Benhedouga". *es-Siretu'l-Kamile li 'Abdilhamid b. Hadduka*. Erişim 12 Haziran 2021. <https://www.benhedouga.com/content/-السيرة-الكاملة-لعبد-الحميد-بن-هدوكة>
- Havârî, Muhammed. "el-Mecelletu es-Sakâfiyye el-Cezâiriyye". *Ma'lûmât Cedîde Havle'l Edîb el-Cezâiri 'Abdulhamid b. Hadduka*. Erişim 27 Aralık 2021. <https://thakafamag.com/?p=8816>
- Kûse, Allâve. *Edebiyyetu'l-Kıssati'l-Cezâiriyyeti'l-Kasîra 2000-2012*. Cezayir: Muhammed el-Emîn Dibâğîn Üniversitesi Diller ve Edebiyat Fakültesi, Doktora, 2015.
- Mahlûf, 'Âmir. *Mezâhiru't-Tecdid fi'l-Kıssati'l-Kasîra bi'l-Cezâir*. Şam: İttihâdu'l-Kuttâbi'l-'Arab, 1998.
- Rakîbî, Abdullah Halîfe. *el-Kıssatu'l-Kasîra fi'l-Edebi'l-Cezâiriyyi'l-Mu'âsir*. Lübnan: Dâru'l-Kâtibi'l-'Arabî li't-Tibâa' ve'n-Neşr, 1969.
- Rakîbî, Abdullah Halîfe. *Tatavvuru'n-Nesri'l-Cezâiri el-Hadis*. Tunus: ed-Dâru'l-'Arabiyye li'l-Kitâb, 1978.
- Sa'dullâh, Ebu'l-Kâsım. *Dirâsât fi'l-Edebi'l-Cezâiriyyi'l-Hadis*. Cezayir: Dâru'r-Râidi li'l-Kitâb, 2007.
- Şensoy, Sedat. "Suriye Öykücülerinden Züheyr eş-Şelebî'nin Hamidiye'deki Çılgık İsimli Öyküsü". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/48 (2019), 119-132.
- Tasa, Muhammet. "Suriye Öykücülerinden Mâcid Reşîd El-'Uveyyid'in 'Sıcak Bir Yaz'ı". *Marife* 6/2 (2006), 133-150. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3343731>
- Yaşlak, Sevda. *Abdulhamid B. Hadduka ve Ğaden Yevm Cedit Adlı Romanı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2014.

Çocuklar ‘Sezgisel Tanrıci’ mıdır? Doğada Amaç ve Tasarım Hakkında Akıl Yürütme

Are Children “Intuitive Theists”? Reasoning About Purpose and Design in Nature

Deborah Kelemen

*Prof. Dr. Boston University, Child Cognition Laboratory
Boston, Usa
dkelemen@bu.edu*

Çev. Osman Zahid Çifçi



*Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Selçuk University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Philosophy of Religion
Konya, Türkiye
zahid.cifci@selcuk.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0003-0348-594X>*

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Çeviri Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1037647

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 16.11.2021

Accepted / Kabul Tarihi: 26.12.2021

Published / Yayın Tarihi: 30.12.2021

Cite as / Atıf: Kelemen, Deborah. “Çocuklar ‘Sezgisel Tanrıci’ mıdır? Doğada Amaç ve Tasarım Hakkında Akıl Yürütme”. çev. Osman Zahid Çifçi. *Marife* 21/2 (2021): 1291-1309. <https://doi.org/10.33420/marife.1037647>.

Plagiarism / İntihal: *This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.*



Copyright / Telif Hakkı: *“This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License.” / “Bu makale Creative Commons Atıfı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslar arası Lisansı altında lisanslanmıştır.”*



Çocuklar ‘Sezgisel Tanrıci’ midir? Doğada Amaç ve Tasarım Hakkında Akıl Yürütme¹

Özet

Farklı araştırma grupları, küçük çocukların amaç bakımından doğal olaylar hakkında akıl yürütmeye yönelik genel bir eğilime sahip olduklarını ve doğal varlıkların kökenlerini yönelim-temelli açıklama usulüne doğru bir eğilime sahip olduklarını göstermektedir. Bu makale, bilişsel-gelişim araştırmalarının çeşitli alanlarından elde edilen son bulguları bir araya getirerek, aşağıdaki soruyu ele almak için, bu sonuçları daha da derinlemesine incelemektedir. Çocuklar, Piaget’ci terimlerle ‘yapaycı’ olmaktan ziyade, doğal olayları insan dışı bir tasarımın eseri olarak düşünme eğiliminde olan yönelimsel-teist midirler? Çocukların fail kavrayışı, hayali arkadaşlar ve eşyayı kavrama algıları üzerine yapılan bir araştırma incelemesi, onların bu kavramlara getirdikleri tanımların yaklaşık 5 yaşına geldiklerinde açıklayıcı bir değeri ve pratiğe uyumluluğunun olabileceğini ortaya koymaktadır.

Anahatar Kelimeler: Din Felsefesi, Felsefe, Din.

Are Children “Intuitive Theists”? Reasoning About Purpose and Design in Nature

Separate bodies of research suggest that young children have a broad tendency to reason about natural phenomena in terms of purpose and an orientation toward intention-based accounts of the origins of natural entities. This article explores these results further by drawing together recent findings from various areas of cognitive developmental research to address the following question: Rather than being “artificialists” in Piagetian terms, are children “intuitive theists”—disposed to view natural phenomena as resulting from nonhuman design? A review of research on children’s concepts of agency, imaginary companions, and understanding of artifacts suggests that by the time children are around 5 years of age, this description of them may have explanatory value and practical relevance.

Keywords: Philosophy of Religion, Philosophy, Religion

Piaget’nin,² her şeyin insanlar tarafından bir amaç için yapıldığı sonucuna varmak için, çocukların öznel amaçlı deneyimlerinden yararlanan ‘yapaycılar’ oldukları iddiası, son çeyrek asırlık bilişsel-gelişim araştırmalarında ciddi bir şüphecilikle karşılaşmıştır. Bunun özünde yatan neden, Bunun sebebi, kökeninde, Piaget’nin önerisinin sadece çocukların insanın yaratıcı gücünün sınırlarını yanlış anladığı iddiasını değil, daha kuvvetli bir iddia olan çocukların ve yetişkinlerin kavramsal sistemlerinin mukayese edilemezliği iddiasını da içermesidir. Özellikle, Piaget, küçük çocukların, psikolojik olarak fiziksel nedenleri kavramaktan aciz oldukları için ayırım gözetmeksizin yapaycı açıklamalar ürettiğine inanıyordu; o bunun çocukları doğal türler ve yapay nesnelere arasındaki temel ayrıma karşı duyar-sız hale getiren bir yetersizlik olduğunu savundu.

Piaget’den bu yana yapılan araştırmalar bu varsayımlara meydan okudu. Çocuklar, bebeklik döneminden itibaren yalnızca fiziksel-nedensel terimlerle akıl yürütebilmekle kalmazlar,³ aynı zamanda insanların doğal varlıkları değil, yapay

¹ Bu çalışma Psychological Science dergisi, 2004 yılı 15. cilt, 5. sayısında Deborah Kelemen tarafından “Are Children “Intuitive Theists”? Reasoning About Purpose and Design in Nature” başlığıyla yayımlanmış, 6 Aralık 2021 tarihinde 5202960158015 lisans numarası ile SAGE Publications’tan kullanım izni alınmıştır.

² Jean Piaget, “The Child’s Concept of the World”, *Londres, Routledge & Kegan Paul*, (1929).

³ R. Baillargeon, “The Object Concept Revisited: New Directions in the Investigation of Infants’ Physical Knowledge”, *Visual perception and cognition in infancy*, ed. C.E. Granrud (NJ: Erlbaum, 1993), 265-

nesneleri yaptıklarının farkındalığı ile hareket ederler.⁴ Ancak bu sonuçlar Piaget'nin yorumunun bazı yönlerini boşa çıkarsa da yapılan son araştırmalar Piaget'nin bulgularının izlerini bir kez daha gündeme getirmektedir. Piaget'nin sonuçlarıyla uyumlu olarak günümüz araştırmaları, çocukların tamamen ayırım gözetmese de gerçekten de nesnelere ve davranışlara onlar bir amaç doğrultusunda varmış gibi davranmak için genel bir taraflılık (yönelim – *bias*) gösterdiğini kanıtlamaktadırlar⁵ ve aynı zamanda, genellikle, doğal olayları, insan-olmayan bir varlık tarafından bir bilinç ile yaratılmış olarak görmeye meyillidirler.⁶Bu makale, bu bulguları, aşağıdaki soruyu ele almak için yakın zamanda yapılan diğer bilişsel-gelişim araştırmalarıyla bir araya getirerek daha derinlemesine incelemektedir: Çocuklar, terimin Piaget'nin anladığı anlamıyla, yapaycı olmasalar bile, acaba 'sezgisel olarak Tanrıci (*teist*)' midirler? – doğal nesnelere sanki insan yapımı olmayan eserleri, insan dışı bir tasarım olarak yorumlamaya yatkın mıdır?

Çocuklarda Teleoloji (Erekbilim) Karmaşıklığı ve 'Yaradılışçılık'

Teleolojik akıl yürütme üzerine yakın dönemde yapılan araştırmalar – amaç bakımından varlıklar ve olaylar hakkında akıl yürütme eğilimi – biyolojik anlayışın kökenleri konusundaki tartışmalar bağlamında başlatılmıştır. Çocukların canlı varlıklar hakkında akıl yürütmelerinin çok erken yaşlardan itibaren teleolojik varsayımlarla sınırlandırıldığı görüşüyle tutarlı olarak, araştırmalar, küçük çocukların yeni hayvanlarla ilgili davranışlarını genellerken,⁷ biyolojik özelliklerin kalıtsal olup olmadığına kökenlerine göre değil, işlevsel sonuçlarına göre karar verirlerken⁸ ve vücutlarındaki organları fiziksel-mekanik nedenlere göre değil, kendine hizmet eden işlevlerine göre açıklarken⁹ ortak genel görünümünden (veya kategori üyeliğinden) ziyade ortak fonksiyonel adaptasyona katıldıklarını tespit etmişlerdir.

→

315.

⁴ S. Gelman - K. Kremer, "Understanding Natural Cause - Childrens Explanations of How Objects and Their Properties Originate", *Child Development* 62/2 (Nisan 1991), 396-414.

