

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 23 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2023

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 23 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2023

e-ISSN

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

yayın tarihi / publication date

30 Haziran 2023 • June 30, 2023

önceki adı / previous title

- Bu dergi *Marife Bilimsel Birikim* adıyla 2001 yılında kurulmuş ve 2001-2011 yılları arasında (Cilt: 1 Sayı: 1 Bahar 2001 - Cilt: 11 Sayı: 3 Kış 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*.

hakkında / about

- *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, dini araştırmalar alanında hakemli bir dergidir. 30 Haziran ve 30 Aralık (Yaz ve Kış) tarihlerinde olmak üzere yılda iki sayı yayımlanır. Dergi, Türkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların bilimsel makale ve araştırma notlarını içerir. Gönderilen tüm makaleler hakem incelemesi ve yayın kurulunun onayından geçerek yayımlanır.
- *Marife Turkish Journal of Religious Studies* is a refereed periodical in the field of religious studies, published twice a year, on June 30 and December 30 (Summer and Winter). The journal contains a mixture of academic articles and reviews, from contributors both within and outside Türkiye. All published articles are refereed and approved by the editorial board.

yönetim yeri / head office

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

yazışma adresi / contact address

Doç. 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

<http://marife.org/tr/>

e-mail

editor@marife.org | editormarife@gmail.com

dizinlenme / indexing



ULAKBİM TR Dizin
(Başlangıç / Starting: 2011)



Atla Religion Database
(Başlangıç / Starting 2011)



DOAJ
(Başlangıç / Starting: 2019)



SOBİAD
(Başlangıç / Starting: 15.08.2021)



Index Copernicus
(Başlangıç / Starting: 2018)



ERIH PLUS
(Başlangıç / Starting: 30.09.2019)



EuroPub
(Başlangıç / Starting: 28.09.2019)

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 23 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2023

sahibi ve yazı işleri mdr /

owner and responsible manager

Yediveren Kitap – Ercüment Okumuşlar

editörler / editors

Prof. Dr. Muhiddin Okumuşlar

Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Din Eğitimi / Religious Education

mokumuslar@erbakan.edu.tr

Doç. Dr. İrfan Erdoğan

Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Din Eğitimi / Religious Education

ierdogan@erbakan.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Fatma Şeyma Boydak

Selçuk Üniversitesi / Türkiye

İslam Sanatları / Islamic Arts

seyma.boydak@selcuk.edu.tr

editör yardımcıları / assistant editors

Arş. Gör. Burhan Başarslan

Selçuk Üniversitesi / Türkiye

Felsefe Tarihi / History of Philosophy

burhan.basarslan@selcuk.edu.tr

Arş. Gör. Mehmet Safa Cevahir

Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Dinler Tarihi / History of Religions

mehmetsafa.cevahir@erbakan.edu.tr

Arş. Gör. Muhammed Ural

Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Din Felsefesi / Philosophy of Religion

muhammed.ural@erbakan.edu.tr

Arş. Gör. Mehmet Emin Demir

Selçuk Üniversitesi / Türkiye

İslam Tarihi / History of Islam

mehmet.demir@selcuk.edu.tr

Arş. Gör. Ömer Faruk Demirci

Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Kelam / Scripture

omerfaruk.demirci@erbakan.edu.tr

Arş. Gör. Ruveyda Çınar

Selçuk Üniversitesi / Türkiye

Din Sosyolojisi / Sociology of Religion

cinarr@ankara.edu.tr

Arş. Gör. Yusuf Bykylmaz

Selçuk Üniversitesi / Türkiye

İslam Tarihi / History of Islam

yusuf.buyukyilmaz@selcuk.edu.tr

yabancı dil editörleri / foreign language editors

Arş. Gör. Mahmut Toptaş

Aksaray Üniversitesi / Türkiye

mahmuttoptas@aksaray.edu.tr

Öğr. Gör. Seyyid Sami Tasa

Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

sstasa@erbakan.edu.tr

dizinleme editörü / indexing editor

Arş. Gör. Ali Rıza İşin

Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

aliriza.isin@erbakan.edu.tr

web editörleri / web editors

Doç. Dr. Fatih Turanalp

Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

fturanalp@erbakan.edu.tr

Öğr. Gör. Mehmet zkaya

Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

mehmet.ozkaya@erbakan.edu.tr

alan editörleri / field editors

Dr. Abdullah Esat Bağcı

Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Arap Dili ve Belağatı / Arabic Language and Rhetoric

ebagci@erbakan.edu.tr

Dr. Cemal Kalkan

Medeniyet Üniversitesi / Türkiye

İslam Hukuku / Islamic Law

cemal.kalkan@medeniyet.edu.tr

Dr. Esat Sabırlı

Selçuk Üniversitesi / Türkiye

Tefsir / Tafsir

esabirli@selcuk.edu.tr

Dr. Hüseyin Gökalp

Selçuk Üniversitesi / Türkiye

İslam Tarihi / History of Islam

huseyin.gokalp@selcuk.edu.tr

Dr. Mustafa Yüceer

İstanbul Medeniyet Üniversitesi / Türkiye

Hadis / Hadith

mustafa.yuceer@medeniyet.edu.tr

Dr. Sami Bayrakçı

Selçuk Üniversitesi / Türkiye

Tasavvuf / Mysticism

sami.bayrakci@selcuk.edu.tr

Dr. Smeye Sayđın

Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Tefsir / Tafsir

ssaygin@erbakan.edu.tr

Arş. Gör. Feyza Demir Çiçek

Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Felsefe Tarihi / History of Philosophy

fdemir@erbakan.edu.tr

Arş. Gör. Muhammed Ali Söylemez

Selçuk Üniversitesi / Türkiye

Arap Dili ve Belağatı / Arabic Language and Rhetoric

malisoylomez@selcuk.edu.tr

Arş. Gör. Mslime rekli

Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Din Eğitimi / Religious Education

morekli@erbakan.edu.tr

Arş. Gör. Şeyma Çiçek

Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Din Eğitimi / Religious Education

seymacicek@erbakan.edu.tr

yayın kurulu / editorial board

Prof. Dr. Abdelaziz Berghout
International Islamic University / Malaysia
berghout@iiu.edu.my

Prof. Dr. Adem Şahin
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye
ademsahin@erbakan.edu.tr

Prof. Dr. Ahmet Çaycı
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye
acayci@erbakan.edu.tr

Prof. Dr. Ahmet Yaman
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye
ayaman@erbakan.edu.tr

Prof. Dr. Ayşe Zişan Furat
İstanbul Üniversitesi / Türkiye
zisanfurat@istanbul.edu.tr

Prof. Dr. Bülent Uçar
Osnabrück Universität / Germany
bucar@uni-osnabrueck.de

Prof. Dr. Cem Zorlu
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye
czorlu@erbakan.edu.tr

Prof. Dr. David J. Goa
University of Alberta / Canada
david.goa@ualberta.ca

Prof. Dr. Enes Karic
University of Sarajevo / Bosnia and Herzegovina
eneskaric@yahoo.com

Prof. Dr. Fethi Ahmet Polat
Muş Alparslan Üniversitesi / Türkiye
rektor@alparslan.edu.tr

Prof. Dr. Fikret Karapınar
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye
fkarapinar@erbakan.edu.tr

Prof. Dr. Hidayet Işık (Emekli)
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi / Türkiye
isikhidayet@hotmail.com

Prof. Dr. İbrahim Turan
Ondokuz Mayıs Üniversitesi / Türkiye
i.turan@omu.edu.tr

Prof. Dr. Kamil Güneş
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye
kamilgunes@erbakan.edu.tr

Prof. Dr. Mehmet Akgül
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye
makgul@erbakan.edu.tr

Prof. Dr. Muhammet Tasa
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye
mtasa@erbakan.edu.tr

Prof. Dr. Mustafa Abu Sway
Al-Quds University / Palestine
abusway@alquds.edu

Prof. Dr. Seyit Bahcivan (Emekli)
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye
bahcivans@hotmail.com

Prof. Dr. Yahya Michot
Hartford Seminary / USA
ymichot@hartsem.edu

Prof. Dr. Zbigniew Kazmierczak
University of Białystok / Poland
z.kazmierczak@uwb.edu.pl

Doç . Dr. Ahmet Murat Özel
İbn Haldun Üniversitesi / Türkiye
ahmet.ozel@ihu.edu.tr

Doç. Dr. Ali Dadan
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye
alidadan@erbakan.edu.tr

Doç. Dr. Hacı Yusuf Acuner
Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi / Türkiye
yusuf.acuner@erdogan.edu.tr

Doç. Dr. Necmeddin Güney
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye
nguney@erbakan.edu.tr

Doç. Dr. Osman Zahid Çifçi
Selçuk Üniversitesi / Türkiye
zahid.cifci@selcuk.edu.tr

danışma kurulu / advisory board

Prof. Dr. Abdullah Kahraman
Marmara Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Abdulkadir Dündar
Ankara Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Adnan Demircan
İstanbul Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Ahmet Ögke
Akdeniz Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Ahmet Turan Yüksel
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Ali Akpınar
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Baki Adam
Ankara Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Bayram Dalkılıç
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Bilal Kuşpınar
Diyaret İşleri Başkanlığı / Türkiye

Prof. Dr. Bilal Saklan
Necmettin Erbakan Üniversitesi (Emekli) / Türkiye

Prof. Dr. Bünyamin Erul
Ankara Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Bünyamin Solmaz
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Çağfer Karadaş
Uludağ Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Galip Türcan
Süleyman Demirel Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Hacı Yunus Apaydın
Erciyes Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Himmet Konur
Dokuz Eylül Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Hüsametdin Erdem
KTO Karatay Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. İbrahim Coşkun
Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu

İstanbul Medeniyet Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. İsmail Hakkı Sezer

Aksaray Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. İsmail Taş

Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. İsmail Taşınar

Marmara Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. İzzet Er

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Kadir Özköse

Cumhuriyet Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. M. Ali Büyükkara

İstanbul Şehir Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Mehmet Bayyığıt

Balıkesir Üniversitesi (Emekli) / Türkiye

Prof. Dr. Mehmet Eren

Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Mehmet Mesut Ergin

Dicle Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Mehmet Saffet Sarıkaya

Süleyman Demirel Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Mehmet Zeki Aydın

Selçuk Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Mehmet Zeki İşcan

Atatürk Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Mevlüt Uyanık

Hitit Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Musa Yıldız

Gazi Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Mustafa Aşkar

Ankara Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Mustafa Tavukçuoğlu

Necmettin Erbakan Üniversitesi (Emekli) / Türkiye

Prof. Dr. Naim Şahin

Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Ramazan Altıntaş

Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Recai Doğan

Ankara Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Reşat Öngören

Üsküdar Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Sadık Kılıç

Ordu Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Saffet Köse

İzmir Katip Çelebi Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Saim Kayadibi

Karabük Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Salahattin Polat

Erciyes Üniversitesi (Emekli) / Türkiye

Prof. Dr. Süleyman Toprak

Necmettin Erbakan Üniversitesi (Emekli) / Türkiye

Prof. Dr. Şinasi Gündüz

İstanbul Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Tacittin Uzun

KTO Karatay Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Tuncay İmamoğlu

Atatürk Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Yılmaz Can

Ondokuz Mayıs Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Yusuf Ziya Keskin

Kocaeli Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Zekeriya Güler

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi / Türkiye

Doç. Dr. Burhan Köroğlu

İbn Haldun Üniversitesi / Türkiye

Doç. Dr. Sezai Küçük

Sakarya Üniversitesi / Türkiye

İçindekiler / contents

editörden

editorial

araştırma makaleleri / research articles

Türk Modernleşmesi: Ulema-Aydın-İlahiyatçı Ekseninde Dinî Otoritenin Dönüşümü

Turkish Modernization: The Transformation of Religious Authority based on Ulema Scholars-Intellectuals-Theologians

Mustafa YILDIRIM, 1-28

Din Eğitimi Bilimi İçin Kavram Öğretiminin Felsefi Kökenleri

Philosophical Origins of Concept Teaching for Religious Education Science

Habibe Erva Uçak - Recai Doğan, 29-52

Endülüs Emevîleri Döneminde Hâciblik Kurumu

Institution of Hajib in the Caliphate of Cordoba

Sema Taş -Ali Dadan, 53-79

Afet Sonrası İkincil Travmatik Stres ve Dini Başa Çıkma: Kahramanmaraş Depremi Örneği

Post-Disaster Secondary Traumatic Stress and Religious Coping: The Case of Kahramanmaraş Earthquake

Ayşe Burcu Gören, 80-100

Tanrı İnanç Biçimleri Ölçeğinin (TİBO) Geliştirilmesi (Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması)

*Development of the God Belief Styles Scale (GBSS)
(A Validity and Reliability Study)*

Meryem Berrin Bulut - Ali Kuşat -Abdulahap Taştan, 101-122

Dijital Dünyadaki Uydurma Hadislerle Mücadele Yöntemleri Üzerine Bir Değerlendirme

An Evaluation of the Struggling Methods with Fabricated Hadith in the Digital World

Ahmet Emin SEYHAN, 123-142

Taberî'nin Tevil Eleştirilerinde Gözettiği Bir İlke: Ayetin Literal Formuna Aykırılık
A Principle That Tabari Observed in His Criticism of Interpretation: Contrary to the Literal Form of the Verse

Muhammed Ersöz, 143-162

Eş-Şifâ Bağlamında İbn Sînâ Metafiziğinde Bir, Birlik ve Çokluk

One, Unity and Multiplicity in Ibn Sinā's Metaphysics in the Context of al-Shifā

Ömer Ali Yıldırım, 163-190

Matuf ile Matufun Aleyhi İrapta ve Hükümde Ortak Kılan Bağlaçların Nahiv ve Fıkıh Usûlü İlmi Bakımından İncelenmesi (Serahsî-Pezdevî Bağlamında)

Analyzing of The Connections That Make Matuf and Matuf Alayh The Contracts in The Irap and The Decision in Terms of Nahiv and Usul Al- Fiqh Science (In the Context of Serahsi-Pezdavi)

Salih Şahin, 191-218

Mısır Merkezli Yürütülen Fasih Arapçayı Tahrif Çalışmaları

Egypt Centered Fasih Arabic Falsification Studies

Encümen Bayram - Kıyasettin Arslan, 219-234

Montessori'de Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitimi

Religious Education in Early Childhood at Montessori

Recep Uçar -Şeyma Sezgin, 235-259

Doğru Yolun Neliği Bağlamında Kur'ân'da "Şâkile" Kelimesi Üzerine Bir İnceleme
A Study on The Word "Shāqilah" in The Qur'an in The Context of The Nature of The Right Path

Hasan Sevim, 260-273

Haberlerin Tearuzu Durumunda Mâlikî Usûlcülerin Benimsedikleri Tercih Kaide-
leri (Bâcî'nin İhkâmu'l-Fusûl Adlı Eseri Örneği)

*Preference Rules Adopted by Maliki Methodologists in Case of Conflict of Akhbâr (The
Example of al-Badji's Book named Ihkâm al-Fusûl)*

Furkan Çakır, 275-294

kitap kritikleri / book reviews

Understanding Islam: Positions of Knowledge, Bryan S. Turner (Edinburgh: Edin-
burgh University Press), 176 pages, ISBN 978-1474498746

Muhammed Babacan, 295-301

| editörden

Değerli Araştırmacılar,

Marife Dini Araştırmalar Dergisi olarak 23. cilt 1. sayımızla huzurlarınızdayız. Bu sayımızda *Arap Dili ve Belagatı* alanında iki, *Din Eğitimi* alanında iki, *Din Psikolojisi* alanında iki, *Din Sosyolojisi* alanında bir, *Hadis* alanında iki, *İslam Hukuku* alanında bir, *İslam Tarihi* alanında bir, *Tefsir* alanında iki araştırma makalesi ve *Din Sosyolojisi* alanında bir kitap incelemesi olmak üzere toplam on üç araştırma makalesi ve bir kitap inceleme yazısı yer almaktadır.

2023 yılı Aralık ayında yayınlanacak sayımız için dergimiz, 15 Temmuz-01 Ekim 2023 tarihleri arası makale kabulüne açık olacaktır. Değerli katkılarınızı bekler, iyi çalışmalar dileriz...

İrfan Erdoğan

Editör

| editorial

Dear Researchers

We are happy to be in your presence with the 23rd volume 1st issue. In this issue, there are thirteen research articles (two *Arabic Language and Rhetoric*, two *Religious Education*, two *Psychology of Religion*, one *Sociology of Religion*, two *Hadith*, one *Islamic Law*, one *Islamic History*, two *Tafsir*), as well as one book review in *Sociology of Religion*.

Our journal will be open for article submission between July 15 and October 01, 2023 for December 2023 issue. We look forward to your valuable contributions and wish you good work...

İrfan Erdoğan
Editor

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 23 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2023

Türk Modernleşmesi: Ulema-Aydın-İlahiyatçı Ekseninde Dinî Otoritenin Dönüşümü*

Turkish Modernization: The Transformation of Religious Authority based on Ulema Scholars-Intellectuals-Theologians

Mustafa YILDIRIM 

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı

PhD, Ministry of National Education

Konya / Türkiye

mus.yildirim70@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-9451-6558>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1249091

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 09.02.2023

Accepted / Kabul Tarihi: 21.06.2023

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2023

Cite as / Atıf: Yıldırım, Mustafa. "Türk Modernleşmesi: Ulema-Aydın-İlahiyatçı Ekseninde Dinî Otoritenin Dönüşümü". *Marife* 23/1 (2023) 1-28. <https://doi.org/10.33420/marife.1249091>

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."

Ethical Statement / Etik Beyan: *This study was produced based on the PhD thesis named "The Religious Understanding of the Higher Religious Graduates in Türkiye During the Reublican Era" (NEU, Social Sciences Institute, 2022, Konya). / Bu makale "Türkiye'de Cumhuriyet Dönemi Yüksek Din Öğretimi Mezunlarının Din Anlayışları" başlıklı doktora tezinden (NEÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022, Konya) yararlanılarak hazırlanmıştır

e-ISSN: 2630-5550



<https://marife.org/tr/>

Türk Modernleşmesi: Ulema-Aydın-İlahiyatçı Ekseninde Dinî Otoritenin Dönüşümü

Özet

Türk modernleşmesini ifade etmeye yönelik oldukça zengin kavramsallaştırmalar yapılmıştır. Bunlardan Batılılaşma, çağdaşlaşma ve modernleşme sözcükleri yaygın olarak benimsenmekle birlikte, modernleşme kavramının kullanılması tercih edilmiştir. Türk modernleşmesinin Osmanlıdan Cumhuriyet'e intikal eden bir süreç olarak gerçekleşmesi, Osmanlı-Türk modernleşmesi ve Cumhuriyet-Türk modernleşmesi şeklinde birbirinin devamı olan iki dönemi bir ve bütün olarak Türk modernleşmesi başlığı altında ele almayı zorunlu kılmaktadır. Özünde yenileşmeyi barındıran ve Batılılaşma öncesi duruma da işaret eden Osmanlı-Türk modernleşmesi, askerî yenilgilerin sonucunda oluşan ıslahat ve tecdit arayışlarıyla başlamıştır (Restorasyon Süreci- 1703-1789). Bu süreci Batılı toplumlardan çok ciddi bir biçimde etkilenildiği, devlet ve toplum yapısında hızlı bir değişime gidildiği Reform Süreci (1789-1839) izlemiştir. Bu dönemlerin ilkinde, devletin bekası her zaman öncelemiş olan ulema, yenilik hareketlerine şeran olur vermiş; ordunun teçhiz edilmesine de onay ve destekte bulunmuştur. Bu dönemde ilmiye sınıfı, dinî otorite olma vasfını ve devlet bürokrasisi içindeki güçlü konumunu hâlen muhafaza etmektedir. Bu dönemlerin ikincisinde ise ulema -özellikle II. Mahmut Dönemi'nde- etkinliğini azaldığı yeni bir duruma geçmiş, üst düzey ulemanın içinde yer aldığı ilmiye, şeyhülislamlık bünyesinde hukuk ve din görevlilerinden sorumlu bir devlet memurluğuna dönüştürülmek istenmiştir. Evkaf Nezaretinin ihdası ile ulemanın vakıflar üzerindeki tasarrufu azalması, merkezîyetçi politikalar neticesinde de taşrada ayanın etkinliğinin kalmayışı alt sınıf ulemanın yerel düzeydeki otoritesini oldukça sarsmıştır. Askerî alanda açılan yeni eğitim kurumları yeni bir bürokratik kesim oluşturmuş, bu grup zamanla siyasi ve idari alanda medrese kökenli ulemanın yerini almıştır. 1839-1923 tarihleri arasında, Tanzimat (1839-1876), II. Abdülhamit (1876-1908) ve II. Meşrutiyet (1908-1923) dönemleri yer almaktadır. Tanzimat ve sonrası olarak ifade edilen bu dönemde, askerî-teknik bir şekilde başlayan Osmanlı-Türk modernleşmesi, politik ve yasal bir çerçevede devam etmiş; Batı'nın idare, yargı ve eğitim sistemleri de Osmanlı devlet yapısına dâhil edilmiştir. Osmanlı Devleti'nin tradisyonel örgüsünde sarayla birlikte iktidarın bileşenlerinden biri olan ulema sınıfı ise bu dönemde idari, siyasi, hukuki ve eğitimle ilgili sahaları kademeli olarak terk etmek zorunda kalmıştır. Neticede devlet içindeki görevlerini mektepli bürokratlara devreden medreseli ulemanın mali durumları kötüleşmiş, toplumsal saygınlıklarını da giderek kaybetmişlerdir. Cumhuriyet-Türk modernleşmesinin ilk etabı olan Fransız-laik-akılcılaşmacı modernleşmesi, Türkleşmek ve Muasırlaşmak mottosu üzerine inşa edilmiş, din ise Fransa'dakine benzer bir şekilde laiklik karşısına konumlandırılmıştır. Devletin güdümünde olan bir çağdaşlaşmanın benimsendiği bu modernleşme tarzı, yerini, 1950'li yıllarda Anglo-sakson-seküler modernlik anlayışına bırakacaktır. Bu yeni modernleşme şekli ise bireyi özgürlükçü kılan, demokratik ve laikliği din ve vicdan özgürlüğü şeklinde yorumlayan bir bagaja sahiptir. Cumhuriyetin ilk modernleşme süreçlerinde dışlanan medreseli dinî mümessiller yerini, 1949 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin açılmasıyla başlayan ve Yüksek İslam Enstitüleri ve İsmâîlî İlimler Fakültelerinin açılmasıyla devam eden yüksek din öğretimi kurumlarından mezun olan din aydınlarına bırakacaktır. 1982 sonrasında yüksek din öğretimi tek bir isim altında birleştirilmiş, buradan mezun olanlarda ilahiyatçı olarak anılmışlardır. Neticede ulema-din aydını çizgisinin devamı niteliğinde olan ilahiyatçılar, Cumhuriyet'le birlikte dinî temsilin yegâne aktörleri olarak yetmiş yıllık bir tecrübe üretmişler ve elit/rasyonel şeklinde tanımlanabilecek bir dindarlık tipolojisine de sahip olmuşlardır. Türkiye'de Cumhuriyet Dönemi yüksek din öğretimi kurumlarından mezun olan ilahiyatçıların, dinî liderlik bağlamında ulemanın ardılı olarak temsil ettikleri konum bazı eleştirileri de beraberinde getirmiştir. Seküler üniversite içinde yer almaları, politik etkilere maruz kalmaları, kırsal kökenleri, ekonomik durumları, örgütlü dinî yapıların ve dış kaynaklı İslami anlayışların etkileri bu eleştirilerden en önemlileri olarak zikredilebilir. Netice olarak, Türk modernleşmesi kapsamında ulemadan din aydınına ve ilahiyatçılığa evrilen süreçte medrese (li)lerin temsil ettiği dinî otorite yerini ilahiyat mezunlarının mesleki sahadaki profesyonelleşmiş rollerine bırakmış görünmektedir.

Anahtar Kelimeler: Türk Modernleşmesi, Dinî Otorite, Ulema, Aydın, İlahiyatçı.

Turkish Modernization: The Transformation of Religious Authority based on Ulema Scholars-Intellectuals-Theologians

Summary

Very rich conceptualizations have been made to express Turkish modernization. Although the words Westernization and modernization are widely adopted, the word modernization has been preferred. The realization of it as a transitional process from the Ottoman Empire to the Republic makes it necessary to consider two successive periods, Ottoman-Turkish and Republic-Turkish, under the title of Turkish modernization as a whole. Ottoman-Turkish modernization including innovation in its essence and also points to the pre-Westernization, started with the search for reform and renewal as a result of military defeats (Restoration Process 1703-1789). It was followed by the Reform Process (1789-1839) that West seriously affected and a rapid change happened in the structure of the state and society. In the second of these periods, the ulema -especially in II. Mahmud period- went into a new situation where their effectiveness decreased and the ilmiye including senior ulama, was desired to be transformed into a civil servant responsible for law and religious officials within the body of sheikh al-Islam. With the establishment of the Ministry of Evkaf, the influence of the ulema on foundations decreased. As a result of the centralist policies, the lack of influence of the notables in the provinces has shaken the authority of the lower class ulama at the local level. The new educational institutions opened in the military field creating a new bureaucratic section. This group replaced the madrasah-based ulama in the political-administrative field. Between 1839-1923, there are Tanzimat (1839-1876), II. Abdülhamit (1876-1908) and II. Constitutional Monarchy (1908-1923) periods. In this period expressed as Tanzimat and after, Ottoman-Turkish modernization, which started in a military-technical way, continued in a political and legal framework. The administration, judiciary and education systems of the West were also included in the Ottoman state structure. The ulema class had to gradually leave the administrative, political, legal and educational fields in this period. As a result, the financial situation of the ulama, who transferred their duties in the state to the schooled bureaucrats, deteriorated and they gradually lost their social prestige. The French-secular-rationalist modernization, which is the first stage of the Republic-Turkish modernization, was built on the motto of Turkification and Contemporarization and religion is contrarily positioned against secularism, similar to that in France. This modernization style, in which a state-led modernization was adopted, would leave its place to the Anglo-Saxon-secular understanding of modernity in the 1950s. This new form contrarily has an understanding that renders the individual libertarian and interprets democratic and secularism as freedom of religion and conscience. Religious representatives in madrasahs, who were excluded in the first modernization of the republic, would be replaced by religious intellectuals graduated from religious education institutions, which started with the opening of AÜİF in 1949 and continued with YİEs and İİFs. After 1982, religious education was united under a single name, and those graduates were named as theologians. The theologians as the continuation of the ulema-religious intellectual line, have produced a seventy-year experience as the sole actors of religious representation with the Republic, and they also have a religiosity typology defined as elite/rational. The position of the theologians as the successor of the ulama in the context of religious leadership has brought some criticisms. The most important of them are being in a secular university, exposed to political influences, rural origins, economic conditions, organized religious structures and external Islamic understandings. As a result, within Turkish modernization in the process that evolved from ulema to religious intellectual and theology, the religious authority represented by madrasahs seems to have left its place to the professionalized roles of theology graduates in the professional field.

Keywords: *Turkish Modernization, Religious Authority Ulema, Intellectual, Theologian.*

Giriş

İlk insanla birlikte başlayan din olgusu, sosyal fonksiyonlarını bir kısım otorite ve örgütlü yapılarla yerine getirmekte, bu otorite sahibi dinî organizasyonlar da çoğunlukla dinî olanın standardını belirleme hakkını kendinde görmektedir. Aynı zamanda bu dinî yapılar ve otoriteler, dindar bir toplumun inşasında önemli bir görev üstlenmektedir. Tarihte ulemanın, günümüzde ise ilahiyatçıların dinî normatif değerlerin üretilmesi, yaygınlaştırılması ve sürdürülebilirliğinin sağlanması hususunda merkezî bir role sahip olduğu görülmektedir.

Türk modernleşmesinin tarihsel sürekliliği içinde yer alan ve ulema-aydın ilahiyatçı ekseninde gelişen dinî otoritenin dönüşümünü konu edinen bu makalede dinî otorite temsillerinin devlet ve toplumla olan etkileşimine odaklanılmış ve süreç içinde dinî liderlik görünümünün aldığı yeni şekiller ile elit/rasyonel dindarlık mümessilleri olarak ilahiyatçıların konumu kritize edilmiştir.

Din-toplum ilişkileri açısından konuya yaklaşıldığında, işlevi itibariyle dinin vazgeçilmez oluşu, eş zamanlı olarak dinî temsillerin önemini de kristalize etmektedir. Kaldı ki bir yaşam biçimi olan din, kendisini formüle eden, anlamlandıran, aktaran, görünür kılan, yaşayan, yaşatan ve sevdiren temsilcileriyle -sosyal hayatın bütününde- görünür hâle gelmektedir.

Diğer taraftan sosyal değişim, kentleşme ve modernleşme tesiri ile sürece dâhil olan bireyselleşme ve küresel değerler, sosyal hayatta daha da etkili hâle gelmiş; dinî temsillere, onların rehberliğine ve otoritesine karşı çok yıpratıcı bir etki bırakmış; dinsel saygınlıkları ise oldukça aşınmıştır. Tam da bu noktada sosyal hayatın çok hızlı değişime uğradığı modern zamanlarda, toplumun dinî tutumlarının oluşmasında etkili aktörlerden biri olarak ilahiyatçıların ulemadan kendilerine tevarüs etmiş dinî mükteşebatı temsil düzeylerinin belirlenmesi bu çalışmanın temel amacını oluşturmaktadır.

Türk modernleşme süreçlerinde dinî otoritenin aldığı görünüm o dönemin kendi sosyolojisi içinde anlaşılmaya çalışılmış, din-devlet ve din-toplum ilişkilerinin ortaya çıkardığı ortamda elit/rasyonel dinî temsillerin etkinliği çözümlenmek istenmiştir. Türk modernleşmesi tabiri Osmanlı ve Cumhuriyet modernleşmelerini kapsayacak şekilde kullanılmaktadır. Osmanlı-Türk modernleşmesi; Restorasyon (1703-1789), Reform (1789-1839), Tanzimat ve Sonrası (1839-1923) şeklinde üç dönem içinde ele alınmış, Cumhuriyet-Türk modernleşmesi ise Fransız-Laik ve Akılcılaşmacı Modernlik ve Anglo-Sakson-Seküler Modernlik olarak iki dönem içinde mütalaa edilmiştir.

Ayrıca günümüz Türkiye'sinde dinî otoritenin yegâne mümessilleri olan ilahiyatçılara dair birtakım eleştiri ve yorumlar gözden geçirilmiştir. Bu kapsamda ilahiyatçıları etkileyen politik tutumlar, seküler üniversite içindeki konumları, kırsal kökenleri, ekonomik durumları, din öğretimi içindeki yerleri ve örgütlü dinî yapılar ile dış kaynaklı İslamî anlayış ve retoriklerin üzerlerindeki etkileri ele alınmıştır. Bu bağlamda araştırmamızda, Türk modernleşmesinin geçirdiği aşamalar dikkate alınarak ulemadan aydına ve ilahiyatçılara tevarüs eden dinî otoritenin dönüşüm süreçlerinin araştırılması temel problem olarak kabul edilmiş ve böylece din sosyolojisi literatürüne mütevazı bir katkıda bulunulması amaçlanmıştır.

1. Osmanlı-Türk Modernleşmesi: Ulemeden Aydınla Dinî Liderlik ve Bürokratik Dönüşümün Kodları

Geç Osmanlı ve Cumhuriyet Türkiye'sinin tarihsel müktesebatına yönelik toplumsal ve siyasal değişimleri isimlendirme çabaları her zaman söz konusu olmuştur. İki asrı aşan bu değişim sürecini tanımlamaya yönelik oldukça zengin bir kavramsal repertuar da ortaya çıkmıştır. "Frenk Mukallitliği", "Asrileşme", "Garplılaşma", "Avrupalılaşma", "Batılılaşma", "Çağdaşlaşma", "Medenileşme", "Modernleşme" gibi kavramsal ifadeler en çok kullanılan adlandırmalardır.¹ Medeniyet vurgusunu ve sosyal değişimi içermesi nedeniyle 19. yüzyılda daha çok *Garplılaşma* (*Batılılaşma*) kavramı benimsenmiştir. Garplılaşma kavramı kapsamında değişen toplumsal ve tarihsel özellikler için medeniyet, değişmeyenler için de hars (kültür) terimleri kullanılmıştır.² Değiş(tiril)mesi istenen ile korunması gerekenler arasındaki ihtiyari tutum medeniyet ve hars kavramsallaştırması üzerinden gerçekleştirilmiştir. *Hars* kavramıyla millilik arasında simbiyotik bir bağlantı kurulmuş, topluma özgü olduğu ve muhafazasının gerekli olduğu düşünülmüştür. Ulusların dil, değer ve anlam dünyalarının kaynağı olarak hars kabul edilmiştir. *Medeniyet* kavramı ise -bu paradigmaya göre- değişebilir olana işaret eder. Toplumsal buhranların nedeni geleneksel anlayışlar ve kurumlarsa müesseseleri yenilemek suretiyle bu problemler aşılabilir. Öyleyse bu değişim ve yenileşme istemi, medeniyet kavramı çerçevesinde ele alınmalıdır. Bu şekliyle *değişim*, medeni olanın yani Batı medeniyetinin öncülüğündeki bir inşa süreci olarak düşünülebilir.³ Esasen II. Meşrutiyet'le ivme kazanıp Cumhuriyet'le birlikte zirveye çıkan bu yenileşme anlayışı, laik elitist kesimin tegarrüb ideolojisinin yansımasından başka bir şey değildir.⁴ Diğer taraftan Batılılaşma kavramı, 1990'ların başlarına kadar, örtük bir şekilde modernleşme kavramının eş anlamlısı olarak kullanılmaya devam edilmiştir.⁵

Osmanlı-Türk modernleşmesine ad koymaya ilişkin başka bir kavramsallaştırma *çağdaşlaşma* sözcüğüyle yapılmaktadır. *Türkiye'de Çağdaşlaşma* isimli kitabında Niyazi Berkes; sekülerlik (secularizm), laiklik (laïcisme), asrîlik, muasırlaşma ve çağdaşlaşma kavramları arasında anlam düzeyinde benzerlikler bulunduğunu belirterek tercihini *çağdaşlaşma* kavramından yana kullandığını aktarmaktadır.⁶ Çağdaşlaşma, Batılılaşma veya yenileşme şeklindeki farklı adlandırmaların yapılması bir dereceye kadar mühim gözüktü de kapsayıcı bir kavramsallaştırmanın *Osmanlı-Türk modernleşmesi* biçiminde olması, Batılılaşma öncesi yenileşmeye dair çabaları da içermesi açısından daha uygun bulunmuştur.⁷ Yenileşme gayretlerinin Osmanlı'dan Cumhuriyet'e süreklilik arz etmesi de *Osmanlı-Türk modernleşmesi*

¹ Rabia Doğru, "Garplılaşmanın Neresindeyiz?", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (24 Aralık 2018), 390-391.

² Ziya Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi*, haz. Ali Duyamaz (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2015), 19-24.

³ Alim Arlı, "Disiplinlerin Kavşağında "Türk Modernleşmesi"ni Sorunsallaştırmak: Normativite ve Sosyal Bilim", *Istanbul Journal of Sociological Studies* 52 (03 Aralık 2016), 237.

⁴ Ahmet Yaşar Ocak, *Türkiye Sosyal Tarihinde İslam'ın Macerası Makaleler-İncelemeler* (Timaş Yayınları, 2010), 202.

⁵ Arlı, "DİŞİPLİNLERİN KAVŞAĞINDA "TÜRK MODERNLEŞMESİ"Nİ SORUNSALLAŞTIRMAK", 239.

⁶ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018), 17-23.

⁷ Kaya Akyıldız, "Mavi Anadoluçuluk", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekinil (İstanbul: İletişim Yayınları, 2007), 3/465.

kavramsallaştırılmasını daha realist bir çerçeveye oturtmaktadır.

1.1. Restorasyon Süreci (1703-1789)

Osmanlıda yenileşme ve değişme hareketlerinin başlangıcı olarak II. Viyana Kuşatması'yla (1683) yaşanan yenilgi gösterilmektedir. Bu dönemde Osmanlı devlet yapısında yönetsel ve kurumsal çözümler başlamış, sürgit devam eden askerî yenilgiler ile Karlofça (1699) ve Pasarofça (1718) gibi Osmanlı aleyhine oluşan antlaşmalar imparatorlukta önemli bir gerileme sürecinin yaşanmasına neden olmuştur. Bu yenilgiler yönetici elitler tarafından askerî anlamda teknik ve taktik yetersizlikler olarak anlaşılmış, ilk yenilik teşebbüsleri de bu durumun tamir edilmesini sağlamak için askerî tekniğin Batı'dan alınmasına yönelik teşebbüsler düzeyinde kalmıştır.⁸ Avrupalı devletler karşısında yenilgilerin devam etmesi ordunun ıslahına yönelik düşünceleri artırmış, yeni fenlerle donanımlı subay yetiştirme ihtiyacı baş göstermiştir.⁹ III. Ahmet devrinde merkeze orduyu yerleştiren ve ordunun gereksinimlerini önceleyen askerî ıslahatlar, I. Mahmut, III. Mustafa, I. Abdülhamit ve III. Selim dönemlerinde de devam etmiştir.¹⁰

Osmanlıda ilk bilinçli Batılılaşma hareketlerinin 18. yüzyılın başlarında meydana geldiği söylenebilir. Özellikle Lale Devri'nde (1703-1730) Damat İbrahim Paşa'nın imparatorluk bünyesine sokmaya çalıştığı yenilikleri ilk Batılı etkiler şeklinde görmek mümkündür.¹¹ Osmanlı modernleşmesinin bu ilk safhasında, karşılaşılan sorunlara mevcut sosyal ve siyasal sistem dâhilinde çözümler aranmış, yüzleşilen pek çok problemin aşılmasında ise eski düzenin yeniden ıslah ve ihya edilmesi benimsenmiştir. Sürekli olarak savaşlarda yenilen orduyu niceliksel olarak iyileştirmeye çalışarak sorunun çözüleceği öngörüsü, askerî masrafların artması ve devlet bütçesinin sarsılması şeklinde kendini göstermiştir. Bu restorasyon döneminde, mağlubiyetlerin etkisiyle dış dünyayla ilişkiler yeniden gözden geçirilmiş, içeride de bazı yenilikler yapılmıştır. Dönemin ıslahat politikalarından da anlaşıldığı gibi Osmanlı Batı'yı öykünmeci bir tavır içinde değil icbarî nedenler ve pragmatik gerekçeler ekseninde tercih etmektedir. Aynı zamanda Osmanlı bu en zor hâlinde bile "benlik" veya "ben idrakini" kaybetmemiş görünmektedir.¹²

Modernleşmenin bu etabında devlet bürokrasisi içindeki güçlü konumunu kaybetmeyen ulema açısından çok mühim bir değişimden söz edilemez. Buna rağmen ulema tarafından kurulmasına cevaz verilen matbaada sadece tarihî kitaplar, bilimsel eserler ve sözlüklerin basımına izin çıkması, teoloji ve hukuk kitaplarının neşrinin yasaklanması dinî eserler ve laik eserler şeklinde bir ayrıma gidilmesine yol açmıştı. Böylece ulema laik kitapları denetleme yetkisinden feragat ederek dinî

⁸ Levent Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2016), 131.

⁹ Recai Doğan, "Osmanlı Eğitim Kurumları ve Eğitimde İlk Yenileşme Hareketlerinin Batılılaşma Açısından Tahlili", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/3-4 (01 Aralık 1997), 425.

¹⁰ Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi, Makaleler IV* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991), 13.

¹¹ Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Metin Kıratlı (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1993), 47; Mehmet Beşirli, "Osmanlı'da Modernleşme ve Aydınlar 1789-1908", *Dini Araştırmalar* 2/5 (01 Haziran 1999), 138.

¹² Arif Aytekin, "Osmanlı-Türk Modernleşmesinin Düşünsel, Ekonomik ve Bürokratik Kodları", *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2013/30 (01 Temmuz 2013), 318-319.

alanı koruduğunu düşünmüştü. Fakat bu durum, laik çizgide eğitilmiş yeni bir aydın zümresinin ulemadan ve onun otorite alanından ayrılmasına ve daha popüler olmasına katkı sunmuş oluyordu.¹³

Modernleşmeci yönelime benzer bir katkısı ulema, ordunun çağdaştırılması sürecinde yapmış, ıslahatlara şer'i düzeyde olur vermişti. Dinî otoritelerin algısında "düzenin muhafızları" olarak addedilen ordunun zaafa uğramaması gerekliydi. Dolayısıyla ordunun teçhiz edilmesinde ulemanın etkin destek ve onayı her vakit alınabiliyordu. Aslında yapısal olarak ilmiye sınıfı devletle organik bir bütünleşme içindeydi. Bu durum ulemanın sistem karşıtı bir aktör olmasını engelliyor, onların devletin bekası konusundaki hassasiyetlerini pekiştiriyordu. Bu nedenle de ilk yenilik hareketlerine şer'i muvafakat verilmesi tabii bir durum olarak gözükmekteydi.¹⁴

1.2. Reform Süreci (1789-1839)

Osmanlı tecdit hareketlerinin bu ikinci aşaması, imparatorluğun problemlerini çözmek için modernleşme projelerine hız verildiği, Batı toplumlarından ciddi bir biçimde etkilenildiği bir dönemi ifade etmektedir.¹⁵ Devlet ve toplum yapısında hızlı bir değişimin yaşandığı bu devrede, ¹⁶ daimî elçiliklerin Avrupa ülkelerinde aktif hâle gelmesi, öğrenci ve memurları Avrupa'ya göndermek suretiyle sivil görevliler ve diplomatların yetiştirilmesi ve Batı standartlarına uygun olarak eğitim içeriklerinin yeniden düzenlenmesi şeklindeki üç temel olay Batılılaşma düşüncesinin imparatorluk coğrafyasında hâkim olmasını temin etmiştir. Buradaki asıl amaç ise devletin gereksinimi olan teknik, pratik ve pozitif bilgilerle donanımlı yeni idari kadroyu oluşturmaktır.¹⁷

Batılı standartlarda askerî eğitim verilmesinin tabii bir sonucu olarak Avrupa'dan Osmanlıya bilgi girişi ve aktarımı, özellikle Sultan III. Selim Dönemi'nde (1789-1807) ivme kazanmıştı. Avrupa siyasi düşüncesinde derin izler bırakan Fransız Devrimi, Osmanlı devletini ve otorite alanlarını etkilemeye yine III. Selim Dönemi'nde başlamıştı.¹⁸ Neticede Osmanlıda Fransız tesiri yaygınlık kazanıyor, gençlerin bir kısmı arasında geleneklere aykırı yeni fikirler, üstelik Saray'da bile kendisine taraftar bulabiliyordu. Modernleşmenin bu reform aşamasında *nizam-ı cedid* şeklinde ifade bulabilecek yeni bir askerî sistemin tasarlanması¹⁹ yine III. Selim'in iktidarı dönemine denk geliyordu. Burada askerî sahada eğilimin Batılılaşma doğrultusunda gerçekleştiği, daimî elçiliklerin çeşitli Batı başkentlerinde kurdurulduğu,

¹³ Roderic H. Davison, *Osmanlı İmparatorluğunda Reform 1856-1876*, çev. Osman Akınhay (İstanbul: Papirüs, 1997), 33.