⁵ Deborah Kelemen, "The Scope of Teleological Thinking in Preschool Children", *Cognition* 70/3 (Nisan 1999), 241-272; D. Kelemen, "Why Are Rocks Pointy? Children's Preference for Teleological Explanations of the Natural World", *Developmental Psychology* 35/6 (Kasım 1999), 1440-1452; Deborah Kelemen, "British and American Children's Preferences for Teleo-Functional Explanations of the Natural World", *Cognition* 88/2 (2003), 201-221. Ancak bkznz: Frank C Keil, "The Origins of an Autonomous Biology", *Modularity and Constraints in Language and Cognition*, ed. M.R. Gunnar (Hillsdale: Erlbaum, 1992), 103-137.

⁶ E Margaret Evans, "The Emergence of Beliefs About the Origins of Species in School-Age Children", *Merrill-Palmer Quarterly* (1982-), (2000), 221-254; E. M. Evans, "Cognitive and Contextual Factors in the Emergence of Diverse Belief Systems: Creation Versus Evolution", *Cognitive Psychology* 42/3 (Mayıs 2001), 217-266; Gelman - Kremer, "Understanding Natural Cause - Childrens Explanations of How Objects and Their Properties Originate".

⁷ Deborah Kelemen vd., "Teleo-Functional Constraints on Preschool Children's Reasoning About Living Things", *Developmental Science* 6/3 (2003), 329-345.

⁸ K Springer - FC Keil, "On the Development of Biologically Specific Beliefs - the Case of Inheritance", *Child Development* 60/3 (1989), 637-648.

⁹ Keil, "The Origins of an Autonomous Biology"; Kelemen, "British and American Children's Preferences for Teleo-Functional Explanations of the Natural World".

Bu nedenle, bu tür sonuçlar amaca dayalı bir teleolojik görüşün insanların biyolojik akıl yürütme için doğuştan gelen bir intibakları olabileceği fikrini desteklemektedir.¹⁰ Ancak bu sonuç, çocukların yalnızca biyolojik dünyayı değil, aynı zamanda biyolojik olmayan doğal dünyayı da teleolojik terimlerle fark edebildiklerine dair ortaya çıkan bulgularla karmaşık bir hale gelmektedir. Örneğin, 4 ve 5 yaşındaki Amerikalı çocuklar, 'bu ne içindir?' sorusuna sadece nesnelere ve vücut organları ile ilgili değil, aynı zamanda aslanlar gibi ('hayvanat bahçesine gitmek') diğer canlı varlıklara ve bulutlar gibi ('yağmur için') cansız doğal nesnelere ilişkin verdikleri cevaplar ile yetişkinlerden ayrılmışlardır. Ayrıca, 'yağmurun yağması'ndan ziyade, aslında bu bulutun 'yaptığı' bir şeydir düşüncesine katılıp katılmadıkları sorulduğunda, okul öncesi çocuklar itiraz ederek, doğal varlıkların 'bir şey için yaratıldığı' ve bu yüzden burada oldukları görüşünü beyan etmişlerdir.¹¹

Bu tür karmakarışık teleolojik sezgiler, bilhassa nesne özellikleriyle ilgili olarak ilkökulda da devam etmektedir. Örneğin, çocuklara bir 'bilimsel' ödev verildiğinde ve tarih öncesi kayaların fiziksel bir süreç (örneğin, 'uzun süre boyunca yığılmış parçalar') nedeniyle mi yoksa bir fonksiyon icra ettikleri için mi sivri olduğuna karar vermeleri istendiğinde; yetişkinlerden farklı olarak, 7 ve 8 yaşındaki Amerikalı çocuklar, bunların 'hayatta kalmak istedikleri için' (örn., 'hayvanlar üzerlerine oturmasın ve onları parçalamasın' diye) veya bir 'eser' işlevi görmek (örn., 'hayvanlar kaşındıklarında onunla kaşınabilsinler' diye) gibi teleolojik açıklamalar yapmayı tercih etmişlerdir.¹² Hem canlı hem de cansız doğal nesnelere ilişkin teleolojik açıklamaya olan bu taraflılık, yetişkinlerin cansız doğal varlıklara fiziksel türden açıklamalar yaptıkları hususu çocuklara söylendiğinde bile gerçekleşmektedir.¹³ Amerikalı çocuklardaki bu taraflılık 9 ile 10 yaşları arasında azalmakta; her iki nesne özelliği için, ancak doğal nesne bütünlüğü için daha az belirgin olmak üzere, bu süreç benzerliği İngiliz çocuklarda da belirlenmektedir. İngilizlerin bu bulguları yerinde olmuştur, Zira İngilizler ABD'deki rastgele teleolojik sezgilerin nispeten belirgin kültürel dindarlığın basit bir yansıması olduğu veya dini istisnailiği (endüstri sonrası, uluslararası bağlamda) hususlarındaki karşı yorumlara ağırlık vermişlerdir.¹⁴

Öyleyse, çevrenin kültürel dindarlığı bariz bir gerekçe değilse, bu rastgele teleolojiye neden olan şey nedir? Küçük çocukların doğa ile ilgili sorular sorulduğunda alınan cevaplara ilişkin yapılan bir araştırma, ebeveynlerin genellikle teleolojik açıklama yerine nedensel açıklamayı tercih ettiğini göstermekte, bu nedenle mevcut kanıtlar, cevabın net bir şekilde orada olmadığını açıkça ortaya koymakta-

¹⁰ S. Atran, "Causal Constraints on Categories", *Causal Cognition: A Multi-Disciplinary Debate*, ed. D. at all Premack (Oxford: Clarendon Press, 1995), 263-265; Keil, "The Origins of an Autonomous Biology".

¹¹ Kelemen, "The Scope of Teleological Thinking in Preschool Children".

¹² Kelemen, "Why Are Rocks Pointy?"; ancak bkz: Keil, "The Origins of an Autonomous Biology".

¹³ Kelemen, "British and American Children's Preferences for Teleo-Functional Explanations of the Natural World".

¹⁴ bkz. dini farklılıkların tartışılması için: Kelemen, "British and American Children's Preferences for Teleo-Functional Explanations of the Natural World".

dır.¹⁵ Bu nedenle kendi laboratuvarımda araştırdığım diğer bir hipotez ise şu şekildedir.¹⁶ Belki de çocukların genelleştirilmiş amaç nitelendirmeleri, özünde doğal olarak yönelimsel açıklamaya (*intentional account*) ayrıcalık tanımaya eğilimli ve bu nedenle, doğayı amaç doğrultusunda tasarlanmış bir eser – insan kültürlerinin yapaya-garkolmuş bağlamı tarafından daha fazla destek verilen bir yönelim – olarak nitelendiren açıklamaları sosyal açıdan zeki bir zihnin yan etkileridir. Spesifik olarak önerimiz şudur; insanın nesnelere bir amaç atfetme eğilimi (daha sonra tartışılacağı gibi), bebeklerin özünden ve bu eğilimden önce gelişen hedefleri fail-lere atfetme yeteneğinden inkişaf etmektedir: Başlangıçta, faillerin nesneye yönelik davranışlarını gözlemlemesine temelinde, çocukların nesnelere etken amaçlarına ulaşmak için bir araç olarak anlamaları, sonraları faillerin amaçlarını cisimleştirilmeleri (dolayısıyla teleolojik anlamda belirli amaçlar 'için') ve daha sonra – artan eşya (*artifact*) anlayışının ve faillerin yaratıcı yetenekleri anlayışının bir sonucu olarak – faillerin amaçlarından bilinçli olarak kaynaklandığı anlayışına varmaktadır. Açıklamaya dönük eğilim ve buna ilaveten maksada dayanan açıklamaya yönelik insani yatkınlık, çocukları, bilgisizlik durumunda, varlıkların bir kimse tarafından bir amaç için bilinçli olarak var edildikleri genelleştirilmiş varsayımına yönelten şey olabilir.

Detay hususlar bir yana, çocukların var olan şeyleri (varlıkları) bilinçli tasarım (*intentional design*) veya 'eşya-benzeri' olarak görme eğiliminde olduklarına dair temel fikir, Evans'ın köken inançları konusundaki çalışmasında bağımsız olarak geliştirdiği şeye benzemektedir.¹⁷ Evans, geçmişlerinde dindar bir aile yapısının olduğuna bakılmaksızın, türlerin nasıl ortaya çıktığına dair yönelimsel açıklamaları onaylamak için çocukların bir taraflılık gösterdiklerini keşfetmiştir. Böylece, 'sence ilk ayıcık (*sun-bear*) dünyaya nasıl geldi?' gibi sorular sorulduğunda hem aşırı dindar (köktenci) hem de dindar olmayan Amerikan ailelerinden gelen 8-10 arasındaki çocuklar ister kendi cevaplarını versinler ister aşağıdaki derecelendirilmiş cevapları seçsinler, 'yaratılışçı' cevaplar vermeyi tercih etmişlerdir: (a) Tanrı yaptı, (b) birisi yaptı, (c) eskiden dünyada yaşayan bir hayvanın değişim göstermiş hali veya (d) kendiliğinden ortaya çıkmıştır.¹⁸ Bu tercih, canlı ve cansız varlıklar için 5 ile 7 yaşındaki çocukların derecelendirilmiş cevaplarında da bulundu. Yalnızca 11 ile 13 yaş aralığındaki kökten dinci olmayan ailelerin çocukları arasında gerçek anlamda 'tanrıçılık' konumdan sapmalar ortaya çıkmıştır. Evans'ın sonuçla-

¹⁵ Deborah Kelemen vd., "Why Things Happen: Teleological Explanation in Parent-Child Conversations.", *Developmental Psychology* 41/1 (2005), 251.

¹⁶ Kelemen, "The Scope of Teleological Thinking in Preschool Children"; Kelemen, "Why Are Rocks Pointy?"

¹⁷ E. Margaret Evans, "Beyond Scopes: Why Creationism Is Here to Stay", *Imagining the Impossible: Magical, Scientific, and Religious Thinking in Children*, ed. Carl N. Johnson vd. (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 305-333; Evans, "The Emergence of Beliefs About the Origins of Species in School-Age Children"; Evans, "Cognitive and Contextual Factors in the Emergence of Diverse Belief Systems".

¹⁸ Evans, "Cognitive and Contextual Factors in the Emergence of Diverse Belief Systems".

rı bu konuda tek değildir. Gelman ve Kremer,¹⁹ Amerikan okul öncesi çocuklarının doğal varlıklardan ziyade eşyaların insan yapımı olduğunu kabul etmelerine rağmen, uzaktaki doğal nesnelere (örneğin okyanuslar) kökeninin açıklaması olarak tanrıyı tercih ettiklerini ortaya koymuşlardır. Petrovich²⁰ ise İngiliz okul öncesi çocuklarında benzer sonuçları elde etmiştir (Ancak, Mead'ın çocuklarının doğaüstü varlıklara ilişkin açıklamaları kullanma konusundaki isteksizlikleri hakkında bk.²¹)²²

Tümü birlikte ele alındığında; çocukların karmaşık teleoloji ve köken açıklamalarına ilişkin mevcut veriler, çocukların sezgisel tanrıcı olup olmadıkları sorusuna açık ve olumlu şu cevabı işaret eder: Çocuklar, doğal olayları bir tanrı tarafından bilinçli olarak tasarlanmış şeyler olarak görmektedirler. Bu nedenle doğal nesnelere bir amaç için var olduklarını düşünmeleri bir tesadüf değildir. Ancak bu sonucu benimsemeyen ve hatta nazarı dikkate almadan önce, bunun gerçekten savunulabilir olup olmadığına bakmamız gerekmektedir. Çocukların sezgisel tanrıcılığın gerektirebileceği kavramsal önkoşullardan herhangi birine sahip olduklarına dair ne tür kanıtlar vardır? Sezgisel her hangi bir tutarlılık gösterdiğine dair hangi kanıtlar vardır?

Sezgisel Tanrıcılığın Kavramsal Önkoşulları

Piaget,²³ doğal nesnelere nasıl ortaya çıktığı sorulduğunda, çocukların sıklıkla "Tanrı" şeklinde cevap verdiğini belirtmiştir. Piaget, bu tür ifadelerin sadece yapaycılığın daha ileri kanıtları olduğunu savunmuş; tanrı gibi bir soyut varlığı akledemeyen benmerkezci çocukların kendi yaşamlarındaki baskın otoriteye temelde benzeyen bir kişiye – ebeveynleri gibi – atıfta bulunmak için bu tanımlamayı kullandıklarını ifade etmiştir.

Bununla birlikte, Piaget'in çocuk kavramlarının somutluğu hakkında öne sürdüğü varsayımlarına bir kez daha meydan okunmuştur. Şimdiki araştırmalar çocukların erken dönem fail kavrayışlarının antropomorfik olmaktan ziyade soyut ve onların zihinsel durumlara karşı duyarlılığının açık belirtilerinin ortaya çıktığı andan itibaren bir dizi insan-olmayan varlıklar tarafından uyarılmış olduğunu göstermektedir. Bu nedenle, 12 aylık bebekler, belirsiz silüetlere (*faceless*

¹⁹ Gelman - Kremer, "Understanding Natural Cause - Childrens Explanations of How Objects and Their Properties Originate".

²⁰ Olivera Petrovich, "Understanding of Non-Natural Causality in Children and Adults: A Case Against Artificialism", *Psyche en Geloof* 8/ (1997), 151-165.

²¹ Margaret Mead, "An Investigation of the Thought of Primitive Children, with Special Reference to Animism", *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 62/ (1932), 173-190.

²² Mead, küçük ölçekli bir ruh inancı olan toplumdaki gelen çocukların cansız varlıklara bilinç atfetmelerini araştırmıştır. Bununla birlikte, Mead'ın elde ettiği verilerin özü (örneğin, çizimler, cansız kötü ruhlar ile ilgili sorgulamalar), çocukların doğaüstü aktörlere atıfta bulunmamalarının yorumlanmasını zorlaştırmaktadır. Ayrıca, elde ettiği veriler çocukların ruh inancı (*animist*) olmadığını öne sürse de olası sezgisel tanrıcı (*teizm*) düşünceyi dışlamamaktadır.

²³ Piaget, "The Child's Concept of the World".

blobs)' kendileriyle koşullu bir etkileşim içinde oldukları sürece 'gözlerini dikerek' bakıp takip edecekler²⁴ ve hedef yönelimini bilgisayar tarafından oluşturulan şekillere bağlayacaktır.²⁵ 15 aya kadar olan bebekler, insan olmayan bir failin eksik eylemini, onların amacına göre çıkarım yaparak tamamlayacaklardır.²⁶ O zaman bizler, bebeklikten başlayarak gelişen mükemmel birer 'fail algılayıcılarız (*agency detectors*)' denebilir.²⁷

Ancak, konuyla ilgili olsa da, çocukların zihinsel durumları, onları izlerken algılanabilir insan olmayan faille atfettikleri yönündeki bu belirtiler, küçük çocukların tanrılar gibi soyut, doğal olmayan faillerin yaratıcı niyetleri hakkında akıl yürütme yetenekleri açısından hala kanıt değildir. Muhtemelen, bu tür özel nedensel failer hakkında muhakeme yapmak için asgari olarak birkaç kapasite önkoşuldur: birincisi, soyutluğuna rağmen böyle bir failin zihinsel bir temsili sürdürme kapasitesi; ikincisi, onu daha sıradan faillerden ayıran zihinsel durumları o özel faile atfetme yeteneği; ve üçüncüsü - ve özellikle doğal olmayan yapaylık sorunuyla ilgili - tasarım niyetlerini faille atfetme ve bir nesnenin amacının bu tür niyetlerden türediğini anlama temel yeteneği.

Soyut Failer Kavramı

Çeşitli araştırmalar, ilk iki ön koşul ile ilgili olarak küçük çocukların yetenekleri hakkında fikir vericidir. İlk olarak, Taylor'ın²⁸ çocukların hayali arkadaşlarla sosyal ilişkilerini sürdürme eğilimleri üzerine yaptığı araştırma, çocukların 3 ile 4 yaşlarında, soyut faillerin isteklerini, fikirlerini, eylemlerini ve kişiliklerini sürdürebilir ve canlı bir şekilde zihinsel olarak temsil etmek için kavramsal açıdan donanımlı olduklarını göstermektedir. Doğüstü failer gibi, bu tür arkadaşlar da kültürler arası olarak görülebilir ve genellikle daha sıradan faillerden görünmezliğin ötesinde özel biyolojik, psikolojik ve fiziksel özelliklerle ayırt edilirler. Örnekler, konuşan hayvanlar ve anlamsız sözleri anlayan, dileklerini duyan veya yıldızlarda yaşayan bireylerdir.²⁹ İlginç bir şekilde, tanrılarla ilgili fikirler gibi hayali arkadaşlar hakkındaki fikirler de en azından aileler içinde kültürel olarak aktarılabilir.³⁰

²⁴ Susan C Johnson vd., "Inferring the Goals of a Nonhuman Agent", *Cognitive Development* 16/1 (01 Ocak 2001), 637-656.

²⁵ Gergely Csibra - György Gergely, "The Teleological Origins of Mentalistic Action Explanations: A Developmental Hypothesis", *Developmental Science* 1/2 (1998), 255-259.

²⁶ Johnson vd., "Inferring the Goals of a Nonhuman Agent".

²⁷ Justin L. Barrett, "Exploring the Natural Foundations of Religion", *Trends in Cognitive Sciences* 4/1 (Ocak 2000), 29-34; S Guthrie, "Animal Animism: Evolutionary Roots of Religious Cognition, Current Approaches in the Cognitive Science of Religion", *Continuum*, (2002).

²⁸ Marjorie Taylor, *Imaginary Companions and the Children Who Create Them* (Oxford University Press on Demand, 1999).

²⁹ Taylor, *Imaginary Companions and the Children Who Create Them*.

³⁰ Çocukların hayali arkadaşlarıyla olan ilişkilerinin yetişkinlerin tanrı ile olan ilişkilerine benzediğini telkin etme niyetinde değilim. İkisinin arasındaki önemli bir fark, yetişkinler gerçek olarak deneyimlerken (Boyer, 2001), (Amerikalı) çocukların hayali arkadaşları ise hayali olarak deneyimlenir (Taylor, 1999).

O halde hayali arkadaşlar, küçük çocukların soyut bireyleri sembolik olarak temsil etme ve onlar hakkında akıl yürütme yeteneklerinin bazı göstergeleridir. Ancak çocukların tanrı anlayışına doğrudan odaklanan araştırmalar, çocukların 5 yaşına geldiklerinde, daha yaygın olarak tanınan soyut bir failin zihinsel olarak somut faillerden nasıl ayırt edildiği konusunda oldukça gelişkin tahminler yapabildiklerini bulmuşlardır. Bilhassa, Barrett, Richert ve Driesenga³¹ 3 ile 5 yaş arasındaki çocukların yanlış inanç testlerini geçme becerilerindeki detaylı olarak belirlenmiş değişimden akıllıca faydalanmışlardır. Bu testler inançların zihinsel temsiller olduğuna dair çocukların zihin kuramı anlayışını varsayımsal olarak ölçen testlerdir ve bu nedenle fiziksel gerçeklikle uyumsuz olabilirler. Barrett ve ark. çalışmalarında standart bir test formu kullanmış: Çocuklara bir kraker kutusu gösterilmiş, içinde ne olduğuna inandıkları sorulmuş, sonra da içine bakmalarına ve kutunun gerçek içeriğini (çakıl taşlarını) görmelerine izin verilmiş ve ardından test sorusu sorulmuştur. Herhangi birisi (içinde ne olduğu gösterilmeyen birisi) kutuda ne olduğuna inanırdı? Barrett ve ark. bu tür tipik çalışmalarda, 3 yaşındaki çocukların testi geçemediğini ve bir anlamda insanların her şeyi bildiğini varsayan bir cevap verdiğini bulmuş; bir başka deyişle, 3 yaşındaki çocuklar 'çakıl taşları' cevabını vermişlerdir. Buna karşın, 4 ve 5 yaşındakiler yüksek bir yüzde ile 'krakerler' diyerek inançların yanılabilirliğini kabul eden bir cevap vermişlerdir. Ancak ilginç bir şekilde, itirazcı (*protestant*) bir yapıda yetiştirilen bu çocuklara Tanrı'nın ne olduğu sorulduğunda farklı bir model ortaya çıkmıştır. Test edilen her yaştaki çocuklar, dünyevi failerin yanlış bir inanca yöneltebileceğini açıkça anlasalar bile, Tanrı'yı her şeyi bilen biri gibi düşünmüşlerdir. Bu gelişimsel model, Barrett ve arkadaşlarının etkileyici bir şekilde çocukların 'tanrısal' soyut failere doğuştan uyum sağlayabileceklerini, ancak bu bağlamda insan zihninin sınırlarını anlamaları gerektiğini öne sürmelerine yol açmıştır. Bu durum yalnızca Hıristiyan bir Tanrı'ya inanan çocuklarda ortaya çıkmamış, aynı zamanda diğer doğaüstü faileri ayırt etmede yanlış inanca diğer insanlardan daha az yatkın olan Yukatec Maya çocuklarda da benzer sonuçlar elde edilmiştir.³²

Özetle, bu bulgular, yaklaşık 5 yaşındaki çocukların, zihinsel durumlarının doğal olmayan failere gelişmiş, ayırt edici özellikler atfetmek için ön koşullara sahip olduğunu göstermektedir. Ama, acaba çocuklar gerçekten kavramsal olarak bu faileri insanlardan ayırıyor mu, yoksa bu faileri sadece yetişkinlerin dini konuşmalarından çıkarsama yaparak, kültürel olarak baskın ve insanüstü özelliklerle güçlendirilmiş varlıklar olarak mı betimliyor? Bu sorunun cevabı belirsizdir. Kesinlikle, yetişkinlerinki gibi çocukların doğaüstü kavramlarının kültürel olarak belirlenmiş, sistematik olarak mantık dışı özelliklerden etkilenmesi muhtemeldir³³ ve

³¹ J. L. Barrett vd., "God's Beliefs Versus Mother's: The Development of Nonhuman Agent Concepts", *Child Development* 72/1 (Şubat 2001), 50-65.