¹⁴ TDV, *Türk Eğitim Sistemi, Alternatif Perspektif* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 22-27.

¹⁵ AYTEKİN, "Osmanlı-Türk Modernleşmesinin Düşünsel, Ekonomik ve Bürokratik Kodları", 319.

¹⁶ Ersel KIRAZ, "Osmanlı Devletinde Modern Dönüşüm Evrelerinin Kamu Üzerindeki Etkileri", *Academic Review of Humanities and Social Sciences* 1/1 (02 Nisan 2018), 13.

¹⁷ Çağrı D. ÇOLAK, "Osmanlı İmparatorluğu'ndaki İdari Reform Hareketleri Üzerine Bir Değerlendirme", *the Journal of Academic Social Sciences* 23/23 (01 Ocak 2016), 405.

¹⁸ Erik Jan ZÜRCHER, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, çev. Yasemin Saner (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 39.

¹⁹ Robert MANTRAN, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi II*, çev. Server Tanilli (İstanbul: Cem Yayınevi, 1995), 14.

²⁰ pek çok tımar gelirinin başka reform projelerine kaydırıldığı ve yöneticilerin eyaletlere atanmasının bir düzene konmasının, iltizam sisteminin ise iptal edilmesinin önerildiği yenileşme adına birtakım içerikler bulunmaktaydı. ²¹

III. Selim'in reformları tam başarıya ulaşamadı. Süreç onun tahttan indirilmesiyle (1807) başlayan ve II. Mahmut'un hükümdarlık dönemlerine (1808-1839) denk gelen reformlar ve Batılılaşma çabaları sayesinde tamamlanacaktı.²² Yolsuzlukların kökünün kurutulduğu, birbirine düşman otoritelerin bastırıldığı ve Batılılaşmanın hız kazandığı bu dönemde, Yeniçeri Ocağı kapatılmış (1826) ve yerine Asakir-i Mansure-i Muhammediye adıyla Batılı tarzda bir ordu kurulmuştu. Bundan dolayı da yenilenen ordunun Batı'nın etki alanına girmesi mümkün hâle gelmişti. Bu kapsamda Harbiye Mektebi kurulmuş (1834), bu okulu bitirenlerden bir kısmı ek bir eğitim almaları amacıyla Avrupa'ya gönderilmişti. Diploması ve iktidar otoritesiyle âyanın etkisi büyük ölçüde ortadan kaldırılmış, yeni sistem içinde eyalet yöneticileri çoğunlukla merkezî yönetimin etki alanına girmişlerdi. Tercüme odası kurdurulmuş, tercümanlık faaliyetlerini Müslüman kişilerin üstlenmesi sağlanmıştı.²³ Fas menşeli kırmızı renkli bir şapka olan fes, bütün memurlara mecburi hâle getirilmişti. Bu uygulamanın yanında bürokrasi siyah redingot giyme zorunda bırakılmış, ulema sınıfı ise bunlardan muaf tutulmuştu. Bu dönemde tımarların kaldırılması, karantina sistemi getirilmesi, nüfus sayımının yapılması ve resmî olarak ilk gazetenin yayım hayatına başlaması da Batılılaşma tesiriyle yapılan uygulamalardan birkaçıydı.²⁴

Bu dönemde merkezî idari yapısında görevli kişiler, medreselerde ulema tarafından eğitilmiş insanlar arasından seçilmekteydi. Medreseliler merkezî yönetime olan etkileri kadar halk kitleleri üzerinde de otorite sahibiydiler. Batılı ülkelerin yaptıkları askerî ve politik baskılar ulemanın etkinliğini artırmakta, Müslüman geleneklerin savunucusu olan bu kişilere olan desteği pekiştirmekteydi. Ulema özellikle bir kısım yöneticiler, hükümet mensupları, devlet görevlileri, medrese öğrencileri ve halk kesimleri üzerinde²⁵ belli bir otoriteye sahipti. Ulemanın imkânları yalnız fikrî ve dinî görevlerle sınırlı değildi. Onlar dinî kuruluşlarla iltisaklı olarak faaliyetlerde bulunan vakıflar sayesinde mali imkânlarla da sahip bulunmaktaydı. ²⁶

İmparatorlukta otoriter gücün ulema, yeniçeri, âyan ve İstanbul'da yaşayan kişilerinden²⁷ müteşekkil olduğu bir kompozisyonda Sultan III. Selim gibi bir devlet başkanı iktidardan el çektilerilebiliyor; güçler dengesinin ulema, bürokrasi ve reformist askerler şeklinde formatlandığı bir kompozisyon da ise yeniçeri ocağı ortadan kaldırılabiliyordu. Ulemanın içinde yer aldığı bütün durumlarda etkin bir güç olduğu ve iktidarı şekillendirdiği gerçeği, Sultan II. Mahmut'un merkezîyetçi politikalarıyla

²⁰ Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, 40.

²¹ Davison, *Osmanlı İmparatorluğunda Reform 1856-1876*, 34-35.

²² Mustafa Gündüz (ed.), *Osmanlı Eğitim Mirası Klasik ve Modern Dönem Üzerine Makaleler* (Doğu Batı Yayınları, 2015), 64.

²³ Beşirli, "Osmanlı'da Modernleşme ve Aydınlar 1789-1908", 143.

²⁴ Davison, *Osmanlı İmparatorluğunda Reform 1856-1876*, 37-38.

²⁵ Halil İnalçık, *Osmanlı ve Modern Türkiye* (Timaş Yayınları, 2013), 48.

²⁶ Mantran, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi II*, 25.

²⁷ İnalçık, *Osmanlı ve Modern Türkiye*, 53; Kemal H. Karpat, *Osmanlı Modernleşmesi Toplum, Kuramsal Değişim ve Nüfus* (Timaş Yayınları, 2019), 86.

yeni fakat tesirinin azaldığı başka bir duruma evrilmişti. Bu yeni duruma göre sivil görevliler Kalemiye (mülkiye) adını alarak sadrazama, muvazzaf askerlerden oluşan seyfiye seraskere, ilmiye (hukuk ve din görevlileri) ise şeyhülislama bağlanarak devlet memuru olarak vasıflandırılmışlardı. Dinî otorite olarak en üst kademedede bulunan şeyhülislamlığın (meşihat makamı) başkanlığında oluşturulan dinî yetkinin, başka bir anlatımla aristokratik ulema kesiminin merkezî otoriteye dâhil edilerek geçimini devlet maaşıyla sağlayan ve onun kontrolü altında olan bir statü içinde yeniden yapılandırılması düşünülmüştü.²⁸ Bir taraftan da Evkaf Nezaretinin kurulması ile vakıflara ve yerel özerkliğe karşı önemli bir darbe vurulmaktaydı. Ulemanın vakıflar üzerindeki tesirlerinin azaltılmasıyla sonuçlanan bu durum, taşrada âyanın etkinliğinin yok olmasıyla birleşmiş, yerel otorite içinde yer alan alt sınıf ulema ve eşrafın gücü esaslı bir sarsıntı geçirmişti. Bu süreçte merkezî otoritenin başarılı reformlarına yönelik muhalif fikirler barındırmalarına rağmen medreseliler ya halka söz dinletememişler ya da sessizliğe gömülmüşlerdi.²⁹ Esasen Osmanlının Ortodoksi din uleması kendi kişisel etkinliklerini halk yığınları üzerinde hiçbir vakit kullanmamışlardı.³⁰ Heyd'e göre dönemin üst düzey uleması karşıt bir pozisyon belirlemekten ziyade devletle ve yapılan modernleşme hareketleriyle bütünleşme çabası içindeydi.³¹ Aslında ulemanın modernleşmeye karşı tutumu tek tip değildi. Ulema içindeki yaklaşım çeşitliliği devlete olan rabitanın düzeyine göre farklılık kazanmaktaydı. Yürürlüğe konulan reformların içeriğiyle ve yenileşme alanlarıyla ilintili olarak devlete yanaşık üst düzey ulema, reform hareketlerine destek verirken geleneksel-dinsel olanla çatışan yeniliklere ise muhalif bir tutum sergileyebiliyordu.³²

Tanzimat öncesini ifade eden bu dönem için ulemanın tamamını ilgilendiren otorite kaybını şu şekilde özetlemek mümkündür: Ulema, yeniçeriliğin ilgasıyla en önemli müttefikini kaybetmiştir. Ulemanın vakıf gelirlerine çıkarılan Evkaf Nizamnamesi ile el konulmuş; merkeziyetçi uygulamalarla idari, siyasi ve iktisadi gücü kırılmıştır. Kapıkulu uygulamasına son verilerek devlet idaresinde oldukça etkin yeni bir sivil bürokrasi tesis edilmiş, bürokrasi statü olarak ulema ile eşitlenmiş, ulema başat konumunu yitirmiştir. Yeni eğitim kurumlarının açılmasıyla askerî ve bürokratik bir kesim oluşmuş, bu grup konvansiyonel eğitim kurumlarına karşıt bir pozisyonda olmuş, süreç içinde politik ve idari sahada ulemanın yerini almıştır.³³

1.3. Tanzimat ve Sonrası (1839-1923)

Osmanlı İmparatorluğu'nda idari, askerî, iktisadi, edebî ve sanatsal olarak çeşitli alanlarda gerçekleştirilen eylemleri içeren olguya Tanzimat adı verilmiştir. *Düzenlemeler* manasına gelen bu sözcük dar anlamda, Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nun (1839) okunmasıyla I. Meşrutiyet'in (1876) ilanı arasındaki dönemi, geniş manada

²⁸ Mantran, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi II*, 37-50.

²⁹ Niyazi Berkes, *Türk Düşününde Batı Sorunu* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018), 23.

³⁰ Hans Joachim Kissling, "Derviş tarikatlarının Osmanlı İmparatorluğunda Sosyal ve eğitsel Roller", çev. Bünyamin Solmaz, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (ts.), 339.

³¹ Anzavur Demirpolat - Gürsoy Akça, "Osmanlı Toplumunda Modernleşme ve Ulema", *EKEV Akademi Dergisi* 36 (2008), 124-125.

³² M. Çağlar Kurtdaş, "Osmanlı Modernleşme Sürecinde Aydınlar ve Bürokrasinin Rolü", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 29/1 (31 Ocak 2019), 403.

³³ Demirpolat - Akça, "Osmanlı Toplumunda Modernleşme ve Ulema", 129.

ise Osmanlı Devleti'nin son yüz elli yılını ifade eder. Yine bu yıllar devlet otoritesinin, sultanın tek ve mutlak egemenliğinden, Babiâli mutlakiyetçiliğine dönüştüğü bir devri kapsamaktadır.³⁴

Tanzimat Fermanı'yla iktidarı ve müreffeh toplumu yeniden inşa etmek için tüm yurttaşların can, mal ve namusları güvence altına alınmış; dinî farklılıklar kamusal hizmetlerden istifade etme konusunda engel olmaktan çıkarılmış, eşitlik sağlanmıştı. Aynı zamanda orduya devamlı ve düzenli asker sağlanması konusu kanuni bir çerçeveye oturtulmuştu. İltizam sistemi ve bu sistemin ortaya çıkardığı yolsuzluklar sona erdirilmiş, her yurttaşın imkânları dâhilinde vergi vermesi ve vergilendirme sisteminin yasal bir zeminde gerçekleştirilmesi sağlanmıştı. Suçlular herkesin gözü önünde açık bir şekilde yargılanarak adil ve şeffaf muhakeme ilkesi getirilmiş, tüm bu yasaların gerçekleştirilmesinde din ve mezheplerine bakılmaksızın herkesin eşit olduğu temel bir ilke olarak benimsenmişti. Fransa'daki valilik uygulaması modellenerek Meclis-i Ahkâm-ı Adliye yeniden dizayn edilmiş, aylıklı memurlardan oluşan ve bütünüyle merkezî olan yeni bir taşra yönetim modeli kurulmuştu.³⁵ Neticice olarak Tanzimat, askerî ve teknik bir şekilde başlayan modernleşmenin, politik-yasal bir biçime evrilmesi manasına geliyordu.³⁶ Esasen o dönemin otoriter sadrazamlarının Avrupa'nın kameralizm politikasından ilham alarak oluşturduğu Tanzimat'ın, Osmanlı toplum ve devleti için birleştirici olması düşünülmüştü. Onlar millî politikalarla yönetsel, yasal ve ekonomik önlemlerle pek çok sayıdaki kültür birimlerini Osmanlılık bilincinde buluşturmayı düşünmüşlerdi. Bu beklentiler uzun süre gerçekleşmemiş bunun yerine Batılı devletlerin, idare, yargı ve millî eğitim sistemlerinin Osmanlıya transferi söz konusu olmuştu.³⁷

İlk parlamenter sistem denemesi bu dönemde yapılmış, rejim mutlakiyetten meşrutiyete geçerek halk ilk kez yönetime katılmıştı. Yine bu dönemde Kanun-i Esasi (1876) kabul edilmişti. Dönemin modernleşme çabalarının başat aktörleri elit sivil bürokratlardır ve Babiali, iktidarı elinde bulunduruyordu.³⁸ Eğitimle ilgili Tanzimat Dönemi reformları, laik karakteriyle bütüncül bir sistem öngörmekteydi. Darülfünununun temelleri atılmış ancak devam ettirilememişti. 1851 yılında Encümen-i Daniş açılmasına rağmen on yıl geçmeden adını unutturmuştu. Eğitime başlayan rüştiye (ortaokul düzeyinde verilen eğitim) mekteplerinin sayısı sadece altı kadardı. Meclis-i Maarif-i Umumiye ise 1847 yılında nezaret olmuştu. Bütün bu aksaklıklarla birlikte ulemanın güdümünde olan medreselerin dışında, yeni okulların kurulması laik eğitimin bir sistem olarak önünü açıyor, maarif nezaretinin ihdas edilmesiyle de ulemanın eğitimle ilgili yetki alanından bertaraf edilmesi sağlanmış oluyordu.³⁹

Siyasi ve ekonomik alanda var olan acziyet, Kırım Harbi ve 93 Harbi akabinde

³⁴ D. Çolak, "Osmanlı İmparatorluğu'ndaki İdari Reform Hareketleri Üzerine Bir Değerlendirme", 406-407.

³⁵ Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 107; İnalçık, *Osmanlı ve Modern Türkiye*, 60; Marshall G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, çev. Ercüment Karataş (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), 3/245-247.

³⁶ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (İstanbul: Ülken Yayınları, 1992), 36.

³⁷ Mardin, *Türk Modernleşmesi, Makaleler IV*, 14-15.

³⁸ D. Çolak, "Osmanlı İmparatorluğu'ndaki İdari Reform Hareketleri Üzerine Bir Değerlendirme", 407.

³⁹ Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 113; Necdet Sakaoğlu, *Türkiye Eğitim Tarihi (11-20. Yüzyıllar)* (Alfa Yayınları, 2018), 107.

ortaya çıkan Rus tehdidiyle birlikte Osmanlının Batıya yönelişini zorunlu kılmaktaydı. Nitekim 18 Şubat 1856'da ilân edilen ve Tanzimat Fermanı tarafından sağlanan reformların genişletilmesi anlamını taşıyan Islahat Fermanı, Rusya'nın Osmanlı Devleti'nin iç işlerine karışmasının engellenmesine yönelik olarak Batılı devletler tarafından yapılan baskı sonucu ilân edilmişti. Benzer bir şekilde Osmanlının dağılmasına engel olmak, egemen devletler tarafından iç işlerine müdahalede bulunulmasının önüne geçmek, ülke yönetimine azınlıkları dâhil ederek muhtemel bir ayrılığı engellemek gibi niyet ve hedeflerle I. Meşrutiyet ve Kanun-i Esasi ilan edilmişti. Fakat 93 Harbi sebebiyle ömrü kısa oldu. II. Abdülhamit tarafından kaldırılan Kanun-i Esasi, 23 Aralık 1876 tarihinden 14 Şubat 1878 tarihine kadar uygulamada kalabilmişti. 33 yıllık bir süreyi içeren I. ve II. Meşrutiyetler arasındaki zaman dilimi, II. Abdülhamit Dönemi diye isimlendirilmiş, padişapta toplanan yetkilerle yeniden saray egemenliği tesis edilmişti. İdari, askerî, eğitim ve bayındırlık alanlarında Tanzimat reformlarının sürdürüldüğü ve nispeten dengeli bir modernleşmenin gerçekleştiği bu dönem, mebuslar ve bürokratların iktidarı yeniden eline aldığı II. Meşrutiyet'le nihayetlenmişti. Modernleşmeci anlayışları itibarıyla önceki reformcularla aynı doğrultuda yer alan Jön Türkler, Osmanlının son on yılında imparatorluğu yönetmişler, siyasi çaba ve öngörülerini devleti kurtarmak olmasına rağmen muvaffak da olamamışlardı.⁴⁰

Reform uygulamalarının yoğunlaştığı bu dönemde devlet, otoritenin tek ve biricik temsilcisi olurken ulema; idari, siyasi, hukuki ve eğitimle ilgili sahalari kademeli olarak terk etmek zorunda kalmıştı.⁴¹ Devlet nazarında askeriyenin olmazsa olmaz mevcudiyeti, bürokratik bir hâl alan Kalemîye'nin, sadrazamlar tarafından modernleşmenin mühim aktörleri olarak konumlandırılmasına karşın üst düzey ulemanın (ilmiyenin) meşihata dönüştürülerek etkinliğinin devlet içinde azaltılması, ulemanın zıddına yeni bir durum meydana getirmişti. Esasen devlet geleneğinde medreseliler her türlü idari vazifeleri alabilir ve hatta sadrazamlığa kadar bile yükselebiliyorlardı. İlmiye içinde yer alan kadılar buldukları yerleşim yerlerinin hem hâkimi ve hem de kaymakamı olmaları itibarıyla en yüksek yönetici pozisyonunda idiler. Genel olarak okullar vakıflar ve mahkemeler ulemanın idaresi altındaydı.⁴² Modernleşen yeni düzende ulemanın adli görevleri şeri mahkemelerle sınırlı hâle getiriliyor, idari görevleri ise devletin sivil memurlarına bırakılıyordu. Yine ulemanın kontrolünde bulunan medreselerin ve okulların denetimi ile öğretmenlerin atanma işlemleri, Maarif Nazırlığına (Bakanlık), hâkimlerin atanması ve mahkeme işleri ise Adliye Nazırlığına devredilmekteydi. Şeyhülislam, istişari vazifeleri olan bir devlet memuru pozisyonuna inerken fetva yazma işi, Fetva Emîni'nin başkanlığında hukuk uzmanlarından oluşan bir komisyona verilmişti. Vakıflar üzerindeki kontrolü de kaybeden ulema, mali açıdan çok zor durumda kalmış, medreseler ve şer'i mahkemelerle sınırlı oldukça dar bir alana hapsedilmişlerdi. Neticede mali ve idari özerkliklerinden yoksun kalan ulema, devletin merkezî otoritesi

⁴⁰ D. Çolak, "Osmanlı İmparatorluğu'ndaki İdari Reform Hareketleri Üzerine Bir Değerlendirme", 408.

⁴¹ Mehmet Devrim Topses, "Osmanlı Modernleşmesinde 'Gelenek' Kavramının Maddî Temeli Olarak Ulema Sınıfı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/66 (2019), 726.

⁴² Erol Güngör, *İslam'ın Bugünkü Meseleleri* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2000), 173.

karşında da zayıflamış; otorite ve statülerini sarsan reformlara karşı direnç göstermeyecek hâle gelmişlerdi. Üstelik üst düzey ulemandan pek çok kimse ikna, menfaat veya korku nedeniyle hepsinden önemlisi de devlete olan sadakatleri sebebiyle modernleşmeci reformlara rıza göstermekteydi.⁴³

Bütün bunlardan ulemanın modernleşmeye yönelik hiçbir eleştirisinin olmadığı sonucunu çıkarmak da yanlış olacaktır. Zira İttihat ve Terakki Fırkasının -II. Meşrutiyet'le birlikte aktive ettiği- laik eğilimli siyasi amaçlarına karşı çıkan politik figürlerin başta şeyhülislam ve müderrisler olmak üzere esnaflardan, tüccarlardan ve büyük toprak sahiplerinden oluştuğu görülmektedir. Esasen ulema, toprak sahipleri, esnaf ve tüccarlar mevcut otorite karşısında geleneksel gücünü yeniden kazanmayı istemekte, sosyal ve siyasal taleplerini ise sınıfsal bir temel üzerinden göstermekteydi.⁴⁴ Bu muhalefet tarzına rağmen ulema, gelenekçilik içinde mütalaa edilerek modern olanın karşıtı olarak konumlandırılmış, ilerencilik ve gericilik ekseninde yapılan algı ve yorumlamalarla, mürteci-yobaz-gerici çizgisinde karikatürize edilerek haklarında müstehzi ve aşağılayıcı bir algı benimsenmişti.⁴⁵

Bu dönemde medreselere paralel yeni eğitim kurumları olan Batılı tarzdaki mekteplerin açılması hız kazanmış; bu yeni mektepler devletin askerî, teknik ve bürokratik ihtiyaçlarını karşılayan en önemli kurumlar hâline gelmişti.⁴⁶ Okumuş kişiler mektepli ve medreseli olarak ikiye ayrılmıştı. Modernleşme amaçlı eğitim politikalarının devamlılık arz etmesiyle teşekkül eden yeni tabloda, eskiyi muhafaza eden ve geleneksel kalan yönleriyle medreseliler ve Batı'yı üstün gören, ilerlemeci ve öykünmeci modernliğin temsilcileri olan mektepliler çok bariz iki tarzı oluşturmaktaydı. Başka bir ifadeyle modernleşme süreçlerinde yenilikçi ve ilerici durumun temsili olan mektepli, aydın tipi karşısında medrese menşeli, yerli paradigmaya sadakatle bağlı okumuş kesim yer almaktaydı.⁴⁷

Toplumsal saygınlığın yeni aydın kesimi lehine değişmesi de fazla uzun sürmeyecekti. Zira yenileşmenin doğal bir getirisi olarak memur olabilmek ve devlet kademelerinde yer alabilmek, bir taraftan statü göstergesi olmakta diğer taraftan kazanç düzeyini ifade etmekteydi. Yeni mekteplerden mezun olanlar çoğunlukla devlet dairelerinde iş imkânına kavuşabildiklerinden bu okullara teveccüh giderek artmaktaydı.⁴⁸ Neticede devlet desteğinden ve bürokratik görevlerden uzaklaşan medreseli ulemanın mali durumları giderek kötüleşmiş, maddi ve manevi çöküntü yaşar hâle gelmişlerdi. Bu tabloyu ulemanın bir yenilgisi olarak tasvir eden Erol Güngör'e göre söz konusu mağlubiyet sırf devlete karşı değil devletle eş güdüm hâlinde hareket eden yeni mektepli aydınlara karşı da bir hezimetti.⁴⁹

Ulema zümresinin üretim üsleri olan medreselerde zamanla içerik, işlev ve

⁴³ Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 98.

⁴⁴ Topses, "Osmanlı Modernleşmesinde 'Gelenek' Kavramının Maddi Temeli Olarak Ulema Sınıfı", 728.

⁴⁵ Güngör, *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, 176.

⁴⁶ Ramazan İde, *Osmanlı Modernleşmesi Açısından II. Abdülhamid Dönemi Eğitim Politikaları* (İstanbul: İstanbul Gelişim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2017), 9.

⁴⁷ TDV, *Türk Eğitim Sistemi, Alternatif Perspektif*, 35-36.

⁴⁸ Kemal H. Karpat, *Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, çev. F. Dilek Özdemir (İmge Kitabevi Yayınları, 2006), 508.

⁴⁹ Güngör, *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, 172-175.

kalite bakımından olumsuz gelişmeler yaşanır oldu. İlk günlerinden beri kurumsal yapılarıyla medreseler mevcut fikriyatı yeni nesillere aşılama hedeflemiş, yeni düşünce ve sistemlerle alakadar olamamışlardı. Bu gerçeklik içinde medreselerde anlama, tahlil etme, eleştirel değerlendirme, araştırma ruhu, özgür düşünce gibi özellikler mevcut değildi. Tabiatıyla bu tür bir eğitimde içeriğine nüfuz etmeden, anlamadan, bir çeşit körü körüne ezberleme yöntemi güçlenmişti. Medresede ders materyalleri ve uygulanan program yüzyıllar boyunca hiç değişmemişti. Belli başlı kitapların okutulduğu ve üstat otoritesine dayanan bu okullarda eleştirel düşüncüyü geliştirmek ve özgünlükten bahsetmek mümkün görünmüyordu. Neticede klasik Arapça öğretimini hedefleyen, şerh ve haşiye çalışmalarını öne alan bir tedrisat söz konusu olmakta, bilgi üretimini temel alan orijinal eserlerden söz etmek mümkün görünmemektedir. Süreç içinde akli ve müspet ilimler, müfredat dışı kalmış; müfredat ise değişen şartlara göre güncellenememişti. Değişen dinamik toplumun karşısında değişmeden kalan, değişimin kodlarını çözümleyemeyen ve bu nedenle de ne ile karşı karşıya olduğundan habersiz ulema, kifayetsiz bir dini düşünce sarmalında kendi iç dünyasına dönmek durumunda kalmıştı. Medresede görev yapan müderrisler arasında iltimas artmış, mülazemet yöntemi amacının dışına çıkarılarak kötüye kullanılmış, medreseyi bitirenlere idari görevler verilmez olmuş ve devlet nezdindeki fonksiyonlarını kaybetmişlerdi. Devletin değişen vakıf politikasından dolayı mali sıkıntılar içine giren medreseler, mekteplerin devreye girmesiyle de cazibe merkezi olmaktan çoktan çıkmışlardı. Bu duruma ilim zihniyetinin noksanlığı, ilmî özgürlüğün yeterince olmaması, müderrislerin birbirleriyle geçinememeleri ve işlerini savsaklamaları, fazla sayıda öğrencinin medreseleri doldurarak okumaktan daha ziyade sığınma amaçlı olarak bu yerleri işgal etmeleri, talebe isyanları ve başıbozukluk ilave edilirse medreselerin ne denli problemlili bir çöküş içinde olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁰

2. Cumhuriyet-Türk Modernleşmesi: Dinî Otoriteden Dinî Profesyonelliğe Dönüşümün Aktörleri Olarak İlahiyat(çı)lar

Tarihsel sürekliliği içinde Osmanlı-Türk modernleşmesi kavramsallaştırmasının biri Osmanlı diğeri Cumhuriyet olmak üzere iki farklı devri kapsayan yönü, mütemmim bu iki dönemi, Osmanlı modernleşmesi ve Cumhuriyet modernleşmesi biçiminde ele almayı ve isimlendirmeyi kolaylaştırmaktadır. Cumhuriyet Dönemi'nin öne çıkardığı ve ulaşmak istediği ulus bilincinden dolayı bu modernleşme biçimine *Cumhuriyet-Türk modernleşmesi* denmesi mümkün gözükmektedir.

Esasen imparatorluktan cumhuriyete kesintisiz bir geçiş olduğu -İmparatorluk ve Ulus-devlet formasyonunun farklılığı dikkate alınarak- düşünülebilir. Nitekim birey-toplum-devlet münasebetlerindeki dönüşümün niteliği söz konusu sürekliliğe işaret etmektedir. Aslında Osmanlıdan Cumhuriyet'e geçişle birlikte birey ne toplum ne de devlet karşısında üst bir konuma gelebilmiş değildi. Tam aksine bu

⁵⁰ Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi, Başlangıcından 1993'e* (İstanbul: Kültür Koleji Yayınları 2, 1993), 67-71; Abdussamed Kaya, *Medreselerde ve İlahiyat Fakültelerinde Din Anlayışları* (Beyan Yayınları, 2018), 80-81; Ahmet Turan Yüksel, *İslam'da Bilim Tarihi* (Konya: Konya Bilim Merkezi Yayınları, 2015), 121-138.

sürekliliği destekler şekilde Osmanlı İmparatorluğu'nun geleneksel güçlü devlet tasavvuru seküler kavramlarla yeni baştan kurulmak istenmişti. Cumhuriyetçilik, halkçılık, devletçilik, laiklik ve milliyetçilik gibi prensipler, neticede birey karşısında devleti öne alan hatta devlet karşısında bireyi araçsallaştıran ve devletin beka algısını yeniden tahkim eden seküler araçlar olarak belirginleşmekteydi. Bu sebeple Osmanlı Devleti ve Cumhuriyet Türkiye'si arasında devlet-birey-toplum münasebetleri bağlamında bir süreklilikten bahsetmek yanıltıcı olmayacaktı. Geleneksel Müslüman Türk devletlerinin *nizam-ı âlem* tasavvurlarından tutun da Osmanlı Devleti'nde padişaha kamu maslahatı gereği seküler kural koyma yetkisi veren *patrimonyal aşkın* devlet tasavvuruna kadar pek çok tarihsel anlayış, Cumhuriyet modernleşmesine de miras kalmış bulunmaktaydı.⁵¹

İslam (din) ise söz konusu sürekliliğin bir kopuş olarak ortaya çıktığı yegâne alanı oluşturmaktadır. Geleneksel Osmanlı düşüncesinde ve Osmanlı-Türk modernleşmecilerinde din, birey ve toplum nezdinde değerli bir fenomenken *İslam'ın* fonksiyonel ve sosyal etkisinin azaltılması Cumhuriyet'le başlayan sürece denk gelmiştir. Batılılaşmanın ilk dönemlerinde dinsel kültürün dönüştürülmesi veya dinin yeniden yorumlanması öncelikle ele alınan bir problem olmamış, hâlihazırdaki din anlayışının değiştirilmesi veya düzeltilmesi şeklinde, çağdaş bir İslami yoruma ulaşmak için modernleşme çabalarına girilmemişti.⁵² Ne var ki meşruiyetini dinden alan ve imparatorluğa dayanan Türk toplum yapısının sürdürülebilmesi Cumhuriyet'le birlikte mümkün olamayacaktı. Zira model olarak alınan Batı dünyası yepyeni bir sosyal yapı ve meşruiyet temeli üzerine inşa olmuştu. Bu noktada yapılacak öncelikli iş, toplumsal yapıyı bu örnek üzerinden tasarlamak sonrasında da dinî alanı düzeltmekti. Fakat senelerce devam eden reform gayretleri istenilen düzeyde Batı tarzı toplumsal yapıyı üretemeyince özellikle Cumhuriyet Dönemi'nde çatışmanın merkezinde bulunan din ve dinî yapılar dönüştürülmek suretiyle meşruiyetin temeli olan dinin de dönüşümünün sağlanması cihetine gidilmiş oldu.⁵³

2.1. Fransız-Laik ve Akılcılaşmacı Modernlik

Cumhuriyet-Türk Modernleşmesinde, Ziya Gökalp'ın formülasyonu olan "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" üçlüsünün içinde yer aldığı Türkleşmek ve Muasırlaşmak temel olarak alınmış, İslamlaşmak ise dışarıda bırakılmıştı. Bu dönemde Fransız tarzı laik bir düzenin hedeflendiği pozitivist bir "Batılılaşma projesi" yürürlüğe konulmuştu. Geleneksel sosyal hayat üzerinde etkin olan dini aslında elitist bir yönetici kesimin baskı ve dayatmasıyla yürütülen proje, sosyo-kültürel ve siyasal sahanın dışına itmişti. Kemalizm, yeni Cumhuriyet'in resmî ideolojisi olarak İslam'ın yerine laikliği koyan bir yaşam tarzı ve kültürel kimlik şeklinde algılanmış; bu durum ise siyasetçiler, ordu, yüksek bürokrasi, büyük sermaye grupları, üniversiteler, yazılı medya ve aydınlardan oluşan elitist bir zümre tarafından içtenlikle

⁵¹ Adem Çaylak - Adem Çelik, "Osmanlı Modernleş(tir)mesinden Cumhuriyet Modernleş(tir)mesine Geçiş: Tarihsel/Teorik Bir Okuma", *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 5/18 (15 Eylül 2008), 57-58.

⁵² İsmail Kara, "Din ile Devlet Arasında Sıkışmış Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (17 Ocak 2014), 31.

⁵³ Mehmet Akgül, "Türk Toplumunun Değişim Sürecinde Kamusal Alan ve Kadın", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/10 (01 Kasım 2000), 158.

kabullenilmişti. Büyük halk yığınları ise İslamî kimliğine sadakatle bağlı kalmış, hoş karşılamadığı bu yeni kimliği zoraki bir biçimde kabullenmişti.⁵⁴

Bu tarz bir Türk modernleşmesi, temelde Fransız Devrimi ile somutlaşan ve siyasi, içtimai, fikrî ve tarihî müktesebata dayanan rasyonel bir modernleşme biçimi olmuştu. Yine bu modernleşme tarzı, “halka rağmen halk için”⁵⁵ formülü uyarınca halkın katılımından ziyade karar alma mekanizmalarında devlet seçkinlerinin denetimini öne alan pozitivist ilerlemeci bir yapıyı öngörmüştü. Bu seçkinler, siyasi iradenin toplum tarafından üstlenmesinin engellenmesi ve yerleşik düzenin muhafazası temelinde geliştirdikleri vesayeti, her on yılda bir gerçekleştirdikleri müdahalelerle diri tutma gayreti içinde de olmuşlardı.

Temel düşüncesini Fransız-laik modernleşmesinden alan Türk modernleşmesinin bu yorumunda *din*, Fransa’dakine benzer bir biçimde laiklik karşısına yerleştirilmişti. Jakoben/radikal biçiminde ifade edilebilecek bu laiklik tasavvurunda, devlet ve din işlerinin ayrıştırılmasını isteyen hukuki bir yaklaşım söz konusuydu.⁵⁶ Bunun akabinde dinî (İslami) kimlik, yeni Cumhuriyet kimliğinin esas bir unsuru değil aksine *ötekisi* olarak belirlenmişti. Cumhuriyet-Türk modernleşmesinde halk politikanın öznesi olmaktan çıkarılmış, devletin güdümünde olan bir çağdaşlaşma yürürlüğe konmuştu. Dolayısıyla Osmanlı ve İslam müktesebatı ötekileştirilmek suretiyle göz ardı edilmekteydi.⁵⁷ Neticede Cumhuriyet-Türk modernleşmesi tasavvurunda pozitivist görüşün ideolojik-bilimsel araçlarının meşrulaştırıcı tesiriyle geleksel *dinî millet* anlayışı yerini *siyasal-kültürel millet* anlayışına devretmiş görünüyordu.⁵⁸

Osmanlıdan Cumhuriyet’e geçen ve 20. yüzyılın ilk yarısını içine alan bu modernleşme süreci, Mustafa Reşit Paşa, İttihat ve Terakki, TBMM’deki birinci grup, Mustafa Kemal Paşa ve CHP gibi siyasal temsilcilerle devam etmişti. Bu dönemin modernleşmeci mümessillerinin tipik özellikleri kentli, eğitilmiş, ordu ve yargı mensupları ile üst düzey memurlar olmalarıydı. Onlar yurdun batısında meskûn olan, halk üzerinde aydınlatıcı misyonları olduğunu düşünen “vatandaş”lardı.⁵⁹

2.2. Anglo-Sakson-Seküler Modernlik

Türkiye’de 1950 sonrası işlerlik kazanan ikinci bir modernleşme tarzı vardır. Bu ikincisi, Anglo-sakson-seküler modernlik biçiminde kavramsallaştırılabilir. Modernleşmenin bu seküler tarzı, akılcılıktan çok özgürlük kapsamı üzerinde biçimlenmektedir; devletin vatandaş olmasının yanında bireyi ailenin, dinî bir örgütsel yapının ve gönüllü birliklerin üyesi kabul etmektedir. Aynı zamanda

⁵⁴ Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslam* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 13-14.

⁵⁵ Necdet Subaşı, *Kutsanmış Görüntüler* (Nehir Yayınları, 1999), 233-234.

⁵⁶ Yıldız Akpolat, “Başka Bir Modernleşme ya da Türkiye’de Modernleşmenin Sosyolojisi Üzerine Bir Tartışma”, *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 5/18 (15 Eylül 2008), 116.

⁵⁷ Çaylak - Çelik, “OSMANLI MODERNLEŞ(TİR)MESİNDEN CUMHURİYET MODERNLEŞ(TİR)MESİNE GEÇİŞ”, 68; Necdet Subaşı, *Frenk Hayatının Gecesinde Dini Sosyaliteler* (Tezkire, 2014), 6.

⁵⁸ Nazım İrem, “Cumhuriyet Modernleşmesinin Sınırları ve Bir Sınır Dili Olarak Muhafazakâr Modernite”, *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 5/18 (15 Eylül 2008), 25.

⁵⁹ Akpolat, “Başka Bir Modernleşme ya da Türkiye’de Modernleşmenin Sosyolojisi Üzerine Bir Tartışma”, 110-121.

Cumhuriyet'ten ziyade güçlü bir demokrasi vurgusuna da sahiptir. Yine bu modernleşme biçiminde laiklik; din ve vicdan özgürlüğü şeklinde yorumlanmış, kapitalistleşme ise temel amaç hâline getirilmiştir. Seküler modernleşmede bu amaca *millî burjuvazi* aracılığı ile değil dinî cemaat mensubu olan *millî-muhafazakâr, mukaddesatçılar* sayesinde ulaşılabileceği öngörülmüştür. Nitekim kentleşme, göç, eğitim ve öğretimin yaygınlaşması ile Türk sağının merkeze yönelik talepkâr politikaları ideolojik olarak ve batılı anlamda kapitalizmin yaygınlaşmasını hızlandırmıştır. ABD, II. Dünya Savaşı'nı müteakiben Batılaşmanın yeni adresi hâline gelmiş, Fransız-laik modernleşmesinin yerini Anglo-sakson-seküler ve muhafazakâr modernleşme almıştı. Bu modernleşmenin Osmanlıdan Cumhuriyet'e intikal eden ve günümüze kadar uzanan aktörleri; Ahrar, Hürriyet ve İtilaf, Terakkiperver ve Serbest Fırkaları ile ilk meclisin ikinci grubu, Prens Sabahattin, DP, AP, ANAP ve AK Partiden müteşekkildi. ABD'ye angaje olmadan önce de Osmanlıda mevcut olan bu muhafazakâr modernleşmenin öncü siyasi kadrosunda dinden vazgeçmeme anlayışı, Cumhuriyet'in ikinci yarısında dinî cemaatlerin STK'ler olarak benimsenmesini kolaylaştıracaktı. Böylece dinle liberal-demokrat partiler arasındaki bağlar da kolaylıkla kurulabilmiş oluyordu.⁶⁰

Esasen *Batılılaşma ve modernleşme* ayrımı üzerinde formatlanan *siyasal ve teknik* modernleşme ikiliği, Cumhuriyet Dönemi'nin ilk çeyreğinde siyasal modernleşme geri kalan zamanlarda ise teknik modernleşme şeklinde belirginleşmişti. Başka bir deyişle millî-devlet modernizmi siyasal bir modernleşme biçimi olarak çok partili hayatla birlikte teknik modernleşmenin paydaşları marifetiyle farklı bir hat olarak ayrıştırılacaktı. Bu yönelim; DP, AP, ANAP çizgisinin temsil ettiği ruhçu-idealist teknokratik seçkincilik, MN, MSP, refah hattında şekillenen Millî Görüş'ün temsil ettiği gelenekçi-mukaddesatçılık, CMKP-MHP çizgisinde belirginleşen romantik milliyetçilik bileşenlerinden oluşmaktaydı. Bunlardan ilki olan pragmatik teknokratik elitistler, merkez sağa ait olan bir mühendisler ideolojisi üretirken; ikinci ve üçüncü gruptakiler, kalkınmacılık ve maneviyatçılık ekseninde ekonomik kalkınma ile kültürel yerellik önermelerini muhafaza etmişlerdi.⁶¹

Cumhuriyet Dönemi yüksek din öğretimi kurumları söz konusu muhafazakâr modernleşme süreçlerinde kurulmuş ve gelişmişlerdi. Bu dönemde ilahiyatlar, daha ilk kuruluş aşamalarında bile devletin periferi üzerindeki kontrol edici özelliğinin yıpranmasına karşı geliştirilmiş politik tutumların bir sonucu olarak var olabilmişlerdi.⁶² İktidar partisi olan Cumhuriyet Halk Partisi'nin II. Dünya savaşı akabinde demokratikleşmeyi ilke olarak benimsemesinin yanısıra Demokrat Parti'nin (kuruluş: 7 Ocak 1946) ilan ettiği din ve din eğitimi politikasının halk üzerinde oluşturduğu ilgi de din konusunda CHP'nin parti politikasını yeniden revize etmesini sağlamıştı. Esasen dünyadaki dengeler değişmiş, komünizm tehlikesi birçok ülkeyi tehdit eder olmuş, ahlakilik sorunu baş göstermişti. Türkiye'de ülke dışındaki bu baskı noktalarından nispeten etkilenmiş, iç dinamikler açısından da değişim kaçınılmaz

⁶⁰ Akpolat, "Başka Bir Modernleşme ya da Türkiye'de Modernleşmenin Sosyolojisi Üzerine Bir Tartışma", 120-122.