³² Nicola Knight vd., "Children's Attributions of Beliefs to Humans and God: Cross-Cultural Evidence", *Cognitive Science* 28/1 (2004), 117-126; tanım için ayrıca bkznz: Scott Atran, *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion* (USA: Oxford University Press, 2002).

³³ Atran, *In Gods We Trust*; Pascal Boyer, *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious*

ayrıca birçok yönden antropomorfik olabilir. Ancak, çocukların soyut fail algıları insan özellikleri gösterse bile, bu durum, çocukların bu failleri farklı olarak düşündükleri iddiasını zayıflatmaz: Biz yetişkinlerin doğaüstü failleri tasavvur etme kapasitelerini sorgulamıyoruz ve yine de araştırmalar gösteriyor ki, yetişkinler, tanıya her yerde bulunabilme özelliğini açıkça atfetseler bile örtük akıl yürütmelelerinde tanrının insanın zamansal, psikolojik ve fiziksel kısıtlamalarına göre hareket ettiğini varsayarlar.³⁴

Öyle olsa bile, 'tanrıci' teriminin yetişkinlere ima ettiği şey göz önüne alındığında, belki de 'sezgisel tanrıci' ifadesini çocuklara uygulamak, saygısız değilse bile yanlış görünebilir. Ne de olsa, küçük çocuklar doğaüstü failleri tasavvur edip zihinsel durumları hakkında varsayımda bulunabilseler de muhtemelen bu tür faillerin parçası olabilecekleri metafizik 'gerçeği' düşünmezler veya belirli bir metafizik-dinsel sistemi onaylamayla birlikte duyguları deneyimlemezler. Bu varsayımlar doğru gibi görünse bile; yine de şüphe uyandırmak için nedenler vardır – araştırmalar yalnızca yetişkin dini inanç sistemlerinin tutarsız veya üzerinde düşünülmemiş olduğunu öne sürdüğü için değil,³⁵ aynı zamanda, çocukların yetişkin özdüşünümsele anlamda metafizik anlayışı geliştirmeye ne zaman başladıkları sorusunun da tartışılmasından kaynaklanmaktadır.³⁶ Spesifik olarak, çocuklar düşüncelerinin özel olduğunu açıkça ifade etmeseler de, onların çok küçük yaşlardan itibaren bile yetişkinlerin metafizik temalarını yansıtan şeylerin doğası hakkında sorular sordukları ortaya konmuştur.³⁷ Aslında küçük çocukların, hayali arkadaşlarıyla olan duygusal ilişkileri dışında, doğaüstü faille ilişkin kendi kurguladıkları veya kültürel olarak türetilmiş kavramlara ilgili duyguları hakkında çok az şey biliyoruz. Bu nedenle bilgimizdeki boşluklar, çocukların yetişkinlere benzer dini duygular besleme kapasiteleri hakkında genel sonuçlara ulaşmamızı engeller.

Bununla birlikte, mevcut sistem için, bu tür konular büyük ölçüde anlamsızdır, çünkü mevcut yapıda 'sezgisel tanrıci' terimi, çocukların duygusal veya metafizik bağılıklarına ilişkin hiçbir iddiayı içermemektedir. Söz konusu olan şey, çocukların, doğal olayların onları bir amaç için – belirli bir dini kültür tarafından detaylandırılabilen ancak öncelikle bilişsel yatınlıklardan ve yapay bilgiden türeyen bir sezgi – tasarlayan insanüstü bir 'varlıktan' türediğine dair işleyen bir hipotez oluşturarak, yetişkin teizmine yüzeysel olarak yaklaşarak dünyayı anlamlandırıp an-

→

Thought (New York: Basic books, 2001).

³⁴ Barrett, "Exploring the Natural Foundations of Religion".

³⁵ Boyer, *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*.

³⁶ E. Evans - M Mull, "Magic Can Happen in That World (but Not This One): Constructing a Naive Metaphysics", *Manuscript submitted for publication*, (2002); Paul L. Harris, "On Not Falling Down to Earth: Children's Metaphysical Questions", *Imagining the Impossible: Magical, Scientific, and Religious Thinking in Children*, ed. Carl N. Johnson vd. (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 157-178; Carl N. Johnson, "Putting Different Things Together: The Development of Metaphysical Thinking", *Imagining the Impossible: Magical, Scientific, and Religious Thinking in Children*, ed. Carl N. Johnson vd. (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 179-211.

³⁷ Harris, "On Not Falling Down to Earth"; Piaget, "The Child's Concept of the World".

lamlandıramadıklarıdır.³⁸ Bu nokta bizi sezgisel tanrıçılık – çocukların bir nesnenin amacının tasarımcının hedeflemesinden kaynaklandığını anlama yeteneği – için üçüncü kavramsal ön koşula geri götürür.

Çocukların Eşya ve Tasarım Üzerine Algıları

Eşyalar hakkında yetişkinlerin akıl yürütmeleri, tasarımcının amaçlanan işleviyle ilgili sezgilerle sabitlenir,³⁹ ancak davranışsal ölçümler, yaklaşık 3 yaşından itibaren çocukların eşyaları tek bir ayrıcalıklı işlev ‘için’ ele alacağını öne sürse de,⁴⁰ çocukların, yaratıcının niyeti (‘tasarım tutumu’) hakkında akıl yürütmeye dayalı yetişkin benzeri bir teleolojik yorumu ne zaman benimsedikleri sorusu tartışma konusudur.⁴¹

Araştırmalara göre, konuya ilişkin fikir birliği olmamasının bir nedeni, çocukların yaşları oldukça ilerleyene kadar, eşyalara ortak işlev temelinde değil, ortak şekil temelinde kategorize etmeleridir.⁴² Bu tür araştırmalar, 6 yaş civarında olan çocukların bir nesne ‘wug’ adı verilen bir eşyaya benziyorsa, o zaman aynı işlevi görmese bile onun ‘wug’ olduğuna (benzediği şeye) karar vereceklerini bulmuşlardır. Çocukların bu sınıflandırma çalışmalarında eşyaların işlevlerine karşı bariz kayıtsızlıkları, hedef işlevin daha derin bir prensibinin eşyalara ilişkin algılarında büyük bir rol oynadığını hususunu imkânsız kılıyordu.

Bununla birlikte, son bulgular, daha önceki araştırmalardaki uyarıların, deney yapanların eşya biçimini eşya işlevinden doğal olmayan bir şekilde ayırması nedeniyle çocukların kategorizasyon başarısızlıklarına önemli ölçüde katkıda bulunmuş olabileceğini düşündürmektedir; bu yaklaşım, genel nesne özelliklerine eşdeğer, zorlayıcı olmayan “işlevler”e yol açar. (örneğin, çingirak, yuvarlanma, emme kapasiteleri). Yapısal özellikleri açıkça işlevsel uygunluklarıyla ilişkili olacak şekilde tasarlanmış görünen eşyaları kullanan mevcut araştırmalarda, yaklaşık 2

³⁸ Tüm kültürlerinde bir tür halk dini var gibi görünmektedir, ancak tüm dinler tanrıci değildir (örneğin, animizm). Bu durum, çocukların sezgilerinin bazen baskın yetişkin kültürünün dinsel düşünceleri ile tam eşleşemeyeceği olasılığını yükseltiyor. Ancak bilinen tüm halk dinleri doğaüstü unsurlar içerdiğinden ve bilinçli nedensellik – sezgisel tanrıçılığın alt tabakası – bu tür farklı eşleştirmelerin süregiden bir algı çatışmasını temsil etmesi gerekmez, ancak çocukların sezgilerini kültürel dinsel düşünceler ile bir arada yaşamaya ve onlardan etkilenmeye açık bırakır.

³⁹ Frank C. Keil, *Concepts, Kinds, and Cognitive Development* (Cambridge: MIT Press, 1989); Lance J. Rips, “Similarity, Typicality, and Categorization”, *Similarity and Analogical Reasoning*, ed. Andrew Ortony - Stella Vosniadou (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 21-59.

⁴⁰ K. Casler - D. Kelemen, “Teleological Explanations of Nature Among Romanian Roma (Gypsy) Adults”, *Unpublished Manuscript*, (2003); LM Markson, “Developing Understanding of Artifact Function”, 2001.

⁴¹ D. Kelemen - S. Carey, “The Essence of Artifacts: Developing the Design Stance”, *The essence of artifacts: Developing the design stance*, ed. S. Laurence (Oxford: Oxford University Press, 2007).

⁴² Dedre Gentner, “What Looks Like a Jiggy but Acts Like a Zimbo?: A Study of Early Word Meaning Using Artificial Objects”, *Papers and Reports on Child Language Development* 15/ (1978), 1-6; Susan A. Graham vd., “Preschoolers’ and Adults’ Reliance on Object Shape and Object Function for Lexical Extension”, *Journal of Experimental Child Psychology* 74/2 (1999), 128-151; B. Landau vd., “Object Shape, Object Function, and Object Name”, *Journal of Memory and Language* 38/1 (Ocak 1998), 1-27.

yaş civarındaki çocuklar nitelemeleri şekil benzerliğinden ziyade, işlev temelinde genelleştirilmişlerdir.⁴³ Dahası, elde edilen bulgular çocukların eşyaları yüzeysel bir algısal strateji olmaktan ziyade şekle göre sınıflandırdıklarında bile, bu yaklaşımda, şeklin yaratıcının niyetini öngördüğü geçerli kavramsal varsayımını yansıtmaktadır. Bu nedenle, Diesendruck, Markson ve Bloom,⁴⁴ üç yaşındaki çocukların kendilerine gösterilen iki eser arasındaki şekil benzerliği bulmaları, ancak daha sonra bunların farklı işlevler gördüklerini öğrendiklerinde ise ortak işleve ve algısal farklılığa dayalı sınıflandırma yerine, onları aynı tür eşyalar olarak sınıflandırmaktan kaçındıklarını bulmuşlardır. Bu şekil yerine işleve yönelik stratejiye geçiş, ancak çocuklar amaçlanan işlevlerden- olası işlevler hakkında bilgileri yeterli değilse - haberdar olduklarında gerçekleşmektedir.