⁶¹ İrem, "Cumhuriyet Modernleşmesinin Sınırları ve Bir Sınır Dili Olarak Muhafazakâr Modernite", 31.

⁶² Yasin Aktay, *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 191-192.

hale gelmişti. Zira gençlerin ana-babaya saygısızlığı sorunu, ahlaki bir endişeye yol açmış, din adamlarının sayısal olarak azalmış olması, ölümleri yıkayacak din görevlilerinin bile bulunamayışı, çocuklarına Kur'an-ı Kerim öğretmek isteyen ailelerin çeşitli engellerle karşılaşması gibi durumlar, halkta giderek yoğunlaşan tepkiler oluşmasına neden olmuştu. Katıldığı ilk seçimde DP'nin 62 milletvekilliği kazanarak Meclis'te yer alması da CHP'nin iç siyasetini sorgulamasına sebep olmuştu. CHP iktidarın halkın ekonomik ve dinî ihtiyaçlarını ihmal ettiğinin farketmesi, birtakım adımlar atmaya da zorunlu hale getirdi.⁶³ Dinin fonksiyonelliğine ilişkin CHP iktidarının yeni politika arayışları, VII. Kurultay (Aralık 1947) ile Meclis Grubunun kurduğu komisyonun (19 Şubat 1948) yayımlanan raporuna da yansımıştı. Nitekim isteğe bağlı olarak ilkokul öğrencilerine din dersi verilmesinin gerektiği, çağdaş ülkelerde böyle bir uygulamanın var olduğu ve laikliğe aykırılık teşkil etmediği raporda yer almıştı. Yine din görevlileri yetiştirmek için imam-hatip okullarının açılması, din bilginleri ve mütefekkirleri yetiştirmenin luzumundan hareketle de bir 'İslâm İlahiyat Fakültesi' kurulması tavsiye kararları arasına girmiştir.⁶⁴

Bütün bunların yanında AÜ İlahiyat Fakültesinin 1949 yılında açılmasıyla start alan Cumhuriyet Dönemi ilahiyat tecrübesinin, ülkenin modernleşmesine paralel şekilde, birtakım dönemsel sosyo-politik, kültürel ve ekonomik etkiye maruz kaldığı görülmektedir. Dönem dönem siyasal ve toplumsal değişimlerin etkilediği bu tecrübe, her defasında kendisini yenilemek suretiyle yoluna devam etmiş, kuruluş amaçları yönünde hareket etmesini talep eden devletin denetimini üzerinde sürekli olarak hissetmişti. DP iktidarları döneminde halkın modern taleplerinin karşılandığı ve bu durumun din öğretimine olumlu yansıdığı bu vasatta AÜİF ile benzer kaderi paylaşan YİE'ler, halk tarafından pratik dinî hizmetlerin alınması yönündeki ihtiyaç sebebiyle 1959 yılında açılmaya başlanmış, söz konusu sosyal değişim süreçlerinden benzer şekilde geçmişlerdi. AÜİF'nin hedefi, daha çok akademik düşünceye katkı sağlayacak akademisyen ve din dersi öğretmeni yetiştirmek şeklinde belirlenmişti. YİE'lerin temel amacının ise meslekî yeteneklerle donanımlı "mütefennin" yetiştirmek olduğu görülmektedir.⁶⁵

1980 askerî darbesinin ardından "iyi yurttaş olma bilincine sahip, ideolojik tarafı olmayan, dinin olumlu yöndeki toplumsal fonksiyonunu öne alan bir ilahiyatçı profilinin geliştirilmesine zemin hazırlamak üzere" yüksek din öğretimi kurumları, ilahiyat fakülteleri olarak tek bir isim altında birleştirilmişti. ANAP iktidarları döneminin eskiye oranla daha özgür sayılabilecek atmosferinde bu yeni nesil ilahiyatçıların entelektüel ve akademik yönden gelişim gösterdiği görülmektedir. Bir önceki dönemde iyice kökleşen ilahiyat tecrübesi, bu yeni dönemde nispeten iyi yetişmiş akademik kadronun üretken oluşu ve fikir hayatına çok boyutlu iştiraki ile yüksek din öğretimini yeniden şekillendirmekteydi. 1997 yılında 28 Şubat süreci olarak isimlendirilen yeni bir dönem başlamış, bu sürecin etkisiyle din-devlet münasebetleri üzerine geliştirilen politikalar, dinî alanda -yüksek din öğretimini de

⁶³Eyüp Şimşek, "Çok Partili Dönemde Yeniden Din Eğitimi ve Öğretimine Dönüş Süreci (1946-1960)", A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, (2013), 396-397.

⁶⁴Şimşek, "Çok Partili Dönemde Yeniden Din Eğitimi ve Öğretimine Dönüş Süreci (1946-1960)", 397.

⁶⁵İbrahim Turan, "Türkiye'de İlahiyat Eğitimi: İstihdam Alanı-Program İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme", *Darulfunun İlahiyat* 0/37 (2017), 69.

ilgilendiren- yıkıcı bir etkiye yol açmıştı.⁶⁶

Doğrudan doğruya dinî eğitimin hedefe konduğu bu dönemin yüksek din öğretimi bakımından en belirgin neticesi İDKAB öğretmenliği bölümlerinin öğretim hayatına başlamaları olmuştur. İDKAB bölümlerinin öğretim hayatına 2014 yılında son verilmiş, sayıları hızla artırılan İlahiyat Fakültelerine ilaveten 2013 yılından itibaren çok sayıda İİF açılmıştır. Yeniden şekillenen günümüz yüksek din öğretimi kurumlarının tarihî, bir bakıma, özgürleşmeyi ve demokrasi önceleyen Anglo-sakson-seküler modernleşme tarihiyle paralel bir biçimde gelişmiştir. Bu süreçte ülkenin demokratikleşme çabaları ilahiyat sahasına doğrudan yansımış, siyasal otoriteler tarafından birtakım operasyonların nesnesi hâline getirilen yüksek din öğretimi kurumları siyasi etkilere maruz bırakılmıştır.

3. Cumhuriyet Dönemi'nde Dinî Otoritenin Mümessilleri Olarak İlahiyatçılar: Eleştiri ve Yorumlar

3.1 Politik Etkiler

İlahiyatların ilk kurulduğu dönemlere ve ilahiyatçıların dinî temsililerine dair birtakım yorumlar mevcuttur. İlahiyatçılar üzerindeki politik etkileri ifade eden bu yoruma göre ilk nesil ilahiyatçılar olan AÜİF, Erzurum AÜİF ve YİE mezunları; toplumsal kökenleri açısından taşra kasaba ve köylerin orta/alt sınıfından gelen kişilerden oluşmaktaydı.⁶⁷ Buna rağmen o dönemin yüksek din öğretimi kurumları uzun bir süre içinden geldikleri halka güven verememişlerdi. Bu kurumların bünyesindeki akademisyen ve öğretim üyelerinden dinî liderler olmaları değil aksine bir çeşit din sosyoloğu-filozofu⁶⁸ olmaları istendiğine dair yaygın bir kanaat vardı. Buna ilahiyatçıların uzunca bir süre halkla olan ilişkilerinde görece bir mesafe içinde olmaları eklenince ne halkın teolojik söylemlerini tayin etmede konusunda ne de dinin halk düzeyindeki şekillenmesine katkı sağlamada bu aydın tipinin yeterince etkili olmadığı anlaşılacaktı. Gerçekten de halk, ilahiyatçıları dışta bırakarak kendi dinî önderlerini yetiştirmeye çalışmış; devletin müdahaleci tutumları karşısında teolojik söylemlerinin daha sivil nitelikli olmasını sağlayan sorumluluklar üstlenmişti.⁶⁹

Söz konusu görüşü dillendirenler, bu durumu modernleşme süreçlerinde dinle alakalı konuların hassas düzeyde seyretmesiyle ilişkilendirmektedir. Onlara göre, din kendi doğal gerçekliği içinde hayatiyet bulduğu dönemlerde, merkezî otoritenin yenileşmeye dair taleplerine halkın katılımı neredeyse hiç olmamıştı. Buna karşın ilahiyatçılar tarafından birtakım zorunluluklar ve yenileşme projelerinin etkisiyle bazı modern din yorumları yapıldığı zamanlarda da dindar kesimden ve halktan kopma tehlikesi baş göstermişti.⁷⁰ Dolayısıyla resmî otoriteyi legalize etmeye yönelik eylemlere karşı halkın muhalefeti ve güvensizlik duygusu, ilahiyatçıları dışta

⁶⁶ Yasin Aktay, "İlahiyat Sosyolojisi: Bir Sosyal Değişim Dinamiği Olarak İlahiyat Sorunu", *Milel ve Nihal* 9/3 (12 Kasım 2014), 121.

⁶⁷ Ocak, *Türkiye Sosyal Tarihinde İslam'ın Macerası Makaleler-İncelemeler*, 220.

⁶⁸ İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam 2* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2016), 339-340.

⁶⁹ Aktay, "İlahiyat Sosyolojisi", 127.

⁷⁰ Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam 2*, 338.

bırakan bir dinî önderlik arayışına dönüşmüş oluyordu.⁷¹

Aslında halkın gözünde saygınlık ve güven sorunu yaşayan ilahiyatçılar, devlet nezdinde de sosyal ihtiyaçlara cevap veren ve itibarı olan ilmî bir kadro olarak değil bir çeşit *sığıntı* şeklinde kabul görmüş, ilahiyat fakülteleri de muktedirlerce sunulan siyasi bir lütuf şeklinde vücut bulmuştu. İlahiyatçılar tarafından da çoğunlukla kanıksanan bu durum, onları ilerleyen zamanlarda lütuf sahiplerinin her türlü etkilerine açık hâl getirmiş ve hatta otoriteye karşı şükran hissi içinde pasif bir tutum takınmalarına sebep olmuştu.⁷² Devletin modernleşme çabalarıyla halkın dinî beklenti ve talepleri arasında bir nevi “iki arada kalma” sorunsalı yaşayan ilahiyatçıların dinî ağırlıklarını fark ettirememeleri, “ne İsa’ya ne de Musa’ya yaranamama” şeklinde ifade edilebilecek hâlleri onları dönemin siyasi ve sosyal atmosferine göre durumu idare etme tavrına zorlamış oluyordu. Neticede ilahiyatçılar, devlet otoritesine yaklaştığında araçsallaştırılma, halka yaklaştığında ise entelektüel tatminini sağlayamama gibi bir durumla karşılaşmaktaydı.⁷³

3.2. Seküler Üniversite İçinde İlahiyat(çı)lar

İlahiyatlarla ilgili yapılan bir başka değerlendirme, bu fakültelerin seküler üniversitenin bilim paradigması bünyesinde yer almalarıyla ilgilidir. Bu görüşe göre ilahiyat fakülteleri seküler bir üniversite düşüncesinin bir alt disiplini biçiminde çalışmakta, ortada ise bundan kaynaklanan sorunlu bir durum bulunmaktadır.⁷⁴ İlahiyatçıların teslimiyete dayalı bir dine müntesip oluşları ve dinî sahanın temelinde inanca dayalı olması hasebiyle seküler bilgi ve bilime ait yöntemlerle sınılanabilir olmaması, onların din-bilim gerginliği arasında sıkışmalarına yol açmıştır. Başka bir anlatımla ilahiyatçıların varlık, doğa, kozmos, tarih, insan ve toplum gibi meseleleri vahyi öğretisi çerçevesinde açıklama, yorumlama ve anlama çabaları ile Kartezyen bilginin nesnelci epistemik tutumu arasında paradigmatik bir ayrışma söz konusudur. Dolayısıyla ilahiyatçı akademisyenlerin inceleme-araştırma yoluyla ortaya serdiği sonuçlar ile bir hakikat olarak gönülden inandığı dinî hükümlerin dokunulmazlığı arasında sıkışmış görünmektedir.⁷⁵

İlahiyatçıların varoluşsal aidiyetleri ile konumlandıkları yer arasındaki bu çelişik duruma, teolojiden çok antropolojiyi öne alan zihni tutumları da eklendiğinde mesele çok daha kompleks bir hâl almaktadır. Kendine ait bir alan oluşturamayan ilahiyat(çı)lar; Tanrı ve din ile ilgili bilgileri/ilişkileri akademik bir çalışmanın nesnel hâline getirmekte, elde bulunan bu stok bilgi birikimi de otorite tarafından manipüle edilerek araçsallaştırılmaktadır. Bununla birlikte ilahiyatçılar, dinin kapsam alanı içinde hareket ettikçe katı ve kendine ait bir jargonla kayıtlı kalmakta, çoğunlukla kamusal alanda kendini kapatmakta, lüzumu hâlinde savunmacı ve uzlaşmacı bir dili benimseyerek ihtimam görmeyen bir varoluş mücadelesi yürütmektedir. Bu hâliyle ilahiyat(çı)lar dinin bütün alanları kapsayan önermelerinin çoğu zaman

⁷¹ Aktay, *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*, 236.

⁷² Ömer Özsoy, “İlahiyatın Meşruiyet Krizi ve Üç Tarz-ı Tedrisat”, *Star.com.tr* (Erişim 30 Ocak 2023).

⁷³ Necdet Subaşı, *Öteki Türkiye’de Din ve Modernleşme* (İstanbul: Kopernik Kitap, 2018), 170.

⁷⁴ Aktay, *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*, 200.

⁷⁵ Mustafa Öztürk, “Din, Siyaset, İlahiyat”, *Yetkin Düşünce Dergisi* 6 (2019), 74-75.

güncel bir sunumunu da yapamamış görünmektedir.⁷⁶

3.3. Kırsal Kökenler

İlahiyatçılar etrafında dönen eleştirilerden biri de onların kırsal kökenleri ile ilgilidir. Bu yoruma göre Türkiye’de dinî sahada görüş bildirme, söz söyleme görevi akademik manada dinî bilgilerin üretim üsleri olan İlahiyat Fakültelerine aittir. Bu kurumlar, görevlerini bünyesindeki akademik kadroları vasıtasıyla ifa eder. Çoğunlukla muhafazakâr bir dinî ortamda yetişen 1970’li yılların bu taşralı genç akademisyenleri, içinden geldikleri sosyo-kültürel unsurları zihniyet dünyalarına doğrudan yansıtılabilmekte, çok hızlı seyreden toplumsal değişim ortamlarında kentsel dindarlık etkinliklerini doğrulayacak din anlayışına ise mesafeli olabilmektedir. Bu fakültelerin öğrenci ve mezunları da aynı şekilde çoğunlukla kırsal kökenli ailelerden oluşmaktadır. Burada iki durum vardır. Birincisi, toplumun dinî yaşayışındaki dönüşümlerin ilahiyatçılar tarafından yeterince doğru kavranamayabilir olması. İkincisi ise birtakım dinî grupların sundukları yeme, barınma gibi hizmetlerden yararlanan ilahiyatçıların dinî anlayışlarının söz konusu örgütlü yapıların dinî anlayış standartları ile biçimlendirilebilir olmasıdır. Nitekim içinde yer aldıkları grupların dine ilişkin kalıp yargıları ilahiyat öğrencilerinin çoğulcu bir din anlayışı içinde olmalarını zorlaştırmakta, dine yönelik dar bir bakış açısı ve inhisarcı bir yaklaşım geliştirmelerine neden olabilmektedir.⁷⁷

3.4. Örgütlü Dinî Yapıların Etkisi

Bu görüşe göre, ilahiyat(çı)lar üzerinde politik olarak etkili olan otoriter güçlere diğer bir etkin güç olarak da birtakım cemaatler eklenebilir. Söz konusu etkin yapılar siyasal iradeyi manipüle etmeye çalışarak yüksek din öğretimi kurumlarına müdahale etmekte ve onlar üzerinde vesayet kurmaya yönelik niyetlerini açık etmektedirler. Bu durumda belli örgütlü yapılar adına kadrolaşmak, dinî anlayışlarına uymayan farklı görüşleri ötekileştirmek, onlarla kıyasıya bir mücadeleye girişmek gibi tutumlar yaygınlaşmaktadır. Neticede akademik manada ilmî ve fikrî özgürlüklerin alabildiğine daraltıldığı, enerjisini ve mesaisini iç problemlere harcayan bir ortam oluşmaktadır.⁷⁸

3.5. Ekonomik Durum

Söz konusu sosyo-politik etkenlerle birlikte ilahiyatçıların ekonomik koşulları da ilmî, akademik ve mesleki performanslarını etkilemiş görünmektedir. Ulemanın tarihsel serüveni içinde ekonomik yeterlilikleri, onların saygınlıklarının ve üretkenliklerinin üst düzeyde gerçekleşmesini sağlamıştı. Ulema ekonomik açıdan zorluklar yaşadığı dönemlerde itibarını kaybetmiş, içinde buldukları durum ise başkaları tarafından karikatürize edilerek aşağılayıcı bir tutum sergilenmişti. Günümüz dinî temsilcileri benzer bir durumla karşı karşıya bulunmaktadır. Maddi imkânları yetersiz olan bir ilahiyatçının özgün ve özgür ilmî çalışma yapması imkânsız olduğu

⁷⁶ Necdet Subaşı, *Ara Dönem Din Politikaları* (İstanbul: Küre Yayınları, 2005), 44-45.

⁷⁷ Kaya, *Medreselerde ve İlahiyat Fakültelerinde Din Anlayışları*, 96-97.

⁷⁸ Öztürk, “Din, Siyaset, İlahiyat”, 77-80.

gibi eğitim ve dinî hizmetleri yeterince gerçekleştirmesi de zor görünmektedir. Esasen orta sınıf bir ekonomik düzeye sahip olan ilahiyatçıların en temel problemi, bünyesinde görev aldıkları devlet ya da STK'lerin onların dinî temsillerine yönelik belirleyici tavırlarıdır. Zira finansal destek ve ekonomik himaye sağlayan yapı, kendi dinî kabullerinin benimsenmesini şiddetle arzu etmektedir. “Bu vaziyetin ortaya çıkardığı realitede özgünlük ve özgürlükten ne derecede söz etmek mümkündür?” sorusu ise yanıtlanması gerekli olan bir sorunsala dönüşmektedir.

Ekonominin belirlediği ilahiyat alanındaki durumlardan biri de son dönemlerde öğrencilerin İlahiyat Fakültelerini tercih ediş sebepleriyle ilgilidir. Öğrencilerden birçoğu meslek olarak bu fakültereye yönelimlerini mezun olduktan sonra memuriyete kolay atanmanın mümkün oluşuyla gerekçelendirmektedir. Bu anlayışa göre ilahiyatlar, din eğitimi veren kurumlar veya dinî kimliğin inşa edildiği yerler değil de Millî Eğitim Bakanlığı ve Diyanet İşleri Başkanlığına meslek elemanları sağlayan istihdam merkezleri biçiminde değerlendirilmektedir. Geline nokta ders müfredatını özümsemesi gereken değerli bilgiler olmaktan çıkartarak, istenilen notun alınmasına yönelik yüzeysel bilgilere dönüştüren öğrenci pragmatizmi akademisyenleri de birer teknisyene indirgemektedir.⁷⁹

3.6. Dış Kaynaklı İslami Anlayış ve Retorikler

Dış kaynaklı İslami yorum biçimlerinin ilahiyatçılara olan etkisiyle ilgili eleştiriye göre, temeldeki problem Batı medeniyeti karşısında din aydınlarının nasıl tavır aldıklarıyla alakalıdır. Esasen Batı karşısında yaşanan mağlubiyet şokuna karşı İslam dünyasında iki reaksiyon tipi vücut bulmuştur. İlki belli bir geleneğin mümesili olmayan radikal muhafazakâr-selefiyeci aydın tipi, diğeri ise modernist-uzlaşmacı şeklinde tanımlanabilecek aydın tipidir. Bu tipolojilerden birincisinde geleceğe dönüşerek günümüze kadar gelememiş, tarihin derinliklerinde izini yitirmiş, birtakım anlayış ve uygulamaların yeniden diriltilmesi; ikincisinde ise İslam'ın Batı medeniyeti perspektifinden yorumlanması, değerlendirilmesi ve duruma göre uzlaştırılması biçiminde bir tutum benimsemiştir. *Selefiyecilere* göre; “Halk dinin özüne muhalif birtakım inanç, davranış ve bidatleri İslamiyet olarak anlamaktadır. Gerçek İslamiyet ise peygamber ve ashabının dinî uygulamalarıdır. Asr-ı Saadet ve dört halifeyi kapsayan bu dönemden sonra yabancı unsurların etkisiyle bidatlerle örülü dinî bir müktesebat vücut bulmuştur. Müslümanlar ise İslamiyet adına bu sonradan oluşturulmuş dine uymaktadır.” Buna göre Selefilik, Asr-ı Saadet'i bir hareket noktası biçiminde görmemekte aksine her şeyi o çağa uydurma şeklinde bir yaklaşımı benimsemektedir. Onlar “din ve toplum hayatını Saadet Asrı'ndakine benzer bir şekilde yaşamayı” salık vermektedirler.⁸⁰ Bu kapsamda Mısır menşeli İhvan-ı Müslimin ile Pakistan orijinli Cemaat-ı İslamî örgütlerinin dinî anlayışlarını ele alan eserlerin Türkçeye 1970'li yıllarda çevrilmiş olması, bu yaklaşım ve anlayışları toplumun gündemine taşımıştır. Aslında uzun vadede ülke insanları üzerinde olumsuz

⁷⁹ Kaya, *Medreselerde ve İlahiyat Fakültelerinde Din Anlayışları*, 97-98.

⁸⁰ Güngör, *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, 179-183.

etkiler bıraktığı belirtilen⁸¹ söz konusu dinî hareketler, bu coğrafyanın gerçekleriyle uyuşmayan dinî anlayışları⁸² ile geleneksel toplumun din algısında çelişkiler üretmekten öteye gidememiştir. Diğer taraftan söz konusu İslami yorumun tam zıddına modernist din aydınları dinin esaslarından taviz verecek derecede yenilikçi olabilmekte, Batı'yı mutlaklaştırarak Batı açısından İslam'a bakmayı yeğlemektedirler. Çoğu kez İslam'ı modern göstermek uğruna gerçekliğini kaybetmiş, yetersiz bir İslam inancının yaygınlaşmasına sebep olmaktadır.⁸³ İslami kesimin gündemine 1970'lerden sonra girerek canlı bir tartışma ortamı oluşturan selefiyeci ve modernist yaklaşımlar, ifrat ve tefrit derecesinde dinî ayrışmalara neden olmuş, ilahiyatçı evrenin karşısında da sorunsal bir alana dönüşmüştür. Bu noktada ilahiyat(çı)ların vazettikleri ve ürettikleri dinî bilgiyi bu problemlili çekişme atmosferinden ve ruh hâllerinden nasıl kurtaracaklarına ilişkin bir stratejiye ihtiyaçları vardır denilebilir.⁸⁴

3.7. Din Öğretimi

İlahiyatçıları yetiştiren ilahiyat fakültelerinin, kurumsal seviyede ve bir disiplin olarak problemlili bir zemin üzerinden var olmasını, kurucu fikir yoksunluğu ve üslup endişesinin bulunmayışıyla ilişkilendiren birtakım yorumlar mevcuttur. Bu yoruma göre ilahiyat fakülteleri amacı, içeriği, mantalitesi ve maddi şartları açısından dinî sayılabilecek yüksek din eğitimi kurumları olmanın ötesinde laik din eğitimi veren kurumlar olarak görülebilir. Dolayısıyla burada teknik anlamda bir din eğitiminden ziyade laik din kültürü eğitiminin verildiği bir realite söz konusudur. İlahiyat Fakültelerinin bölümleri, ana bilim dalları ve programlarında yer alan dersler ile bu derslerin okutulma tarzları ve yoğunlukları da sorunlu bir alana işaret etmektedir.⁸⁵ Nitekim dinî bilginin üretim merkezleri olan bu kurumlar, İslami düşüncenin günümüze kadar gelen oldukça zengin repertuarını bütünüyle kullanmaktan ziyade Hanefilik ve Maturidilik çizgisinde kalmayı bir tercih olarak benimsemektedir.⁸⁶ Aynı zamanda üniversite bünyesinde olmalarına rağmen İlahiyat Fakültelerinin diğer disiplinlerle iş birliği ve temasının yeterince gelişmiş olmaması, iç bünyede ise ilim dalları arasındaki kopukluk, ciddi bir tıkanma ve kapalılığa zemin oluşturmaktadır. Buna ilaveten İlahiyat Fakültelerinin çok amaçlı bir eğitim-öğretim programına sahip olması da önemli bir problem olarak görülebilir.⁸⁷

Yüksek din öğretimi kurumları ve mezunları 1949 sonrası Cumhuriyet Türkiye'sinin bir gerçeği olarak belirginleşmektedir. Bu realite içinde dinî otoriteden daha çok dinî uzmanlığın kompanse edildiği, dinsel itibarın yeniden şekillendiği 70 yıllık bir serüven söz konusudur. Genel kabulün ulemadan aydına bir dönüşümün gerçekleştiği şeklinde olan bu süreçte, İslami bilginin kontrolü büyük ölçüde

⁸¹ Ali Bardakoğlu, *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme* (İstanbul: Kuramer / Kur'an Araştırmaları Merkezi, 2017), 372-373.

⁸² Hasan Onat, *Türkiye'de Din Anlayışında Değişim Süreci* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 67.

⁸³ Güngör, *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, 182-183.

⁸⁴ Bardakoğlu, *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*, 373.

⁸⁵ İsmail Kara, "İlahiyatların Çuvaldızı Kendilerine Batırmalarının Tam Zamanıdır", *Star.com.tr* (Erişim 30 Ocak 2023).

⁸⁶ Kaya, *Medreselerde ve İlahiyat Fakültelerinde Din Anlayışları*, 95.

⁸⁷ Bardakoğlu, *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*, 374-380.

ulemanın inisiyatifinden çıkmıştır. İslam üzerine yeni düşüncelerin vazedildiği zeminde din adına konuşma hakkı çoğu modern eğitim kurumlarından mezun olan gazeteci, yazar, edebiyatçı gibi aydın ve entelektüel kadrolara devredilmiştir.⁸⁸ Bütün bunların ifade ettiği esas nokta, modern kurumlar olan ilahiyatların medresenin tarihsel, dinsel ve eğitsel misyonundan ayrıştığıdır. Dolayısıyla dinî otorite bağlamında medrese(li)lerle ilahiyat(çı)ların aynı ve bir olduğunu düşünmek çok da mümkün görünmemektedir. Sonuç olarak medrese(li)lerin temsil ettiği dinî otorite yerini ilahiyat mezunlarının mesleki sahadaki profesyonelleşmiş rollerine bıraktığı anlaşılmaktadır. Kurumsal düzeyde ilahiyat fakültelerinin ve meslek olarak ilahiyatçılığın mevcut yapısının karşılaştırmalı bir değerlendirmeye ve sarıh bir tenkide ihtiyaç duyduğu ortadadır. Bu nedenle ilahiyat(çı)ların toplum ve devlet nezdinde saygınlığının yeniden inşasının ön şartı olarak “*ilahiyatların çuvaldızı kendilerine batırmalarının*” gerekli olduğuna dair bilince ulaşmaları ve muhasebe yapmaları gerekmektedir.

Bütün bu yorum ve eleştirilere rağmen kuruluş aşamalarında hedeflenen *aydın din adamı* kimliğinden uzaklaşarak kendini Müslüman özne olarak yeniden kurgulayan ve İslami düşünce ve söylemde kurucu rol alan ilahiyatçılar, nicel olarak giderek artmış, İslami düşünce hayatında büyük ölçüde ağırlık kazanmış ve ehemmiyet verilen bir konuma gelmişlerdir. Buna koşut olarak da bu kurumlardan halkın beklentilerine karşılık verilmeye ve İslami bilginin güncellenmesi, üretilmesi ve işlenmesi konusunda giderek çok önemli katkılar sunulmaya başlanmıştır.⁸⁹ Aynı zamanda ilahiyatçılar, Cumhuriyet nesillerinin gündeminden çıkmış olan geleneksel kültür ve düşünce ile yeniden irtibat kurmaya çalışmışlardır.⁹⁰ Yine ilahiyatçıların uygulama-hizmet alanları ve ulaştıkları bilgi potansiyelleri baz alındığında Türkiye ortamında hiç de azımsanamayacak bir başarı elde ettikleri görülmektedir. Dinî ilimler alanındaki akademisyenler, DKAB ve İHL meslek dersleri öğretmenleri, her düzeyde din hizmetleri yapan DİB personeli, dinî eserlerin yazarları ve mütercimleri, dinî bürokrasi ile cemaat ve tarikatların kentli üst düzey müntesipleri çok büyük oranda ilahiyat fakültelerinden mezun olmakta ve görev almaktadırlar.⁹¹

Sonuç

Dinî otorite temsilcileri, Türk modernleşmesi bağlamında ve ulema-aydın-ilahiyatçı ekseninde ciddi bir değişim geçirmiştir. Bu değişim süreçlerinin izi takip edildiğinde aşağıdaki hususlar ortaya çıkmaktadır:

1. Restorasyon Süreci (1703-1789) olarak ifade edilen dönemde devlet bürokrasisi içinde güçlü konuma sahiptir ve statülerinde önemli bir değişiklik söz konusu değildir.

2.Reform Sürecinde (1789-1839) ise ulemanın tamamını ilgilendiren otorite kaybı yaşanmıştır. Bu dönemde ulema yeniçeriliğin ilgasıyla en önemli müttefikini kaybetmiş, vakıf gelirlerine çıkarılan Evkaf nizamnamesiyle el konulmuş;

⁸⁸ Necdet Subaşı, *Din Sosyolojisi* (Dem Yayınları, 2014), 110-111.

⁸⁹ Aktay, *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*, 236; Aktay, “İlahiyat Sosyolojisi”, 127.

⁹⁰ Ocak, *Türkiye Sosyal Tarihinde İslam'ın Macerası Makaleler-İncelemeler*, 221.

⁹¹ Kara, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam 2*, 338.

merkeziyetçi uygulamalarla idari, siyasi ve iktisadi gücü kırılmıştır. Yine bu dönemde Kapıkulu uygulamasına son verilerek, devlet idaresinde oldukça etkin yeni bir sivil bürokrasi tesis edilmiş, bürokrasi statü olarak ulema ile eşitlenerek ulema başat konumunu yitirmiştir.

3. Tanzimat ve Sonrası (1839-1923) dönemde ulema, idari, siyasi, hukuki ve eğitimle ilgili sahaları kademeli olarak terk etmek zorunda kalmıştır. Ulemanın adli görevleri şer'î mahkemelerle sınırlandırılmakta, idari görevleri ise sivil memurlara bırakılmaktadır. Yine ulemanın kontrolü altındaki medreselerin ve okulların denetimi ile öğretmenlerin atanma işlemleri, Maarif Nazırlığına; mahkeme işleri ve hâkimlerin atanma işlemleri ise Adliye Nazırlığına devredilmiştir. Neticede Şeyhülislam, istişâri vazifeleri olan bir devlet memuru konumuna düşmüştür. Vakıflar üzerindeki yetkisini de yitiren ulema, ekonomik açıdan çok büyük kayba uğramış, medreseler ve şer'î mahkemelerle sınırlı bir alanla yetinmek zorunda kalmıştır. Mali ve idari özerkliklerinden yoksun bırakılan ulema, merkezî otoritesi karşısında da zayıflamış; devlet içindeki konum ve statülerini sarsan reformlara karşı direnç gösterememişlerdir. Ulema aleyhine hızlı bir şekilde işleyen dinî otoritenin dönüşüm süreci, Osmanlı-Türk modernleşmesinde ulemanın sadece eğitim alanında (medreseler) söz sahibi olmasıyla sonuçlanmıştır.

4. Cumhuriyet-Türk modernleşmesinin Fransız-Laik ve Akılcılaşmacı Modernlik uygulamalarıyla geleneksel *dinî millet* anlayışı yerini *siyasal-kültürel millet* anlayışına bırakmış, ulema Cumhuriyet'le birlikte son kaleleri olan bu eğitim alanını da terk etmek zorunda kalmıştır.

5. Anglo-sakson-seküler modernlik olarak ifade edilebilecek modernleşme türünde Laiklik; din ve vicdan özgürlüğü biçiminde yeniden yorumlanarak, kapitalleşme birincil amaç hâline getirilmiştir. Bu yeni modernleşmede söz konusu amaca dinî cemaat müntesibi olan *millî-muhafazakâr ve mukaddesatçılar* sayesinde ulaşılabileceği öngörülmüştür.

6. Cumhuriyet Dönemi yüksek din öğretimi kurumları, söz konusu muhafazakâr modernleşme dönemlerinde kurulmuş ve gelişmişlerdir. Bu dönemde din eğitimi yapan kurumların kapatılması neticesinde oluşan din görevlisi yoksunluğu halk tarafından kurlsız ve denetimsiz bir şekilde giderilmeye çalışılmış neticede birtakım güç merkezleri teşekkül etmiştir. Devlet otoritesini de hesaba katmayan bu yönelimlerin, imam-hatip mektepleri ve ilahiyat fakültesinin açılması ile düzeltileceği, halk üzerinde kaybedilen kontrolün yeniden sağlanacağı düşünülmüştür. AÜ İlahiyat Fakültesinin 1949 yılında, Yüksek İslam Enstitülerinin 1959 yılından itibaren açılmasıyla devam eden süreç, ara dönem politikalarla sürekli revizyona tabi tutulmuş, neticede 70 yıllık bir yüksek din öğretimi tecrübesi oluşmuştur.

7. İlahiyatçılar, Türk modernleşmesi sürecinin dinî temsiller açısından günümüzde ulaştığı en son noktada yer almaktadır. Ulemadan ilahiyatçılara intikal eden ve dinî otoritenin dönüşümünü ifade eden bu durumda ilahiyat(çı)lar etrafında pek çok görüş, eleştiri ve değerlendirme söz konusu olmuştur. Bunlardan bazıları aşağıda maddeleştirilerek verilmiştir:

7.1. Seküler üniversite içinde yer almaları: İlahiyatçıların teslimiyete dayalı dinî intisapları ve dinî alanın özünde inanca dayalı olmasından dolayı seküler bilgi

ve bilime ait yöntemlerle sınıanabilir olmaması, onların din-bilim gerginliği yaşamalarına neden olmaktadır.

7.2. Politik etkilere maruz kalmaları: 12 Eylül sonrası Yüksek din öğretimi kurumlarının ilahiyatlar olarak tekbir isim altında birleştirilmeleri ve 28 Şubat sürecinde yüksek din öğretiminde yapılan uygulamalar ara dönem din politikalarıyla şekillenmiştir.

7.3. Kırsal kökenleri: İlahiyatçıların içinden geldikleri taşralı sosyo-kültürel unsurlar, onların zihniyet dünyalarına doğrudan yansımaktadır. Bu durum ise kent-sel dindarlık etkinliklerini doğrulayacak din anlayışına onları mesafeli hale getirmektedir.

7.4. Ekonomik durumları ve örgütlü dinî yapıların etkileri: İlahiyatçılar orta sınıf bir ekonomik düzeye sahiptirler. Problem olan ise daha çok, bünyesinde görev aldıkları devlet kurumları, STK'ler veya cemaatlerin onların dinî temsillerine yönelik olarak belirleyici etkileridir. Zira ekonomik himaye sağlayan yapı veya finansal destek unsurları, kendi dinî kabullerinin benimsenmesini ve dillendirilmesini ilahiyatçılardan talep edebilmektedir.

7.5. Dış kaynaklı İslami anlayışların etkileri: 1970'lerden sonra İslami kesimin gündemine giren selefiyeci ve modernist yaklaşımlar, dinî ayrışmalara neden olmuş, ilahiyatçı evrenin karşısında da bir sorunsala dönüşmüştür. Bu problemliler alandan dinî bilgiyi nasıl kurtaracaklarına dair ilahiyat(çı)ların bir stratejiye ihtiyaçları bulunmaktadır.

8. İlahiyatçıların Cumhuriyet Türkiye'sinin bir gerçeği olarak belirginleştiği, dinî otoritenin ve dinsel itibarın yeniden şekillendiği 70 yıllık bir serüven söz konusudur. Bu süreçte medrese(li)lerin temsil ettiği dinî otorite yerini ilahiyat mezunlarının mesleki sahadaki profesyonelleşmiş rollerine bırakmış görünmektedir.

Türk modernleşmesi bağlamında elit/rasyonel dinî temsiller olan ilahiyatçıların ulema-aydın-ilahiyatçı eksenindeki dönüşümünün tarihe bakan yönüyle dinamik bir süreç izlediği anlaşılmaktadır. Dini otorite ve temsiller adına tarihsel müktesebatın sunduğu değerli bilgi ve tecrübelerin günümüz dinî temsillere ve onların dini öğretim nosyonlarına tahvili oldukça önem kazanmaktadır. Bu minvalde ilahiyat alanıyla ve ilahiyatçılarla ilgili olarak yapılan analiz, eleştiri, yorum ve tavsiyelerin temsiller, kurumlar ve dinî hayatımızla ilgil kıymetli bir motivasyon sağlayacağı düşünülmektedir. Nitekim günümüz toplumunda İslami düşünce ve söylemin yegâne kurucu aktörü olan ilahiyatçılar, dinî düşüncenin şekillenmesinde büyük katkı sunmuş ve halk katında önemli bir konuma gelmişlerdir. İslami bilginin güncellenmesi, üretilmesi ve işlenmesi konusunda da giderek çok mühim katkılar sunmaya başlamışlardır.

Dinî otoritede tarihte nasıl ulema-aydın-ilahiyatçı ekseninde dönüşüm gerçekleşmişse -modernleşme süreçlerine koşut olarak- sekülerleşme-bireyselleşme ve rasyonelleşme düzleminde gelecekte de yeni dönüşümler göstermesi olası bir durumdur. Bu süreci modern hayata bir uyumlanma, yeni bir paradigmanın inşası şeklinde okumak mümkündür. Neticede biricik dinî temsil kaynağı olan ilahiyat(çı)ların dinî anlayışları ile hem özgün, özgül bir dinî temsil kabiliyeti geliştirmesi hem de yeniledikleri yeni bir din dili ile güncel din sunumları gerçekleştirmesi haklı bir

beklenti olarak varlığını devam ettirmektedir.

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

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

Kaynakça

- Akgül, Mehmet. "Türk Toplumunun Değişim Sürecinde Kamusal Alan ve Kadın". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/10 (01 Kasım 2000). <https://dergipark.org.tr/tr/pub/neuifd/issue/19710/210581>
- Akpolat, Yıldız. "Başka Bir Modernleşme ya da Türkiye'de Modernleşmenin Sosyolojisi Üzerine Bir Tartışma". *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 5/18 (15 Eylül 2008), 109-124.
- Aktay, Yasin. "İlahiyat Sosyolojisi: Bir Sosyal Değişim Dinamiği Olarak İlahiyat Sorunu". *Milel ve Nihal* 9/3 (12 Kasım 2014), 101-135.
- Aktay, Yasin. *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*. İstanbul: İletişim Yayınları, 4. Basım, 2011.
- Akyıldız, Kaya. "Mavi Anadoluçuluk". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*. ed. Tanıl Bora, Murat Gültekinil. İstanbul: İletişim Yayınları, 4. Basım, 2007.
- Akyüz, Yahya. *Türk Eğitim Tarihi, Başlangıcından 1993'e*. İstanbul: Kültür Koleji Yayınları 2, 4. Basım, 1993.
- Arılı, Alim. "Disiplinlerin Kavşağında 'Türk Modernleşmesi'ni Sorunsallaştırmak: Normativite ve Sosyal Bilim". *Istanbul Journal of Sociological Studies* 52 (03 Aralık 2016), 221-255. <https://doi.org/10.18368/IU/sk.66344>
- Aytekin, Arif. "Osmanlı-Türk Modernleşmesinin Düşünsel, Ekonomik ve Bürokratik Kodları". *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2013/30 (01 Temmuz 2013), 313-329.
- Bardakoğlu, Ali. *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*. İstanbul: Kuramer / Kur'an Araştırmaları Merkezi, 2. Basım, 2017.
- Berkes, Niyazi. *Türk Düşününde Batı Sorunu*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 3. Basım, 2018.
- Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 27. Basım, 2018.
- Beşirli, Mehmet. "Osmanlı'da Modernleşme ve Aydınlar 1789-1908". *Dini Araştırmalar* 2/5 (01 Haziran 1999), 131-157.
- Çaylak, Adem - Çelik, Adem. "Osmanlı Modernleş(tir)mesinden Cumhuriyet Modernleş(tir)mesine Geçiş: Tarihsel/Teorik Bir Okuma". *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 5/18 (15 Eylül 2008), 55-70.
- D. Çolak, Çağrı. "Osmanlı İmparatorluğu'ndaki İdari Reform Hareketleri Üzerine Bir Değerlendirme". *the Journal of Academic Social Sciences* 23/23 (01 Ocak 2016), 397-416. <https://doi.org/10.16992/ASOS.1067>
- Davison, Roderic H. *Osmanlı İmparatorluğunda Reform 1856-1876*. çev. Osman Akınhay. İstanbul: Papirüs, 1. Basım, 1997.
- Demirpolat, Anzavur - Akça, Gürsoy. "Osmanlı Toplumunda Modernleşme ve Ulema". *EKEV Akademi Dergisi* 36 (2008), 119-132.
- Doğan, Recai. "Osmanlı Eğitim Kurumları ve Eğitimde İlk Yenileşme Hareketlerinin Batılılaşma Açısından Tahlili". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/3-4 (01 Aralık 1997), 407-442.
- Doğru, Rabia. "Garplılaşmanın Neresindeyiz?" *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (24 Aralık 2018), 389-394. <https://doi.org/10.17120/omuifd.478869>
- Gökalp, Ziya. *Türk Medeniyeti Tarihi*. haz. Ali Duymaz. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2015.
- Gündüz, Mustafa (ed.). *Osmanlı Eğitim Mirası Klasik ve Modern Dönem Üzerine Makaleler*. Doğu Batı Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Güngör, Erol. *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*. İstanbul: Ötügen Neşriyat, 13. Basım, 2000.

- Hodgson, Marshall G. S. *İslam'ın Serüveni*. çev. Ercüment Karataş. 3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.
- İde, Ramazan. *Osmanlı Modernleşmesi Açısından II. Abdülhamid Dönemi Eğitim Politikaları*. İstanbul: İstanbul Gelişim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2017.
- İnalçık, Halil. *Osmanlı ve Modern Türkiye*. Timaş Yayınları, 2013.
- İrem, Nazım. "Cumhuriyet Modernleşmesinin Sınırları ve Bir Sınır Dili Olarak Muhafazakâr Modernite". *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 5/18 (15 Eylül 2008), 11-32.
- Kara, İsmail. *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam 2*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2016.
- Kara, İsmail. "Din ile Devlet Arasında Sıkışmış Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (17 Ocak 2014). <https://doi.org/10.15370/muifd.26932>
- Kara, İsmail. "İlahiyatların Çuvaldızı Kendilerine Batırmalarının Tam Zamanıdır". *Star.com.tr*. Erişim 30 Ocak 2023. <https://www.star.com.tr/acik-gorus/ilahiyatlarin-cuvaldizi-kendilerine-batirmalarinin-tam-zamanidir-haber-789311/>
- Karpat, Kemal H. *Osmanlı Modernleşmesi Toplum, Kuramsal Değişim ve Nüfus*. Timaş Yayınları, 4. Basım, 2019.
- Karpat, Kemal H. *Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*. çev. F. Dilek Özdemir. İmge Kitabevi Yayınları, 2006.
- Kaya, Abdussamed. *Medreselerde ve İlahiyat Fakültelerinde Din Anlayışları*. Beyan Yayınları, 2018.
- Kiraz, Ersel. "Osmanlı Devletinde Modern Dönüşüm Evrelerinin Kamu Üzerindeki Etkileri". *Academic Review of Humanities and Social Sciences* 1/1 (02 Nisan 2018), 1-16.
- Kissling, Hans Joachim. "Derviş tarikatlarının Osmanlı İmparatorluğunda Sosyal ve eğitsel Rollerini". çev. Bünyamin Solmaz. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (ts.), 335-347.
- Köker, Levent. *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 15. Basım, 2016.
- Kurtdaş, M. Çağlar. "Osmanlı Modernleşme Sürecinde Aydınlar ve Bürokrasinin Rolü". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 29/1 (31 Ocak 2019), 399-411. <https://doi.org/10.18069/firatsbed.538751>
- Lewis, Bernard. *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. çev. Metin Kıratlı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 5. Basım, 1993.
- Mantran, Robert. *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi II*. çev. Server Tanilli. İstanbul: Cem Yayınevi, 1995.
- Mardin, Şerif. *Türk Modernleşmesi, Makaleler IV*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Türkiye Sosyal Tarihinde İslam'ın Macerası Makaleler-İncelemeler*. Timaş Yayınları, 2010.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Türkler, Türkiye ve İslam*. İstanbul: İletişim Yayınları, 13. Basım, 2013.
- Onat, Hasan. *Türkiye'de Din Anlayışında Değişim Süreci*. İstanbul: Endülüş Yayınları, 2017.
- Özsoy, Ömer. "İlahiyatın Meşruiyet Krizi ve Üç Tarz-ı Tedrisat". *Star.com.tr*. Erişim 30 Ocak 2023. <https://www.star.com.tr/acik-gorus/ilahiyatin-mesruiyet-krizi-ve--uc-tarzi-tedrisat-haber-795344/>
- Öztürk, Mustafa. "Din, Siyaset, İlahiyat". *Yetkin Düşünce Dergisi* 6 (2019), 68-82.
- Sakaoğlu, Necdet. *Türkiye Eğitim Tarihi (11-20. Yüzyıllar)*. Alfa Yayınları, 2018.
- Subaşı, Necdet. *Ara Dönem Din Politikaları*. İstanbul: Küre Yayınları, 2005.
- Subaşı, Necdet. *Din Sosyolojisi*. Dem Yayınları, 2014.
- Subaşı, Necdet. *Frenk Hayatının Gecesinde Dini Sosyallikler*. Tezkire, 2014.
- Subaşı, Necdet. *Kutsanmış Görüntüler*. Nehir Yayınları, 1999.
- Subaşı, Necdet. *Öteki Türkiye'de Din ve Modernleşme*. İstanbul: Kopernik Kitap, 2018.
- Şimşek, Eyüp. "Çok Partili Dönemde Yeniden Din Eğitimi ve Öğretimine Dönüş Süreci (1946-1960)". *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 391-414.
- TDV. *Türk Eğitim Sistemi, Alternatif Perspektif*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.

- Topses, Mehmet Devrim. "Osmanlı Modernleşmesinde 'Gelenek' Kavramının Maddi Temeli Olarak Ulema Sınıfı". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/66 (2019), 725-729.
- Turan, İbrahim. "Türkiye'de İlahiyat Eğitimi: İstihdam Alanı-Program İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme". *Darulfunun İlahiyat* 0/37 (2017), 59-77.
<https://doi.org/10.26650/ilahiyat.2017.19.2.0014>
- Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları, 3. Basım, 1992.
- Yüksel, Ahmet Turan. *İslam'da Bilim Tarihi*. Konya: Konya Bilim Merkezi Yayınları, 2015.
- Zürcher, Erik Jan. *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*. çev. Yasemin Saner. İstanbul: İletişim Yayınları, 4. Basım, 2017.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 23 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2023

Din Eğitimi Bilimi İçin Kavram Öğretiminin Felsefi Kökenleri

Philosophical Origins of Concept Teaching for Religious Education Science

Habibe Erva Uçak* 

Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
PhD Candidate, Ankara University, Social Sciences Institute, Department of Philosophy and Religious Studies
Ankara / Türkiye
ervaucak55@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-4654-6741>

Recai Doğan 

Prof. Dr., Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri Bölümü
Professor, Kyrgyzstan Turkey Manas University, Faculty of Theology, Department of Religious Studies
Bishkek / Kyrgyzstan
recai.dogan@manas.edu.kg | <https://orcid.org/0000-0001-9668-4563>

* Corresponding Author / Sorumlu Yazar

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1266010

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 15.03.2023

Accepted / Kabul Tarihi: 03.06.2023

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2023

Cite as / Atf: Uçak, Habibe Erva – Doğan, Recai. "Din Eğitimi Bilimi için Kavram Öğretiminin Felsefi Kökenleri". *Marife* 23/1 (2023) 29-52. <https://doi.org/10.33420/marife.1266010>

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) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

e-ISSN: 2630-5550



<https://marife.org/tr/>

Din Eğitimi Bilimi İçin Kavram Öğretiminin Felsefi Kökenleri

Özet

Makalede, düşünce ve dilin dayanak noktaları olan kavramlara ilişkin ontolojik tümeler probleminin bilgi kuramsal yapıdaki eğitsel izdüşümüne odaklanılmıştır. Çalışmanın problemi din eğitimi biliminin din eğitimi pratiğine kavram öğretimi süreçlerini kılavuzlayıcı ilkeler sunabilmesi için eğitsel bir temel arayışıdır. Makalede kavram felsefesinin bir görünümü olarak değerlendirilebilecek kavramlaştırma yaklaşımları ile din öğretimi pratiğinin öncelikli alanlarından olan kavram öğretimi arasında ilişkisellik kurarak felsefi bir perspektifle ilkesel ve eğitsel bir temel inşa etmek amaçlanmıştır. Dolayısıyla çalışmada din eğitimi biliminin kavram öğretimine felsefi olarak temellendirilmiş eğitsel ilkeler sunmasının imkânına odaklanılmıştır.

Konuya ilişkin literatürde bulunan çalışmalar sınıflandırıldığında; din eğitiminde yer alan dini/ahlaki kavramların analizine odaklanan; spesifik bir kavramın öğretim ortamlarına taşınma sürecini eğitsel açıdan yapılandıran ve örnek ders işleyişleri sunan; kavram öğretimi sürecinin niteliğini çeşitli paydaş görüşlerine göre belirlemeye çalışan; öğretiminin niteliğini arttırmak için kavram öğretimi teknikleri tasarlayan ve kavram öğretimi sürecinde farklı yöntemlerin işlevselliğini tespit etmeyi amaçlayan çalışmaların olduğu görülmektedir. Kavram tahlillerine, kavram öğretimi sürecine ve didaktik olarak kavram öğretimine odaklanan çalışmalarda kavram ve kavramlaştırma yaklaşımlarının din eğitimi ile ilişkiselliğine odaklanılmadığı, kavramlara ilişkin öne sürülen felsefi ve psikolojik argümanların din eğitimi bilimi perspektifinden ele alınmadığı anlaşılmaktadır. Çalışmada din eğitimi biliminin ve din eğitimi faaliyetlerinin kavram yaklaşımları için ihtiyaç olarak görülen felsefi ve eğitsel temel arayışı, kavramlara ilişkin kuramlar ve din eğitimi faaliyetlerinde kavram öğretim ilkeleri arasında kurulan bağlantılar ile desteklenmeye çalışılmıştır.

Din eğitimi biliminin din öğretimi pratiğine bilgi üretirken sahip olacağı kavram öğretimi anlayışının ne olabileceği kuramsal açıdan öncelikli ve ilkesel bir sorudur. Bu bağlamda makalede cevap aranan sorular şunlardır: "Düşünce dünyasında kavramlaştırma yaklaşımları ve argümanları nelerdir? Tikel-tümel gerilimlerden rafine edildiğinde eğitsel bağlamda kavramlaştırma işlemi nasıl yapılmaktadır? Din eğitimi faaliyetleri için kavram tartışması ne ifade etmektedir? Kavram yaklaşımlarından kavram öğretimi için hangi eğitsel ilkelere ulaşılabilir? Din eğitimi bilimi din öğretimi faaliyetlerine bilgi üretirken hangi kavram yaklaşımından hareket edebilir?"

Belirtilen soruların düşünsel düzlemle tartışılması için metodolojik olarak nitel araştırma yöntemlerinden dokümanı anlama ve anlayış oluşturma, sistematik olarak analiz etme ve bilgi üretmek için veriyi yorumlama aşamalarından oluşan doküman analizi yöntemi kullanılmıştır. Ulaşılan verilerin analiz sürecinde betimsel analiz yöntemi tercih edilmiş ve kavram yaklaşımları birer tema olarak kabul edilmiştir. İçerik oluşturulurken örneklem tercihinde kavram tartışmalarının ana akım izleği takip edildiğinden amaçlı örnekleme yöntemlerinden ölçüt örnekleme tekniği kullanılmış ve ölçüt olarak seçilen kuramlarda kavram tartışmalarına ilişkin temel kırılmaları temsil edebilme gücü aranmıştır. İçerik, temalar arasında kronolojik ardışıklık ve mantıksal aşamalılığa göre düzenlenerek diyalektik bir salınım içerisinde ele alınmıştır. "Kavram anlayışları nelerdir ve bunların argümanlarına göre kavramlar nasıl öğrenilmektedir?" çekirdek sorularına odaklanılarak yaklaşımların argümanları sıralı bir yapıda ele alınmış ve yaklaşımlar arası karşılaştırmalı bir perspektifle din eğitimi bağlamında tartışılmıştır. Sonuç olarak kavram ontolojilerinin/anlayışlarının kavramlaştırma yaklaşımlarına etki ettiğine; kavramlaştırma yaklaşımlarının kavram öğretimine eğitsel ilkeler sunabileceğine ve din eğitimi biliminin din eğitimi pratiğine kavram öğretimi süreci için eğitim-bilimsel bilgi üretirken indirgemeci ve dikotomik bir kabulden ziyade bütünsel, bağlamsal ve ilkesel bir yaklaşım içerisinde holistik bir kavram öğretimi anlayışına sahip olabileceği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi Bilimi, Kavram, Kavram Felsefesi, Din Öğretimi, Kavram Öğretimi.

Philosophical Origins of Concept Teaching for Religious Education Science

This article focuses on the educational projection of the ontological universal problems in the epistemological structure of concepts, the mainstays of thought and language. The basic problem of the study is the possibility of an educational basis in order for the science of religious education to present guiding principles to the practice of religious education. Over the article, it is aimed to build a principled and educational basis with a philosophical perspective by establishing a relation between conceptualization approaches, considered as a view of concept philosophy, and concept teaching, which is one of the priority areas of religious teaching practice. Therefore, the study deals with the possibility of religious education science to present educational principles based on concept teaching.

The classification of the studies in the literature on the subject is as follows: Studies focusing on the analysis of religious/moral concepts in religious education; studies that educationally structure the process of transferring a specific concept to teaching environments and present exemplary coursework; studies trying to determine the quality of the concept teaching process by taking the opinions of various stakeholders and there are studies that design concept teaching techniques to increase the quality of teaching and aim to determine the functionality of different methods in the concept teaching process. Studies that focus on concept analysis, concept teaching process and didactically on concept teaching do not focus on the relation between concept and conceptualization approaches and religious education. And the philosophical and psychological arguments put forward regarding the concepts have not been discussed from the perspective of the science of religious education. In the study, it was tried to support the search for philosophical and educational foundations with the connections established between the theories related to the concepts and the principles of concept teaching in religious education activities. It is a theoretically primordial question what the understanding of concept teaching that the science of religious education will have while producing knowledge for the practice of religious education.

In this context, the questions sought to be answered in the article are: "What are the conceptualization approaches and arguments in the world of thought? How is conceptualization done in an educational context? What does the concept discussion mean for religious education activities? Which educational principles can be reached for concept teaching from concept approaches? Which concept approach can the science of religious education use while producing information for religious education activities?"

In the study, the document analysis method, which consists of the stages of understanding the document and creating an understanding, systematically analyzing and interpreting the data to produce information, was used from the qualitative research methods. Descriptive analysis approach was preferred in the analysis process of the obtained data. While creating content, criterion sampling technique, one of the purposeful sampling methods, was used in sampling preference. In the theories adopted as criteria, the power to represent the fundamental breaks related to the concept discussions was sought. The results are: Conceptual understandings affect conceptualization approaches. Conceptualization approaches, educational principles can be presented to concept teaching. It has been concluded that the science of religious education can have a holistic concept philosophy within a holistic approach while generating knowledge on the practice of religious education.

Keywords: Religious Education Science, Concept, Concept Philosophy, Religious Teaching, Concept Teaching.

Giriş

İnsanın var olanları bilgi nesnesi haline getirme sürecinde dünyaya ilişkin akılsal tasarımlarda bulunma etkinlikleri incelendiğinde, kavramların dünyanın anlamlandırılmasına ve ilişkisel bağlar kurulmasına imkân tanıdığı anlaşılmaktadır. Ontolojik açıdan mitolojik, metafizik ve bilimsel tüm düşünce formlarının kökenlerinde bulunan kavramların nasıl oluştuğu ve epistemolojik bağlamda da insan zihninde nasıl yer edindiği problemlerinin ilk düşünsel üretimlerden bu yana farklı disiplinleri bir araya getirerek güncelliğini koruduğunu söylemek mümkündür. Kavram düşüncesine ontolojik ve epistemolojik bağlamlarda yaklaşıldığında farklı anlama biçimlerinin ve temellendirmelerin zengin bir düşünce havuzu oluşturduğu görülmektedir. Bu kümülatif düşünce birikiminde kavramın neliği problemi, kavram ontolojileri ve tümeller problemi paradigmaları perspektifinden yorumlandığı anlaşılmaktadır. Bu problemin taraflarından biri olarak eğitsel bağlam içerisinde kavram tartışmalarının düşünülmesi, din eğitimi biliminin din eğitimi faaliyetlerinde kavram öğretimine eğitsel ilkeler sunarken sahip olacağı felsefi, psikolojik ve eğitsel bir temelin imkanını göstermektedir.

Kavram felsefesi, kökensel olarak eski çağda yoğunluklu olarak da orta çağda metafiziğin ontolojik temellerinin varlık ile ilişkisine odaklanırken tümellerin

neliğine ilişkin açıklamalar barındırmaktadır. Buna göre varlığın kendisi, varlığın imgesel karşılığı ve kavramı arasında kurulmaya çalışılan bağı, tarih boyunca yankı uyandıran düşünürlerin ontolojilerinde bulmak mümkündür. Bu ontolojilerin temel yönelimlerini, tümellerin bireysel olarak zihinde var olduğunu savunan *kavramcılık*; tümellerin gerçekliğe sahip olmadığı için bir ad olduğunu ileri süren *nominalizm* ve tümellerin dışsal gerçekliğe sahip olduğu önermesini kabul eden *kavram realizmi* olarak sınıflandırmak mümkündür (Bk. Aydın, 2006; Çetin, 2015). Bu yönüyle de kavram kategorisinin düşünbilimsel izdüşümleri idealizm, realizm, materyalizm gibi akımlarının ontolojik görüşlerinin tartışılmasına zemin hazırlasa da bu çalışmada cevap aranan sorulara bilgi kuramsal ve eğitimsel bir eğilimle yaklaşılmıştır. Bu yüzden kavram ontolojilerinin ana akım üzerinden bir izleği sunularak tartışmalar eğitsel bağlama taşınıp “Kavramları nasıl öğreniyoruz?” odak sorusu çerçevesinde tasarlanmıştır ve ilkesel olarak kavram öğretimi ile ilişkilendirilmiştir.

Çalışmanın problemi, kavram tartışmalarının din eğitimi biliminin din eğitimi pratiğine kavram öğretimi süreçlerini kılavuzlayıcı ilkeler sunabilmesi için felsefi, psikolojik ve eğitsel bir temelin imkânıdır. Kavramın neliğine ilişkin yürütülen akıl yürütmelerin yapılandığı kavramlaştırma yaklaşımları ile pedagojik olarak din eğitimi biliminin düşünce alanlarından biri olan kavram öğretimi arasında ilişki- liğin imkânı, varlığı, yönü ve boyutları çalışmanın problematiğini ortaya koymaktadır. Çalışma da anatomisi ve argümanları tartışılan kavramlaştırma yaklaşımları ile kavram öğretimi süreçleri üzerine bilimsel-eğitsel bilgi üretme rolüne sahip olan din eğitimi bilimi arasında bağlantısal bir perspektif oluşturmak amaçlanmıştır. İnsan zihninin kavramları nasıl öğrendiği, kavramlaştırdığı, kavramlar arasında ilişkileri nasıl kurduğu ve bunları hafızada nasıl depo ettiği sorularına verilen cevaplar ve geliştirilen kuramlar eğitsel bir bakış açısıyla incelendiğinde, kavramlaştırma yaklaşımlarının temel argümanlarının kavram öğretime hangi eğitsel ilkeler sunacağı aydınlatılması gereken bir noktadır.

Din eğitimi disiplinde konu ile ilgili yürütülen çalışmaların içerik, amaç ve metodoloji açısından farklılaştığı görülmektedir. Buna göre din öğretiminde yer alan dini/ahlaki kavramların din eğitimi açısından teolojik, epistemolojik ve etimolojik tahliline odaklanan kavram analizleri çalışmaları bulunmaktadır (ör. Aktaş, 2012). Bu yöndeki çalışmaların yanı sıra kavram analizlerine eğitsel bir boyut kazandırarak seçilen spesifik bir dini/ahlaki kavramın öğretim ortamlarına taşınma sürecini tasarlayan ve örnek ders işleyişleri sunan çalışmalar mevcuttur (ör. Kızılabdullah, 2009). Çalışmaların bir kısmı da kavram öğretiminin niteliğinin belirlenmesi amacıyla çeşitli paydaş görüşlerine odaklanırken (Ayaydın, 2012) bazı çalışmalarda da nitelikli bir öğretim süreci için kavram öğretimi teknikleri tasarlanmış (Korukcu, 2007); farklı kavram öğretimi yöntemlerin işlevselliği tespit edilmeye çalışılmıştır (Su, 2022), (Kavram öğretime yönelik çalışmaların detaylı analizi için bk. Uçak, 2020, 113-117).

Belirtilen çalışmalar içerisinde yalnızca Akyürek tarafından, kavramlaştırma kuramlarının bazılarını kısaca değinilmiştir (Akyürek, 2003, 76-79). Dolayısıyla önceki çalışmalarda kavramların nasıl oluştuğu ve öğrenildiği sorularına verilen cevaplar argümanları ile birlikte din eğitimi perspektifinden tartışılmadığı için bu

çalışmanın alana kuramsal bir katkısı olacağı düşünülmektedir. Ayrıca yürütülen çalışmalarda din eğitimi biliminin din eğitimi pratiğine bilgi üretirken hangi kavram yaklaşımdan hareket edebileceği, din öğretimi faaliyetleri içerisinde yer alan kavram öğretimi sürecine felsefi alt yapısı bulunan hangi eğitsel ilkeler sunabileceği noktalarına değinilmemiştir. Buradan hareketle makalede kavram tartışmaları ile din eğitimi biliminin düşünce süreçleri ve kavram öğretimi faaliyetleri arasında bağlantılar kurularak felsefi, psikolojik ve eğitsel bir temel oluşturulmaya çalışılmasının, kuramsal/ bilimsel arka plan ile kavram öğretimi uygulamaları arasında bütüncül ve eğitsel bir temel inşa edilmesine katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

1. Klasik Yaklaşım

Doğrudan kavramlara ilişkin belirlenimlerde bulunmamasına rağmen rasyonel olanın açıklanmasında idealar fikrinden hareketle zihinden ve var olandan bağımsız bir varlıksal gerçekliğe sahip olmaları dolayısıyla Platon'da tümeller sabit, aşkın, göksel idealar olarak apriori bir yapıda tasavvur edilmekte ve bu yaklaşım kavram realizmi ya da kavram gerçekçiliği olarak ele alınmaktadır (Aydın, 2006, 77). Bu doğrultuda tümellerin var olandan bağımsız bir varlığa sahip olduğu fikrini savunan Augustinus da tümellerin Tanrı'nın zihninde var olandan ayrı bir gerçekliğe sahip olduğunu iddia etmiştir. Karşıt bir görüş olarak tümellerin nesnesine içkin olduğu fikrini ileri süren Aristoteles ise tikel deneyimlerde kristalize olmuş çokluğun bütününü ifade eden tümellik için bütünlük içerisindeki tikeller kümesinin paylaştığı özdeş niteliklere odaklanıp kavramı bir tanım olarak kabul etmiştir. Dolayısıyla kavrama sahip olmak aslında tanıma sahip olmakla özdeş kabul edilmiştir (Çetin, 2015, 266-270). Tümellerin ontolojik olarak var olduğu savını ileri süren düşünürlerin yanı sıra gerçekte var olanın tikeller olduğunu, tümellerin ise nesnelere ortak niteliklerinin soyutlanması yoluyla ulaşılan anlam işaretleri olduğunu iddia eden Ockhamlı William gibi filozoflar da bulunmaktadır (Gökberk, 2012, 156).

Kavramın neliğine ilişkin öne sürülen bu önermelerin arasında insan zihninin kavramlaştırma işlemini nasıl yaptığı ile ilgili en kadim yaklaşım, Platon ve Aristoteles'in ontolojilerini temel alan ve geçen yüzyıla kadar geçerliğini koruyan klasik yaklaşımdır. Günümüzde yeni kavramlaştırma yaklaşımlarının klasik olarak nitelenen yaklaşıma alternatif ve refleksif olarak ortaya çıkması, klasik yaklaşımın diğer yaklaşımların referans noktası olduğunu göstermektedir. Bu yaklaşımın "Kavramlaştırma nedir?" sorusuna verdiği cevabı kısaca kritik-ortak özelliklere dayanan bir olgu olarak ifade etmek mümkündür. Buna göre insan zihni, kavramlaştırma yapabilmek için belirli mantık örüntüleri kullanmakta ve kategorinin tüm üyeleri o kategori için tanımlanmış özellikleri taşımak durumundadır. Kategorinin tanımlanması için ise yeterlilik ve gereklilik koşulları bulunmakla birlikte her kategori kendi üyelerini gereklilik-yeterlilik şartları altında belirlemektedir. Klasik yaklaşım bu yönüyle "kurala-tanım" dayalı temsili öngörmektedir (Bozkurt, 2012, 20).

Yaklaşımın mantık örüntülerine göre kavramlar, üyelik için geçerli olan "gereklilik ve yeterlilik" özelliklerini taşıyan tanımlardır ve belirgin bir şekilde *şeyler* ya bir kategorinin üyesidir ya değildir (Murphy, 2004, 15). Buna göre Aristoteles'in varlığın kendisi, zihinsel imgesi ve kavramına ilişkin görüşlerinde imgelemeden önce

varlığın kendisinin belirleyiciliği kavramlaştırma işleminin merkezidir. Dolayısıyla Aristocu eğilimde, kavramlaştırma süreci, bir kategoriye tanımlayan şartlar öbeğini mümkün kılmaktadır. Bu şartlar öbeğine göre bir kategoriye dâhil olan tüm üyeler, o kategori için tanımlanmış olan özellikleri taşıma durumundadır ve bu tanım da yeterlilik ve gereklilik koşullarına dayanmaktadır (Löbner, 2013, 173-175). Kurala ve tanıma dayalı temsili öngören klasik yaklaşıma göre eğer bir kavram tanımın içerisinde yer alan özellikleri taşıyorsa ya da tersi olarak tanımın içerisinde yer almayan özellikleri taşıyorsa o kategorinin üyesi olmamaktadır. Başka bir ifadeyle bir kavramın kategoriye dâhil olup olmaması tanımındaki koşulları taşımasına bağlıdır. Dolayısıyla belirtilen koşullar ve zihinsel işlemlerin yönü kategorinin sınırlarını keskinleştirmektedir.

Klasik yaklaşımın kavram ontolojilerinde insan zihninin şartlar öbeği ile kavramlaştırma işlemi yaptığı savının kavram öğretimine yansımalarının, kavram öğrenmenin de gereklilik ve yeterlilik özelliklerini kavramak şeklinde olduğu düşünülebilir. Nitekim kavram öğretiminde ön plana çıkan Klausmeier, klasik görüşün temelinde kavramı öğrenen bireyin kavramın kritik özelliklerini soyutlayarak kavramı edinmesi, tanıma ulaşmak için kavramın özelliklerinin tümünün gerekli olması ve üst kavramın özelliklerinin alt kavramlar içinde geçerli olması gerektiğini vurgulamıştır (Klausmeier, 1992). Kavramlaştırma üzerine çalışmalar yürüten Murphy de klasik kuramın başlıca önermelerini şu şekilde sıralamaktadır: Kavramlar, tanımlar yoluyla zihinde oluşan temsillerdir; tanımın, tanımladığı şeyin zorunlu özelliklerini belirten öğelere sahip olması zorunluluk/gereklilik ilkesidir. Bir şey tanımda yer alan zorunlu özellikleri taşıyorsa kategoriye dâhil olması için yeterli şartları taşıyordur. Dolayısıyla yeterlik ilkesi işletilmektedir. Keskin sınırları bulunan yaklaşımda bir şey ya kategori üyesidir ya da değildir, ara formlar bulunmamaktadır. Ayrıca kategori üyelerinin hepsi eşit dereceye sahip olmamakla birlikte aralarında herhangi bir öncelik-sonralık ilişkisi de söz konusu değildir (Murphy, 2004, 10-15). Klasik yaklaşım üzerinde düşünenlerden biri de Löbner'dir. O, yaklaşımının öne çıkan boyutlarına ilişkin özetle şunları söylemektedir: Sınıflama özelliklere dayanmalıdır. Belirlenen durumlar her üye için gerekli değildir. Durumlar evet ya da hayır'a dayanan bir yapıda keskinlik göstermelidir. Kategorilerin belirgin sınırları olmalı ve kategori üyeleri kategoriye temsil etmede eşit konumda olmalıdır (Löbner, 2013).

Klasik yaklaşımın argümanlarına göre insan zihni deneyim ve tecrübe yoluyla özellikle basit kavramlar söz konusu olduğunda gereklilik ve yeterlilik koşullarını oluşturan özelliklerin hangileri olduğunu fark edebilmektedir. Ancak basit olmayan kavramları özellikle bileşik kavramları öğrenirken ilk olarak bütünü oluşturan kavramları öğrenmektedir. Onun için klasik yaklaşımda en genel kavramın apriori olduğu ileri sürülmektedir (Coşkun, 2006, 34).

Klasik yaklaşımın tanımlardan kurallardan, gereklilik ve yeterlilik şartlarından hareketle kavramın ve kavramlaştırma sürecinin ne olduğu sorununu ele alış biçimi şu soruları düşündürmektedir. Gerçekten üyeler ve kategoriler arasında net ve keskin sınırlar var mıdır? Din eğitimi faaliyetlerinde yer alan kavramlar düşünüldüğünde nasıl bir durum ortaya çıkacaktır? Bu sorulardan hareketle klasik yaklaşımın tartışılabileceği problem alanı olarak her kavram için tam, sınırları net bir

şekilde çizilmiş bir tanıma ulaşma imkânının zorluğu ve azlığı ifade edilebilir. Çünkü klasik yaklaşım kural ve tanım dışı üyeliklere fırsat vermemekte ve bir kategorinin tüm üyelerine eşit mesafede durmaktadır. Ayrıca bilgi ve teknoloji çağının eklektik şeyler dolayısıyla kavramlar üretmesi klasik yaklaşımın tanım ve kural merkezli yaklaşımına uymayan yeni durumları ortaya çıkaracak ve bu yaklaşım yaşanan karmaşıklığa karşın durumları açıklamakta yetersiz kalacaktır.

Dışsal gerçeklik alanında kavramların gerekli ve yeterli şartlarını, niteliklerini, özelliklerini her bir üye için standart hale getirerek belirlemek kolay bir işlem değildir. Ancak klasik yaklaşımın öngördüğü tanımları ve kuralları merkeze alan kavramlaştırma, gramer bilgisi gibi kurallar oluşturmanın mümkün olduğu yapay kavramlar için uygun görünmektedir. Ancak insan zihninin kavramlaştırdığı her kavram yapay değildir ve kavramlaştırma tabii ortam içerisinde gözlem ve algılama ile başlamaktadır. Bu konuda Çengelci (1996, 27) klasik görüşün kavram kazanımı ile ilgili iddialarının, yapay kavramların sınırlarına, kurallarına ve tanımlarına kolaylıkla ulaşılabileceğinden sadece yapay kavramlar için geçerli olabileceğini ifade etmektedir. Ancak kompleks ve işlevsel kavramlar söz konusu olduğunda belirgin tanımlamalara ulaşmak zor görünmektedir. Dahası her bir kavramın hangi kategoriye dâhil olacağını ve kavramın bir kategoriden diğerine ne zaman, nasıl ve hangi özelliklerden hareketle geçtiğini açıklamada yaklaşımın yeterli olmadığı söylenebilir.

Klasik yaklaşıma yöneltilen eleştirilerin odaklandığı nokta dış dünyadaki varlıkların, yapılan tanımlamalarla tam olarak uyumlu olmaması ve dış dünyadaki sınırların klasik yaklaşımın öngördüğü şekliyle netleştirilmiş olmamasıdır. Bundan dolayı kavramların üyesi olduğu kategorilerin sınırları bulanıklaşabilmektedir. Onun için klasik yaklaşımda gereklilik ve yeterlilik özellikleri koşul olarak kabul edildiğinden kural dışı- esnek- belirsiz durumlarla birlikte bulanık sınırlara sahip kavramların sınıflandırılması söz konusu değildir (Bozkurt, 2012, 22-24).

2. Prototip Temelli Yaklaşım

Kategori ve kavramların oluşumuna klasik yaklaşımdan farklı bir açıklama getiren prototip/öntip temelli kavramlaştırma yaklaşımına geçmeden önce, kavramlar ve kavramlaştırma süreci ile ilgili kümülatif bir düzlemde dönüşen paradigmaya değinmenin, kuramlar arasındaki düşünsel geçişi görebilmeye fayda sağlayacağı düşünülmektedir.

20. yüzyılın ortalarında gelişimsel, dilsel, bilişsel ve deneysel psikoloji alanında klasik yaklaşımın savlarını sorgulayıcı bir yaklaşımla kategorilerin algılanması üzerine yapılmış olan ampirik çalışmalar bilim çevrelerince dikkate değer bulunmuştur (Önal, 2011, 11). Klasik görüşün savında akıl, bağımsız ve soyut bir cevap olarak kabul edilirken ilerleyen süreçlerde bilişsel anlambilimcilerin çalışmalarında beden ve düşünce arasında düaliteyi reddeden bir tavır içerisinde bireyin yaşadığı deneyimlerin apriori olan imgeleme potansiyelinin işlevi sayesinde soyut kognitif bir aşamaya çıkmakta olduğu fikri öne sürülmüş ve geleneksel görüş, ampirik verilere dayanmadığı için kavramlaştırma sürecine ilişkin bir kuram olarak değil felsefi bir perspektif olarak yorumlanmıştır. Buradan yola çıkarak bilişsel

anlambilim temsilcileri kategorilerin dış dünyada mevcut olan nesne ve olayların salt simgeler aracılığıyla gösterildiği fikrini benimsemeyerek nesnel biliş olarak kabul edilen, bireyden bağımsız olarak dış dünyadaki gerçekliğe odaklanan düşünceleri ve bu yöndeki düşüncelerin ürünlerini eleştirmişlerdir (Zeyrek, 1998, 209). Dil nörolojisi üzerine çalışmaları bulunan Damasio'da beden ve zihin arasında düaliteyi öngören ve Descartes ile gündeme gelen kartezyen felsefenin biliş iddialarını bir yalnlığı olarak görmektedir (2006, 231-256).

Nesnel dünya paradigmasının, insana ve hayata bakış açısı, mekanik ve keskin-katı kuralların ön kabul olarak ele alındığı, anlamlandırılan insanın göz ardı edildiği, anlam ve inançlardan bağımsız nesnelere ile kuşatılmış bir yaşam tasavvuruna sahip olduğu için tenkit edildiği anlaşılmaktadır. Bu bakış açısının uzantısı olan geleneksel görüşün iddiasına göre bir *şeyin* ne olduğu ile insan zihninin onu nasıl anladığı arasında bağımsız bir süreç işlemektedir. Ancak Lokoff'un baktığı ve öncekilere kıyasla çok daha esnek olan pencereye göre insan zihninin *şeyleri* nasıl anladığı, *şeylerin* ne olduğundan önemlidir (akt. Önal, 2011, 20).

Bilişsel bilim ontolojik olarak nesnel bir dünyanın imkânını sorgularken savunucularının karşı çıktıkları temel nokta, nesne ya da olayların özellik kümeleri tarafından tanımlandığı, doğru kategorilerin nesnel olarak dış dünyada var olduğu ve dil kategorilerinin dış dünyadaki gerçeklikleri yansıtmak için kullanılan simgeler olduğunun kabul edilmesidir. Başka bir deyişle düalitik yaklaşım bilişsel anlambilimciler tarafından, insan bedeni ve düşüncesi arasında ikiliği öngördüğü ve bireyin deneyimlerinden kaynaklanan imgeleme potansiyelini görmezden geldiği için eleştirilmektedir. Bahsi geçen temel eğilimler üzerinden Wittgenstein ve Rosch gibi çağdaş dönemde dilbilim ve dil felsefesi üzerine çalışmalar yürüten araştırmacılar, teorik ve ampirik çalışmaların verileri ile temellendirmelerde bulunarak dil kategorilerinin nesnel olduğunu iddia eden yaklaşımları eleştirmektedir (Zeyrek, 1998, 209-210).

Eleştiriler ardından bir dil filozofu olan Wittgenstein, bireylerin gördükleri parçaların bir nevi özetlerini çıkardıklarını ve daha önce aşına olmadıkları halde parçaları, prototipe (en iyi örneğe) benzerlik bakımından ele aldıklarını savunarak yaklaşımın ilk nüvelerini atmıştır (Dilber, 2014, 212). Bu vurgular özellikle Rosch'un kuramsal ve ampirik çalışmaları ile desteklenerek hüviyet kazanmış ve "prototip yaklaşımı" olarak literatürde kendine yer bulmuştur (Çengelci, 1996, 38-39). Bu bağlamda bireylerin deneyimledikleri tüm birimlerin özetini temsil eden prototipler oluşturduğu ve diğer uyaranları prototip ile karşılaştırdığı anlaşılmaktadır. Kavramlaştırma sürecine bu şekilde yeni bir bakış açısı sunmasından hareketle Türkçe literatürde de kavramlaştırma yaklaşımlarına ilişkin yürütülen çalışmaların ağırlıklı olarak öntür yaklaşımına odaklandığı görülmektedir (Çengelci, 1996; Gökmen, 2013; Gökmen - Li, 2013; Gökmen - Önal, 2012; Seferoğlu, 1999).

Prototip temelli kuramın temel iddiasına göre, kavram ve kategoriler gerekli-yeterli şartlar doğrultusunda tanımlar yoluyla öğrenilmemekte aksine soyutlama işlemi ile zihinde, prototip olarak kodlanmaktadır. Bu iddiaları deneysel temellere dayandıran Rosch, çalışmalarında prototipin kategori üyelerinin temsil edici olma özelliğinden hareketle katılımcılar tarafından diğer üyeler içerisinde kategori

üyelerinden birini, kategoriye daha iyi temsil eden üye olarak seçtiği için kategori içerisinde yer alan bazı üyelerin diğer üyeler ile karşılaştırıldığında temsil gücünün daha yüksek olduğu sonucuna ulaşmıştır (Mervis - Rosch, 1981, 95). Eleanor Rosch 1970'li yılların başında semantik/anlamsal ve algısal kategorilerin tüm üyelerinin kategoriye aynı derecede temsil etmediğini ve temsil derecelerine bağlı olarak kategori içerisinde en iyi üyeler bulunduğunu ileri sürmüştür ve bir kategoriden bahsedilince daha fazla akla gelen örneğin kategoriye en iyi temsil eden üye olduğunu savunarak bu örneklerle prototip adını vermiştir (Rosch, 1973). Kategorilerin prototip diye adlandırılacak en iyi örneği içerdiği fikrinin yanı sıra Rosch, insan zihninin kategorileştirme işlemini sıradüzensel bir yapıda üst, temel ve alt düzeylere ayırmıştır (Rosch, 1973; a.mlf, 1975; Rosch vd., 1976).

Dolayısıyla bilim ve felsefe çevrelerinde, kategoriler içerisinde üyeler arasında hiyerarşinin olmadığını, aksine eşit mesafenin olduğunu kabul eden hâkim kabullere karşılık, üyeler arasında hiyerarşinin bulunduğu ve her kategorinin kendisini en iyi temsil eden merkezi öge etrafında daha az temsil edenlerle çevrili olduğu fikri tartışılmaya başlandı ve söylenebilir.

Yapılan tartışmalarda kavramların anlam kürelerinin keskin sınırlar ile belirlenmiş olduğu fikrine karşın anlamların akıcı bir dizge içerisinde bir kavramın başlama ve bitiş noktasının belirgin olmadığı ileri sürülmüştür (Bozkurt, 2012, 29). Wittgenstein da kavramlar arası ilişkileri basit bir benzerlik kümesi ile açıklamanın mümkün olmadığını "aile benzerliği" olarak isimlendirdiği perspektif açısından yorumlamıştır. Buna göre kategorilerin üyeleri arasında özellikleri taşımaları bakımından farklılıklar bulunmakta ve her bir üyenin taşıdığı özellikler birbirinden ayrılmaktadır. Bu durumda kategori içerisinde üyeler arasında ortaklığı sağlayan özellikler *aile benzeşmesi* olarak ifade edilmektedir (Wittgenstein, 2000).

Kategori içerisinde dereceli yapının ve merkezi üyeliğin bulunmadığı klasik yaklaşıma eleştiri olarak doğmuş olan Rosch'un öne sürdüğü prototip kuramı, bir zihin tabanlı kavramlaştırma kuramıdır. Buna göre Rosch, kategorinin iç akışının homojen bir yapıda olmadığını ve daha iyi ve daha kötü üyelerin bulunduğu bileşik ve heterojen bir yapı ileri sürmüştür. Ona göre kategorileri sınırları keskin olmadığı için yeni üyeliklere imkân tanıyan bir yapıya sahiptir. Böylece bir kategori içerisinde en iyi-iyi-orta- düşük gibi sıradüzensel/hiyerarşik ilişkiler gündeme gelmiştir (Gökmen, 2013, 166-167).