Bu bulgular, küçük çocukların yaklaşık 3 yaşından itibaren amaçlanan işleve karşı bir duyarlılığa sahip olduğuna dair anlamlı kanıtlar sunmaktadır. Amaçlanan tasarım hakkında aleni bilgileri ölçüp-biçmeye (tarttiklarında) açıkça odaklanan araştırmalarla birlikte düşünüldüğünde, çocuklar oldukça ilginçtirler. Kendi laboratuvarındaki çalışmalarda, bu eğilim 4 ve 5 yaş arasında giderek daha belirgin hale gelmektedir. Örneğin, bir çalışmada, 4 ve 5 yaşındaki çocuklara, bilinçli olarak tek bir amaç için tasarlanmış (örneğin limon sıkma) hediye eşyayı tasvir edilen hikayeler anlatıldı; daha sonra ise bu eşya yanlışlıkla veya bilinçli olarak başka bir amaç için kullanıldı (örneğin, salyangoz toplamak). Her bir nesnenin ne için olduğu sorulduğunda ise tıpkı yetişkinler gibi, çocuklar da alternatif kullanımın sadece bir kereden ziyade sıklıkla yapıldığı deneylerde bile amaçlanan işlevi seçmeyi tercih etmişlerdir.⁴⁵ Daha sonraki yan bir çalışma, manipüle edilerek ve yeni eşyalar kullanarak bu etkiyi yeniden tekrarladı. 3 yaşındakilerin aksine, 4 ve 5 yaşındaki gruplar, nesnelere, yalnızca günlük amaçlı kullanımlarından ziyade 'veya' tasarlanmış işlevleri olarak değerlendirmekle kalmamışlar, aynı zamanda nesnelere bir evde nereye ait olduğuna karar verirken amaçlanan işlevi tercih ederek cevap vermişlerdir.⁴⁶

Matan ve Carey⁴⁷ tarafından yapılan araştırma da amaçlanan işleve yönelik bazı erken hassasiyetleri ortaya çıkarmak için çalışmalarında, çocuklara bir amaç için yapılmış (örneğin çiçekleri sulamak için) ama başka bir şey için (çay yapmak için) kullanılan eşyalar anlatılmıştır. Nesnenin bilinen hangi eşya kategorisine ait olduğu sorulduğunda (örneğin, sulama kabı veya çaydanlık), 4 ve 6 yaşındakiler de yetişkinler gibi tasarım kategorisini tercih etmişlerdir. Bununla birlikte, 4 yaşında-

⁴³ D. G. K. Nelson vd., "Young Children's Use of Functional Information to Categorize Artifacts: Three Factors That Matter", *Cognition* 77/2 (16 Kasım 2000), 133-168; D. G. K. Nelson vd., "Two-Year-Olds Will Name Artifacts by Their Functions", *Child Development* 71/5 (Ekim 2000), 1271-1288.

⁴⁴ Gil Diesendruck vd., "Children's Reliance on Creator's Intent in Extending Names for Artifacts", *Psychological Science* 14/2 (Mart 2003), 164-168.

⁴⁵ Kelemen, "The Scope of Teleological Thinking in Preschool Children".

⁴⁶ D Kelemen, "Intention in Children's Understanding of Artifact Function", 2001.

⁴⁷ Adele Matan - Susan Carey, "Developmental Changes Within the Core of Artifact Concepts", *Cognition* 78/1 (2001), 1-26.

ki çocuklar bazı denemelerde zorunlu-seçmeli seçeneklerinin sıralamasından etkilene eğilimlerinde olmaları, Matan ve Carey'in tasarımcının amacını anlamının, yaklaşık 6 yaşına kadar olan çocukların eşya kavramlarını düzenlemediği sonucuna varmalarına yol açmıştır.⁴⁸

German ve Johnson'a⁴⁹ göre ise Matan ve Carey'nin⁵⁰ sonuçlarının⁵¹ ortaya koyduğu tasarımı seçme yanlılığı bile, çocukların tasarımcının işlevi belirlemedeki rolünü anladığına dair gerçek bir gösterge sunmamaktadır. Bunun yerine, German ve Johnson, bunun gibi adlandırma sonuçlarının, tasarımcının bir nesnenin kategori adını ve üyeliğini (vaftiz hakları) belirleme hakkına sahip olduğu konusunda çocukların daha sığ bilgisinden biraz daha fazlasını ortaya koyduğunu savunmuşlardır.

Bu durum, Matan ve Carey'nin⁵² elde ettiği sonuçların nedenlerini açıklama hususunda net olmasa da German ve Johnson'ın⁵³ sonuçları, çocukların bir anlama sınırlarının olduğu fikriyle tutarlıdır. Yine, kendi laboratuvarımdakine benzer işlev-sonuçlu yöntemleri kullanarak, German ve Defeyter,⁵⁴ 5 yaşındaki çocukların yeni eşyalar kategorisi adının ne olduğunu belirlerken tasarımcının niyetini başka bir temsilcinin bilinçli eylemi üzerinde tartmasına rağmen, yeni bir eşyanın 'gerçekten ne için' olduğuna karar verirken tasarımcının amacını güvenilir bir şekilde kullanmadıklarını saptamış, yine 5 yaşındaki çocukların işlev-tabanlı anlayışa ilişkin problem çözmedeki göreceli başarılarını tartışmışlardır: Özellikle, işlevsel sabitliği keşfetmek için klasik yöntemleri kullanan German ve Defeyter, 6 ve 7 yaşındaki çocukların, bir problemi yaratıcı bir şekilde çözmeleri istendiğinde, bir eşyanın tasarım işlevini göz ardı etmede zorlandıklarını keşfetmişlerdir. Ancak 5 yaşındakiler bu zorluğu yaşamamışlar, daha kolay bir şekilde bir eşyanın bir hedefe ulaşmak için alışılmadık bir şekilde nasıl kullanılabileceğini görebilmişlerdir (kutuyu konteyner değil, platform olarak görmek).⁵⁵ German ve Johnson'a göre, 5 yaşındaki çocuklarda böyle bir tasarım görüşü eksikliği, aslında, tasarım amaçları hakkında akıl yürütmeye ilgili hesaplamalar gerçekten dikkate alındığında şaşırtıcı

⁴⁸ Matan ve Carey'in denek çocukları, tasarım kategorisi adı birinciden ziyade ikinci olarak sunulduğunda daha az tasarım-temelli yargıda bulunmuşlardır - belki de uyarıcı (*stimuli*) olarak tanıdık eşyaların kullanılmasından ve çocukları bu uyarıcılara alıştırmak için ön deneme prosedürlerinin neden olduğu bir etki, daha sonra duyulan ilk işlev bilgisine güçlü yanıt vermesini ve genel olarak tasarım-temelli akıl yürütmeyi azaltmasına neden olmuş olabilir.

⁴⁹ Tim P. German - Susan C Johnson, "Function and the Origins of the Design Stance", *Journal of Cognition and Development* 3/3 (Ağustos 2002), 279-300.

⁵⁰ Matan - Carey, "Developmental Changes Within the Core of Artifact Concepts".

⁵¹ Malan ve Carey'in uyarıcılarının yarısında, amaçlanan işlevi kodlayan isimler vardı, bu da katılımcıların yalnızca amaçlanan kategori üyeliğini işlemlerini olası kılıyordu.

⁵² Matan - Carey, "Developmental Changes Within the Core of Artifact Concepts".

⁵³ German - Johnson, "Function and the Origins of the Design Stance".

⁵⁴ T. P. German - M. A. Defeyter, "Immunity to Functional Fixedness in Young Children", *Psychonomic Bulletin & Review* 7/4 (Aralık 2000), 707-712.

⁵⁵ Margaret Anne Defeyter - Tim P German, "Acquiring an Understanding of Design: Evidence from Children's Insight Problem Solving", *Cognition* 89/2 (2003), 133-155.

cı değildir; bir başka deyişle, tasarım nitelikleri, ikinci dereceden zihinsel durumlar – çocuklar için zor olarak kabul edilen bir şey olan 'yapımcı X'in Y'yi gerçekleştirmesini istiyor (kullanıcının niyeti)' gibi – hakkında tekrarlamalı akıl yürütmeyi (özyineleme) gerektirmektedir.

Ancak, German ve Johnson'un⁵⁶ çalışmalarında 5 yaşındaki çocukların tasarım hassasiyeti eksikliği olduğuna ilişkin açıklamaları, itiraza açık bir husustur: Tasarım amaçları ikinci dereceden hesaplama gerektirmeyebilir ('tasarımcı, 'kullanıcının X'i Y ile yapmasını istiyor' veya tasarımcı X'in Y'yi yapmasını istiyor hususuna indirgenebilir') ve tasarım amaçlarının hedef durumlarından daha karmaşık bir biçimdeki zihinsel durum içeriği hakkında akıl yürütme, 3 ve 4 yaşındakiler arasında belgelenmiştir.⁵⁷ Dahası, German ve arkadaşlarının bulguları bir arada değerlendirildiğinde, tasarım-temelli bir eşya işlevi algısının 6 veya 7 yaşına kadar mevcut olmadığını öne sürseler de, bu araştırmacıların çeşitli çalışmalarındaki bazı modeller şu soruları gündeme getirmektedir: Mesela, German ve Johnson'un işlev-sonuçlu çalışması, yetişkinlerin yeni eşyaların amaçlanan kullanımdan ziyade, tasarlanan işlev için 'gerçekten' var olduğuna karar verme eğilimleri bile zayıftı – yetişkin deneklerin yarısından fazlası, zamanın %50 veya daha azında tasarım-temelli kararlar verdiler. O zaman, belki de German ve Johnson'un tüm çalışmalarında uyarıcıların istenmeyen özellikleri, çocukların kararları üzerinde özel bir etkiye sahipti. Ayrıca, 3 ve 5 yaşındaki çocukların işlevsel sabitliğe karşı hassasiyetleri ile orijinal tasarım açısından eşyaları yorumlama eğilimleri arasında doğrudan bir ilişki olup olmadığını inceleyen araştırmalar, iki beceri arasında bir ilişki sağlamamışlar; böylece German ve Defeyter'in⁵⁸ anlayış çalışmasındaki 5 yaşındaki çocukların avantajını diğer faktörlerin (örn., yaş veya eğitimle bağlantılı geleneksel değişiklikler) açıklayabileceğini öne sürmektedirler.⁵⁹

Bu ihtilaflar bir yana, tüm bu çalışmaların altında yatan bir gelişim modeli ortaya çıkmaktadır. Bir miktar güvenilirlikle, bulgular, bir süre anaokulu dönemi civarında başlayarak, çocukların artan bir tutarlılık ile nesnelere yönelik tasarım-temelli teleolojik bir bakış açısı benimsediklerini göstermektedir. Bu çalışma ve çocukların doğaüstü varlıkların zihinsel durumları hakkında akıl yürütmeleri üzerine daha önce açıklanan araştırma çerçevesinde, çocukların sezgisel tanrıci olabileceği önerisi gittikçe artan ivme ile daha tutarlı bir hale gelmektedir.