İnsan zihni herhangi bir uyarının kategoriye dâhil olup olmadığına uyarının sahip olduğu özellikler kümesine bakarak karar vermektedir. Dolayısıyla prototip yaklaşımına göre bir kategoride kritik özellikleri yansıtan en iyi örnek bulunduğuna göre en iyiye yaklaşan ve en iyiden uzaklaşan örneklerin olması mümkün görünmektedir. Anlamsal ve algısal kategorilerin tüm üyeleri dâhil oldukları kategoriye temsil etmede eşit olmamakla birlikte bazı üyeler merkeze yakınken bazıları uzakta kalmakta ve merkez noktasına en yakın olan üye prototip olarak ele alınmaktadır. Bu durumda düşüncenin işleyişi, klasik yaklaşımdaki kural-tanım merkezli kategorileştirmeden farklı bir sonuca götürmekte, her üyenin sınırları tanım ve kuralarda olduğu gibi keskinleşmemekte aksine bulanıklaşmaktadır. O halde bulanık sınırlarda dolaşan uyarınlar ile kategorinin kritik özelliklerini taşıyan ve kategorinin

tam bir üyesi olan uyarın arasında derece farkı bulunmaktadır.

Kategorinin merkezine prototipin alınması, diğer üyelerin merkez sınırına yaklaşmasını ya da uzaklaşmasını buna bağlı olarak da daha fazla ya da daha az tipik olmasını gerektirmektedir. Bu da bir üyenin hangi kategoriye dâhil olduğu konusunda karışıklığa neden olan “bulanık sınırları” gündeme getirmektedir. Bulanık sınırlar ile ilgili Ungered ve Schmid de nesnelere fiziksel dünyada belirgin sınırlarının bulunmasıyla birlikte *şeylerin* zihindeki temsillerinde yani kavramlarda başlama ve bitiş sınırlarının fiziksel dünyadaki gibi belirgin olmadığını hatta belirsiz ve bulanık sınırları oluşturan iç içe geçmiş bir durumun var olduğunu ifade etmektedirler (Ungerer - Schmid, 2006, 19). Bütün bu bilgiler çerçevesinde insan zihninin kategorileştirmesinin merkez çevre diyagramında uzanan zihinsel bir düzlem olduğu ve merkezdekilerin tipik örnekleri oluşturduğu ortaya konmaya çalışıldığı söylenebilir.

Kuramların temellendirilmesinde prototip temelli yaklaşım ile klasik yaklaşım karşılaştırıldığında ortaya çıkan temel farklılık akıl yürütmenin yönü ile ilgilidir. Klasik yaklaşımda kurallardan hareketle örnek olma durumunun belirlenmesi söz konusu iken prototip temelli yaklaşımda temsil gücü fazla olan prototipe göre belirlenen özellikler diğer üyelerin durumu belirlemektedir. Temsil gücünün merkezleştiği prototip kuramında dikkat edilmesi gereken diğer bir nokta da somut gönderimli kavramların zihinde temsilleri bulunduğu dilden bağımsız bir şekilde soyutlanabileceği ancak cömertlik, adalet, hoşgörü vb. gibi soyut gönderimli kavramların temsiline ne ve nasıl olacağıdır. Hem din eğitimi faaliyetleri içeriğinde bulunan kavramların çoğunluğunun soyut gönderimli kavramlardan oluştuğu göz önüne alındığında prototip kuramından hangi boyutta ve nasıl yararlanılabileceği ayrıca ele alınması gereken bir konudur.

Alanyazında prototip kuramını destekleyen çalışmalar olduğu gibi (Mervis - Rosch, 1981, 95) prototiplik etkisinin olmadığını iddia eden ve öntürlerin öntür olmayanlara kıyasla hızlı çağrılması mümkün görmeyen çalışmalar da (Uysal, 2015) bulunmaktadır. Ancak göz önünde tutulması gereken nokta, anlamsal kategoriler için tek bir prototipin mümkün görünmemesi ve prototip kuramının asıl odaklandığı noktanın algısal ve anlamsal kategoriler içerisinde tüm üyelerin eşit derece kategoriyi temsil etmediği için üyeliğin kategoriyi en iyi temsil eden merkezi üyeler etrafında derecelendiğidir.

Prototip temelli yaklaşımlar kavramlaştırma sürecine daha farklı bir boyut kazandırmasına karşın bünyesinde bazı kısıtlılıklar da taşımaktadır. Yaklaşımın kategori üyelerinin dereceli bir yapılanma içerisinde olması, kategori üyeliği için referans noktalarının bulunması, kategorilerin sınırlarının bulanık olması gibi noktaları eleştirilmiştir (Önal, 2011, 62). Murphy, prototip üyenin belirli özellikler listesiyle tercih edilmesinde bu listede yer alan özelliklerin nasıl belirlendiğinin açık olmadığını belirtmiştir (2004, 41-45). Kurama yönelik bir başka eleştiri de anlamsal kategorilerin tipik üyesinin ayırt edici özelliklerinin ne olduğunun analiz edilmesinin zorluğudur (Seferoğlu, 1999, 82). Benzer bir eleştiri kategorinin prototipinin hangi kritik özellikleri içerdiğinin çözümlenmesi ve bu kritik ayırt edici özelliklerin önem sırasına konulmasının imkânı üzerinde durmaktadır (Bozkurt - Uzun, 2017, 96). Bununla birlikte kavramların prototiplere sahip olduğunu kabul ilk adımken sonraki

aşamalar karmaşık ve belirsiz görünmektedir. Ayrıca kategori sınırlarının sonsuz bir şekilde genişleyebilmesi de eleştirilen bir başka noktadır (Önal, 2011, 63). Ayrıca üyelerin kategoriye dâhil olmasındaki belirsizlik ve prototipin kategoriye temsilindeki yoğun vurgu yaklaşımın tartışılması gereken noktalarıdır.

Klausmeier, bu yaklaşımın iddiasının kavramların sınırlı bir kısmına uygulanabilir olduğunu ifade etmiş ve kavramların kritik olmayan özellikleri tanımlayıcı bir özellik olarak öğrenilebileceği, soyut ve üst düzey kategoriler için prototiplerin olmayacağı, alanında uzman kişiler ile yeterli düzeyde bilgi sahibi olmayan kişilerin prototipleri arasında ayırımın olmadığı yönündeki eleştirilerini aktarmıştır (Klausmeier, 1990, 100). Ancak yine de kategorilerin iç yapılarını analiz etmede prototip kuramı, soyut ulam ve kategorilerde kısmiliğini korusa da somut olanlarda başarılı olduğu söylenmelidir.

3. Semantik Özellikler Yaklaşımı

Semantik özellikler kuramında kavram ontolojilerinin dolayısıyla kavramın ne olduğu sorununun yerini kavramlaştırma süreci almakta ve kavram/imelem - varlık arasındaki ilişkisellik bilişsel gelişim-dil gelişimi ve varlık alanına doğru yönelerek düşünce-dil diyalektiğine odaklanmaktadır.

Kavramlara ilişkin düşünsel ve deneysel dönüşüm süreci içerisinde Piaget ve Vygotsky'nin fikirlerinden hareketle oluşan öğrenme ve bilişsel gelişim kuramları diğer pek çok alanı etkilediği gibi eğitim bilimlerini de etkilemiş ve eğitsel organizasyonların çocuğun/öğrencinin bilişsel dünyası merkeze alınarak planlanması gerektiği kanaati yaygın olarak eğitim çevrelerinde kabul edilen bir görüş olmuştur. Eğitim organizasyonlarına bahsi geçen etkinin izdüşümleri olarak eğitim öğretimin omurgasını oluşturan kavram öğretimi faaliyeti, kavramlaştırmayı gündeme taşımakta, kavramlaştırma işlemi de zihinsel bir süreç ve işlem olduğu için bilginin inşa edilmesi sürecinde bilginin depolanmasına ilişkin sahneleri, şemaları, imgeleri ve ilkeleri kendi içerisinde barındırmaktadır. Kavramlar ise bilgiyi yapılandırma sürecinin bileşenleri olarak ele alınmakta ve böylece bireyin tecrübe edip deneyimlediği her şey, bilişsel unsurları (sahne, şema, imge) dolayısıyla kavramları yapılandırmaktadır. İnsan zihninin kendi ve kendi dışındaki var olanlar üzerine bilgisini soyutlama becerisi de hem düşünce hem de dil ile yetkinleşmekte böylelikle düşünce ve dilden mürekkep bir varlık görünümüyle kavram, bu iki süreç arasında karşılıklı olarak birbirinin var olmasının nedeni olmaktadır (Vygotsky, 2018).

Belirtilen ilişkinin yönüyle ilgili olarak kavram (bilişsel) ya da sözcük (dilsel) ediminin sırası ile ilgili tartışmalar hakkında da literatürde farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Bu görüşlerden ilkinin savına göre çocuklarda ilk işleyen süreç bilişsel gelişimdir ve bunun ardından dil gelişimi gelmektedir (Uysal, 2015). Bu bağlamda soyut kavramların sözcüksel olarak gönderime sahip olmadan önce zihinde kavramsal düzeyde bulunduğu ve bu zihinde bulunan kavramların sayesinde sözcüklerin hızlı ve kolay bir şekilde gelişebileceği fikri öne çıkmıştır. Buna karşın Çapan tarafından çocukların bilişsel ve dil gelişimlerinin paralel doğrultuda geliştiği ancak bilişsel gelişimin daha hızlı olduğu ifade edilmiştir (Çapan, 1996, 284). Bu görüşlerin tersine bir iddianın ortaya atıldığı başka bir yaklaşımda ise bilişsel gelişimi incelemeyerek

temsillerin insan zihninde zaten var olduğu ve ihtiyaç duyulan esnada dil ile gönderimde bulunulduğu vurgulanmaktadır (Uysal, 2015). İki görüşün uçlarda olan yönlerini ılımlaştırarak ortaya çıkan Clark, çocukların dünyayı deneyimlemeye ve öğrenmeye devam ettikçe bilişin ve dilin dönüşümlü bir düzende birbiri ile etkileşim içinde geliştiğini vurgulamaktadır (Clark, 2004).

Kavram kazanımı sürecinde çocukların ilk olarak hangi anlamsal üniteleri edindiği; bunların niteliği ve yetişkinlerin anlamsal ünitelerinden nasıl farklılaştığı gibi noktalara değinen Clark, görüşlerini temellendirmek için ampirik çalışmalar yürütmüştür. Deneysel çalışmalar ile desteklenen semantik özellikler kuramına göre çocuklar, kullandıkları sözcüklerin dolayısıyla kavramların yetişkinlerin kullanım şeklindeki anlamını derinlemesine bilmemektedir. Buna göre çocuklar tarafından kullanılan sözcükler, yetişkinlerin sahip olduğu sözcüklerin alt grubu gibidir. Sözcüğün anlamının olgunlaşması, anlamsal tanımlamaların artmasına, bu da özellik kümesinin tanınmasına bağlıdır. Ancak yetişkinlerin kullandıkları kavram ve sözcüklerin sahip olduğu özellik kümesi ile çocuğunki birbirinden farklıdır. Çocuğun özellik kümesine ilişkin bilgi ve deneyimin artmasıyla sözcüğün anlamı yetişkinlerin kullanımına doğru ivmelenmektedir (Atkinson, 1982, 38-39).

Kavramsal şema ile dil kazanımı arasında bağ kuran Clark'ın değindiği noktaya Carey de değinmiştir. Carey, yetişkinlerin zihnindeki kavramlar ile çocuklarının birbirinden oldukça farklı olduğuna yönelik açıklamalarda bulunarak çocukların sözcükleri ile yetişkinlerin sahip olduğu sözcüklerin farklılıklarının kavramsal düzlemdeki izdüşümünü göstermiştir (Carey, 1999, 484). Önal'ın yürütmüş olduğu çalışmanın bulgularında da çocuk ile yetişkin kavramlaştırma ve kategorileştirmesinde ciddi farklılıkların bulunduğu dair çıkarımlar mevcuttur (Önal, 2011).

Semantik Özellikler kuramının iddiası, çocukların kavramları oluştururken ilk olarak algısal özelliklerden (renk, ses, biçim, tat vb.) yararlandıkları yönündedir. Özellik kümesi yalından kompleks olana doğru ilerlemekte ve genellik ifade eden sözcükler spesifik kalanlardan; olumlular olumsuzlardan daha önce ve daha kolay edinilmektedir (Coşkun, 2006). Dromi'ye göre de çocuklar kavram ve dil gelişiminin ilk yıllarında kategorilerin özellik kümelerini bütün olarak kavrayamadıkları için kavram ediniminin ilk aşamasında aşırı genellemeler görülmektedir (1987, 45-46). Bu ilk adımlardan sonra aşamalı olarak çocuklar, deneyimlerini ve özellik kümesine ilişkin bilgilerini arttırdıkça kullandıkları kavram ve sözcüklerin yetişkinlerden farklı olan yönlerini keşfedip anlam küresini genişleterek kullandıkları dili yetişkin diline yakınlaştıracaklardır (Coşkun, 2006, 36). Bununla birlikte semantik özellikler kuramının gündeme getirdiği bilişsel ve dilsel gelişim vurguları kavramlaştırma yaklaşımlarının gelişim kuramlarından bağımsız düşünülemediğini ortaya koymaktadır.

Semantik özellik kuramı da bazı iddiaları dolayısıyla çeşitli yönleriyle eleştirilmiştir. İlk olarak Clark'ın kuramı, bilişsel işlemlerin kavramsal düzeyine değinmediği ve kavram öğrenme hatalarının karmaşık yapıda olanlarını açıklayamadığı için eleştirilmiştir. Bununla birlikte kuramın sahibi Clark da kuramın sadece aşırı genellemeler üzerinde durduğunu, özellik kümesinin her zaman genel olandan spesifik

olana doğru edinildiğini varsaydığı gibi konularda eleştirilerini gündeme getirmiştir (Dromi, 1987, 46-48). Ayrıca algısal özellikleri bulunmayan anlamsal kategoriler içinde semantik özellikler kuramının işlevinin değişeceği eleştirisi öne sürebilir.

4. İşlevsel Yaklaşım

Kavramlaştırma sürecinde bilişsel ve dil gelişiminin gelişmesiyle özellik kümelerinin kazanılmasına odaklanan semantik özellikler kuramı eleştirilerek, kavram edinimine ilişkin farklı bir yaklaşım önerilmiştir. Özellikle Nelson'un kavram ve sözcüklerin işlevselliğini merkeze alan kuramında, kavramlar sözcük ediniminden önce gelmekte ve kavram yapılandırıldıktan sonra anlamlandırılmaktadır. Buna göre varlığın algılanması varlıkların işlevsellik özelliğine göre olmaktadır. Nesneyi anlamlandırma, "*O ne yapabilir?*" ve "*Onunla ne yapılabilir?*" soruları merkezinde cevap bulmaktadır (Coşkun, 2006, 39). Bu sorular ekseninde oluşan işlevsel bilgi, algısal ve bağlamsal bilgiden daha dominant bir yapıdadır ve işlevsel bilgi yoluyla biçimlendirilen kavramlar sözcüksel gönderimler ile etiketlenmektedir.

Nelson'a göre karşılaşılan yeni bir durum ya da varlığın algısal özelliklerine dayanarak bir analiz yapılmamakta ancak bu özellikler sınıflandırma işlemi için kullanılmakta ve kavramlar işlevsel özelliklerden hareketle yapılandırılmaktadır. Dahası anlamın oluşmasında gerekli olan algısal özellikler, soyut ve statik özelliklerken ziyade bir *şeyin* bütün olarak görülmesi ve o bütünlük ile dinamik bir etkileşim kurulmasıdır (Maviş, 2007). Nelson'un yürütmüş olduğu deneysel çalışmaların sonuçları, varlığın işlevsel özelliği kavrandıktan sonra sınıflamaların ve ayırt etmelerin daha kolay ve gerçekçi olduğu yönünde olduğundan işlevsel özellik kümesinin stabil algıya dayanan özelliklerden daha etkili olduğu fikrini gündeme getirmektedir (Dromi, 1987, 48-50). İşlevsel özellikler merkeze alındığında kavramların daha kolay ve hızlı edinildiği savına dayanan çalışmalarda, kavrama dair işlevsel kurallar çıkarılabildiğine ve kavramın kategori üyeliğine çok daha kolay ve hızlı karar verildiğine ulaşılmıştır (Çengelci, 1996). Bu bulgular, tanımlama ve kuralları merkeze alan klasik yaklaşımın savını desteklediği gibi tanım ve kurallardaki işlevselliğin karar verme süresine ve kolaylığına etkisi de işlevsel çekirdek kuramını desteleyen olumlu bir sonuç olarak yorumlanabilir.

İşlevsel çekirdek kuramının değindiği başka bir konu ise kavram ediniminin sözcüksel gönderim yoluyla değil canlı yaşam durumları ile hazır duruma geldiğine yöneliktir. Buna göre farklı zaman ve mekânlarda herhangi bir kavrama ilişkin deneyimlerinden hareketle işlevsel bilgiler biçimlendirilmekte ve bunlar aracılığıyla değişken olan kişi, durum, olay, zaman ve mekânın işlevselliği etkilemediği fark edilerek işlevsel özelliğin çekirdekte olduğu bir yapı içerisinde kavram edinilmektedir (Coşkun, 2006, 40).

Nelson'un işlevsel özellikleri merkeze alarak kavram ve sözcük edimi sürecine ilişkin çizdiği projeksiyon sadece nesnelere dünyasına ilişkin olması yönünden eleştirilmektedir. Nitekim kavram ve sözcük edinimini açıklamaya çalışan bir kuramın spektrumunun, nesnelere dünyası ile sınırlı kalmaması ve farklı olguları içinde temellendirebilecek zenginliğe sahip olması gerektiği vurgulanmakta ve gerçek yaşam durumlarında nesnenin biçimi ve işlevinin heterojen bir yapıda olmadığı aksine

işlevsel ve algısal bilginin birleşimli bir yapıda olduğu yönünde eleştiriler bulunmaktadır (Dromi, 1987, 50-51).

5. Kuram Merkezli Yaklaşım

Prototip temelli yaklaşım ve klasik yaklaşımın kavramlaştırma süreci ile ilgili farklı iddiaları bulunsa da yaklaşımların temel hareket noktasının kavramların özellikleri olduğu anlaşılmaktadır. Kuram merkezli yaklaşımda ise kavramlar, kavramın sahip olduğu özelliklerden hareketle değil kavramların kişilerin sahip olduğu bireysel kuramlardaki etkinliğine, kavramların dâhil olduğu kavramsal çerçevenin paradigmasına göre açıklanmakta ve kavramlar arası ilişkilerle temellendirilmektedir (Bozkurt, 2012, 45-46; Çetin, 2015, 262). Dolayısıyla ilk defa kuram merkezli yaklaşımda kavramlar belirli özellikleri içermesi yönünden değil diğer kavramlarla ilişkisi bağlamında ele alınmıştır. Bu yaklaşımın iddiasına göre kavramlar, bireylerin dünya hakkındaki kuramlarında belirleyici role sahiptir ve dünya sadece bu kuramlar aracılığıyla anlaşılır olmaktadır. Murphy ve Medin'e göre kognitif işlemlerden birini anlayabilmek için örgütlü bilimsel açıklamalardan ziyade bireysel bir kuram tercih edilmekte ve kuram ifadesi kavramlar arası ilişkilere işaret etmektedir. Bu açıklamalardan hareketle kavramların, klasik ve prototip temelli yaklaşımlarda olduğu gibi yapısal olarak kavramların diğer kavramları içermesine dayalı özellik içirme modeli ile değil de bilişsel yapının diğer kavramlarla ilişkisiyle açığa çıkan çıkarımsal model ile açıklanmaya çalışıldığı görülmektedir (Murphy - Medin, 1999).

Kuram merkezli yaklaşımın kuramı, kompleks bir yapıya değil bireyler tarafından işe koşulan açıklama yetisine işaret etmektedir. Kuram olarak kabul edilen bu yeti bilimsel olarak gelişmiş kuramlar olmak durumunda da değildir. Kuram kavramı ile vurgulanmak istenen asıl nokta, bireylerin kullanmış oldukları her türlü açıklamaların sistemli ve bilimsel bir yapı oluşturmasından ziyade kişisel açıklamalardır (Pesonen, 2002, 35). Dolayısıyla kişilerin sahip olduğu kuramlar/paradigmalar yön değiştirdikçe kavramların yönü de doğrudan değişmektedir. Bu çerçevede kuram merkezli yaklaşımda bireylerin sahip oldukları kuramlara ait kavramların bir diğeri ile açıklamanın zorluğu görecelik sorununu düşündürmektedir.

Prototip kuramının kabullerine göre insan, kendi belleğinde dış dünyadan algısal olarak edindiklerini analiz edip yapılandırarak temsillere dönüştürür ve böylelikle zihninde dış dünyadakinin birebir aynısı olmayan ama dış dünyadan hareketle zihninde yapılanmış olan ikinci bir dünya diyebileceğimiz algılanan dünyayı inşa eder. Bu birey tarafından algılanan dünya, algılayanın kendisinden bağımsız bir şekilde düşünülmeceği için insan kısmen refleksif bir gerçeklik oluşturmaktadır. Yaşantı bağlamında, kişinin sahip olduğu bilginin kaynaklarından birinin de kişisel deneyimler olduğu ve bunların yalnızca yeni bilgilerin kazanılmasıyla sınırlı olmayan, bilinenlere öznellik kazandırma etkisinden söz edilebilir görülmektedir.

Prototip temelli ve klasik yaklaşımlar, kavramı ve kavramlaştırmayı açıklarken özelliklere dayanmakta ancak bu işlemi yaparken niçin bazı özelliklerin tercih edildiğini ve bunların diğeri karşısında sahip olduğu konumu açıklamakta sınırlı kalmaktadır. Bununla birlikte prototip temelli ve klasik yaklaşımlar kavramları benzerlik kümesine göre konumlandırmakta ancak benzerliğin kendisini bulanık

bırakmaktadır. Bu yüzden kavramlar arası benzerlik fikrinin berraklaştırılması ve sınırlandırılması gerekmektedir. Kuram temelli yaklaşımda ise özellikler nedensellik ilişkisi içerisinde açıklanmaktadır. Bu eğilim, kavramın dâhil olduğu kategorinin özellikleri ile kavramı ilişkilendirmeye yardımcı olmakta ve özellik temelli yaklaşımların açıklamakta zorlandığı kritik özellikleri nedensellik ilkesi içerisinde şeffaflaştırmaktadır (Bozkurt, 2018, 14).

Kuram merkezli yaklaşımın kavramın neliğine ilişkin getirdiği açıklamalar, bilimin ne olduğunu anlamaya yönelik ve bu anlamada bilim insanlarının sosyo-psikolojik yapısını merkezileştiren Devrimsel Bilim görüşünün sahibi Thomas Kuhn'u akla getirmektedir. Onun kavramsallaştırdığı paradigma, insanların olay ve olgulara bakışını etkileyen hatta belirleyen, kuramsal, kavramsal ve deneysel alanın çerçevesi ve araçlarıdır (Kuhn, 2021). O'na göre ilerleme kaydeden atılımlar, kendi paradigmaları içerisinde tutarlı olan kavramların devrime uğramasıyla meydana gelmektedir. Dolayısıyla Kuhn'un bilimsel etkinliğin yapısını anlamak için geliştirdiği yaklaşım ile kuram merkezli yaklaşım arasında bir benzerlik söz konusudur. Kuram merkezli yaklaşıma göre birey sahip olduğu yaşam yapısına göre kavramları yapılandırırken, Kuhn'a göre de epistemik cemaat oluşturan bilim insanları da içinde buldukları paradigmaya göre olgu ve olayları anlamlandırmaktadır.

Kuram merkezli yaklaşım, göreliliği ele alarak özellik ilkesi ile özellikleri açıklamada kavramlaştırma sürecine farklı bir vizyon kazandırmıştır. Ancak yine de eleştirilen yönleri bulunmaktadır. Eleştirilerin yoğunlaştığı en önemli nokta, birbirinden farklı bireylerin dolayısıyla zihinlerin aynı kavramı paylaşmasına olanak tanımamasıdır. Hatta aynı bireyin zaman-yaşam düzleminde aynı kavramlara sahip olmasının zor olduğunu ifade etmektedir. Çünkü kavramları oluşturan kuramlar birer inançtır ve inançlar kişi, zaman, mekân unsurlarına göre değişim göstermektedir (Bozkurt - Uzun, 2017). Kuram temelli yaklaşıma yöneltilen bir başka eleştiri ise insan zihninin genellikle kavramların arka planındaki kuramlar ile ilgili derinlemesine bilgiye sahip olmadığı yönündedir. Görülüyor ki, kuram merkezli yaklaşım kavramlar arası korelasyonlar için yüksek düzeyde kavramlaştırma sürecini öngörmektedir. Ancak kuramın tam olarak ne olduğunu belirsiz olduğu ve kuram kavramının anlam küresinin tam olarak ortaya konulmasının gerekliliği yönlerinden de eleştirilmektedir (Fodor, 1998, 117).

6. Atomcu Yaklaşım

Atomcu yaklaşımın gündeme gelmesini tetikleyen faktör, diğer yaklaşımlarda kavramların betimsel-içeriksel ve çıkarımsal-yapısal olarak açıklanmaya çalışılmasının beraberinde getirdiği sınırlılıklardır (Bozkurt, 2012, 51-52). Atomistik yaklaşımın perspektifinden kavramlar açıklanmaya çalışıldığında, kavramların aslında ne sadece tanım ve kurallardan ne prototiplerden ne de kuramlardan ibaret olduğu vurgusu ön plana çıkmaktadır. Kavramlaştırma sürecinde prototiplerin etkin olduğu, bununla beraber tanımlara da yer verilmesi gerektiği ve bireysel ve kültürel deneyimin de sürece etki ettiği kabul edilmektedir (Bozkurt - Uzun, 2017, 98-99).

Atomistik yaklaşıma göre kavramlar tamamen yapılanmamıştır ve hatta çoğu kavram aprioridir. Burada sözü edilen kavramlar sözcüksel/terimsel olanlardır.

Sözcüksel kavramların niteliği hiçbir yapıyı içermemeleri, primitif olmaları ve göndermeleri belirlemede işlevsellik kazanmalarındır. Yani cami kavramı (başka bir şey ile etkinleştirilmediyse) cami nesnesi ile tetiklenmektedir. Burada önemli görünen nokta, insan zihninin gerçek dünya ile irtibatıdır ve bu irtibat, kavramların yapılarıyla ilgili değildir. Dolayısıyla sözcüksel kavramların semantik yapısı bulunmakta ve kavramların içeriği dış dünya ile kurulan ilişki yoluyla belirlenmektedir (Çetin, 2015, 263).

Atomistik yaklaşıma göre ilkel kavramlar tanımları olmayan kavramlardır. Tersine bir ifade ile tanımları olan kavramlar ilkel ve doğuştan değildir. Tanımlara sahip olan kavramlara ise ilkel temelden gidilir. Dolayısıyla bu yaklaşım, doğuştanlığa dayanmaktadır. Sözcüksel kavramların doğuştan geldiği iddiası kavramların nasıl öğrenildiğine de cevap vermektedir. Buna göre kavramlar tümevarım yöntemi ile öğrenilmekte, bunun içinde zihin ilkel kavramlara sahip olmak durumundadır (Fodor, 1998, 123-124). Bu yaklaşım doğrultusunda düşünce dünyasında dikotomik bir formda konumlandırılan, mutlaklık ve netlik arayışı ile tetiklenen kavram ve kategorilerin muğlaklığını ve belirsizliğini anlamlandıran bir etkiye sahip özne arasındaki ilişkinin karşıtlık üzerinden kurulmasının doğuracağı parçalı bir anlayışın üstesinden atomistik yaklaşım ile gelinebileceği düşünülebilir (Cassou-Noguès, 2014). Kavram felsefesi ve özne/bilinç felsefesinin arasındaki uçurumun, kavramların yapısal olarak sahip olduğu işlevlerin özne tarafından yorumlanması ve özsel süreçlerin devreye girmesi açılımıyla kavram ve özneyi ortak bir noktaya getirerek kapatılması mümkün görünmektedir.

Kavramlaştırma sürecinin detaylarını açıklamakta yetersiz görünen atomistik yaklaşım, özellikle doğuştanlık iddiaları ve çarpıcı özellikleri ile eleştiriler almıştır. Öncelikle sözcüksel kavramların doğuştan olması ve bu kavramların fazla olma iddiası içgüdülere dayanmakta bu durumda süreci bulanıklaştırmaktadır (Pesonen, 2002, 42). Yaklaşımın temel savı, bir kavramın herhangi bir tanımı bulunmuyorsa bu kavram ilkel ve dolayısıyla doğuştandır. Ancak her kavram için tanımı öne koşmanın ve tanımı bulunmayan kavramların ilkel ve doğuştan olduğunu iddia etmenin denenebilir bir yol olmadığı ileri sürülmüştür (Bozkurt - Uzun, 2017, 99). Diğer taraftan yaklaşım, kavramların yalnızca gönderimler yoluyla etkinleşmesi açısından da eleştirilmiştir. Çünkü göndermeleri olmayan kavramlar söz konusu olduğunda durum daha da karmaşık bir hal almaktadır.

Tartışma ve Sonuç

Bilişsel çalışmaların eğitsel organizasyonlarda henüz yankı bulmadığı dönemlerde klasik kategorizasyon nesnel dünyanın iskeletini ve düşünme biçimini oluşturduğu için kavramlar sadece kavram-sözcük-gönderge ilişkisine işaret etmekteydi. Günümüzde ise anlamın yalın bir şekilde gönderge formülünden daha karmaşık bir yapıda olduğuna dair görüşler öne çıkmaktadır. Bu süreçte kavram öğrenmeyi felsefi ve psikolojik düzlemde ele alan yaklaşımların, zihnin kavramlaştırma işlemine etki eden rolleri bağlamında, örnek durumların zihindeki temsillerine, özellik listelerine ve tanımlara odaklandığı anlaşılmaktadır. Bu durumda, insan zihninin kavramı nasıl öğrendiğine ve yapılandırdığına ilişkin cevaplar, din eğitimi

biliminin kendi kavramlarını oluştururken ve kavram öğretimini yapılandırırken karşılaştığı soruları berraklaştırmaya katkıda bulunacaktır.

Çalışmada incelenen kuramların her birinin kavramlaştırma sürecinin bir boyutunu ele almasına ve güçlü yönler kadar zayıflıkları da beraberinde taşımasına karşın bireylerin kavramlaştırma işlemlerini nasıl yaptıklarına dair sunulan perspektiflerin kavram öğretimini eğitsel ve ilkesel bir zemine taşıyabileceği düşünülmektedir. Kuramlar, bütüncül bir yaklaşım ile ele alındığında dini-ahlaki kavramların öğrenimine ve öğretimine derinlik kazandıracığı açıktır. Bununla birlikte kavramların öğrenilmesi ile ilgili kuramların din eğitiminin amaçlarına ulaşmaya hizmet etmesi bakımından etkinlikleri ile birlikte hangisinin daha işlevsel olduğu üzerinde durulması gereken noktalar. Her yaklaşımın kendine has karakteristiğinin bulunduğu ve aynı zamanda bazı boyutlarda tutarlı bazı boyutlarda da tartışmalı yönlerinin olduğu söylenebilir. Ancak tüm yaklaşımların farklılaşmalarının yanı sıra ortaklaştıkları noktalar bulunmaktadır. Bunlar; kavramların zihinsel birer temsil olduğu, tanımların tamamen gözden çıkarılmamasının mümkün olmadığı ve kavramların bireysel izler taşıdığıdır. Tartışmanın önermesel bir kabulü olarak eğitsel bir bakış açısıyla kavramların, varlıkların ortak niteliklerini barındırarak onları bir ad altında organize eden tasarıma başka bir deyişle soyutlama becerisi ile ulaşılan genellemelere işaret ettiği belirtilmelidir (Ülgen, 2004, 107).

Klasik yaklaşımın ileri sürdüğü gerekli ve yeterli şartlar ön koşulu, kavram öğretimi sürecinde bir kavramın içerik öğelerini belirlenmesi ile aynı doğrultuda düşünebilir. Buna göre klasik yaklaşımın kavram anlayışında sahip olduğu gerekli şartlar kavram öğretimi sürecinde içerik öğeleri olarak kabul edilebilir. Klasik yaklaşımdan hareketle kavram öğretiminde içerik öğelerinden biri olan tanım ve tanımlama işlemi kavram öğretiminin temelini oluşturmaktadır (Coşkun, 2011). Ancak klasik yaklaşımın ön gördüğü şekli ile gerekli ve yeterli şartların dışsal gerçeklikte tam bir karşılığının olmamasından ve kategorik sınırların karmaşıklaşmasından dolayı bilişsel anlambilimcilerin ileri sürdüğü bulanık sınırlar ve aile benzerliği perspektifleri din eğitiminin kavramsal çerçevesi için önemli bir imkân olarak düşünülebilir.

Din eğitimi faaliyetleri göz önüne alındığında hem soyut hem de somut gönderimli kavramların öğretim ortamlarına taşındığı bilinmektedir. Bu bakımdan din eğitimi faaliyetlerinde yer alan bütün kavramlar için “eksiksiz ve sınırları net bir şekilde çizilmiş tanımlar mümkün müdür?”, “gerekli ve yeterli koşullar her durumda geçerli midir?” soruları önemli açmazları beraberinde getirmektedir. Nitekim kavram öğretiminde semantik analizin imkânını tartışan Çetinel, benzer anlam küreyi paylaşan ancak farklı varyantlara sahip dini kavramlarda bazı handikapların yaşandığını ifade etmiştir (Çetinel, 2018, 109). Dini-ahlaki kavramların öğretiminde bulanık sınırlardan ve aile benzerliğinden hareketle bir kavramsal çerçeve oluşturulması çağdaş kuramların din dili ve dolayısıyla din eğitiminin dili üzerindeki etkisine zemin hazırlayacağı düşünülmektedir.

Çağdaş dönem dil yaklaşımlarından hareketle Rosch’un çalışmalarının ivmesinin artmasıyla yurtdışında olduğu gibi Türkiye’de de dil bilim, psikoloji ve eğitim bilim alanlarında prototip yaklaşımı yankı bulmaya başlamış ve kuramı sınamak için

ampirik çalışmalar yürütülmüştür (Çengelci, 1996; Dilber, 2014; Gökmen, 2013; Gökmen - Önal, 2012; Önal, 2011; Seferoğlu, 1999; Uysal, 2015). Çağdaş kuramları etkileyen prototip temelli yaklaşımın evrenselliğe vurgusundan hareketle farklı kültür ve dillere sahip bireylerde prototip yaklaşımının etkililiği araştırılmış ve farklı kültür havzasında yetişen bireylerle uygulamalar yapılmıştır. Bu çalışmalarda bazı kategorilerin üyelerinde Rosch'un evrensellik iddiasının aksine tarihsel, kültürel hatta ekonomik değişkenlerin etkileyici olduğu tespit edilmiştir (Seferoğlu, 1999, 82). Ayrıca kavram ve özne arasında karşıtlık formülasyonunun kurulmasıyla bilinen ile bilen arasında oluşan boşluk, kültürel ve tarihsel fenomen vizyonu ile din eğitimi süreçlerinde doldurabilir.

Prototip kuramının yorumlanması ve uygulanması hususunda görüldüğü gibi farklı cereyanlar bulunmaktadır. Ancak asıl odaklanılan nokta semantik ve algısal kategorilerde bulunan tüm üyelerin kategoriyi aynı ölçüde temsil etmediği ve kategori içerisinde kategoriyi en iyi temsil eden merkez üyeler etrafında hiyerarşik bir şekilde temsil becerisi artan ya da azalan diğer üyelerin olduğudur. Kavramlaştırma sürecine ciddi katkıları bulunan prototip yaklaşımın farklı boyutlarının tartışılması da din eğitimi faaliyetlerinde kavram öğretimi için önemli ipuçları barındırmaktadır. Özellikle kavramlara ilişkin sahip olunan evrensellik mitosunun yerini sosyal ve kültürel bağlamların alması din eğitiminde kavram öğretimi yürütülürken öğrenciye görelilik, yaşamsallık ve güncellik ilkelerinin bir arada düşünülmesine imkân sağlarken bağlamsal düşünme ve anlama becerilerini geliştirebilecek özgün kuramlara olan ihtiyacı göstermektedir.

Din eğitimi bilimi bağlamında mutlaklık ve muğlaklık iddiaları düşünüldüğünde kesinlik ve kavramsal mutlaklığı önkoşulu olarak belirleyen deneysel yaklaşımlar ile yaratıcı ve pragmatik bir yolla problem çözmek için belirsizliğin tercih edildiği alternatif görüşler arasında esneklik argümanları (Strunz, 2012, 118) geliştirebilecek bir yerde konumlandırılabilirliği görülmektedir. Din eğitiminin hem bilimsel hem eğitsel bir etkinlik alanı olarak içerik ve yapısına göre bilişsel bir esneklik gösterebileceği ve özü itibariyle alternatifli bakış açısına sahip olabileceği düşünülmektedir.

Gökmen ve Ünal (2012) tarafından anlamsal kategorileri ele alan başka bir çalışmada soyut ve somut anlamsal kategorilerin prototipler etrafında şekillendiği fikri, din eğitimi faaliyetlerinde kavram öğretimini zorlaştıran bir boyut olarak kavramların soyut gönderimli olması (Uçak - Doğan, 2021, 429) göz önüne alındığında soyutluğunda öntiplere sahip olabileceği imkânı üzerine düşündürmektedir. Gökmen'in (2013, 117) yürüttüğü ve anlamsal kategorilerin prototipler etrafında şekillendiği iddiasının sınındığı başka bir çalışmada da genel itibari ile Seferoğlu'nun (1999, 168) bulguları ile benzer sonuçlara ulaşılmıştır. Önal tarafından yürütülen çalışmanın sonuçları da somut ve soyut anlamsal kategorilerin kendi aralarında zayıf ya da güçlü öntipler gibi boyutlarda farklılaşmalar da genel itibari ile belirli prototipler etrafında merkezileştiği yönündedir (2011, 149). Ayrıca Önal, kategori içerisinde tipik ve merkezi üyelerin oluşumunda günlük hayatın içerisinde sıklıkla karşılaşılan, kullanılan ve ihtiyaç duyulan, maddi-manevi değer yüklenen ya da tam tersi toplum içerisinde kaçınılan üyelerin prototip olmaya yatkın

olduğuna ulaşmıştır (2011, 160). Öntürlüğü belirleyen faktörlerin neler olduğuna dair çıkarımlarda bulunan Uysal'a göre gündelik işlevinden dolayı sık kullanılan kavramların öntür olma ihtimali yüksektir (2015). Bu bulgular kavramlara ilişkin prototipler ile gündelik etkinlikler, tetikleyiciler ve yaşamda aktif olan unsurların birbirini etkilediğini göstermektedir.

Prototip kuramını din eğitimi düzleminde ele aldığımızda soyut kavramlar için belirli bir prototipin oluşmasının nasıl olacağı düşünülmelidir. Ancak özellikle ibadetlerle ilgili kavramların ve dini motiflerin prototiplerinin bulunabileceği söylenebilir. Ahlak alanındaki kavramların tipik ve somut bir örneğinin bulunması zorluğunun yanında, gündelik yaşam deneyimleri bağlamında somut örnek durumlar yoluyla kavramlar hem somut bir hale getirilebilir hem de prototipleştirilme imkânı sorgulanabilir. Bu noktada özelde Türk İslam geleneği genelde de insanlık tarihi düzleminde ahlaki kavramların somut tipik örnek durumlarına rastlamak mümkündür. Eğitim organizasyonlarında öğrencilere kavramların klasik görüşün öngördüğü şekli ile sadece gerekli ve yeterli şartları taşıyan tanımların verilmesi ile kavram öğretiminin yapılması, faaliyetin niteliği noktasında tartışılması gereken bir noktadır. Bununla beraber tanımlar ve prototiplerin din eğitimi süreçlerinde düşünülmesi yeni bir imkân alanına işaret etmektedir. Buna göre din eğitimi faaliyetlerinde soyut gönderimli, tanımlanabilir ve prototiplik özelliği taşıyabilecek (prototip belirlenimleri farklılaşsa bile) meta-kavramlar belirlenebilirse, düşünme becerilerinin oluşturabileceği derinlikli bir dini akıl yürütmenin ve bilimsel dini düşüncenin geliştirilebileceği mümkün görünmektedir (Vermeer, 2012, 342).

Buraya kadar ele alınanlar bağlam değiştğinde prototiplerin durumunun ne olacağını akla getirmektedir. Bağlam ile ilgili dilbilimsel çalışmalar analiz edildiğinde dilbilimsel bağlamın prototip oluşumunda bağlayıcı bir unsur olduğunun ileri sürüldüğü ve metinsel bağlamın vurgusunun prototipi değiştirdiği görülmektedir (Dilber, 2014). Bağlamsal bilginin zihinde kolaylıkla çağrılmasından hareketle dil bağlamının belirleyici bir faktör olduğu Uysal tarafından da vurgulanmıştır (2015). Bu durum prototiplerin oluşması ve tercih edilmesinde kültürel ve metinsel bağlamın etkisinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu sonuçlar insan zihninde kavramların dağınık bir şekilde durmadığını ve kavramsal ilişkilerin dinamik işleyen bir biçimde çalıştığını göstermektedir. Bu bağlamda bilişsel kategorilerin prototipleri sabit görünmemekte yaşam ve metin bağlamı ile değişmekte olduğu anlaşılmaktadır.