Ancak, hala bir sorun vardır: Çocukların nesnelere tasarlanmış ürünler olarak görmeleri, bu yeteneğin çocukların doğaya amaç yüklemeleriyle gerçek bir bağlantısı olduğu anlamına gelmemektedir. Ne de olsa, bazı yetişkinler gibi çocukların da doğaüstü varlıkları doğanın yaratıcıları olarak görmeleri, ancak birçok doğal olayın işlevselliğinin tamamen farklı ve bilinçsiz bir nedenden (örneğin ev-

⁵⁶ German - Johnson, "Function and the Origins of the Design Stance".

⁵⁷ M. Chandler vd., "Small-Scale Deceit - Deception as a Marker of 2-Year-Old, 3-Year-Old, and 4-Year-Olds Early Theories of Mind", *Child Development* 60/6 (1989), 1263-1277; M. Siegal - K. Beattie, "Where to Look 1st for Childrens Knowledge of False Beliefs", *Cognition* 38/1 (Ocak 1991), 1-12.

⁵⁸ German - Defeyter, "Immunity to Functional Fixedness in Young Children".

⁵⁹ Kelemen, "Intention in Children's Understanding of Artifact Function".

rim) kaynaklandığını düşünmeleri de mümkündür. Bu nedenle, çocuklar köken açıklamalarında Tanrı'ya başvursalar⁶⁰ ve doğal olayları bir amaç için var olarak görseler dahi,⁶¹ bu iki sezginin sistematik bir ilişkisi olmayabilir.

Bu soruyu ele alan yeni bir çalışma, durumun böyle olmadığını göstermektedir. Bu bağlamda 6 ile 10 yaş arasındaki İngiliz çocuklardan önce neden çeşitli hayvanların, doğal nesnelere ve olayların var olduğu hakkında fikir üretmeleri ve ardından da diğer insanların açıklamalarını göz önünde bulundurarak, her bir öge için teleolojik ve fiziksel açıklamalar arasındaki tercihlerini belirtmeleri istenmiştir. Akabinde, çocuklara ayrıca fikirlerinin temel kökenlerini inceleyen sorular da yöneltilmiş ve daha önceki maddelerin 'kendiliğinden öylece meydana geldiği' için mi yoksa 'birisi/bir şey tarafından yapıldığı' için mi ortaya çıktığını düşündükleri sorulmuştur. Araştırmanın proje şekli, çocukların kendi sezgilerinin yokluğunda cevaplarını takip etmelerini ve cevaplarını önceki ve sonraki soruları karşılaştırmalarını engellemiştir. Bütün bunlara rağmen, çocukların doğa hakkındaki teleolojik düşünceleri ile bilinçli tasarımı (*intentional design*) tasdik etmelerine ilişkin korelasyonları ortaya çıkarmıştır. Dahası, hiçbir yapaycılık (*artificialism*) bulunmamıştır: Çocuklar, insanları eşyanın tasarım aracı (kontrol öğeleri) olarak tanımlarken, Tanrı'yı ise doğanın tasarım faili olarak ifade etmişlerdir.⁶²

Özet

Bu makale bir soru ile başlamıştır: Çocukların amaca ilişkin inançları ve doğanın bilinç kökenleri hakkındaki fikirlerine ilişkin bulgulara bakıldığında, doğayı insanüstü bir tasarımın eseri olarak görmeye yatkın olduklarından dolayı çocukların sezgisel tanrıci olmaları mümkün müdür?

Yakın dönemdeki bilişsel gelişim araştırmalarının gözden geçirilmesi sonucunda, çocukların yaklaşık 5 yaşına kadar doğal nesnelere insan kaynaklı olmayan şeyler olarak anladığını, doğaüstü failerin zihinsel durumları hakkında akıl yürütmediklerini ve nesnelere tasarım açısından görme kapasitesi sergiledikleri belirlenmiştir. Son olarak, 6-10 yaş arasındaki çocuklardan elde edilen bulgular, çocukların doğaya amaç atfetmelerinin, onların bilinçli insanüstü nedenselliğe ilişkin fikirleriyle ilişkili olduğunu göstermektedir. Benzer şekilde, bu araştırma bulguları, tereddütlü de olsa, çocukların açıklayıcı yaklaşımının sezgisel tanrıci olarak isabetli bir şekilde tanımlanabileceğini düşündürmektedir. Bu tanım, sadece bilişselciler veya dine ilişkin temelleri inceleyen ve giderek büyüyen disiplinler arası bir camia değil,⁶³ aynı zamanda, uygulama düzeyinde, bilim eğitimcileri arasında oldukça geniş geçerliliği olan bir tanımlamadır; zira bu ifadeden maksat şudur ki, çocukların bilimdeki başarısızlıkları kısmen sezgisel fikirler ile çağdaş bilimsel düşüncenin

⁶⁰ Evans, "Cognitive and Contextual Factors in the Emergence of Diverse Belief Systems".

⁶¹ Kelemen, "The Scope of Teleological Thinking in Preschool Children".

⁶² Deborah Kelemen - Cara DiYanni, "Intuitions About Origins: Purpose and Intelligent Design in Children's Reasoning About Nature", *Journal of Cognition and Development* 6/1 (2005), 3-31.

⁶³ Barrett, "Exploring the Natural Foundations of Religion".

temel ilkeleri arasındaki doğal çatışmalardan kaynaklanabilir.

Bu tanımlamanın bireyler ve kültürler arasında gerçekten ne kadar doğru olduğunu (zira güvenilir ve ampirik kültürler arası araştırmalar sınırlıdır), amaç ve tasarıma yönelimin ne kadar sağlam olduğunu ve zaman içerisinde eğitim ile nasıl etkileşime gireceğini netleştirmek için elbette daha fazla araştırmaya ihtiyaç duyulmaktadır. Buradaki önemli teorik amaç; çocukların doğaları gereği, doğanın yönelim-bazlı teleolojik açıklamalarına başvurmaya ve onları tatmin edici bulmaya yatkın oldukları (konuya ilişkin bir görüş için bkz.⁶⁴) şeklindeki hipotez ile çocukların teleolojik yönelimlerinin aslında onları yetişkin kültürlerinin - çocukların, yetişkinlerin kültürel etkisi olmaksızın, doğa üstü faileri tasavvur etme açısından bağımsız olarak açıklamalar getiremeyeceklerini öngören bir görüş - dini davranışlarına karşı hassas hale getirmesine ilişkin özünde bir tür bilişsel mekanizmaya (örn., fail tespiti) sahip oldukları gibi daha ılıman bir hipotezin ampirik olarak birbirinden ayrıştırılmasıdır.

Ampirik olarak nasıl birbirinden ayırt edileceği hususu ve her bir pozisyonun artıları ve eksilerine ilişkin yerinde bir tartışma, bu kısa makalenin kapsamı dışındadır. Bununla birlikte, burada önerilen araştırma programının türü, çocuklar kadar yetişkinlere de odaklanmayı içeren bir program olduğunu da vurgulamakta yarar vardır; zira 'çocuklar sezgisel tanrıci' midir?' sorusu çocuk ve yetişkin düşüncesi arasında bir zıtlık (ikilem - *dichotomy*) işaret etmesine rağmen, mevcut öneri böyle bir temel ikilem fikrinin yanlış olduğunu zımnen varsaymaktadır: Burada önerildiği gibi, eğer teleolojik yarı-eşya terimlerle düşünme eğilimi, sosyalleşmeden ziyade insanın zihinsel yapısının (ve eşyalar ile pan-kültürel deneyim) bir yan etkisi ise, diğer açıklamalar detaylandırılrsa bile, yaşam boyunca varsayılan bir açıklayıcı strateji olarak kalması muhtemeldir. Bu fikir ise kavramsal değişim fikri ile çelişmektedir,⁶⁵ bu türden bir açıklayıcı yaklaşım gözden geçirilmekte ve fikre destek veren kültürlerde, yerini fiziksel indirgemeci bir doğa görüşüne bırakmaktadır.

Bu gelişimsel devamlılık önerisini destekleyen birkaç faktör vardır. İlk olarak, teleolojik olmayan fiziksel indirgemeci terimlerle doğanın tüm yönleri hakkında akıl yürütme, insanın düşünce tarihinde nispeten yeni bir gelişmedir ('tanrı di-zayını argümanı' kısa bir tarihi için bkz.⁶⁶) ve çağdaş yetişkinler bu konuda hala şaşırtıcı derecede kötüdürler. Mesela, evrim genellikle yarı-bilinçli ihtiyaca-cevap veren bir tasarım gücü olarak yanlış yorumlanır, bu da yetişkinlerin, alternatif bilimsel açıklamalar geliştirdiğinde bile, doğa ile ilgili bilinç-bazlı akıl yürütme belir-

⁶⁴ Jesse Bering, "Intuitive Conceptions of Dead Agents' Minds: The Natural Foundations of Afterlife Beliefs as Phenomenological Boundary", *Journal of Cognition and Culture* 2/4 (01 Ocak 2002), 263-308.

⁶⁵ Susan Carey, *Conceptual Change in Childhood* (MA: MIT press, 1985).