Ele alınan tartışmaları varlık ve bilim felsefeleri düzleminde dil bilim ve eğitim bilim paradigmalarının ampirik bulgularıyla etüt etmek din eğitimi bilimi için kavram tartışmasını, din eğitimi faaliyetleri içinde kavram öğretiminin kılavuzlayıcı ilkelere ulaştıracaktır. Buna göre bir kavramın öğretiminde kavramın ayırt edici olan/olmayan özellikleri, örnek olan/olmayan durumları ve tanımları dolayısıyla içerik öğelerinin belirlenmesi kritik adımlarken klasik yaklaşımda kavramlaştırma süreci için gerekli ve yeterli koşul olarak kabul etmektedir. Bununla birlikte semantik özellikler kuramının ileri sürdüğü özellik kümelerinin de kavram öğretiminde içerik öğeleri olarak değerlendirilebileceği anlaşılmaktadır. Bu yönüyle zihin felsefesi ve sınır/dil bilim verilerine açık olmak kaydıyla kavramlar ve kavram öğretimi için sabit ve salt tanımlardan ziyade gerekli ve yeterli şartlarla oluşturulan içerik

öğelerinden hareketle çizilmiş anlam örüntülerinin öğretimin niteliğini arttıracakı düşünülmektedir.

İlgili literatürde yankı uyandıran prototip yaklaşımın ve farklı yorumlarının kavramlaştırma sürecini, prototipler üzerinden açıklaması ile kavram öğretiminde bir kavrama ilişkin örneklerin işe koşulmasının merkezi ağırlığıyla doğrudan ilintili olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca prototip kuramı ile yaşanan kavram anlayışındaki farklılaşmaların gündeme getirdiği aile benzerliği ve bulanık sınırlar perspektifleri kavramların semantik analizlerine ve kavramlar arası ilişkilerin yapılandırılmasıyla birlikte kavramın yalıtık olmayan bir yapı içerisinde organize edilmesine yardım edeceği düşünülmektedir. Bağlam tartışmalarının ayrıca kuram merkezli yaklaşımın kültürel, sosyal ve hatta bireysel bağlamın kavramlaştırma sürecinde önemli bir değişken olduğunu göstermesi, öğretimde bireyselliğin ve bireysel farklılıkların kökensele öneme sahip olduğunu göstermektedir. Ayrıca metinsel bağlama ilişkin vurgular da dil ve kavram gelişimi dikkate alınarak muhtevasında dini-ahlaki kavramsal örüntüleri barındıran metin okumalarının imkânını düşündürmektedir.

Kavramlaştırma sürecinde işlevsel özelliklere odaklanan işlevsel çekirdek kuramı, pragmatik bir eğilimi çağırırsa da işlevsellik vurgusu ile birlikte prototip kuramında ihtiyaç duyulan ve gündelik yaşamda kendine yer bulan kavramların öntürlüğünün yüksek olması, yaparak yaşayarak öğrenme ilkesinin kavramlaştırma sürecindeki izdüşümü olarak düşünülebilir. Bu vurguların; bilgi-yaşam korelasyonu kurulabilen, gündelik yaşamda efektif bir şekilde tetiklenebilen kavramların yaşamdaki işlevi içselleştirileceğinden anlamlı ve kalıcı öğrenmelere zemin hazırlayacağı da açıktır. Söz varlığında açığa çıkan dil ile düşünce arasında kurulan devingen ve kompleks ilişkinin dolayısıyla kavramlara ilişkin belirlenimlerinin din eğitiminin hedefleri ile yakından ilişkisi vardır. Buna göre dil ve düşünce üzerinde duran Vygotsky'nin düşünce ve dil/ düşünme ve söyleme arasında kurduğu doğrusallık (2018), bir dil filozofu olan Austin'de dilin edimselliği kuramında özellikle de performatif tümceler doktrini ile söz ile eylem arasındaki doğrusallığa doğru yönelmiştir (2020). Dolayısıyla söz, düşünce ve eylem arasında kurulan ilişkisellik, din eğitiminin bilgi aktarı arasında bir bütünlük imkânı olarak düşünülebilir.

Gündelik yaşamda kavramların kullanım sıklığının, aşinalık etkisinin ve toplumsal pekiştirmenin kavramlaştırma sürecine yansımaları da öğrenme ortamlarında teolojik konuşmalarının ve din dilini kullanmanın imkânını gündeme getirmektedir. Bu bağlamda somut gönderimli kavramların öğretiminde kalıcılığı ve verimliliği arttırmak için atomistik yaklaşımın kavramların göndergeler ile tetiklenmesi açıklamasının yanı sıra örneklerin, işlevselliğin ve özellik kümelerin işe koşulması dini motiflerle donatılı dini öğrenme ortamlarının oluşturulmasından dijital içeriklerin hazırlanmasına kadar çeşitlenebilen eğitsel materyal geliştirmenin önemini ortaya koymaktadır.

Din eğitimi faaliyetlerinde dini- ahlaki kavramlar ile örülü bir öğrenme ortamı oluşturulması sürecinde kavramlaştırma yaklaşımlarından hareketle tespit edilmeye çalışılan eğitsel ilkeler ile basamaklı bir öğretim metodolojisi geliştirilen Selçuk'un *Kavramsal Netlik Modeli* ile ilişkilendirmek mümkündür. Türkçe alanyazında din eğitimi kavram öğretiminin kendi karakteristiği göz önünde

bulundurularak çok boyutlu, üst düzey düşünme becerilerini geliştiren, yenilikçi öğrenme ortamları ile uyumlu ve dini-ahlaki kavramların yapısal özellikleri düşünülerek yapılandırılmış bir yaklaşım olması oldukça önemlidir. Geliştirilen modelin “*mevcut durum üzerinde düşünme, metin-bağlam ilişkisini keşfetme, kişisel gelişim üzerinde düşünme, ortak iyiye katılım: söz-eylem birlikteliği, içeriği değer pedagojisi ile bütünleştirme*” basamaklarının bulunması bilişsel, duyuşsal, arkeik, yapısal, özsel, kuramsal, işlemsel, işlevsel ve son olarak deneyimsel özellikleri bulunan kavramların öğrenme ortamları ile buluşmasının ilkesel, eğitsel ve çok boyutlu bir süreç olduğunu göstermektedir (Selçuk, 2022; a.mlf, 2020).

Sonuç olarak din eğitimi bilimi hem kendi kavram yaklaşımı belirlerken hem de din eğitimi pratiğine bilgi üretirken kavramlaştırma yaklaşımlarının dayanak noktalarından hareketle bir kavram yaklaşımı belirleyebileceği anlaşılmaktadır. Bu amaç için ele alınan kavramlaştırma yaklaşımlarının her birinin güçlü yönleri kadar eleştirilen ve sınırlı yönlerinin bulunduğu görülmektedir. Ancak kavramlaştırma yaklaşımlarının iddiaları ile kavram öğretimi sürecinin eğitsel ilkeleri arasında bir ilişkiselliğin de kurulabileceği anlaşılmaktadır. Yaklaşımlar arasında birinin öne çıkarılmasının ya da hiyerarşik bir düzlem oluşturulmasının din eğitiminin kavramsal zenginliği ile uyuşmadığı görülmektedir. Bu yüzden din eğitimi biliminin din eğitimi faaliyetlerinde kavram öğretimini organize ederken felsefe, dil ve psikoloji gibi alanlarla iş birliği içerisinde olgulara bütünsel olarak yaklaşması gerektiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte kavramlaştırma sürecinin neliğine ilişkin olarak dini-ahlaki kavramlar nasıl öğreniliyor sorusuna açık cevaplar verebilmek için boylamsal çalışmalara ihtiyaç duyulduğu görülmektedir. Son olarak “din eğitimi biliminin, teolojik, kültürel ve tarihsel arka planları bulunan kavramlara yönelik dini muhteva üzerinde üretimde bulunarak kavram örüntülerini oluşturmasının imkânı nedir?”, “bu disipline özgü bir kavramlaştırma yaklaşımı yapılandırılabilir mi?”, “düşünme etkinliği olarak felsefenin işlevsel anlamda kavram oluşturma pratiği olan din eğitimi felsefesine nasıl yansiyacaktır?” ve “bir din eğitimi bilim felsefesi tasarımı kendi kavramlarını nasıl üretecektir?” soruları din öğretimi yapılandırmanın yanı sıra din eğitimi bilimi için özgün anlamda kavram ve dil felsefesi yaklaşımlarının gerekliliğine işaret etmektedir.

Author Contribution / Yazar Katkısı: *Research design / Çalışmanın tasarlanması:* RD (%50), HU (%50); *Literature review / Literatür taraması:* RD (%70), HU (%30); *Data collection / Veri toplama:* RD (%30), HU (%70); *Data analysis / Veri analizi:* RD (%40), HU (%60); *Writing the article / Makalenin yazımı:* RD (%40), HU (%60); *Revision the article / Makale revizyonu:* RD (%70), HU (%30).

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

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

Kaynakça

- Aktaş, Hamza. *Din Eğitimi Açısından Kur'an'da Nefis Kavramı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
- Akyürek, Süleyman. *Din Öğretiminde Kavram Öğretimi (Doğruluk Kavramı Örneği)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Atkinson, Martin. *Explanations in the Study of Child Language Development*. Cambridge Cambridgeshire; New York: Cambridge University Press, 1982.
- Austin, John Langshaw. *Söylemek ve Yapmak*. çev. R. Levent Aysever. Metis Yayınları, 3. Basım, 2020.
- Ayaydın, Nesrin. *Din Öğretiminde Soyut Kavramların Öğretilmesiyle İlgili Problemlerin İncelenmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Aydın, Hasan. "Sosyal Bilimlerde Kavram Öğretimi: Eleştirel Bir Yaklaşım". *Eğitim Bilim Toplum Dergisi* 4/14 (Aralık 2006), 76-89.
- Bozkurt, Başak Ümit. *İlköğretim 4. ve 7. Sınıf Öğrencilerinin Kavramlaştırma Özellikleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Bozkurt, Başak Ümit. "Kavram, Kavramsallaştırma Yaklaşımları ve Kavram Öğretimi Modelleri: Kuramsal Bir Derleme ve Sözcük Öğretimi Açısından Bir Değerlendirme". *Dil Dergisi* 169/2 (Ocak 2018), 5-24. https://doi.org/10.1501/Dilder_0000000252
- Bozkurt, Başak Ümit - Uzun, Gülsün Leylâ. "Kavramlaştırma Üzerine Veritabanlı Bir Araştırma". *Dil ve Edebiyat Dergisi* 14/1 (Mart 2017), 87-127.
- Carey, Susan. "Knowledge Acquisition: Enrichment or Conceptual Change". *Concept: Core Readings*. ed. Eric Margolis - Stephen Laurence. 459-487. Cambridge: MIT Press, 1999.
- Cassou-Noguès, Pierre. "The Philosophy of the Concept". *The History of Continental Philosophy*. ed. Alan Schrift. 217-234. London: Routledge, 2014.
- Clark, Eve V. "How Language Acquisition Builds on Cognitive Development". *Trends in Cognitive Sciences* 8/10 (Ekim 2004), 472-478. <https://doi.org/10.1016/j.tics.2004.08.012>
- Coşkun, Mahinur Karataş. *Kavram Öğretimi*. Ankara: Karahan Kitabevi - Ders Kitapları, 2011.
- Coşkun, Özden Altınkaynak. *İlköğretim 2. ve 3. Sınıf Türkçe Ders Kitaplarında Kavramlar ve Kavram Alanları*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Çapan, Selma. "Bilişsel Gelişim ve Dil Edinim". *Dilbilim Araştırmaları Dergisi* 7 (1996), 284-287.
- Çengelci, Banu. *Gelişimsel Olarak Kategori Yapılarının İncelenmesi*. İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.
- Çetin, Ali. "Kavram ve Kuramları". *Toplum Bilimleri* 9/17 (Ocak 2015), 251-274.
- Çetinel, Hasan. *Dini Kavramların Semantik Analiz Yolu İle Öğretiminin İmkan ve Sınırları*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Damasio, Antonio. *Descartes'in Yanılgısı*. çev. Bahar Atlamaz. İstanbul: Varlık Yayınları, 3. Basım, 2006.
- Dilber, Nilay Çağlayan. "Ortaokul Öğrencilerinin Kavramsal Ulamları Üzerine Bir Çalışma (Prototip Kuramı Çerçevesinde)". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 54/2 (2014), 211-230. https://doi.org/10.1501/Dtcfder_0000001409
- Dromi, Esther. *Early Lexical Development*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Fodor, Jerry. *Concepts: Where Cognitive Science Went Wrong*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 24. Basım, 2012.
- Gökmen, Seda. "Kavramsal Ulamlama ve Öntürler". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 53/2 (2013), 165-179. https://doi.org/10.1501/Dtcfder_0000001346
- Gökmen, Seda - Li, Chih-Yung. "A Comparasion on the Prototypes in Turkish and Taiwanese". *Dil Dergisi* 159 (Mart 2013), 12-27. https://doi.org/10.1501/Dilder_0000000184

- Gökmen, Seda - Önal, Özay. "Ön-tür Kuramı Çerçevesinde Türkçede Anlamsal Ulamların İncelenmesi". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 52/2 (Ocak 2012), 1-19.
- Kızılabdullah, Yıldız. "Esma-i Hüsnâ'dan Bir İsim: 'el-Mü'min': Din Öğretimine Konu Edilmesi ve Uygulama Örneği". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2009), 229-244.
- Klausmeier, Herbert J. "Concept Learning and Concept Teaching". *Educational Psychologist* 27/3 (Haziran 1992), 267-286. https://doi.org/10.1207/s15326985ep2703_1
- Klausmeier, Herbert J. "Conceptualizing". *Dimensions of Thinking and Cognitive Instruction: Implications for Educational Reform*. ed. Beau Fly Jones. 93-138. Hillsdale, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 1990.
- Korukcu, Adem. *Kavram Haritalarının Din Öğretiminde Kullanımı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Kuhn, Thomas S. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. çev. Nilüfer Kuyaş. Kırmızı Yayınları, 2021.
- Löbner, Sebastian. *Understanding Semantics*. London: Taylor & Francis Group, 2nd edition, 2013.
- Maviş, İlknur. "Çocukta Dil Edinim Kuramları". *Dil ve Kavram Gelişimi*. ed. Seyhun Topbaş. 39-73. Ankara: Kök Yayıncılık, 2007.
- Mervis, Carolyn - Rosch, Eleanor. "Categorization of Natural Objects". *Annual Review of Psychology* 32/1 (Ocak 1981), 89-115. <https://doi.org/10.1146/annurev.ps.32.020181.000513>
- Murphy, Gregory. *The Big Book of Concepts*. Cambridge: MIT Press, 2004.
- Murphy, Gregory - Medin, Douglas. "The Role of Theories in Conceptual Coherence". *Concepts: Core Readings*. ed. Stephen Laurence Eric Margolis. Cambridge: MIT Press, 1999.
- Önal, Özay. *Öntür Kuramı Çerçevesinde Türkçede Anlamsal Ulamların İncelenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Pesonen, Juha Petteri. *Concepts and Object-Oriented Knowledge Representation*. Helsinki: University of Helsinki, Department of Cognitive Science, Master's Thesis, 2002.
- Rosch, Eleanor vd. "Basic Objects in Natural Categories". *Cognitive Psychology* 8/3 (Temmuz 1976), 382-439. [https://doi.org/10.1016/0010-0285\(76\)90013-X](https://doi.org/10.1016/0010-0285(76)90013-X)
- Rosch, Eleanor. "Cognitive Representations of Semantic Categories." *Journal of Experimental Psychology: General* 104/3 (Eylül 1975), 192-233. <https://doi.org/10.1037/0096-3445.104.3.192>
- Rosch, Eleanor H. "On the Internal Structure of Perceptual and Semantic Categories". *Journal of Experimental Psychology: Human Perception and Performance*, 303-322. <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-505850-6.50010-4>
- Seferoğlu, Gülge. "Prototip Kuramı Çerçevesinde Bir Araştırma", 79-88. <https://hdl.handle.net/11511/74619>
- Selçuk, Mualla. *Kavramsal Netlik Bir Dinden Öğrenme Modeli*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2022.
- Selçuk, Mualla. *Teaching Islam within a Diverse Society (Taaruf)*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2020.
- Strunz, Sebastian. "Is Conceptual Vagueness an Asset? Arguments from Philosophy of Science Applied to the Concept of Resilience". *Ecological Economics* 76 (01 Nisan 2012), 112-118. <https://doi.org/10.1016/j.ecolecon.2012.02.012>
- Su, Mehmet. "Sokratik Yöntem ile Din Eğitiminde Kavram Öğretimi". *Bitlis İslamiyat Dergisi* 4/1 (15 Haziran 2022), 22-37. <https://doi.org/10.53442/bider.vi.1078204>
- Uçak, Habibe Erva. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Kavram ve Kavram Öğretimi Sürecine İlişkin Görüşleri*. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Uçak, Habibe Erva - Doğan, Recai. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Kavram Öğretimi Sürecinde Karşılaştıkları Zorluklar". *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* 32/2 (Haziran 2021), 410-426.

- Ungerer, Friedrich - Schmid, Hans Jörg. *An Introduction to Cognitive Linguistics*. London: Pearson Education, 2nd edition., 2006.
- Uysal, Hüseyin. *Çocuk Dilinde Deyimlerin Anlamlandırılması ve Öntürlük Etkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Ülgen, Gülten. *Kavram Geliştirme Kuramları ve Uygulamaları*. Ankara: Nobel Yayınları, 4. Basım, 2004.
- Vermeer, Paul. "Meta-concepts, thinking skills and religious education". *British Journal of Religious Education* 34/3 (01 Eylül 2012), 333-347.
<https://doi.org/10.1080/01416200.2012.663748>
- Vygotsky, Lev. *Düşünce ve Dil*. çev. Burak Erdoğan. İstanbul: Roza Yayınevi, 2018.
- Wittgenstein, Ludwig. *Felsefi Soruşturmalar*. çev. Deniz Kandı. Ankara: Küyerel Yayınları, 2000.
- Zeyrek, Deniz. "Bilişsel Dilbilim, Dil Ulamları ve Türkçe Eylemlerin Kavramsal Yapısı ile İlgili Gözlemler". *Doğan Aksan Armağanı*. ed. Kamile İmer - Leyla Uzun. 207-221. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayın No:336, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1998.

marife

dini araştırmalar dergisi
Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 23 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2023

Endülüs Emevîleri Döneminde Hâciblik Kurumu

Institution of Hajib in the Caliphate of Cordoba

Sema Taş 

Bağımsız Araştırmacı

Independent Researcher

Konya / Türkiye

tassema1995@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-8431-9112>

Ali Dadan* 

Doç. Dr., NEÜ Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı

Assoc. Prof., Necmettin Erbakan University, Ahmet Kelesoglu Faculty of Theology, Department of Islamic History

Konya / Türkiye

alidadan@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-3860-0389>

* Corresponding Author / Sorumlu Yazar

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1268212

Cite as / Atıf: Taş, Sema – Dadan, Ali. "Endülüs Emevîleri Döneminde Hâciblik Kurumu". *Marife* 23/1 (2023) 53-79. <https://doi.org/10.33420/marife.1268212>

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 study is derived from the master's thesis titled "Institution of Hajib in the Caliphate of Cordoba (756-1031)" conducted by Sema Taş at Necmettin Erbakan University Institute of Social Sciences in 2022 under the supervision of Associate Professor Ali Dadan. /Bu çalışma 2022 yılında Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Sema Taş tarafından Doç.Dr. Ali Dadan danışmanlığında "Endülüs Emevî Devletinde Hâciblik (756-1031)" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

e-ISSN: 2630-5550



<https://marife.org/tr/>

Endülüs Emevîleri Döneminde Hâciblik Kurum

Özet

Hâcib sözlükte birinin bir yere girmesine engel olan mânâsına gelirken terim anlamı olarak halifenin yanına bir kimsenin izinsiz girmesine engel olan kimse anlamına gelmektedir. Müslüman devletlerde bu mânâda kullanılmış olup günümüzde özel kalem müdürlüğüne denk bir yapıya sahiptir. Ancak Endülüs Emevî Devleti'nde hâcib kelimesinin kapsadığı alan değişerek başvezir anlamında kullanılmıştır. Endülüs Emevî Devleti 138/756-422/1031 yılları arasında hüküm sürmüş olup tarihte iz bırakan devletlerden biridir. Endülüs Emevî Devleti'nin idarî yapısında emîr/halifeden sonra gelmekte olan hâcib, o yıllarda doğuda hüküm süren Abbâsî Devleti'nin vezirlik sisteminden örnek alınarak oluşturulmuştur. Oradaki tefvîz vezirliğine denk gelmekte olup günümüzde ise başbakan mesabesinde bir kurum haline gelmiştir. Endülüs Emevî Devleti'nin kurulduğu ilk tarihten itibaren baktığımızda hâcibin var olduğu görülmektedir. Devletin kurucusu Abdurrahman b. Muâviye'nin emirliği süresince beş tane hâcib atamış olduğu bilinmektedir. Ancak bu dönemde hâciblik görevi henüz kurumsallaşmamış olup hâcibin vazifesi netleştirilmemiştir. Emîr II. Abdurrahman döneminde ise devletin idarî yapısı oluşturularak hâciblik bu dönemde kurumsal bir yapıya kavuşmuştur. Vezirlere başkanlık etmek, toplantıları yönetmek, vezirler ile halife arasında iletişimi sağlamak gibi başlıca görevlere sahip olan hâcib önemli bir konuma sahip olmuştur. Kimi zaman bu mevkiye gelebilmek için vezirler yarışmıştır. Genellikle vezirler arasından seçilse de bazı durumlarda başka konumlardan kişilerin atandığı da olmuştur. Hâcibin görev yetkilerinin geniş olması bazı durumlarda tehlike arz etmesine de sebep olmuştur. Öyle ki Emîr Abdullah b. Muhammed, iki hâcibini de azlederek hâciblik mevkiini bir süre boş bırakmıştır. Yine halife III. Abdurrahman hâcibleri Bedr b. Ahmed ve Mûsâ b. Muhammed b. Hudayr'ın vefat etmesiyle birlikte bir daha hâcib olarak kimseyi tayin etmemiştir. Dolayısıyla bu mevki halifeliliğinin sonuna kadar yaklaşık otuz yıl boyunca boş kalmıştır. Yine hâcibin yetkisinin geniş olması bazı durumlarda halifenin de arka planda kalmasına neden olmuştur. Kaynaklar da Âmirîler dönemi olarak da adlandırılan dönemde hâcib İbn Ebû Âmir ve oğulları hâciblik vazifesine sahip olmuşlar ve bu da yaklaşık otuz yıl sürmüştür. Halife II. Hişâm'ın henüz çocuk yaşta tahta geçmiş olması Âmirîler'in halifenin yetkilerini onun adına kullanmasına sebep olmuştur. Halifelik unvanı hariç adeta halife gibi davranmışlardır.

Hâcib olarak seçilen kişilerde birtakım özellikler bulunmaktadır. İlk olarak bu göreve her zaman tek kişi getirilmiş olup aynı anda iki kişi görevlendirilmemiştir. Buna rağmen vezirlerin sayısı ise hep birden fazla olmuştur. Yine hâcibler çoğu zaman mevâlî ailelerden seçilmiştir. Bu mevâlî aileler Benû Ümeyye ailesinin azatlı köleleri olup Endülüs'ün fethi esnasında veya daha sonra buraya yerleşen ailelerden oluşmaktadır. Benû Muğîs, Benû Abde, Benû Şüheyd ve Benû Hudayr gibi aileler bilinen en meşhur mevâlî ailelerdendir. Bu aileler ayrıca hâciblikten başka idarî görevlere de atanmışlardır. Yine nesep olarak mevâliden sonra araplar çoğunlukta olmak üzere Berberî ve Saklebilerden de hâcib tayin edilenler olmuştur. Hâciblerde çoğunlukla babadan oğula geçmiş bir sistem de olduğu söylenebilir. Örneğin Abdülvâhid b. Muğîs'den sonra oğulları Abdülmelik ve Abdülkerîm hâcib olarak atanmışlardır. Yine Âmirî ailesi de aynı şekilde olup İbn Ebû Âmir'den sonra oğulları Abdülmelik ve Abdurrahman bu göreve getirilmişlerdir.

Bu çalışmamızda Endülüs Emevî Devleti'nde önemli bir yer tutan hâciblik kurumunu aydınlatmaya çalıştık. Oldukça geniş yetkilere sahip olan bu kurum devlette etkin bir konuma sahip olmuştur. Çalışmamızda ayrıca bu dönemde hâciblik görevine atananları da tespit ederek her birinden kısaca söz ettik. Bu çalışma ile Endülüs Emevî Devleti'nin idarî yapısını bir parça aydınlatmayı amaçladık.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Hâcib, Endülüs, Emevîler, Yönetim.

Institution of Hajib in the Caliphate of Cordoba

Summary

While Hâjib means to prevent someone from entering a place in the dictionary, the term means someone who prevents someone from entering the presence of the caliph without permission. It has been used in this sense in Muslim states and today it has a structure equivalent to the directorate of the private pen. However, in the Umayyad State of Andalusia, the area covered by the word hajib was changed and used in the sense of chief vizier. The Andalusian Umayyad State ruled between 756-1031 and is one of the states that left a mark in history. Hajib, who came after the emir/caliph in the administrative structure of the Andalusian Umayyad State, was formed by taking the example of the vizier system of the Abbâsîd State, which ruled in the east in those years. It coincides with the vizierate of tawfîz there, and today it

has become an institution in the rank of prime minister. When we look at the first date of the establishment of the Andalusian Umayyad State, it is seen that the hacib existed. It is known that Abdurrahman b. Muaviye, the founder of the state, appointed five Hajibs during his emirate. However, in this period, the duty of the hacib was not yet institutionalized and the duty of the hajib was not clarified. During the reign of Emir II. Abdurrahman, the administrative structure of the state was created and the concept of hajib gained an institutional structure in this period. Hajib, who had the main duties of presiding the viziers, managing the meetings, providing communication between the viziers and the caliph, had an important position. Sometimes the viziers competed to reach this position. Generally, the hajib was chosen from among the viziers, but in some cases, people from other positions were appointed. The fact that the duty powers of the hajib were wide also caused it to pose a danger in some cases. So much so that Emir Abdullah b. Muhammad dismissed both of his hajibs and left the position of hajib vacant for a while. Again, Caliph III. Abdurrahman did not appoint anyone as a hajib again after the death of his hajibs, Badr b. Ahmed and Musa b. Muhammad b. Hudayr. Therefore, this post remained vacant for about thirty years until the end of his caliphate. Again, the wide authority of the hajib caused the caliph to remain in the background in some cases. In the period also known as the Âmirî period in the sources, hajib Ibn Ebû Âmir and his sons had the duty of hajib and this lasted for about thirty years. Caliph II. Hisham's accession to the throne at a young age caused the Âmirîs to use the caliph's powers on his behalf. Except for the title of caliphate, they behaved almost like caliphs. The people chosen as Hajib also have some characteristics. First of all, only one person has always been appointed to this task, and not two people have been appointed at the same time. Despite this, the number of viziers has always been more than one. Again, the hajibs were often chosen from the mawâlî families. These mawâlî families are the freed slaves of the Benu Umayy family and consist of families that settled here during or after the conquest of Andalusia. Families such as Benû Muğîs, Benû Abde, Benû Şüheyd and Benû Hudayr are among the most famous mawâlî families. These families were also appointed to administrative duties other than the hajib. Again, in terms of lineage, after the mawâlî, there were those who were appointed as hajib from the Berber and Saklebis, with the Arabs being the majority. It can be said that there was a system mostly passed down from father to son in the Hajibs. For example, after Abdulvahid b. Muğîs, his sons Abdülmelik and Abdülkerîm were appointed as hajib. Again, the Amiri family was in the same way, and after Ibn Abu Amir, his sons Abdülmelik and Abdurrahman were appointed to this position.

In this study, we tried to illuminate the institution of hajib, which had an important place in the Andalusian Umayyad State. This institution, which has quite wide powers, has had an active position in the state. In our study, we also identified those who were appointed to the duty of hajib in this period and briefly talked about each of them. With this study, we aimed to illuminate the administrative structure of the Andalusian Umayyad State.

Keywords: Islamic History, Hajib, Andalusia, Umayyads, Governance.

Giriş

Çalışmamız Endülüs Emevî Devleti'nin 139/756-422/1031 yılları arasında Endülüs'e hâkim olduğu dönemi kapsamaktadır. Müslümanlar, İber Yarımadası'na ilk olarak 93/711 yılında başlayan fetihlerle gelmiş olup 897/1492 senesine kadar burada hâkimiyetlerini sürdürmüşlerdir. Bu süreçte birçok sosyal, siyasî, idarî ve kültürel hadiseyle karşılaşan yarımada, büyük bir medeniyetin ana vatani haline gelmiştir. Endülüs Emevîleri tarafından inşa edilen bu medeniyet, gerek idarî gerek kültürel birçok alanı kapsamaktadır. Çalışmamızın konusu da idarî alanlardan biri olan hâciblik kurumudur. Bu kurum, Endülüs Emevî Devleti'nde emîr/halifeden sonra gelen idarî bir görevli olup başvezir mesabesinde dir. Çalışmamızda, Endülüs Emevî idaresinde oldukça etkili bir yere sahip olan hâciblik kurumunun bu dönemde ortaya çıkışı, kurumsallaşması ve etki alanı incelenecektir. Ayrıca hâcib olarak göreve getirilenlere de kısaca değinerek konunun önemi ortaya konulmaya çalışılacaktır.

İslâm tarihi kaynakları incelendiğinde hâciblik kurumunun belirli bir başlık

altında ele alınmadığı, dağınık bir şekilde kaynaklarda yer aldığı görülmektedir. Bu dönemde görev yapan hâciblerin hayatına dair bilgiler de yine bu dağınık halde bulunan kayıtlar içerisinde derlenmiştir. İbnü'l-Ebbâr *Hulletü's-Siyerâ* kitabında İshâ b. Ahmed b. Muhammed er-Râzî'nin *el-Hüccâb li'l-Hulefâ'i bi'l-Endelüs* adını verdiği Endülüs'te göreve getirilen hâcibler hakkında yazmış olduğu müstakil bir kitaptan bahsetmektedir.¹ Ancak günümüze ulaşmayan bu kitap dışında o dönemdeki hâcibler hakkında müstakil bir kitap bulunmamaktadır. Kitap günümüze ulaşmış olsaydı muhtemelen bu alanda büyük bir boşluğu doldurmuş olacaktı.

1. Hâcib Kavramı

Hâcib kelimesi, ism-i fail olup kökeni حجب fiilidir. Bu fiil sözlükte, engellemek, araya girmek anlamlarına gelmektedir.² Dolayısıyla hâcib kelimesi de bir kişinin bir yere girmesini engelleyen kimse mânasındadır. Terim anlamı olarak da hükümdarın kapısını koruyan ve onun huzuruna girmek isteyenler adına hükümdardan izin alan kimse demektir.³ Başlangıçta bu mânada kullanılsa da zamanla her bölgede farklı anlamlarda kullanılmıştır. Bu kelime yerine *kapıcı*, *mabeynci*, *perdeci* ve *kapug il başı* ifadeleri de geçmektedir.⁴ Yine hâcib kelimesi ile aynı kökten olan *istihcâb* kelimesi de bir kimseyi kapıcı veya perdeci edinmek anlamına gelmektedir.⁵

Arap dilbilimcilerinden biri olan Râgıb el-İsfahânî kaleme almış olduğu Müfredâtü'lfâzi'l-Kur'ân'da hâcib kelimesinin kökenini incelerken bir tespitte bulunmuştur. Buna göre aynı kökten olan ve kaş manasına gelen haciban kelimesi ile hâcib kelimesi arasında bir bağlantı vardır. Hâcibin görevi sultanın kapısını koruyarak onun yanına girmek isteyenleri engellediği gibi kaşların görevi de gözleri dış etkenlerden korumaktır. Dolayısıyla ikisi de bir şeyi engellemek manasında bu şekilde adlandırılmışlardır.⁶

Anlamı bu şekilde olan hâcib kelimesi eski İslâm devletlerinde sadrazam, vezir, mabeynci vb. görevliler için kullanılmıştır. Günümüzde bu vazifenin karşılığı sekreterlik veya özel kalem müdürlüğü olduğu söylenebilir.⁷ Bu görevin İslâm devletlerindeki geçişini incelediğimizde ilk dönemden itibaren ismi geçmektedir. Ancak Asr-ı Saâdet ve Hulefâ-yi Râşidîn döneminde bu görev için birtakım kimselerin ismi geçse de bir kurum şeklinde olmayıp bazı durumlarda karşımıza çıkmaktadır. Örneğin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ailesiyle meşgul bulunmadığı zamanlarda kendisi

¹ Muhammed b. Abdillâh b. Ebî Bekr b. Abdillâh el-Kudâî İbnü'l-Ebbâr, *Kitâbü'l-hulleti's-siyerâ*, thk. Hüseyin Münis (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1985), 1/138.

² Ebû Abdîrrahman b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî Halîl b. Ahmed, *Kitabu'l-ayn muratteba ala hurufi'l-mu'cem*, ed. Abdulhamîd Hendâvî (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 1/286.

³ Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, ed. Ahmet Haydar Âmir (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 1/298.

⁴ D. Sourdel, "Hadjib" (Leiden-London: The Encyclopaedia of Islam, 1986), 3/45; Abdülkadir Özcan, "Kapıcı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/345.

⁵ Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûsü'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 1/341.

⁶ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü'lfâzi'l-Kur'ân*, ed. Safvan Adnân Dâvûdî (Dimeşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem-Dâru's-Şamiye, 1992), 220.

⁷ Ali Hatalmış, "İslâm'ın İlk Dönemlerinde İdari Hayatta Köle ve Mevali", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2013), 157.

ile halk arasındaki perdeyi kaldırdığı ancak kendi özel işiyle meşgul olduğunda bir kapıcı edindiği rivayet edilmektedir.⁸ Hulefâ-yi Râşidîn döneminde de hâcib olarak kaynaklarda bazı isimler yer alsa da Hz. Ömer'in valileri tayin ederken onlardan hâcib edinmemelerini istemesi o dönemde hâcib bulundurmanın uygun görülmediğini göstermektedir.⁹ Nitekim bir rivayete göre Halife Hz. Ömer Şam valisi olarak görevlendirilmiş olan Muâviye'nin kapıcı edindiğini görmüş ve bunun ihtiyaç olduğunu öğrenince "Bundan sizi ne men ederim ne de bunu size emrederim!" demiştir.¹⁰ Buradan da anlaşılmaktadır ki hâcib bu dönemde var olmamakla birlikte ihtiyaç halinde görevlendirilmiştir. Onun İslâm devletlerinde kurumsal olarak ortaya çıkışı Emevî Devleti döneminde olmuştur.

Emevî Devleti'nin bu kuruma neden ihtiyaç duyduğuna dair birtakım sebepler sayılmıştır. Bu sebepler ise kendilerinden önceki Hulefâ-yi Râşidîn döneminde üç halifenin de suikast sonucu şehit olmaları, yeni fetihler ile birlikte nüfusun artması ve dolayısıyla halifenin sürekli meşgul edilmesidir. Ayrıca o dönemde hüküm süren Bizans ve Sâsâni Devletleri'nin saray hayatlarından etkilenerek saray yaşantısının Emevîler de başlamış olması da bir etkidir. Nitekim Emevîler bu vesileyle oradaki yönetim anlayışından da etkilenmişlerdir.¹¹

Bu şekilde İslâm devletlerinde kurumsal bir yapıya kavuşan hâciblik daha sonra Abbâsîler'de de mevcudiyeti devam etmiş olup bu dönemde sayıları 500 hatta 700'ü bulduğu olmuştur. Halifenin güvenini kazanmış olan hâcibler Abbâsî Devleti'nde önemli bir mevkiye sahip olmuşlardır.¹²

2. Hâciblik Kurumunun Ortaya Çıkışı ve Gelişimi

Endülüs Emevî Devleti'nde kuruluşun itibaren kurumsal bir yapıda olmasa da hâcib olarak görevlendirilenler olmuştur. Ancak burada bahsedilen hâcib yukarıda bahsetmiş olduğumuz Emevî ve Abbâsî Devletleri'ndeki hâcibten farklıdır. Orada hâcibler halife ile halk arasında aracılık görevi yaparken Endülüs'te başvezir anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla kelimenin kullanıldığı anlam değişmiş olup Endülüs'te halifeden sonra gelen idareci olarak adlandırılmıştır. Günümüzde bu görevin karşılığının başbakan olduğu söylenebilir.

139/756 yılında Endülüs Emevî Devleti'ni kuran Abdurrahman b. Muâviye kendisine bir hâcib tayin etmiş olup emirliğinin sonuna dek beş kişiyi hâcibi olarak görevlendirmiştir.¹³ Ancak bu dönemde tayin edilen hâciblerin görevlerinin sınırları belirlenmemiş olup henüz bir kurum olarak bahsetmek mümkün değildir. O

⁸ Muhammed Abdülhay b. Abdülkebir b. Muhammed Kettânî, *et-Teratibü'l-İdariyye*, çev. Ahmet Özel (İstanbul: İz Yayıncılık, 1990), 103.

⁹ Ebû Yûsuf, *Kitabü'l-Haraç*, çev. Ali Özek (İstanbul: Özek Yayınları, 1973), 191.

¹⁰ Kettânî, *et-Teratibü'l-İdariyye*, 105.

¹¹ Vecdi Akyüz, *Hilâfetin Saltanata Dönüşmesi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991), 110-111; İbrahim Sarıçam - Seyfettin Erşahin, *İslâm Medeniyet Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2019), 132.

¹² M.Fuad Köprülü, *İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi*, ed. Orhan F. Köprülü (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 1983), 288.

¹³ Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed İbn İzârî el-Merrâkûşî, *el-Beyânü'l-Muğrib fi ahbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, thk. G.S. Colin - E. Lévi-Provençal (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 2/48. İbn İzârî bu kişilerin sırasıyla Temmâm b. Alkame, Yûsuf b. Buht, Abdülkerîm b. Mehrân, Abdülhamîd b. Muğîs, ve Mansûr Fettâh olduğunu kaydetmiştir.

dönemde göreve getirilenler daha çok komutan olarak ordunun başında yer almışlardır. Örneğin Abdurrahman b. Muâviye Temmâm b. Alkame ve Yûsuf b. Buht'u bu şekilde birçok sefere göndermiştir.

139/756 yılından 207/822 yılına kadar hâciblik vazifesi yukarıda anlatılan şekilde devam etmiş olup devletin başına geçen emîrler hâcib tayin etmişlerse de kurumsal anlamda bir tayin değildir. Ancak 207/822 yılında dönemin emîri olan II. Abdurrahman, idarî kurumlarda düzenlemeye giderek, bazı değişiklikler yapmıştır. Bunlardan biri de atanan hâciblerin kurumsal bir yapıya kavuşmasıdır. Öncelikle vezirleri belirli işlerin başına getirmiş, her veziri bir iş ile görevlendirmiştir. Daha sonra bu vezirlerin başına da hâcib tayin etmiş böylece hâcib halifeden sonra en yetkili kişi olmuştur.¹⁴ Bu yeni haliyle Abbâsîler'de ki vezirler ile aynı konuma gelen hâcib protokol memurluğundan çıkarılmıştır.¹⁵ II. Abdurrahman devrinde kurumsal bir yapıya kavuşan hâciblik görevi âdeti herkesin gelmek istediği bir görev olmuş ve bu nedenle yöneticiler arasında rekabet de yaşanmıştır. Örneğin o dönemde Abdülkerîm b. Muğîs hâcib iken vefat etmiş ve bu makam boş kalmıştır. Dolayısıyla vezirler arasında bu mevkiye getirilmek için bir yarış başlamış ve bu da bir süre II. Abdurrahman'ın hâcib olarak kimseyi atamamasına neden olmuştur.¹⁶

Daha sonraki dönemlerde bazı emîr ve halifelerin de bu makamı boş bıraktığı görülmektedir. İlk olarak Emîr Muhammed b. Abdurrahman, Îsâ b. Hasen b. Ebî Abde'yi hâcib olarak tayin etmiş, ancak daha sonra onun vazifesinin sona ermesiyle birlikte kimseyi atamamıştır. Hâcibin görevlerini veziri Hâşim b. Abdülazîz yerine getirmiştir.¹⁷ Yine Emîr Abdullah b. Muhammed döneminde de hâcib Saîd b. Muhammed es-Selîm azledilerek tekrar bir tayin yapılmamıştır.¹⁸ Halife III. Abdurrahman döneminde ise bu makam yaklaşık otuz yıl boş bırakılmıştır. O dönemde önce Bedr b. Ahmed hâcib olarak görev yapmış olup vefatıyla birlikte Mûsâ b. Muhammed b. Nusayr hâcib tayin edilmiştir. Ancak Mûsâ'nın da vefat etmesi ile halife bu göreve tekrar birini getirmemiştir.¹⁹

Lüzum eden haller nedeniyle bazı dönemlerde boş bırakılan hâciblik makamı II. Hişâm'ın 366/976 yılında tahta çıkmasıyla birlikte başka bir seviyeye geçmiştir. Çünkü halife ilân edilen II. Hişâm daha çocuk yaşta tahta geçmişti. Bu da hâcibin yönetimde söz sahibi olmasına yol açmıştır. Bu dönemde ön plana çıkan Âmirî ailesinden İbn Ebû Âmir hâciblik görevine getirilince halife unvanı hariç bütün yetkilere sahip olmuştur. İbn Ebû Âmir'den sonra bu makama sırasıyla oğlu Abdülmelik b. Mansûr ve Abdurrahman b. Mansûr geçmiş olup hâcib unvanı uzun bir süre bu ailede kalmıştır.²⁰

¹⁴ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 1/487.

¹⁵ Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 125.

¹⁶ Ebû Bekir Muhammed b. Ömer İbnû'l-Kûtiyye, *Tarihu ifitâhi'l-Endelüs* (Kahire: Dâru'l-Kitabi'l-Misriyye, 1989), 78.