⁶⁶ D. Kelemen, "Beliefs About Purpose: On the Origins of Teleological Thought", *The Descent of Mind: Psychological Perspectives on Hominid Evolution*, ed. M. Corballis (Oxford: Oxford University Press, 1999), 278-294.

tilerinin hala kanıt olduğunu göstermektedir (derleme makale bkz.⁶⁷). İkincisi, Amerikan üniversite mezunlarıyla yapılan son araştırma, bu tür toplulukların zorunlu-seçmeli bir 'bilimsel' deneyin değerlendiricileri bağlamında teleolojik açıklamayı belirgin bir biçimde kabul etseler de daha az tutum belirleyici bir ortamda, hayvanların ve cansız doğal nesnelere neden var olduğuna dair teleolojik açıklamalara daha karmaşık cevaplar vermektedirler. Bu sonuçlar, Darwin sonrası bir kültürde bile, eğitilmiş bireylerin teleolojik açıklama tercihlerinde kavramsal değişimden ziyade devamlılığın aktif rol oynamakta olduğunu düşündürmektedir.⁶⁸ Son olarak, bilimsel eğitimlerin teleolojik açıklama eğilimlerini değiştirmek yerine bastırıldığı varsayımına ilişkin önemine binaen; bilimsel eğitim almamış (eğitimsiz) Romen Çingene yetişkinlerle yapılan araştırma göstermiştir ki, bu bireyler, İngiltere ve Amerikan ilkokullarındaki toy çocuklara çok benzer düzeyde bir teleolojik sezgiye sahiptirler.⁶⁹ Sonuç olarak, çocukların ve yetişkinlerin sezgisel tanrıci olup olmadıklarına ilişkin soru, gelecekteki araştırmalar için verimli bir zemin oluşturmaktadır.

Acknowledgments /Teşekkür: Bu çalışma Ulusal Sağlık Enstitüleri'nin HD37903-01 no'lu programı tarafından desteklenmiştir. Justin Barrett, Krista Casler, Cara Di Yanni, Liz Donovan ve daha önceki taslaklar hakkında çok değerli yorumları için anonim bir eleştirmene teşekkür ederim. Kim Saudino'ya özel teşekkürlerimi sunarım.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Atran, S. "Causal Constraints on Categories". *Causal Cognition: A Multi-Disciplinary Debate*. ed. D. at all Premack. 263-265. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Atran, Scott. *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*. USA: Oxford University Press, 2002.
- Baillargeon, R. "The Object Concept Revisited: New Directions in the Investigation of Infants' Physical Knowledge". *Visual perception and cognition in infancy*. ed. C.E. Granrud. 265-315. NJ: Erlbaum, 1993.
- Barrett, J. L. vd. "God's Beliefs Versus Mother's: The Development of Nonhuman Agent Concepts". *Child Development* 72/1 (Şubat 2001), 50-65. <https://doi.org/10.1111/1467-8624.00265>
- Barrett, Justin L. "Exploring the Natural Foundations of Religion". *Trends in Cognitive Sciences* 4/1 (Ocak 2000), 29-34. [https://doi.org/10.1016/S1364-6613\(99\)01419-9](https://doi.org/10.1016/S1364-6613(99)01419-9)

⁶⁷ Evans, "Beyond Scopes: Why Creationism Is Here to Stay".

⁶⁸ Kelemen, "British and American Children's Preferences for Teleo-Functional Explanations of the Natural World".

⁶⁹ K. Casler - D. Kelemen, "Tool Use and Children's Understanding of Artifact Function", *Unpublished Manuscript*, (2003).

- Bering, Jesse. "Intuitive Conceptions of Dead Agents' Minds: The Natural Foundations of Afterlife Beliefs as Phenomenological Boundary". *Journal of Cognition and Culture* 2/4 (01 Ocak 2002), 263-308. <https://doi.org/10.1163/15685370260441008>
- Boyer, Pascal. *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic books, 2001.
- Carey, Susan. *Conceptual Change in Childhood*. MA: MIT press, 1985.
- Casler, K. - Kelemen, D. "Teleological Explanations of Nature Among Romanian Roma (gypsy) Adults". *Unpublished Manuscript*.
- Casler, K. - Kelemen, D. "Tool Use and Children's Understanding of Artifact Function". *Unpublished Manuscript*.
- Chandler, M. vd. "Small-Scale Deceit - Deception as a Marker of 2-Year-Old, 3-Year-Old, and 4-Year-Olds Early Theories of Mind". *Child Development* 60/6 (1989), 1263-1277. <https://doi.org/10.2307/1130919>
- Csibra, Gergely - Gergely, György. "The Teleological Origins of Mentalistic Action Explanations: A Developmental Hypothesis". *Developmental Science* 1/2 (1998), 255-259. <https://doi.org/10.1111/1467-7687.00039>
- Defeyter, Margaret Anne - German, Tim P. "Acquiring an Understanding of Design: Evidence from Children's Insight Problem Solving". *Cognition* 89/2 (2003), 133-155.
- Diesendruck, Gil vd. "Children's Reliance on Creator's Intent in Extending Names for Artifacts". *Psychological Science* 14/2 (Mart 2003), 164-168. <https://doi.org/10.1111/1467-9280.t01-1-01436>
- Evans, E. - Mull, M. "Magic Can Happen in That World (but Not This One): Constructing a Naïve Metaphysics". *Manuscript submitted for publication*.
- Evans, E. M. "Cognitive and Contextual Factors in the Emergence of Diverse Belief Systems: Creation Versus Evolution". *Cognitive Psychology* 42/3 (Mayıs 2001), 217-266. <https://doi.org/10.1006/cogp.2001.0749>
- Evans, E. Margaret. "Beyond Scopes: Why Creationism Is Here to Stay". *Imagining the Impossible: Magical, Scientific, and Religious Thinking in Children*. ed. Carl N. Johnson vd. 305-333. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511571381.012>
- Evans, E Margaret. "The Emergence of Beliefs About the Origins of Species in School-Age Children". *Merrill-Palmer Quarterly (1982-)*, 221-254.
- Gelman, S. - Kremer, K. "Understanding Natural Cause - Childrens Explanations of How Objects and Their Properties Originate". *Child Development* 62/2 (Nisan 1991), 396-414. <https://doi.org/10.2307/1131012>
- Gentner, Dedre. "What Looks Like a Jiggy but Acts Like a Zimbo?: A Study of Early Word Meaning Using Artificial Objects". *Papers and Reports on Child Language Development* 15/ (1978), 1-6.
- German, T. P. - Defeyter, M. A. "Immunity to Functional Fixedness in Young Children". *Psychonomic Bulletin & Review* 7/4 (Aralık 2000), 707-712. <https://doi.org/10.3758/BF03213010>
- German, Tim P. - Johnson, Susan C. "Function and the Origins of the Design Stance". *Journal of Cognition and Development* 3/3 (Ağustos 2002), 279-300. https://doi.org/10.1207/S15327647JCD0303_2
- Graham, Susan A vd. "Preschoolers' and Adults' Reliance on Object Shape and Object Function for Lexical Extension". *Journal of Experimental Child Psychology* 74/2 (1999), 128-151.
- Guthrie, S. "Animal Animism: Evolutionary Roots of Religious Cognition, Current Approaches in the Cognitive Science of Religion". *Continuum*.
- Harris, Paul L. "On Not Falling Down to Earth: Children's Metaphysical Questions". *Imagining the Impossible: Magical, Scientific, and Religious Thinking in Children*. ed. Carl N. Johnson vd. 157-178. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511571381.007>

- Johnson, Carl N. "Putting Different Things Together: The Development of Metaphysical Thinking". *Imagining the Impossible: Magical, Scientific, and Religious Thinking in Children*. ed. Carl N. Johnson vd. 179-211. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511571381.008>
- Johnson, Susan C vd. "Inferring the Goals of a Nonhuman Agent". *Cognitive Development* 16/1 (01 Ocak 2001), 637-656. [https://doi.org/10.1016/S0885-2014\(01\)00043-0](https://doi.org/10.1016/S0885-2014(01)00043-0)
- Keil, Frank C. *Concepts, Kinds, and Cognitive Development*. Cambridge: mit Press, 1989.
- Keil, Frank C. "The Origins of an Autonomous Biology". *Modularity and Constraints in Language and Cognition*. ed. M.R. Gunnar. 103-137. Hillsdale: Erlbaum, 1992.
- Kelemen, D. "Beliefs About Purpose: On the Origins of Teleological Thought". *The Descent of Mind: Psychological Perspectives on Hominid Evolution*. ed. M. Corballis. 278-294. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Kelemen, D. "Intention in Children's Understanding of Artifact Function", 2001.
- Kelemen, D. "Why Are Rocks Pointy? Children's Preference for Teleological Explanations of the Natural World". *Developmental Psychology* 35/6 (Kasım 1999), 1440-1452. <https://doi.org/10.1037/0012-1649.35.6.1440>
- Kelemen, D. - Carey, S. "The Essence of Artifacts: Developing the Design Stance". *The essence of artifacts: Developing the design stance*. ed. S. Laurence. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Kelemen, Deborah. "British and American Children's Preferences for Teleo-Functional Explanations of the Natural World". *Cognition* 88/2 (2003), 201-221.
- Kelemen, Deborah vd. "Teleo-Functional Constraints on Preschool Children's Reasoning About Living Things". *Developmental Science* 6/3 (2003), 329-345.
- Kelemen, Deborah. "The Scope of Teleological Thinking in Preschool Children". *Cognition* 70/3 (Nisan 1999), 241-272. [https://doi.org/10.1016/S0010-0277\(99\)00010-4](https://doi.org/10.1016/S0010-0277(99)00010-4)
- Kelemen, Deborah vd. "Why Things Happen: Teleological Explanation in Parent-Child Conversations." *Developmental Psychology* 41/1 (2005), 251.
- Kelemen, Deborah - DiYanni, Cara. "Intuitions About Origins: Purpose and Intelligent Design in Children's Reasoning About Nature". *Journal of Cognition and Development* 6/1 (2005), 3-31.
- Knight, Nicola vd. "Children's Attributions of Beliefs to Humans and God: Cross-Cultural Evidence". *Cognitive Science* 28/1 (2004), 117-126.
- Landau, B. vd. "Object Shape, Object Function, and Object Name". *Journal of Memory and Language* 38/1 (Ocak 1998), 1-27. <https://doi.org/10.1006/jmla.1997.2533>
- Markson, LM. "Developing Understanding of Artifact Function", 2001.
- Matan, Adeel - Carey, Susan. "Developmental Changes Within the Core of Artifact Concepts". *Cognition* 78/1 (2001), 1-26.
- Mead, Margaret. "An Investigation of the Thought of Primitive Children, with Special Reference to Animism". *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 62/ (1932), 173-190.
- Nelson, D. G. K. vd. "Two-Year-Olds Will Name Artifacts by Their Functions". *Child Development* 71/5 (Ekim 2000), 1271-1288. <https://doi.org/10.1111/1467-8624.00228>
- Nelson, D. G. K. vd. "Young Children's Use of Functional Information to Categorize Artifacts: Three Factors That Matter". *Cognition* 77/2 (16 Kasım 2000), 133-168. [https://doi.org/10.1016/S0010-0277\(00\)00097-4](https://doi.org/10.1016/S0010-0277(00)00097-4)
- 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's Concept of the World". *Londres, Routledge & Kegan Paul*.
- Rips, Lance J . "Similarity, Typicality, and Categorization". *Similarity and Analogical Reasoning*. ed. Andrew Ortony - Stella Vosniadou. 21-59. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511529863.004>
- Siegal, M. - Beattie, K. "Where to Look 1st for Childrens Knowledge of False Beliefs".

- Cognition* 38/1 (Ocak 1991), 1-12. [https://doi.org/10.1016/0010-0277\(91\)90020-5](https://doi.org/10.1016/0010-0277(91)90020-5)
- Springer, K - Keil, FC. "On the Development of Biologically Specific Beliefs - the Case of Inheritance". *Child Development* 60/3 (1989), 637-648. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8624.1989.tb02744.x>
- Taylor, Marjorie. *Imaginary Companions and the Children Who Create Them*. Oxford University Press on Demand, 1999.

| Yayın ve Yazım İlkeleri / Publishing and Writing Principles

GENEL İLKELER

- *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, dini araştırmalar alanında bilimsel, akademik ve bilimsel bir dergidir. Haziran ve Aralık (Yaz ve Kış) aylarında olmak üzere yılda iki sayı yayımlanır. Şu ana kadar Oryantalizm, Mu'tezile, Ehl-i Beyt, Ehl-i Sünnet, Oksidentalizm, Mevlana, Şia, Selefilik ve Kur'an konularında sekiz özel sayı çıkarılan dergi, gerektiğinde yeni konulu sayılar çıkarılabilmektedir.
- *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*'nin tüm dillerdeki kısaltması olarak "Marife" verilmelidir.
- *Marife*, dini araştırmalar alanında, Türkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların özgün makale ve çeviri makaleleri yanı sıra araştırma notları ile kitap, sempozyum ve konferans içerir. Bu alanlarla ilgilenen tüm araştırmacılara açık olan dergide, söz konusu alanlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- Gönderilen tüm çalışmalar, editörler kurulunun onayından geçerek yayımlanır.
- Yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizce olup diğer dillerdeki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir. Dergide yayımlanmayan yazılar iade edilmez.
- Yazısı *Marife Dergisi*'nde yayımlanan yazar(lar), telif hakkının *Marife Dergisi*'ne ait olduğunu kabul etmiş sayılır.
- Yazarlar, gönderecekleri Word belgesinde ad, soyad, kurum ilişkisi, cep telefonu ve e-posta adreslerini bildirip yazıların takibini editor@marife.org ya da editormarife@gmail.com adresinden yapabilirler.

YAYIN İLKELERİ

- *Marife*'de yayımlanması istenen araştırmalar bilimsel, özgün ve alana katkı yapma özelliklerine sahip olmalıdır. Gönderilen yazılar daha önce yayımlanmamış, yayımlanmak üzere başka dergiye gönderilmemiş veya yayım için kabul edilmiş olmalıdır. Ayrıca yayımlanmış bir araştırmayla büyük oranda benzerlik gösteren yazılar da değerlendirmeye alınmaz. Herhangi bir bilimsel toplantıda sunulmuş ve yayımlanmamış olan yazılarda, toplantının adı, yeri ve tarihi dipnot olarak belirtilmelidir.
- *Marife*'ye gönderilen araştırmalar, editörler tarafından genel olarak şekil ve içerik yönünden incelenerek dergide yayınlanmaya değer olup olmadığına karar verilmekte ve uygun araştırmalar daha sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Hakemler bilimsel ve teknik açıdan yaptıkları objektiflik esasına dayalı değerlendirmeyi "Hakem Değerlendirme Raporu"yla editörler kuruluna bildirir.
- Bir araştırmanın yayımlanıp yayımlanmaması, hakemlerin belirttikleri "Yayımlanabilir", "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" ve "Yayımlanamaz" seçenekleriyle sunulan görüşlerle karara bağlanır.
- Bir araştırmanın yayımlanabilmesi için en az iki hakemin olumlu olması gerekir.
- İki hakem tarafından "yayımlanamaz" görüşü bildirilen yazılar yayımlanmaz.
- Bir olumlu bir olumsuz rapor durumunda üçüncü hakeme başvurulur.
- "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" seçeneği durumlarda araştırma müellifin tashihiye sunulur, tashih edilmiş nüshanın yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- Düzeltilmelerden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere

GENERAL PRINCIPLES

- *Marife Turkish Journal of Religious Studies*, is a refereed periodical in the field of Religious Studies. It is published two times a year, in June and December (Summer and Winter). Until now, eight special issues on Orientalism, Mu'tazilah, Ahl Al-Bayt, Ahl Al-Sunnah, Occidentalism, Mawlana, Shia, Salafism and Quran have been published and new special issues are published when necessary.
- The abbreviation of *Marife Turkish Journal of Religious Studies* should be referred as "Marife" in all languages.
- *Marife*, contains a mixture of academic articles, translated articles as well as research notes, book reviews and conference summaries in the field of Religious Studies from contributors within and outside Turkey. *Marife* welcomes all types of researches related to these fields. Articles concerning other areas may also be published upon the decision of the editorial board.
- All submitted works are published by the approval of editorial board.
- All responsibilities of published manuscripts (academic, legal and use of language) belong to the authors.
- The primary language of the journal is Turkish and English, yet articles submitted in other languages may also be published if approved by the editorial board. Unpublished manuscripts may not be returned.
- Authors can follow the publication of their submitted manuscripts through editor@marife.org or editormarife@gmail.com by providing name, surname, information about his-her institution, phone number and e-mail adress.

PUBLISHING PRINCIPLES

- Articles submitted for the consideration of publication in *Marife* must be scientific and original and written according to the commonly-accepted academic standards. They should also contribute to the area concerned. Articles published elsewhere in any form, partial or whole, will receive no consideration at all. If a paper is submitted to a conference but not published, the conference name, place and date has to be stated as a footnote.
- Articles submitted for the consideration of publication are subject to review of the editorial board in terms of technical and academic criteria. Following the decision of the editorial board, the articles are then sent to two referees known for their academic reputation in the respective area. The referees send their reports to the editorial board via the Article Evaluation Form.
- Upon their decision, the article will either be published in the journal or sent to the author for modification/correction or rejected.
- The article can only be published if the two referees agree in their decision on its publication.
- If the two referees disapprove the article, it cannot be published.
- If one referee approves and the other disapproves, the editorial board may send it to a third referee for the final decision.
- If the referee(s) requested corrections before publication, the article is sent to the author for correction, the corrected manuscript is published upon the decision of editorial board.
- If the referee wants to see the corrected article again, it is sent back to him.

araştırma tekrar sunulur.

YAZIM İLKELERİ

- Yazılar, Microsoft Word'de yazılmış olarak e-posta ile (çeviriler orijinal metinleri ile birlikte, resim, şema ve tablolar dâhil) editöre gönderilmelidir.
- Gövde metinleri 3000-9000 kelime aralığında kaynakça, resim, şekil, harita, vb. ekler dâhil en fazla yirmi beş (25) sayfa, Microsoft Office Word programında Cambria fontu ile 10 punto büyüklüğünde, 12,5nk satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş yazılmalıdır. Sayfa kenar boşlukları; üst 2.25, sağ 2, sol 2 ve alt 1.5 cm olarak ayarlanmalıdır.
- Dipnotlar, 8 punto Cambria, 1 satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş olmalıdır.
- Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Alt başlıklarda otomatik numaralandırma yapılmamalı, elle yapılmalıdır.
- Makalelerin 600-700 kelimelik Türkçe özeti ve bu özeti İngilizce çevirisi (summary), yabancı dildeki makalelerin ise Türkçe ve İngilizce özetleri verilmelidir.
- Beş (5) kelimelik anahtar kelimeler (Keywords), İngilizce ve Türkçe olarak verilmelidir.
- Tercüme edilen bir makalenin orijinal başlığı ve bibliyografik bilgileri, Türkçe metinde başlığın sağ üst kenarına eklenecek bir simge vasıtasıyla dipnotlar alanında belirtilmelidir.
- Editör, yazıların imlâ vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. İmlâ ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu kaldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumu'nun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır.
- İmlâda, şapkalı ve transkriptli kelimelerin yazılışında birlik-telik kontrolü yapılmalıdır.
- Metin içinde vefat tarihi verilecekse (ö. 425/1033) şeklinde olmalıdır.
- Makalenin sonunda "kaynakça" verilmelidir.
- Yayımlanan makaleler, derginin www. marife.org sitesi aracılığıyla uluslararası bilim dünyasına sunulmaktadır.

ATIF SİSTEMİ

Marife, atf ve kaynakça gösteriminde İSNAD Atf Sistemi'nin son versiyonunun kullanılmasını şart koşmaktadır. Detaylı bilgi İSNAD resmi web sayfasında yer almaktadır. (<http://www.isnadsistemi.org>)

WRITING PRINCIPLES

- Manuscripts must be submitted to the editor via e-mail (translations with their original texts, pictures, drawings and tables) containing the text in Microsoft Word.
- Articles should be in the range of 3000-9000 words, it should not be longer than twenty-five (25) pages including the bibliography and appendix such as pictures, charts and maps. Texts should be written via Microsoft Office Word with 10-point Cambria font with 12,5 nk space. Paragraphs should be justified. Margins should be; top 2.25, right 2, left 2 and bottom 1.5 cm.
- Footnotes should be written with 8-point Cambria font with 1 nk space and justified.
- The title of the articles should be given in Turkish and English. Subtitles shouldn't be numbered automatically; it should be typed manually.
- Around 600-700-words summary of the articles and English translation of the summary should be submitted for the Turkish articles. Turkish and English summaries should be submitted for foreign language articles.
- There should be Keywords consisting of five both in Turkish and English.
- Original title of a translated article and its bibliographic information should be stated with a footnote attached to the main title.
- Editor has got the right to do minor changes in terms of spelling etc. Spelling book of the Turkish Language Council should be the main reference for spelling and punctuation unless there are special situations of the article.
- Author should be consistent in using critical letters and words with transcripty.
- If the dates of death are to be included, they should be as follows: (d. 425/1033)
- Each article should include a "bibliography" at the end.
- Articles are also published in the web site of the journal: www.marife.org accessible by the international academic community.

FOOTNOTE WRITING PRINCIPLES

Marife, requires writers to use the last version of the Isnad Citation Style. More information can be found on the İSNAD official website. (<http://www.isnadsistemi.org/en>)