¹⁷ Sâlim Abdullah el-Halef, *Nazmü hükmi'l Emevîyyîn ve rusûmihim fi'l-Endelüs* (Medînetü'l-Münevvere: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 2003), 1/419.

¹⁸ İbn İzârî el-Merrâkûşî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/151.

¹⁹ Muhammed b. Abdillâh b. Ebî Bekr b. Abdillâh el-Kudâî İbnü'l-Ebbâr, *Kitâbü'l-hulleti's-siyerâ*, thk. Hüseyin Mûnis (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1985), 2/233.

²⁰ Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, 126.

Sonuç olarak devletin kurulduğu ilk yıldan itibaren var olan hâciblik görevi II. Abdurrahman ile birlikte kurumsal bir yapıya kavuşmuştur. Sonrasında bazen bu makam boş bırakılsa da bazen de halifenin yerine hareket eden bir konum haline gelmiştir.

3. Hâcibin Tayin Edilmesi ve Özellikleri

Hâcib olarak atanacak kişilerde nasıl kriterler arandığı konusunda belirli bir düzenleme yapılmamıştır. Devletin kurucusu olan Abdurrahman b. Muâviye'nin hâcib tayin ettiği kişileri güvendiği insanlar arasından seçmiş olduğu belirtilmektedir. Nitekim Endülüs'e girmesinde Abdurrahman b. Muâviye'ye yardım eden ve bu süreçte kendisine sadık olan kişiler devlet kurulduktan sonra birtakım mevkilere getirilmişlerdir. Örneğin hâciblerinden olan Temmâm b. Alkame ve Yûsuf b. Buht bahsettiğimiz bu süreçte Abdurrahman b. Muâviye'ye yardımcı olmuşlardır. Abdurrahman b. Muâviye'den sonra göreve gelen emîrlere baktığımızda da belirli bir kıstasın olmadığı görülmektedir. Emîrlere çoğunlukla kendilerinden önceki dönemde hâcib olan kişileri aynı görevde bırakmışlardır. Yani babalarının hâciblerini kendilerine de hâcib tayin etmişler, onları değiştirme yoluna gitmemişlerdir. Bu bakımdan hâciblerin öncelikle güvenilir ve daha önce yönetimde yer almış kişiler arasından seçilmiş olduğunu söyleyebiliriz.²¹ Hâcibler genellikle vezirler arasından seçilmiş olup bazı istisnalar da olmuştur. Örneğin Süfyân b. Abdirabbih haznedâr iken emîr II. Abdurrahman tarafından hâciblik görevine getirilmiştir.²²

Hâcib olarak göreve getirilen kişilerin neseblerini incelediğimizde ise birçok ırktan insanın bu göreve getirildiğini söyleyebiliriz. Zaten Endülüs Emevî Devleti çeşitli etnik unsurların barındığı bir devlet olup kozmopolit bir yapıya sahipti. Başta Araplar ve Berberîler olmak üzere Saklebîler, Siyahîler, Müvelledûn devlette yaşayan etnik unsurlardandır. Bir de toplumda mevâlîler bulunmaktaydı ki bunlar da köle iken efendileri tarafından azat edilmiş olan ve Arap olmayan müslümanlardır. Endülüs'te yaşayan mevâlîler ise Emevî hanedanı tarafından azat edilmiş kişiler olup hanedana bağlılıklarıyla bilinirlerdi. Bu çeşitli gruplar arasından diğer etnik unsurlardan da hâciblik görevine getirilenler olsa da hâciblerin çoğunluğu mevâlî idi. Endülüs'te meşhur birçok mevâlî aile vardı. Bunlar Benû Muğîs, Benû Abde, Benû Hudayr ve Benû Şüheyd gibi ailelerdir. Bu ailelerden bazıları devletin kurulmasından önce buraya gelmiş iken bazıları da Endülüs'ün fethi esnasında buraya yerleşmişlerdir. Örneğin Benû Muğîs ailesinin atası Muğîs er-Rûmî komutan Târik b. Ziyâd ile birlikte Endülüs'ün fethine katılmıştır. Kurtuba şehrinin fatihi olarak bilinen Muğîs er-Rûmî fethin ardından Endülüs'e yerleşmiştir.²³

Yukarıda verilen bilgilerle birlikte şunu da söyleyebiliriz ki Doğu Emevî Devleti'nde takip edilmiş olan Arabiye politikası burada görülmemektedir. Emevî Devleti'nde uygulanan bu politikaya göre Araplar diğer ırklara üstün tutulmuş olup devlet kademelerinde tercih edilmişlerdir. Ancak Endülüs'te kadrolara tayin edilenlerin

²¹ Kudûr Vehrânî, *el-hicâbetü bi'l-enderüsi fi'l-ahdi'l-Emevîyye* (Cezayir: Câmiat'ü Vehrân, 2007), 92.

²² İbnü'l-Kûtiyye, *Tarihu iftitâhi'l-Endelüs*, 78.

²³ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-Makkarî, *Nefhu't-tib min ğusni'l-enderüsi'r-ratib*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdir, 1997), 3/12.

çoğunluğu mevâlî olmuştur. Mevâlî, Abdurrahman b. Muâviye'nin Endülüs'e girmesine yardım etmiş olup daha sonra da devletin kurulmasında da destek vermiştir. Abdurrahman b. Muâviye'de kendisine yardım eden bu insanları unutmamış devlet kurulduktan sonra onlara çeşitli görevlendirmeler vermiştir. Devletin ilk dönemlerinde durum böyle iken halife III. Abdurrahman'da başka bir sebepten dolayı Arapçılık politikası gütmemiştir. O, Endülüslülere Endülüslülük şuurunu benimsetmek istemiş, halkın çeşitli etnik unsurlara ayrışmasını önlemeyi amaçlamıştır. Dolayısıyla devlet kademelerinde Araplardan ziyade birçok ırktan insanı görevlendirmiştir.²⁴

Mevâlîler dışında Arap, Berberî ve Saklebîler'den de göreve getirilenler olmuştur. Örneğin yukarıda bahsettiğimiz Süfyân b. Abdirabbih, Berberî olup Masmûde kabilesine mensuptur.²⁵ Yine II. Hakem ve II. Hişâm dönemlerinde hâcib olan Ca'fer b. Osman el-Mushaffî'de Berberîlerdendir. Saklebîlerden ise Ca'fer b. Abdurrahman hâciblik görevine getirilmiş olup II. Hakem döneminde görev yapmıştır. II. Hişâm'ın hâcibi olarak göreve getirilen Âmirî ailesi ise Arap bir aileye mensuptur.

Hâciblerin çoğunlukla aynı ailelerden olduğu ve babadan oğula geçtiği de söylenebilir. Örneğin Muğîs ailesinde ilk olarak Abdülvâhid b. Muğîs görevlendirilmişken daha sonra onun vefatıyla birlikte hâciblik görevine oğulları getirilmiştir. Aynı şekilde İbn Ebû Âmir, II. Hişâm'ın hâcibi iken yerine oğlunu veliaht tayin etmiştir.

4. Hâcibin Protokoldeki Yeri

Devlet yönetiminde halifeden sonra yer alan hâcib, resmî toplantı, elçi kabulü ve bayram gibi önemli günlerde daima halifenin yanında yer almıştır. Kaynaklarda verilen bilgiye göre III. Abdurrahman'ın Endülüs Devleti'nin halifesi olduğu dönemde 320/932 senesinde yabancı bir heyet kabul edilmiştir. Bu heyetin kabulü esnasında halifenin yanında oğulları, hâcib ve vezirler yer almıştır.²⁶ Yine aynı şekilde Halife Hakem b. Abdurrahman döneminde de birtakım elçi kabulleri olmuştur. 360/971 yılında Kurtuba'ya gelen heyet halifenin huzuruna çıkarılmıştır. Halifenin sağında hâcibi yer alırken vezirler ve diğer görevliler de konumlarına göre sıralanmışlardır.²⁷ Bayramlarda da halifenin bayramını kutlamak için törenler düzenlenmiş olup bu törenlerde de halife tahtında oturmuş, hâcib ve diğer görevliler de yanında yer almışlardır. Nitekim yine Hakem b. Abdurrahman döneminde kurban bayramı töreninde hâcibi Ca'fer b. Osman, halifenin sağında yer almıştır.²⁸

Hâcibler konumları gereği vezir ile halifenin arasındaki iletişimi de sağladıklarından devlet işleri görüşüleceği vakit hâcib vezirlerin adına halife ile konuşan kişi olmuştur. Ayrıca halifenin huzuruna vardıklarında ilk olarak hâcib halifeyi selamlar, daha sonra vezirler halife ile selamlaşmışlardır.²⁹

²⁴ Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, 19.

²⁵ Ebû Muhammed Ali b. Ahmet b. Saïd el-Endelüsî İbn Hazm, *Cemheratu ensâbi'l-Arab* (Kahire: Şirketü Nevâbiği'l-Fiker, 2009), 500.

²⁶ Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-Makkarî, *Nefu't-tîb min ğusni'l-Endelüsü'r-ratîb*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1997), 1/367.

²⁷ Vehrânî, *el-hicâbetü bi'l-endelüsü fi'l-ahdi'l-Emevîyye*, 124.

²⁸ Vehrânî, *el-hicâbetü bi'l-endelüsü fi'l-ahdi'l-Emevîyye*, 126-127.

²⁹ Muhammed Abdullah İnân, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs* (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1988), 1/275.

Emîr II. Abdurrahman'ın getirdiği düzenlemeye göre vezirler devlet işlerini görüşmek için her gün sarayda toplanmışlardır. Bu toplantılarda her bir vezirin oturacağı yer belirlenmiştir. Bu belirleme yerine getirmiş oldukları vazifelerinin mahiyetlerine göre ve soylarına göre yapılmıştır. Hâcibin konumu da diğer bütün vezirlerden yüksek kabul edilmiş olduğundan vezirlere göre farklı bir ayrıcalığa sahip olmuştur. Her bir vezirin oturduğu minder keten kumaştan yapılmış iken hâcibin minderi saf ipekten yapılmıştır ve bu minder diğer minderlerden daha yüksekte konumlandırılmıştır.³⁰ Diğer vezirlerin oturdukları minderler de konumlarına göre belirlenmiştir.

Yukarıda bahsettiğimiz duruma göre kimi zaman vezirlerin nesebi daha çok ön plana çıkmış olup buna göre oturma düzeni ayarlandığı da olmuştur. Nitekim bizden bahsedeceğimiz olay da bunu kanıtlar niteliktedir. III. Abdurrahman döneminde hâcib olarak görevlendirilen Mûsâ b. Muhammed b. Hudayr³¹, Emîr Abdullah döneminde vezir olarak görev yapmıştır. Emîr Abdullah zamanında Şamlı mevâlîler idarî makamlara getirilmekte olup Beledlilerden üstün tutulmaktaydı. Bu tutum Emîr Abdullah'ın babası döneminden itibaren var olagelmıştır. Emîr Muhammed b. Abdurrahman, Şamlı mevâlîleri diğerlerine tercih etmiştir. Emîr Abdullah döneminde de bu devam etmiş olup vezir olarak atanan Mûsâ b. Muhammed b. Hudayr da Şamlı mevâlîlerden olduğundan dolayı minderi daha yüksekte yer almıştı. O, Benû Hudayr ailesine mensuptu ve bu aile de doğudaki Emevî ailesinin mevâlîsi idi. Yine aynı dönemde vezir olarak atan İsâ b. Ebî Abde'nin soyu ise Benû Abde ailesine dayanmaktaydı. Bu aile Emevî halifesi Velid b. Abdülmelik'in mevâlîsi olan Muğîs er-Rûmî'nin mevâlîsiydi. Muğîs er-Rûmî'de Endülüs'ün fethi ile birlikte buraya yerleşmişti. Bundan dolayı da Ebû Abde ailesi beledlilerden kabul edilmiştir. Dolayısıyla minderi Mûsâ b. Muhammed b. Hudayr'dan daha alçakta yer almıştır. İsâ b. Ebî Abde bu durumdan rahatsız olmuş ve buna itiraz etmiştir. Ancak Emîr Abdullah bu itirazı kabul etmeyerek babasından kalan bu geleneği sürdürmeye devam etmiştir. Hâlbuki İsâ'nın babası Ahmed b. Ebî Abde, Emîr Abdullah'ın önemli komutanlarından biriydi. Ancak burada ehliyet ve liyakatten ziyade nesebe dayalı bir oturma düzeni oluşturulmuştur.³²

Halife II. Hişâm döneminde de hâcibin minderi vezirlerinkinden daha yüksekte yer almaya devam etmekteydi. Bu dönemde hâciblik ile görevlendirilen Ca'fer el-Mushafî, vezirlerin muhabbetini kazanmak için bu durumu değiştirmiştir. Minderrinin kumaşını ipek yerine diğerleri gibi keten yapan hâcib, yüksekliğini de vezirlerinki ile aynı seviyeye getirmiştir.³³

5. Hâcibin Görevleri

Endülüs Emevî Devleti'nin kurulduğu andan itibaren var olduğu bilinen hâcibin kurumsallaşması II. Abdurrahman dönemine denk geldiğini yukarıda ifade

³⁰ Ebü'l-Hasen Alî b. Bessâm eş-Şenterîni İbn Bessâm, *ez-Zâhire fî mehâsini ehli'l-Cezîre* (Libya-Tunus: Dâru'l-Arabiyyetü'l-Küttâb, 1979), 7/59.

³¹ Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 1997, 1/356.

³² İbnü'l-Ebbâr, *Kitâbü'l-hulleti's-siyerâ*, 1985, 1/120-121.

³³ İbn Bessâm, *ez-Zâhire fî mehâsini ehli'l-Cezîre*, 7/59.

etmiştik. Bu kurumun görevleri ise zamanla değişiklik göstermiştir. İlk zamanlarda daha çok komutan olarak savaflara gönderilen hâciblere daha sonra birçok görev verilmiştir. II. Abdurrahman'ın bu kurumu oluştururken ve birtakım kurallar belirlerken Abbâsî Devleti'nden örnek aldığı kaydedilmektedir. Aynı dönemde hüküm süren Abbâsî Devleti'nin kurumları düzenli bir işleyişe sahipti. Örneğin, vezirlerin her gün sarayda devlet işlerini görüşmek için toplanması, her birine ayrı oda tahsis edilmesi ve bu odalarda işlerini yürütmeleri gibi idarî alanda oluşturulmuş bir düzenleri vardı. Endülüs emîri de bu düzeni örnek alarak Endülüs'te uygulamaya başlamıştır.³⁴

Abbâsîler'deki vezirlik kurumunu kısmen de olsa incelemek Endülüs'teki hâciblik kurumunun görevlerini net bir şekilde belirleyebilmemiz için önem arz etmektedir. Abbâsîler'de vezirlik ikiye ayrılmıştı. Bunlar tefvîz vezirliği ve tenfiz vezirleri olup yetkileri farklıdır. Konumuzu ilgilendiren kısım daha çok tefvîz vezirliği olup araştırmalarımız sonucu Endülüs'teki hâcibe tekâbül ettiğini söyleyebiliriz. Nitekim tenfiz vezirleri de Endülüs'teki vezirler ile aynı konumda yer almaktadır. Kısaca ifade etmek gerekirse tenfiz vezirleri işleri yürütmekle görevli kişiler için kullanılmaktadır. Günümüzdeki bakanların da görev mâhiyeti ile aynı olup bu göreve getirilenler için dürüst, zeki ve kuvvetli hafızasının olması gibi birçok şart aranmaktadır. Onlar kendilerine verilen görevleri yerine getirmekle yükümlü olup başlarında tefvîz vezirleri bulunmaktadır.³⁵ Tefvîz veziri ise tam yetkili vezirdir. Halifeden sonra devlette en yetkili isim olan tefvîz veziri halife ile idareciler arasındaki iletişimi sağlamıştır. Görevleri arasında idareci tayin etmek veya azletmek, mezâlim mahkemelerinde başkanlık yapmak ve ordunun başında komutan olarak sefere çıkmak gibi birçok şey bulunmaktadır. Tefvîz veziri sadece bir tane olurken tenfiz vezirlerinin sayısı birden fazla olmuştur.³⁶ Bu bakımdan da Endülüs'teki hâcib ile benzerdir. Nitekim M. Fuat Köprülü de Endülüs'teki hâcibin doğudaki vezirliğe benzer olduğunu bildirmektedir. İfadesine göre Endülüs'te hâcibin mabeynci anlamından tamamen bağımsız, Şark-İslâm devletlerindeki vezirlik mânasında olduğunu, dolayısıyla mülkî idârenin başında bulunan, halifenin emri ile onun bütün yetkilerini temsil eden (nâib) ve askeri idareyi de yöneten bir konuma getirildiğini belirtmektedir.³⁷

Fransız oryantalist Levi Provençal de Abbâsîler'deki tefvîz veziri ile Endülüs'teki hâcibin birbirine benzediğini, görev mahiyetlerinin aynı olduğunu söylemektedir. Özellikle 206/822 yılından sonra yani II. Abdurrahman'ın emîr olarak devletin başına geçtiği andan itibaren bu şekilde olduğunu belirtmiştir. O iki görevlinin de halifenin yerine hükümet işlerini yönetmiş olduğundan ve orduyu doğrudan denetlediğinden bahsetmektedir.³⁸

Bütün bu ifadelere ek olarak Endülüs'te hâcibin görev alanının zamanla

³⁴ Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Siyasî Tarih)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012), 97.

³⁵ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *Ahkâm-Sultaniye*, çev. Ali Şafak (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1976), 30-32; M. Ziyauddin Rayyis, *İslâm'da Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. İbrahim Sarmış (İstanbul: Nehir Yayınları, 1995), 243-245.

³⁶ Mâverdî, *Ahkâm-Sultaniye*, 29-30.

³⁷ M. Fuad Köprülü, "Hâcib" (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1988), 5/30.

³⁸ E. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne Musulmane* (Paris: Maisonneuve & Larose, 1953), 3/19.

değişiklik gösterdiğini, devletin başından II. Abdurrahman'a kadar ki olan süreçte farklı, II. Abdurrahman'dan itibaren farklı olduğunu söyleyebiliriz. Bazı görevler dönemden döneme farklılık gösterse de genel bir maddelendirme yapabiliriz.

5.1. Halifenin Yanına İzinsiz Girilmesini Engellemek

İbn Haldûn (ö.808/1406) hâcibin sütne görevini İbn Haldûn *Mukaddimesi'*nde şu şekilde ifade etmektedir:

“Endülüs Emevî Devleti'ne gelince; Bunlarda hâcib, (kapu ağası) avâmında havasında sultanın katına (müsaadesiz) girmelerini önler, sultanla vezirler ve bunların madudunda bulunan zevat arasında aracılık (mâbeyncilik) yapardı.”³⁹

Bu değerlendirmeye göre hâcib diğer devletlerde de olduğu gibi kapıcı mânâsında kullanılmıştır. Vezirler ile halife arasında da aracılık yapmış olan hâcibin görev mâhiyeti zamanla genişlemiştir. Muhtemelen bu vazife devletin ilk dönemlerine denk gelmekte olup günümüzdeki başbakanlığa benzer sisteme II. Abdurrahman döneminde kavuşmuştur.

5.2. Halife ile Vezirler Arasındaki İletişimi Sağlamak

Hâciblik görevinin kurumsallaşması ile birlikte yeni yapılan düzenlemeye göre vezirlerin başına hâcib tayin edilmiştir. Bu hâcibler vezir ile halifenin arasındaki iletişimi sağlamışlardır. Hâcib halife ile her daim görüşürken vezirler hâcibin aracılığı ile halifenin huzuruna çıkmışlardır. Dolayısıyla çeşitli meseleleri halifeye bildirmek için hâcib kimi zaman vezirler ile birlikte halifenin huzuruna çıkarken,⁴⁰ kimi zaman da tek başına çıkmıştır. Vezirler kendilerine tahsis edilen odalarda çalışmalarını sürdürmüşlerdir. Çalışmaları esnasında elde ettikleri raporları hâcib vasıtası ile halifeye ulaştırmışlardır.⁴¹

Emîr Abdullah b. Muhammed döneminde ise alternatif bir uygulama da ortaya çıkmıştır. Bu uygulama vezirler ile emîr/halife arasında yeni bir iletişim aracı olup vezirlerin yazı yolu ile emir/halife ile iletişime geçmeleridir. Vezirler kendilerine verilen görev ile meşgul olurken karşılaştıkları herhangi bir sorunu kâğıda yazmışlardır. Bu kâğıtlar daha sonra hâcib vasıtası ile emîre ulaştırılmıştır. Bir rivayete göre o dönemde vezirlerden biri kâğıda önemsiz bir sorunu yazmış ve emîre ilettiği. Emîr de kâğıdın arkasına daha önemli işlerle uğraşması gerektiğini yazarak geri göndermiştir.⁴²

5.3. Yürütme Meclisinin Başkanlığını Yapmak

Endülüs Emevî Devleti'nde bir meclis bulunmaktaydı. Bu mecliste vezirler tarafından devlet işleri görüşülmekte olup, meseleler burada karara bağlanmıştır. Düzenli olarak toplanılan bu meclisin başkanı hâcib olmuştur. Hâcib vezirlerin başında

³⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, 1/488.

⁴⁰ Ebû Mervân Hayyân b. Halef b. Hüseyin b. Hayyân b. Muhammed b. Hayyân el-Kurtubî el-Endelüsî İbn Hayyân, *el-Muktebes min enbâ'i ehli'i-Endelüs*, thk. Mahmûd Ali Mekki (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1973), 152-153.

⁴¹ Hugh Kennedy, *Muslim Spain and Portugal: A Political History of al-Andalus* (London-New York: Routledge, 2014), 44-45.

⁴² İbn İzzârî el-Merrâkûşî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/154.

onların işlerini denetlemiştir. Toplantıları yöneterek kararların alınmasını sağlamıştır. Bu toplantılara halifenin de katıldığı olmuştur. Hâcib halifenin olmadığı durumlarda onun nâibi olarak toplantıları yönetmiştir.

Bahse konu meclis dışında Endülüs Emevî Devleti'nde bir başka meclis daha yer almıştır. Şûra meclisi olarak bilinen bu meclisin başkanlığını halife yürütmüştür. Mecliste devlet büyükleri ve Benî Ümeyye ailesinden olan valiler yer almıştır. Yine burada da halifenin başkanlığında toplanarak devlet işleri görüşülmüştür.⁴³

5.4. Heyetleri ve Yabancı Elçileri Karşılama

Hâcibin heyetleri karşılama halifenin sağında yer aldığını daha önce belirtmiştik. Bundan ayrı olarak hâcibin halifeden sonraki yetkili olması sebebiyle heyetlerle daha sonra bizzat kendisinin de görüştüğü olmuştur. Örneğin halife II. Hakem döneminde hâciblik görevine getirilen Ca'fer b. Osman halifenin ardından heyetleri kendisi de huzurunda ağırlamıştır. 351/962 yılında Asturias-Leon kralı IV. Ordoneo bir antlaşma yapmak için ve ayrıca kendisine yardım istemek için Endülüs'e gelmişti. Burada II. Hakem'in huzuruna çıkan IV. Ordoneo oldukça ihtişamlı bir şekilde karşılanmıştır. Bu karşılama hazır bulunan hâcib Ca'fer b. Osman, Ordoneo'nun halifenin huzurundan ayrılmasından sonra kendisinin huzurunda ağırlamıştır. Burada Ca'fer b. Osman ona hil'at giydirmiştir. Ayrıca IV. Ordoneo'nun yanında gelen heyetin geri kalanlarına da birtakım hediyeler vermiştir.⁴⁴

5.5. Halifenin Nâibliğini Yapmak

Devletin yöneticisi olan halife Endülüs'ü başkent olan Kurtuba'dan yönetmiştir. Bazı durumlarda Kurtuba'dan ayrılmak durumunda kaldığında yerine birini vekil olarak bırakmıştır. Örneğin komutan olarak ordunun başında sefere çıktığında yetkilerini kendisi adına kullanması için birini görevlendirmiştir. Bu görevlendirilen kişi halife yokken onun adına kararlar almış olup yapılması gereken işleri yerine getirmiştir. Devletin kurucusu Abdurrahman b. Muâviye, sefere çıkarken Yûsuf b. Buht'u yerine vekil olarak bırakmıştır. Yine halife III. Abdurrahman da 300/912 ve 301/913 senelerinde çıktığı seferlerde yerine hâcibi Mûsâ b. Muhammed b. Hudayr'ı nâibi olarak görevlendirmiştir.⁴⁵

Halife II. Hakem döneminde ise halifenin sağlık problemleri nedeniyle devlet işlerinin yönetimi için hâcib Ca'fer el-Mushaffî nâib olarak görevlendirilmiştir. II. Hakem'in hilafetinin son yıllarında gerçekleşen bu olay sonucu Ca'fer el-Mushaffî birtakım tedbirleri halifenin adına almıştır. Örneğin hâcib, saldırılara tekrar başlayan hıristiyanlara karşı orduyu Endülüs'ün kuzey bölgesine göndermiştir.⁴⁶ Yine Ca'fer el-Mushaffî halife II. Hakem'den sonra onun oğlu II. Hişâm'da da onun henüz çocuk yaşta olması sebebiyle vekili olarak görev yapmıştır.

⁴³ İbrahim Hasan Hasan, *Târîhu'l-İslâm es-siyâsî ve'd-dînî ve's-sekâfî ve'l-ictimâ'î* (Kahire: Mektebetü'n-Nehzati'l-Mısıriyye, 1986), 2/263.

⁴⁴ Makkarî, *Nefhu't-tib*, 1997, 1/388-393.

⁴⁵ İbn İzârî el-Merrâkûşî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/160-164.

⁴⁶ Hakki Dursun Yıldız (ed.), *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi* (İstanbul: Çağ Yayınları, 1988), 4/391-393.

5.6. Sorumluluğu Altındaki Görevlilere Uyarılarda Bulunmak

Hâciblerin muhtesip olarak görevlendirildiği de olmuştur. Emri bi'l-ma'ruf nehyi ani'l-münker prensibi gereği kamu düzenini sağlamakla görevli olan muhtesipler şahit oldukları herhangi bir yanlış olayda müdahale etmişlerdir. Kendisine bu görevin verildiğini bildiğimiz hâciblerden biri Bedr b. Ahmed'dir. O III. Abdurrahman döneminde hâciblik görevini yerine getirmiş olup sevilen bir hâcibtir. Muhtesiplik görevi gereği bazı yanlışları düzeltme yoluna gitmiştir. Bunlardan biri mahkemede çıkan bir karara itiraz etmesidir. Rivayete göre mahkemeye bir gün câriyenin biri başvurmuştur. Bu kişi hıristiyan birinin câriyesi olduğunu ancak artık kendisinin müslüman olduğu için serbest bırakılmak istediğini belirtmiştir. Ancak o zamanlar da zimmî halk ile bir antlaşma yapılmıştır. Bu antlaşma gereği de zimmî halkın haklarına oldukça riâyet edilmiştir. Câriyenin efendisi de bu antlaşma yapılanlar arasındadır. O dönemde görev yapan kadı Eslime b. Abdülazîz câriyenin bu isteğini yerine getirmek istemiş olacak ki hâcib Bedr b. Ahmed buna karşı çıkmıştır. Kadıya yapılan antlaşmayı hatırlatmış ve câriyenin bu isteğinin yerine getiremeyeceğini belirtmiştir. Kadı kendi işine karışıldığını düşünmüş ancak hâcib durumun bu şekilde olmadığını yapılan antlaşmaya göre câriyenin efendisinin haklarına riâyet etmek gerektiğini bildirmiştir. Sonuç olarak kadının ne karar verdiği kaynaklarda belirtilmemişse de hâcibin burada görevini yerine getirmiş olduğunu söyleyebiliriz.⁴⁷

5.7. Komutanlık Yapmak

Hâcibler komutan olarak sefere gönderilmiş olup idarî görevlerinin yanı sıra askerî görevlerde de bulunmuşlardır. Devletin ilk yıllarında görevlendirilen hâcibler diğer görevlerinin aksine çoğunlukla komutan olarak ordunun başında sefere çıkmışlardır. Özellikle devletin kurucusu Emîr Abdurrahman b. Muâviye hâciblerini sıklıkla komutan olarak görevlendirmiştir. Temmâm b. Alkame ve Yûsuf b. Buht bu dönemde hâcib olarak vazifelenenler arasında olup komutan olarak seferlere çıkmışlardır.

İleriki zamanlarda da hâcibler komutan olarak hizmet etmeye devam etmişlerdir. Örneğin el-Mansûr olarak meşhur olan İbn Ebû Âmir'in, II. Hişâm döneminde hâcib olarak görev yaptığı bilinmektedir. O daha hâcib olmadan da çeşitli seferlere komutan olarak katılmıştır. Hâcib olduktan sonra da hıristiyanlara karşı birçok sefer düzenlemiş olup başarılı bir komutan olmuştur. Cihada düşkünlüğü ile bilinen hâcib çıktığı seferler esnasında üzerine gelen tozları biriktirmiş ve vefat ettiğinde bunlarla birlikte defnedilmek istemiştir.⁴⁸

5.8. Diğer Görevleri

Hâciblerin yukarıda saydığımız görevlerine ek olarak başka görevlerinin de olduğunu söyleyebiliriz. Bu görevlerden birisi mezâlim mahkemelerine başkanlık yapmaktır.⁴⁹ Nitekim hâciblik ile denk olan Abbâsîler'deki tefvîz veziri de mezâlim

⁴⁷ Muhammed b. Hâris Huşenî, *Kudâtü Kurtuba* (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1994), 156-157.

⁴⁸ Ahmed b. Abdülvehhâb Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fûnûni'l-edeb* (Kahire: Dâr'ul-Kütüb ve'l-Vesâiku'l-Kavmiyye, 2002), 23/405-406.

⁴⁹ İnân, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs*, 1/685.

davalarına bakmıştır. III. Abdurrahman'ın halifeliği döneminde hâcib olarak görevlendirilmiş olan Mûsâ b. Hudayr'ın bu mahkemelere katılarak davaları takip ettiği kaynaklarda belirtilmiştir.⁵⁰

Bir diğer görevleri halifenin mührünü korumak olmuştur. Halifelerin her birinin kendisine ait bir mührü var olmuştur ve bu mühürler ile evrakları, resmî belgeleri damgalamışlardır. Bu mühürlerin korunması için de güvenilir kişileri görevlendirmişlerdir. Hâcib olarak vazifelendirilmiş olan Ebû Ümeyye Abdülğâfir b. Ebî Abde, Emîr Hişâm er-Râzî'nin ve onun oğlu Emîr Hakem er-Rabzî'nin mühürlerini korumak ile sorumlu tutulmuştur.⁵¹

6. Hâcibin Maaşı

Kaynaklarda hâciblerin almış olduğu maaş hakkında farklı rivayetler yer almaktadır. İbn Hayyân ve İbn İzârî, II. Abdurrahman döneminde görev yapan vezirlerin her birinin maaşı aylık 300 dinar olduğunu nakletmişlerdir.⁵² Burada vezirlerin arasında hâcib Abdülkerîm b. Muğîs'in ismi de geçmiş olması hâcibin maaşı hakkında bize bir ipucu vermektedir. Yani bu belirtilen maaş aynı zamanda hâciblerin maaşı olabilirken, hâcibler başvezir kabul edildiklerinden dolayı daha da fazla olabilir.

Halife III. Abdurrahman döneminde kendisine zü'l-vizâreteyn unvanı verilen Ahmed b. Abdülmelik b. Şüheyd'in maaşı ise 80.000 dinardır.⁵³ Yine halife II. Hişâm döneminde hâcib olan İbn Ebû Âmir'in maaşı ise 80 dinar olarak belirtilmiştir.⁵⁴ Bütün bu verilen farklı rakamlar arasında en makulü 300 dinar olan rivayettir. Nitekim II. Abdurrahman döneminde ülkeye gelmiş olan musikîşinas Ziryâb'a aylık olarak 200 dinar maaş bağlanmıştır.⁵⁵ Bu bilgi bize o dönemdeki maaş aralığı konusunda fikir vermektedir. Devlette hâcibin konum olarak halifeden sonra geldiğini de göz önünde bulundurursak onun maaşının 200 dinardan yüksek olduğunu söyleyebiliriz. İbn Ebû Âmir'in maaşına ise ihtiyatlı yaklaşmak gerekir. Diğer 80.000 dinar ise oldukça yüksek bir rakam olup bu maaşın kurumun bütçesi olma ihtimali vardır.

Sabit maaşa ek olarak hâcibin başka yerlerden gelir elde etmiş olduğu da söylenebilir. Abdülkerîm b. Muğîs'in kendisine verilen hediyeleri kabul etmesi gelir kaynaklarından biri olarak gösterilebilir. O başarılı bir devlet adamı olup hâcib olarak devlete hizmet etmiştir. Ancak kaynaklarda yer alan bilgiye göre cömert biri olmasına rağmen eksik bir özelliği belirtilmiştir. Bu özellik başkalarından hediye kabul etmesi, herhangi bir kimsenin ihtiyacını hediye karşılığında gidermesidir. Diğer bir hâcib İsâ b. Şüheyd ise tam aksine hiçbir hediye kabul etmemiştir.⁵⁶ Yine ayrıca II. Hişâm döneminde hâcib olan Ca'fer el-Mushaffî'nin ise görevinden alındığında kendisine ait birçok malının olduğu ortaya çıkmıştır. Bu da bize onun başka

⁵⁰ Muhammed b. Abdillâh b. Ebî Bekr b. Abdillâh el-Kudâî İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li kitâbi's-sıla*, thk. Abdüsselâm el-Herrâs (Lübnan: Dâru'l-fikri li't-tbâa, 1995), 2/170-171.

⁵¹ İbnü'l-Ebbâr, *Kitâbü'l-hulleti's-siyerâ*, 1985, 2/30.

⁵² İbn Hayyân, *el-Muktebes min enbâ'i ehli'i-Endelüs*, 29; İbn İzârî el-Merrâkûşî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/80.

⁵³ Makkarî, *Nefhu't-tib*, 1997, 1/356.

⁵⁴ İbn İzârî el-Merrâkûşî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/267.

⁵⁵ Makkarî, *Nefhu't-tib*, 1997, 3/125.

⁵⁶ İbnü'l-Kûtiyye, *Tarihu iftitâhi'l-Endelüs*, 89.

yerlerden de gelir elde ettiğini düşündürmektedir.⁵⁷

7. Görev Alan Hâcibler

Endülüs Emevî Devleti'nde birçok hâcib görev almıştır. Bu hâcibler her zaman tek kişi olarak atanmış ve görevinden vefat veya azledilme gibi durumlardan dolayı ayrıldığında yerine başkası atanmıştır. Hâcibleri kısaca tanıyacak olursak şu şekildedir:

Kaynaklarda yer alan bilgiye göre Endülüs Emevî Devleti'nin ilk hâcibi Temmâm b. Alkame'dir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi devletin kurucusu olan Abdurrahman b. Muâviye ilk dönemden itibaren hâcib atamıştır. Onun döneminde beş tane hâcib atanmıştır. Bunlardan ilki Temmâm'dır. Temmâm b. Alkame, Abdurrahman b. Ümmü'l-Hakem'in azatlı kölesi olup Suriyeli mevâlîdendir.⁵⁸ Abdurrahman b. Muâviye'nin Endülüs'e girmesinde yardımcı olmuştur.⁵⁹ I. Abdurrahman, Temmâm'ı hâcibi olarak atamış aynı zamanda kendisini komutan olarak da görevlendirmiştir.⁶⁰ Nitekim bu dönemde hâcibin görev alanının net bir şekilde sınırlandırılmamış olduğunu yukarıda belirtmiştik. Temmâm bu süreçte çıkan isyanları bastırmada komutan olarak görev almış ve bu görevini başarıyla yerine getirmiştir.⁶¹ Aynı zamanda donanma komutanı olarak da görev yapan hâcibin görevinin ne zaman sonlandığına dair bir bilgi bulunmamaktadır.⁶² Abdurrahman ed-Dâhil'in vefatından sonra emîr olan Hişâm b. Abdurrahman döneminde de komutanlık görevine getirilen Temmâm⁶³, üçüncü emîr Hakem el-Rabzî zamanında 196/812 yılında vefat etmiştir.⁶⁴

Devletin ikinci hâcibi Yûsuf b. Buht'tur. Abdurrahman b. Muâviye, onu Temmâm b. Alkame'nin ardından atamıştır.⁶⁵ Tam adı Ebü'l-Haccac Yûsuf b. Buht el-Fârisi olup Abdülmelik b. Mervân'ın azatlı kölesidir.⁶⁶ Kuzey Afrika ve Endülüste çıkan Berberî isyanlarını bastırmak için görevlendirilmiş Suriyeli askerlerden biridir. Daha sonra Endülüs de Ceyyân bölgesine yerleştirilmiş olup komutan olarak mevâlîlerin başına atanmıştır.⁶⁷ Abdurrahman b. Muâviye'nin Endülüs'e girmesine yardımcı olmuştur.⁶⁸ Hâcib olduktan sonra emirin vekili olarak Kurtuba'da bırakılmıştır.⁶⁹ Ardından Hişâm b. Abdurrahman da emîr olarak devletin başına geldiğinde Yûsuf'u veziri olarak görevlendirmiştir.⁷⁰ Yûsuf b. Buht 175/791 yılında komutan

⁵⁷ Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alf b. Mûsâ el-Mağribî İbn Saïd el-Mağribî, *el-Muğrib fî hule'l-Mağrib* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1955), 1/200.

⁵⁸ İbnü'l-Ebbâr, *Kitâbü'l-hulleti's-siyerâ*, 1985, 1/143.

⁵⁹ İbnü'l-Kûtiyye, *Tarihu iftitâhi'l-Endelüs*, 47.

⁶⁰ Makkarî, *Nefhu't-tib*, 1997, 3/45.

⁶¹ İbn İzârî el-Merrâkûşî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/53.

⁶² Ziya Paşa, *Endülüs Tarihi* (İstanbul: Mostar Yayınları, 2012), 67.

⁶³ İbn İzârî el-Merrâkûşî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/63.

⁶⁴ İbnü'l-Ebbâr, *Kitâbü'l-hulleti's-siyerâ*, 1985, 1/143.

⁶⁵ Makkarî, *Nefhu't-tib*, 1997, 3/45.

⁶⁶ İbnü'l-Ebbâr, *Kitâbü'l-hulleti's-siyerâ*, 1985, 2/375.

⁶⁷ Halil İbrahim Samerrâî vd., *Târihu'l-Arab ve hadâratühüm fi'l-Endelüs* (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Müdâru'l-İslâmî, 2004), 91.

⁶⁸ Nizamettin Parlak, *Endülüs'ün Doğuşu* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021), 113.

⁶⁹ İbnü'l-Ebbâr, *Kitâbü'l-hulleti's-siyerâ*, 1985, 2/375.

⁷⁰ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 23/359.

olarak da hıristiyanlara karşı savaşmış olup onları yenilgiye uğratmıştır.⁷¹ Onun ne zaman vefat ettiğine dair bir tarih bulunmamakla birlikte Tuleytula şehrinde öldüğü kaydedilmiştir.⁷²

Bir diğer ismi geçen hâcib Abdülvâhid b. Muğîs'tir. Onun ailesi Endülüs'te meşhur ailelerden biri olup kendisi ve oğulları devlette birçok görevde hizmet etmişlerdir. Ailenin atası olan Muğîs er-Rûmî Emevî ailesinin azatlısıdır ve Endülüs'ün fethine katılmıştır. Öyle ki bu fetih esnasında komutanlık yapan Muğîs Kurtuba şehri fethetmiştir. Daha sonra buraya yerleşmiş olan komutanın soyundan da birçok komutan yetişmiştir.⁷³ Abdülvâhid b. Muğîs de onun oğlu olup Emîr Hişâm b. Abdurrahman döneminde hâcib olarak atanmıştır.⁷⁴ 175/791 yılında emîr tarafından hıristiyanlara karşı savaşmak üzere gönderilen orduda komutan olarak görev almıştır.⁷⁵ Abdülvâhid, komutan ve hâciblik görevinin yanısıra kâtip olarak da hizmet etmiştir. Onun güzel ahlaklı, alçakgönüllü ve cömert bir insan olduğu da kaynaklarda yer alan bilgiler arasındadır.⁷⁶ Kendisi 198/814 yılında vefat edince yerine oğlu Abdülmelik b. Abdülvâhid atanmıştır.⁷⁷

Abdülmelik b. Abdülvâhid, babasından sonra hâcib olarak atanmış olup Hişâm'ın hâcibi olarak görevlendirilmiştir. Onun ayrıca Sarakusta valisi olduğu da bilinmektedir. Muhtemelen bu mevkiye hâciblikten önce getirilmiştir.⁷⁸ 176/792 yılında emîr tarafından komutan olarak gönderildiği Frank topraklarında büyük bir zafer elde etmiştir. Burada bazı şehirleri ele geçiren Abdülmelik, geriye dönerken yüklü bir miktarda ganimeti beraberinde getirmiştir.⁷⁹ Yine 179/795 yılında gönderildiği seferde de hıristiyan ordusunu hezimete uğratmıştır.⁸⁰ Ayrıca kardeşi Abdülkerîm ile birlikte çıkan isyanları bastırmada da görevlendirilmişlerdir.⁸¹ Oldukça başarılı bir komutan olan hâcibin vefatı hakkında kaynaklarda bir bilgi yer almamaktadır.

Emîr Hişâm b. Abdurrahman döneminde hâciblik yapan bir diğer isim Abdülğâfir b. Ebî Abde'dir. Nesebi Ebû Abde ailesine dayanmakta olup Fars asıllıdır Ebû Abde ailesi, Benû Ümeyye'nin mevâlisidir.⁸² Bu aileden birçok kimse hâcib, vezir, komutan ve kâtiplik gibi görevlere getirilmiştir.⁸³ Abdülğâfir b. Ebî Abde ise ilk olarak Abdurrahman b. Muâviye döneminde vezir olarak atanmıştır. Daha sonra Hişâm b. Abdurrahman emîr olunca kendisine sâhibu's-şurta görevi verilmiştir.⁸⁴ Onun iyi

⁷¹ İzzüddin Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh* (Beyrut: y.y., 1965), 6/124.

⁷² İbnü'l-Ebbâr, *Kitâbü'l-hulleti's-siyerâ*, 1985, 2/375.

⁷³ Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 1997, 3/12.

⁷⁴ İbnü'l-Ebbâr, *Kitâbü'l-hulleti's-siyerâ*, 1985, 1/135.

⁷⁵ Paşa, *Endülüs Tarihi*, 72.

⁷⁶ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 23/359.

⁷⁷ İbn Saîd el-Mağribî, *el-Muğrib fi hule'l-Mağrib*, 1/44.

⁷⁸ İbnü'l-Ebbâr, *Kitâbü'l-hulleti's-siyerâ*, 1985, 1/135.

⁷⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 6/135.

⁸⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 6/146; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 1997, 1/338.

⁸¹ S. Muhammed İmamüddin, *Endülüs Siyasi Tarihi*, çev. Yusuf Yazar (Ankara: Rehber Yayıncılık, 1990), 95.

⁸² Mehmet Özdemir, "Cehverîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/237; İbnü'l-Ebbâr, *Kitâbü'l-hulleti's-siyerâ*, 1985, 2/30.

⁸³ İbnü'l-Ebbâr, *Kitâbü'l-hulleti's-siyerâ*, 1985, 2/30.

⁸⁴ İbn İzârî el-Merrâkûşî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/61.

biri olup hayırsever ve fazilet sahibi bir kişiliğe sahip olduğu kaydedilmiştir. Abdülğâfir ayrıca Emîr Hişâm b. Muâviye'nin ve oğlu Hakem b. Hişâm'ın sâhibü'l-hatemi görevine de getirilmiştir.⁸⁵

Abdülğâfir'in kardeşi Abdülazîz b. Ebî Abde'de kendisi gibi hâcib olarak devlete hizmet etmiştir.⁸⁶ Onun Hakem b. Hişâm döneminde bu göreve getirildiği bilirse de hakkında ayrıntılı bir bilgi bulunmamaktadır. Kendisinin ayrıca komutan olarak görev yaptığı ve parlak bir siyasetçi olduğu kaynaklarda yer almaktadır.⁸⁷

Endülüs Emevî Devleti'nin en meşhur hâciblerinden biri olan Abdülkerîm b. Abdülvâhid, yukarıda bahsettiğimiz Muğîs ailesinden olup başarılı bir devlet adamıdır. O, Hişâm b. Abdurrahman, Hakem b. Hişâm ve Abdurrahman b. Hakem olmak üzere üç emîr döneminde de devlete hizmet etmiştir. İlk olarak Emîr Hişâm döneminde komutan olarak görevlendirilmiştir. 179/795 yılında Cillikiye'ye sefere gönderilmiştir. Burada düşmanı hezimete uğratmıştır.⁸⁸ Emîr Hakem döneminde hâcib olarak atanmış⁸⁹ Abdülkerîm, 180/796 yılında Frank bölgesine komutan olarak gönderilmiş olup buradan zaferle dönmüştür.⁹⁰ Hakem b. Hişâm onun fikirlerine önem vermiştir. Nitekim 202/818 yılında Endülüs'te ortaya çıkan Rabat isyanı sonucu Emîr isyanı bastırılmış olup isyancıların durumunu komutanlarına danışmıştır. Diğer komutanların aksine Abdülkerîm onların affedilmesini istemiştir. Onun sözüne itimat eden Hakem b. Hişâm isyancıların üç gün içerisinde Kurtuba'dan sürülmelerini emretmiştir.⁹¹ Hâcib 206/822 senesinde Hakem b. Hişâm'ın vefatıyla birlikte emîr olan II. Abdurrahman döneminde de hâcib olarak vazifesine devam etmiştir.⁹² Aynı zamanda kâtip olarak da emîr tarafından görevlendirilmiştir.⁹³ Yine komutanlığa da devam etmiş olup 208/823 yılında hıristiyanlara karşı çıktığı seferden birçok ganimet ve esir ile birlikte Kurtuba'ya dönmüştür.⁹⁴ Abdülkerîm yaklaşık otuz altı yıl devlette görev almıştır. Hâciblikle birlikte kendisine verilen vezirlik, komutanlık ve kâtiplik gibi birçok görevde başarılı olmuştur. 209/825 yılında II. Abdurrahman'ın emirliğinin ilk yıllarında vefat etmiştir.⁹⁵ Onun güzel bir belağata sahip olduğu ve bir sair de olduğu kaynaklarda yer almaktadır.⁹⁶

Abdülkerîm b. Muğîs'in vefatıyla birlikte II. Abdurrahman döneminde birçok hâcib görev yapmıştır. İlk olarak emîr haznedârları arasından Süfyân b. Abdirabbih'i görevlendirmiştir. Bu kişi aynı zamanda Berberî asıllı olup Berberîlerden birinin hâcib olarak atanması nadir rastlanan bir durumdur.⁹⁷ Onun hâcibliği oldukça kısa sürmüş olup 211/827 yılında vefat etmesiyle birlikte görevi sona ermiştir.⁹⁸ Aynı

⁸⁵ İbnü'l-Ebbâr, *Kitâbü'l-hulleti's-siyerâ*, 1985, 2/30.

⁸⁶ İbnü'l-Ebbâr, *Kitâbü'l-hulleti's-siyerâ*, 1985, 2/30.

⁸⁷ İnân, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs*, 1/251.

⁸⁸ Makkarî, *Nefu't-tib*, 1997, 3/338.

⁸⁹ İbn İzârî el-Merrâkûşî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/68.

⁹⁰ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih*, 6/149-150.

⁹¹ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 23/371-372; Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Siyasî Tarih)*, 94.

⁹² İbn Hayyân, *el-Muktebes min enbâ'i ehli'l-Endelüs*, 25.

⁹³ İbn Hayyân, *el-Muktebes min enbâ'i ehli'l-Endelüs*, 28.

⁹⁴ İmamüddin, *Endülüs Siyasi Tarihi*, 121.

⁹⁵ İbn Hayyân, *el-Muktebes min enbâ'i ehli'l-Endelüs*, 212.

⁹⁶ İbnü'l-Ebbâr, *Kitâbü'l-hulleti's-siyerâ*, 1985, 1/136.

⁹⁷ İbnü'l-Kûtiyye, *Tarihu iftitâhi'l-Endelüs*, 78.

⁹⁸ İbn Hayyân, *el-Muktebes min enbâ'i ehli'l-Endelüs*, 165.

zamanda kâtip olarak da hizmet etmiştir.⁹⁹

II. Abdurrahman, daha sonra hâcib olarak Îsâ b. Şüheyd'i atamıştır. Onun ailesi Benû Ümeyye'nin mevâlilerindedir.¹⁰⁰ Îsâ b. Şüheyd öncelikle Hakem b. Hişâm döneminde vezirlik makamında hizmet etmiştir. Bu görevine II. Abdurrahman döneminde de devam etmiş olup aynı zamanda süvari birliklerinin komutanı olarak da tayin edilmiştir. Mezâlim mahkemelerinde davalara da bakan Îsâ, Süfyân'ın vefat etmesiyle birlikte hâcib olarak atanmıştır.¹⁰¹ Bu dönemde kâtiplikle birlikte komutan olarak seferlere de katılmıştır.¹⁰² II. Abdurrahman'ın hastalandığı bir dönemde bir takım olaylar sonucu hâciblik görevi elinden alınsa da Emîr iyileştiğinde onu tekrar eski görevine getirmiştir. Böylece hâciblik görevinde II. Abdurrahman vefat edinceye kadar kalmıştır. Daha sonra Emîr Muhammed döneminde de beş yıl kadar bu görevde kalmıştır. 20 sene boyunca hâciblik görevini yerine getiren Îsâ b. Şüheyd, 243/858 yılında vefat etmiştir.¹⁰³ Onun son derece cömert ve itaatkâr biri olduğu söylenmektedir. Kendisi yaptığı bir iş karşılığında insanlardan hediye kabul etmiş ve bunu yapanlardan da hiç hoşlanmamıştır.¹⁰⁴

II. Abdurrahman'ın hastalığı döneminde Îsâ b. Şüheyd görevden alınca yerine hâcib olarak görevlendirilen kişi Abdurrahman b. Rüstem olmuştur. Onun hakkında daha fazla bilgi bulunmamakla birlikte hâcib olmadan önce vezir olduğu bilinmektedir.¹⁰⁵

Emîr Muhammed Îsâ b. Şüheyd'in vefatıyla birlikte hâciblik makamına Îsâ b. Hasen b. Ebî Abde'yi getirmiştir. Onun biraz yavaş olduğu bilinmekle birlikte tedbir alma konusunda dikkatiyle ve mükemmel fikirleriyle tanınmaktadır. Hâcibliği döneminde bir grup vezirin entrikalarıyla uğraşan Îsâ'nın ne zaman vefat ettiği ve ne kadar yıl bu görevde kaldığına dair kaynaklarda bir bilgi yer almamaktadır.¹⁰⁶

Emîr Münzir döneminde ise hâcibin Benû Şüheyd ailesinden biri olan Abdurrahman b. Ümeyye b. Şüheyd olduğu nakledilmektedir. O Münzir'in iki yıl kadar süren emirliği süresince hâcib olarak hizmet etmiş olup Münzir'in vefatıyla birlikte Emîr Abdullah b. Muhammed döneminde görevine devam etmiştir. Ne var ki hâcibliği uzun sürmemiş, emîr tarafından azledilmiştir.¹⁰⁷ Görevden alınmasının sebebi hakkında bir bilgi bulunmayan Abdurrahman b. Ümeyye, 292/905 yılında vefat etmiştir.¹⁰⁸

Emîr Abdullah b. Muhammed, Abdurrahman'ı azlettikten sonra yerine Saîd b. Muhammed b. es-Selîm'i tayin etmiştir. Nesebi hakkında bilgi bulunmayan hâcib daha önce muhtesib olarak görevlendirilmiştir. Burada göstermiş olduğu adaletli ve kararlı duruşu onun liyakatli biri olduğunu ortaya koymuştur. Bunun üzerine emîr

⁹⁹ İbn İzârî el-Merrâkûşî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/80.

¹⁰⁰ Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 1997, 3/45.

¹⁰¹ İnân, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs*, 1/275.

¹⁰² İbn İzârî el-Merrâkûşî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/80,87.

¹⁰³ İbn Hayyân, *el-Muktebes min enbâ'i ehli'l-Endelüs*, 166-167.

¹⁰⁴ İbnü'l-Kütiyye, *Tarihu iftitâhi'l-Endelüs*, 88-89.

¹⁰⁵ İbn Hayyân, *el-Muktebes min enbâ'i ehli'l-Endelüs*, 166-167.

¹⁰⁶ İnân, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs*, 1/312.

¹⁰⁷ İbn İzârî el-Merrâkûşî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/113,151.

¹⁰⁸ İbn İzârî el-Merrâkûşî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/142.

tarafından önce vezirlik ardından hâcibliğe terfi etmiştir.¹⁰⁹ Ancak kendisinden önceki hâcib Abdurrahman b. Ümeyye gibi Saîd b. Muhammed de azledilmiştir. Ve yerine emîr tarafından kimse atanmamıştır. Böylece emîr vefat edinceye kadar hâciblik makamı boş kalmıştır.¹¹⁰ Saîd b. Muhammed ise 302/915 yılında vefat etmiştir.¹¹¹

Emîr Abdullah'tan sonra yerine geçen torunu III. Abdurrahman ile Endülüs'te yeni bir dönem başlamış, III. Abdurrahman kendisini halife ilan etmiştir. Göreve gelir gelmez idarî kadrolarda değişiklikler yaparak pek çok azil ve tayin işlemi gerçekleştirmiştir. Bu esnada Bedr b. Ahmed'i hâcibi olarak atamıştır. Bedr b. Ahmed Emîr Abdullah b. Muhammed'in azatlı kölesidir.¹¹² Onun hâcib olmadan önce berîd teşkilatının başında olduğu bilinmektedir. Hâcib tayin edildikten sonra süvari birliklerinin başına da getirilmiştir.¹¹³ 301/913 yılında halife tarafından İsbiliyye'de devletten bağımsız hareket eden Benî Haccac ailesini kontrol altına almak için gönderilmiştir. Burada şehri teslim alan Bedr b. Ahmed, halkın halifeye bağlılığını sağladıktan sonra Kurtuba'ya geri dönmüştür.¹¹⁴ Yine 306/918 yılında Leon topraklarına gönderilen ordunun komutanı olan hâcib burada Leon kralını büyük bir yenilgiye uğratmıştır.¹¹⁵ 309/921 yılında vefat edinceye kadar hâcib olarak kalmıştır.¹¹⁶

Bedr b. Ahmed'in vefatıyla birlikte yerine Mûsâ b. Muhammed b. Hudayr tayin edilmiştir. O, Kurtuba'da soylu bir aileye mensup olan mevâlî ailelerinden Benû Hudayr'dandır.¹¹⁷ Emîr Abdullah b. Muhammed döneminde sâhibu'l-medîne olarak görev yapan Mûsâ, bu görevine III. Abdurrahman döneminde de devam etmiştir.¹¹⁸ İdarî kadroların düzenlendiği esnada halife tarafından vezir olarak tayin edilen Mûsâ sâhibu'l-medîne olarak da vazifesini sürdürmüştür. Halife tarafından sefere çıktığı vakitlerde onun yerine Kurtuba'da vekil olarak kalmıştır.¹¹⁹ 309/921 yılında hâcib olarak atanmış olup bu görevinde vefat edinceye kadar yaklaşık on yıl kadar kalmıştır. Vefat tarihi hakkında iki farklı rivayet bulunmaktadır. Bazı kaynaklarda 319/931 yılı¹²⁰ bazı kaynaklarda da 320/932 yılı verilmiştir. Onun vefatıyla birlikte halife tekrar bir hâcib atamamış ve bu makam otuz yıl boyunca boş kalmıştır.¹²¹ Mûsâ b. Muhammed'in siyasi hayatının yanı sıra edip, âlim ve şair bir yanının da olduğu bilinmektedir.¹²² Emîr Abdullah b. Muhammed döneminde ilim meclislerine de katılmıştır. Bu meclislerde pek çok konu marifet ehli tarafından müzâkere

¹⁰⁹ İbnü'l-Kütüyye, *Tarihu iftitâhi'l-Endelüs*, 115.

¹¹⁰ İbn İzârî el-Merrâkûşî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/151.

¹¹¹ İbn İzârî el-Merrâkûşî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/167.

¹¹² İbnü'l-Ebbâr, *Kitâbü'l-hulleti's-siyerâ*, 1985, 1/252.

¹¹³ İbn İzârî el-Merrâkûşî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/158.

¹¹⁴ İbn İzârî el-Merrâkûşî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/130.

¹¹⁵ İmamüddin, *Endülüs Siyasi Tarihi*, 169.

¹¹⁶ İnân, *Devletü'l-İslâm f'l-Endelüs*, 1/460.

¹¹⁷ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li kitâbi's-sıla*, 2/170.

¹¹⁸ İbn İzârî el-Merrâkûşî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/142,158.

¹¹⁹ İbn İzârî el-Merrâkûşî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/160-164.

¹²⁰ Ebü'l-Velîd Abdullâh b. Muhammed b. Yûsuf el-Kurtubî el-Ezdî İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâi'l-Endelüs* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006), 1/93.

¹²¹ İbnü'l-Ebbâr, *Kitâbü'l-hulleti's-siyerâ*, 1985, 1/233.

¹²² Muhammed b. Fütüh el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis* (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 302.

edilmiştir.¹²³

Halife II. Hakem döneminde ise hâcib olarak iki isim verilmekte olup bunların ilki Ca'fer b. Abdurrahman es-Saklebî'dir. Saklebîler Doğu Avrupa'dan getirilmiş olan Slav asıllı kölelerdir ve hâcib olarak tayin edilmeleri nadir görülen bir olaydır. Ca'fer b. Abdurrahman hâciblik görevine 351/962 yılında başlamıştır.¹²⁴ Kaynaklarda hakkında fazla bir bilgi bulunmamakla birlikte daha çok bayındırlık işleriyle görevlendirilmiş olduğu bilinmektedir. Kurtuba Cami'sinin genişletilme çalışmalarında bu görevin takibi kendisine verilmiştir.¹²⁵ Onun bu göreve getirildiğine dair birtakım kitâbeler bulunmuş olup bu kitâbelerde çalışmanın hâcib Ca'fer tarafından yürütüldüğüne dair ibareler yer almaktadır.¹²⁶ Onun hâciblik görevinin ne kadar sürdüğüne dair bir bilgi bulunmamaktadır.

Halife II. Hakem döneminde bir diğer hâcib ise Belensiye Berberîleri'nden olan Ca'fer b. Osman el-Mushaffî'dir. Halife III. Abdurrahman döneminde II. Hakem'in kâtibi olarak görevlendirilen Ca'fer aynı zamanda Miyorka adasının valisi olarak da tayin edilmişti. II. Hakem, halife olunca onu vezirlik görevine getirmiş ve özel kâtibi olarak vazifelendirmiştir. Vilâyetü's-şurta görevine de devam eden Ca'fer el-Mushaffî hâciblik görevine getirilerek halifeden sonra devletin ikinci en önemli konumuna yükselmiştir.¹²⁷ Bu makama getirilince halifeye teşekkür etmek amaçlı birçok hediye takdiminde bulunmuş olup bunların neler olduğu kaynaklarda yer almıştır.¹²⁸ Hâcibliği esnasında halifenin felç geçirmesi ile birlikte devlet işleri kendisine bırakılmıştır. Halifenin yetkilerini kullanarak idarede söz sahibi olan hâcib, gereken kararları almaktan çekinmemiştir.¹²⁹ Halifenin kendisinden sonra oğlu II. Hişâm'ı halife tayin etmesiyle birlikte henüz çocuk yaşta biri idareye geçmiştir. Ca'fer el-Mushaffî hâciblik görevine bu dönemde de devam etmiştir. Ayrıca devlet işlerinde halifeye yardımcı olmak için İbn Ebû Âmir ile birlikte görevlendirilmiştir.¹³⁰ Hâcib Ca'fer ilk olarak devlette nüfuzu artan Sakâlibe'yi etkisiz hale getirmiştir.¹³¹ Bu esnada hıristiyanların saldırıları olmuş bunu bertaraf etmek için de İbn Ebû Âmir komutan olarak görevlendirilmiştir. Bu seferden muzaffer bir şekilde dönen İbn Ebû Âmir'in itibarının artması Ca'fer için iyi olmamış, kendisine rakip olmuştur.¹³² Bundan sonraki süreçte Ca'fer el-Mushaffî'nin nüfuzu giderek azalmaya başlamış, İbn Ebû Âmir'in komutan Gâlib ile onu bertaraf etmeye çalışmaları da bu süreci hızlandırmıştır.¹³³ İbn Ebû Âmir en sonunda onu bertaraf etmeyi başarmış ve Ca'fer halife II. Hişâm tarafından azledilmiştir. Hakkında suçlamalar bulunan hâcib dava edilerek

¹²³ İbnü'l-Ebbâr, *Kitâbü'l-hulleti's-siyerâ*, 1985, 1/233.

¹²⁴ İbn İzârî el-Merrâkûşî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/235.

¹²⁵ İbn İzârî el-Merrâkûşî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/233-234.

¹²⁶ Vehrânî, *el-hicâbetü bi'l-Endelüsi fi'l-ahdi'l-Emeviyye*, 141.

¹²⁷ İbnü'l-Ebbâr, *Kitâbü'l-hulleti's-siyerâ*, 1985, 1/257-258.

¹²⁸ Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 1997, 1/382.

¹²⁹ Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, 4/391-393.

¹³⁰ İnân, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs*, 1/519-520.

¹³¹ Ali Ahmed Kahtânî, *ed-Devletü'l-Âmiriyye fi el-Endelüs* (Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniwersitesi, 1981), 42-44.

¹³² İbn İzârî el-Merrâkûşî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/64.

¹³³ Lütfi Şeyban, "Endülüs Emevî Hanedanına Karşı Bir İktidar Denemesi: Endülüs Emevîleri Hâciblerinden el-Mansûr Muhammed İbn Ebî Âmir(366/976-392/1002)", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 11/3-4 (1998), 254-255.

hapse atılmıştır. Bu süreçte mallarına da el konulmuş olup hapiste iken 372/982 yılında vefat etmiştir.¹³⁴

İbn Ebû Âmir amacına ulaşarak Ca'fer el-Mushaff'i görevden aldırılmış ve yerine hâcib olarak atanmıştır. Böylece Endülüs'te Âmirîler dönemi de olarak bilinen bir dönem başlamış olmuştur. Bu dönemde İbn Ebû Âmir ve oğulları sırasıyla hâciblik yapmışlar, yaklaşık otuz yıl iktidarda kalmışlardır.

İbn Ebû Âmir, İslâm tarihçileri arasında daha çok Mansûr adıyla bilinirken Hıristiyan tarihçiler arasında Almanzor olarak bilinmektedir.¹³⁵ 327/939 yılında dünyaya gelen Mansûr Yemen'de Meâfir kabilesine mensup Arap bir aileden gelmektedir. Bu aile Endülüs'ün fethi esnasında buraya gelerek Turtûşa bölgesine yerleşmiştir.¹³⁶ İbn Ebû Âmir ilk olarak ailesi gibi hukuk alanında işe başlamış olup mahkeme kâtibi olarak görev yapmıştır.¹³⁷ Zekâsıyla hızla yükselen Mansûr, saraya girerek II. Hişâm'ın annesi Subh'un hizmetçilik ve vekil harçlık vazifelerine getirilmiştir.¹³⁸ Daha sonra başka görevlere de getirilmeye başlayan Mansûr'a verilen bu görevler sırasıyla darphane müdürlüğü, hazinenin kontrolü, miras malları kadılığı, II. Hişâm'a vekillik ve sâhibü's-şurta gibi vazifelerdir.¹³⁹ Komutan olarak 367/977 ve 368/978 yıllarında hıristiyanlara karşı çıkmış olduğu seferlerde başarılı olması sebebiyle ödüllendirilmiştir. Kurtuba'nın sâhibü'l-medîne görevi kendisine verilmiş olup aynı zamanda zü'l-vizâreteyn unvanını elde etmiştir.¹⁴⁰ Ve Mushaff'nin de görevden alınması ile birlikte hâcibliğe yükselmiştir.¹⁴¹ Mansûr hâciblik görevine getirilince rakibi kalmamış olup yönetimde de söz sahibi olmak istemiştir. II. Hişâm'ın henüz çocuk yaşta olması da bunu desteklemiş ve yönetimde herhangi birinin kendisine karışmasını engellemek için *Medînetü'-z-Zâhire* şehrini yaptırmıştır. Bu şehre ailesini, ordusunu ve nakleden hâcib, devlet işlerini buradan yürütmüştür.¹⁴² Hâcib gücünü öyle bir noktaya çıkarmıştır ki adeta bir halife gibi davranışlar sergilemeye başlamıştır. Huzuruna gelenlere elini öptürmeye başlamış bu uygulamaya şehzadeler de dâhil olmuştur.¹⁴³ Halifenin tüm yetkilerine sahip olan hâcibin tek eksiği halifelik unvanı olmuştur. Ancak halkın tepkisinden çekindiği için buna cesaret edememiştir.¹⁴⁴ Mansûr, dış güçlerle de mücadeleyi sürdürmüş olup bizzat seferlerin başında komutan olarak katılmıştır. Kaynaklarda sayı birliği olmamakla birlikte elliden fazla sefere çıkan Mansûr, bunlardan daima zaferle ayrılmış ve birçok ganimet

¹³⁴ İbnü'l-Ebbâr, *Kitâbü'l-hulleti's-siyerâ*, 1985, 1/259; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 23/403.

¹³⁵ İbnü'l-Ebbâr, *Kitâbü'l-hulleti's-siyerâ*, 1985, 1/268; E. Lévi-Provençal, "Mansur" (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1988), 7/302.

¹³⁶ İbnü'l-Ebbâr, *Kitâbü'l-hulleti's-siyerâ*, 1985, 1/272-275; Ebû Abdillâh Lisânüddîn Muhammed b. Abdillâh el-Endelüsî İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta fî ahbâri Gırnâta* (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 2/57-58.

¹³⁷ Reinhart Pieter Anne Dozy, *Spanish Islam: a history of the Moslems in Spain* (London: Chatto&Windus, 1913), 459-460.

¹³⁸ İbn Bessâm, *ez-Zâhire fî mehâsini ehli'l-Cezîre*, 7/60; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 23/404.

¹³⁹ İbn İzârî el-Merrâkûşî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/251.

¹⁴⁰ İbn İzârî el-Merrâkûşî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/265-267.

¹⁴¹ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 23/403.

¹⁴² İbn İzârî el-Merrâkûşî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/275-277.

¹⁴³ İbn İzârî el-Merrâkûşî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/279-280.

¹⁴⁴ Şeyban, "Endülüs Emevî Hanedanına Karşı Bir İktidar Denemesi: Endülüs Emevîleri Hâciblerinden el-Mansûr Muhammed İbn Ebî Âmir(366/976-392/1002)", 260.

elde etmiştir.¹⁴⁵ Oldukça başarılı bir siyasî hayat geçiren Mansûr hastalanarak 392/1002 yılında vefat etmiştir.¹⁴⁶ Onun dönemi, tarihçiler tarafından III. Abdurrahman ile birlikte devletin en güçlü olduğu dönemler olarak kabul edilmektedir.¹⁴⁷

İbn Ebû Âmir daha önce 381/991 yılında oğlu Abdülmelik b. Mansûr'u veliht tayin etmiş olup hâcib unvanını ona devretmişti.¹⁴⁸ 392/1002 yılında vefat etmesiyle birlikte Abdülmelik resmî olarak hâciblik görevine başlamıştır.¹⁴⁹ Babasının ardından giden hâcib dış güçleri unutmamış, birçok sefer düzenlemiştir.¹⁵⁰ Gerçekleştirmiş olduğu başarılı seferler sonucu *Seyfü'd-devle* ve *el-Muzaffer* lakablarını almıştır. Ancak henüz daha otuzbeş yaşında iken 399/1008 yılında vefat etmiştir.¹⁵¹

Abdülmelik'in vefatıyla birlikte hâcib olan kardeşi Abdurrahman b. Mansûr'un görevi yaklaşık dört ay sürmüştür. Onun babası ve abisi gibi yetenekli olmaması ve hırsları sebebiyle hilafet makamında gözünün olması görevinin kısa sürmesine neden olmuştur. O II. Hişâm'ı ikna ederek kendisini veliht tayin ettirmiştir.¹⁵² Bu karar halkın ve Emevî hanedanının tepkisine yol açmıştır. Abdurrahman 400/1009 yılında sefere çıktığında bunu fırsat bilerek Medînetü'z-Zâhire'yi işgal etmişlerdir. II. Hişâm yerine de Muhammed b. Hişâm b. Abdülcebbâr'a biat edilmiştir. Abdurrahman bunları duyar duymaz geri dönmüş ancak yakalanarak idam edilmiştir.¹⁵³

Bundan sonraki süreç Endülüs Emevî Devleti için adeta bir yıkılış dönemidir. Yaklaşık yirmi iki yıl sonra devlet parçalanmış ve mülûkü't-tavâif dönemi başlamıştır. Bu kısa süre içerisinde birçok halife başa geçmiş olup dolayısıyla hâcibler de sıklıkla değiştirilmiştir. Bu nedenle haklarında ayrıntılı bir bilgi bulunmamaktadır.

Tablo 1. Endülüs Emevî Devleti'nde Görev Alan Hâcibler

Hâcib	Görevlendirildiği Dönemdeki Emîr/Halife	Nesebi	Tayin Edildiği Diğer Görevler	Vefat Yılı
Temmâm b. Al-kame	Abdurrahman b. Muâviye	Mevâlî	Komutan	196/812
Yûsuf b. Buht	Abdurrahman b. Muâviye	Mevâlî	Komutan Vezir	?
Abdülvâhid b. Muğis	Hişâm b. Abdurrahman	Mevâlî	Komutan Vezir Kâtip	198/814
Abdülmelik b. Abdülvâhid	Hişâm b. Abdurrahman	Mevâlî	Vali Komutan	?

¹⁴⁵ Abdülvâhid b. Alî et-Temîmî el-Merrâkûşî, *el-Mucib fi telhisi ahbâri'l-mağrib* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006), 37; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 23/405.

¹⁴⁶ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 23/405.

¹⁴⁷ İbnü'l-Ebbâr, *Kitâbü'l-hulle'ti's-siyerâ*, 1985, 1/269; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 23/405; Dozy, *Spanish Islam*, 526.

¹⁴⁸ İbn İzârî el-Merrâkûşî, *el-Beyânü'l-Muğrib*, 2/293.

¹⁴⁹ Ebû Abdillâh Lisânüddîn Muhammed b. Abdillâh el-Endelüsî İbnü'l-Hatîb, *A'mâlü'l-a'lâm fi men bâyi'a kable'l-ihtilâm min mülûki'l-İslâm* (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Mekşûfâ, 1956), 83-84.

¹⁵⁰ İnân, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs*, 1/609.

¹⁵¹ E. Lévi-Provençal, "Muzaffer" (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979), 8/773.

¹⁵² Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 23/408-410; Paşa, *Endülüs Tarihi*, 34.

¹⁵³ Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 23/410; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 1997, 1/576.

Abdülğâfir b. Ebî Abde	Hişâm b. Abdurrahman	Mevâlî	Vezir Sahibü's-Şurta Sâhibü'l-Hatem	?
Abdülazîz b. Ebî Abde	Hakem b. Hişâm	Mevâlî	Komutan	?
Abdülkerîm b. Abdülvâhid	Hakem b. Hişâm Abdurrahman b. Hakem	Mevâlî	Komutan Vezir Kâtip	209/825
Süfyân b. Abdirabbih	Abdurrahman b. Hakem	Berberî	Haznedar Kâtip	211/827
Îsâ b. Şüheyd	Abdurrahman b. Hakem Muhammed b. Abdurrahman	Mevâlî	Vezir Komutan Kâtip	243/858
Abdurrahman b. Rüstem	Abdurrahman b. Hakem	?	Vezir	?
Îsâ b. Hasen b. Ebî Abde	Muhammed b. Abdurrahman	Mevâlî	-	?
Abdurrahman b. Ümeyye b. Şüheyd	Münzir Abdullah b. Muhammed	Mevâlî	-	292/905
Sâid b. Muhammed b. es-Selîm	Abdullah b. Muhammed	?	Muhtesip	302/915
Bedr b. Ahmed	III. Abdurrahman	Mevâlî	Sahibü'l-Berîd Komutan	309/921
Mûsâ b. Muhammed	III. Abdurrahman	Mevâlî	Sahibü'l-Medîne Vezir	319/931
Ca'fer b. Abdurrahman	II. Hakem	Saklebî	-	?
Ca'fer b. Osman el-Mushaffî	II. Hakem II. Hişâm	Berberî	Kâtip Vali Vezir	372/982
İbn Ebû Âmir	II. Hişâm	Arap	Kâtip Vekilharç Komutan	392/1002
Abdülmelik b. Mansûr	II. Hişâm	Arap	Komutan	399/1008
Abdurrahman b. Mansûr	II. Hişâm	Arap	Komutan	400/1009

Sonuç

Çalışmamızda Endülüs Emevî Devleti'nde idarî alanda söz sahibi olan hâcibin ortaya çıkışı, kurumsallaşması ve etki alanı incelenmiştir. Sonuç olarak şunları söyleyebiliriz ki hâcib devlet yönetiminde oldukça önemli bir yere sahip olmuştur. Bu

önemini kimi zaman kaybetse de devlet yönetiminde etkili bir konuma sahip olmaya devam etmiştir. Bilindiği gibi hâciblik kurumu müslümanlar arasında ilk olarak Doğu Emevî Devleti'nde ortaya çıkmıştır. O dönemdeki çıkış nedenlerini göz önünde bulundurduğumuzda dönemin gerekleri sonucu ihtiyaç haline geldiği anlaşılmaktadır. Daha sonra kurulan Abbâsî Devleti'nde de rastladığımız hâcibin devlet yönetiminde halifeden sonra söz sahibi olduğu bilinmektedir. Yürütme vezirlerinin üstünde kabul edilen hâcib, tefvîz veziri olarak adlandırılmış ve birçok konuda halifeden sonra karar mercii olarak kabul edilmiştir.

Hâcibin Endülüs Emevîleri'ndeki konumunu incelediğimizde ise Abbâsî'lerdeki işleyişe benzer bir işleyişe sahip olduğu görülmektedir. Devletin kurulmasından itibaren emîr/halife tarafından atanmış olan hâcib burada da meclis başkanlığını yaparak diğer vezirlerden üstün kabul edilmiştir. Görünen o ki devlette halifeden sonra en yetkili isim hâcib olmuştur. Dolayısıyla bu durum hâciblik kurumunun önemini artırmıştır. Bu sebeple hâcib seçiminde oldukça titiz davranılmış, güvenilir ve devlete daha önce hizmet etmiş meşhur ailelerden hâcib seçilme yoluna gidilmiştir.

Tespitlerimize göre Endülüs Emevî Devleti'nde hâcibin atanmadığı dönemler de olmuştur. Geniş yetkilerle donatılmış olan hâcibin halifenin otoritesine karşı tehdit olarak algılanmış olduğu bu duruma sebep olarak söylenebilir. Öyle ki hâcibe verilen yetkilerden dolayı kimi zaman hâciblik kurumu devlet yönetiminde tehlike arz etmiştir. Nitekim II. Hişâm'ın çocuk yaşta tahta geçmesi halifenin yetkilerinin nâib olarak hâcib İbn Ebû Âmir tarafından kullanılması durumunu ortaya çıkarmıştır. Bu durum İbn Ebû Âmir'in güçlenmesine yol açmış, halife unvanı hariç halife gibi davranmasına sebep olmuştur. Kendisinden sonra gelen oğulları da babaları gibi hâciblik görevine getirilmiş olup aynı yetkilerle donatılmışlardır. Hatta Oğlu Abdurrahman göreve geldiğinde babasının yetkileriyle yetinmek istememiş halifelik unvanına da talip olmuştur. Elbette ki bu isteği halkın tepkisine yol açmış ve Abdurrahman görevden alınarak öldürülmüştür. Daha sonra devlet zayıflamış ve yirmi iki yıl gibi kısa bir sürede yıkılmıştır. Dolayısıyla göreve getirilen hâcibin devletin yıkılmasına doğrudan yol açmasa da dolaylı yoldan otoritenin zayıflamasına neden olduğunu söyleyebiliriz.

Görüldüğü gibi hâciblik kurumu Endülüs'te oldukça etkili bir yere sahip olmuştur. Olabildiğince her durumunu incelemeye çalıştığımız hâciblik kurumu ile alakalı önemli gördüğümüz birkaç noktayı tespit etmek adına maddeler halinde şunları söyleyebiliriz:

1. Hâcibler, Endülüs Emevî Devleti'nde emîr/halifeden sonra en yetkili kişi olmuşlardır.
2. Hâciblik, Abbâsî Devleti'nde protokol memuru iken Endülüs Emevîleri'nde bu konumdan çıkartılmıştır. Abbâsîler'deki tefvîz vezirliği ile aynı konuma getirilmiş olup önemli bir mevki haline gelmiştir.
3. Hâcibler çoğunlukla mevâlî ailelerden tayin edilmiştir. Endülüs Emevî Devleti'nde önemli bir yer tutan bu mevâlî ailelerinin en meşhurları Benû Abde, Benû Muğîs, Benû Hodayr, Benû Şüheyd aileleridir.
4. Nadir olarak görülse de Saklebîler'den ve Berberîler'den de hâcib tayin

edilmiştir.

5. Hâciblerin yetkilerinin geniş olması sebebiyle bazı durumlarda otorite için tehlike arz etmişlerdir.

Author Contribution / Yazar Katkısı: *Research design / Çalışmanın tasarlanması:* ST (%40), AD (%60); *Literature review / Literatür taraması:* ST (%60), AD (%40); *Data collection / Veri toplama:* ST (%50), AD (%50); *Data analysis / Veri analizi:* ST (%50), AD (%50); *Writing the article / Makalenin yazımı:* ST (%60), AD (%40); *Revision the article / Makale revizyonu:* ST (%40), AD (%60).

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

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

Kaynakça

- Akyüz, Vecdi. *Hilâfetin Saltanata Dönüşmesi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1. Basım, 1991.
- Dozy, Reinhart Pieter Anne. *Spanish Islam: a history of the Moslems in Spain*. 1 Cilt. London: Chatto&Windus, 1. Basım, 1913.
- Ebû Yûsuf. *Kitabü'l-Haraç*. çev. Ali Özek. İstanbul: Özek Yayınları, 2. Basım, 1973.
- Halef, Sâlim Abdullah. *Nazmü hükmi'l Emevîyyîn ve rusûmihim fi'l-Endelüs*. 1 Cilt. Medînetü'l-Müneverre: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 1. Basım, 2003.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrrahman b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitabu'l-ayn muratteba ala hurufi'l-mu'cem*. ed. Abdulhamîd Hendâvî. 4 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Hasan, İbrahim Hasan. *Târîhu'l-İslâm es-siyâsî ve'd-dînî ve's-sekâfî ve'l-ictimâ'î*. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'n-Nehzati'l-Mısıriyye, 9. Basım, 1986.
- Hatalmış, Ali. "İslâm'ın İlk Dönemlerinde İdari Hayatta Köle ve Mevalî". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2013), 151-171.
- Humeydî, Muhammed b. Fütûh. *Cezvetü'l-muktebis*. 1 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.
- Huşenî, Muhammed b. Hâris. *Kudâtü Kurtuba*. 1 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 2. Basım, 1994.
- İbn Bessâm, Ebû'l-Hasen Alî b. Bessâm eş-Şenterînî. *ez-Zâhire fî mehâsini ehli'l-Cezîre*. 8 Cilt. Libya-Tunus: Dâru'l-Arabiyyetü'l-Küttâb, 1. Basım, 1979.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. 2 Cilt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 11. Basım, 2015.
- İbn Hayyân, Ebû Mervân Hayyân b. Halef b. Hüseyin b. Hayyân b. Muhammed b. Hayyân el-Kurtubî el-Endelüsî. *el-Muktebes min enbâ'i ehli'l-Endelüs*. thk. Mahmûd Ali Mekki. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1. Basım, 1973.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmet b. Saîd el-Endelüsî. *Cemheratu ensâbi'l-Arab*. Kahire: Şirketü Nevâbiği'l-Fiker, 1. Basım, 2009.
- İbn İzârî el-Merrâkûşî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *el-Beyânü'l-Muğrib fî ahbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib*. thk. G.S. Colin - E. Lévi-Provençal. 4 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2009.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-arab*. ed. Ahmet Haydar Âmir. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2009.
- İbn Saîd el-Mağribî, Ebû'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Mûsâ el-Mağribî. *el-Muğrib fî hule'l-Mağrib*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, 3. Basım, 1955.
- İbnü'l-Kâtîyye, Ebû Bekir Muhammed b. Ömer. *Tarihu iftitâhi'l-Endelüs*. Kahire: Dâru'l-Kitabî'l-Mısıriyye, 2. Basım, 1989.

- İbnü'l-Ebbâr, Muhammed b. Abdillâh b. Ebî Bekr b. Abdillâh el-Kudâî. *et-Tekmile li kitâbi's-sıla*. thk. Abdüsselâm el-Herrâs. 4 Cilt. Lübnan: Dâru'l-fikri li't-tibâa, 1. Basım, 1995.
- İbnü'l-Ebbâr, Muhammed b. Abdillâh b. Ebî Bekr b. Abdillâh el-Kudâî. *Kitâbü'l-hulleti's-siyerâ*. thk. Hüseyin Münis. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, 2. Basım, 1985.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddin Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-târih*. 13 Cilt. Beyrut: y.y., 1. Basım, 1965.
- İbnü'l-Faradî, Ebü'l-Vefid Abdullâh b. Muhammed b. Yûsuf el-Kurtubî el-Ezdi. *Târîhu ulemâi'l-Endelüs*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1. Basım, 2006.
- İbnü'l-Hatîb, Ebü Abdillâh Lisânüddîn Muhammed b. Abdillâh el-Endelüsî. *A'mâlü'l-a'lâm fi men büyi'a kable'l-ihtilâm min mülûki'l-İslâm*. 1 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Mekşûfâ, 2. Basım, 1956.
- İbnü'l-Hatîb, Ebü Abdillâh Lisânüddîn Muhammed b. Abdillâh el-Endelüsî. *el-İhâta fi ahbâri Gırnâta*. 4 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2003.
- İmamüddin, S. Muhammed. *Endülüs Siyasi Tarihi*. çev. Yusuf Yazar. Ankara: Rehber Yayıncılık, 1. Basım, 1990.
- İnân, Muhammed Abdullah. *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs*. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 3. Basım, 1988.
- Kahtânî, Ali Ahmed. *ed-Devletü'l-Âmiriyye fi el-Endelüs*. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1981.
- Kennedy, Hugh. *Muslim Spain and Portugal: A Political History of al-Andalus*. London-New York: Routledge, 2. Basım, 2014.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdülkebir b. Muhammed. *et-Teratibü'l-İdariyye*. çev. Ahmet Özel. İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.
- Köprülü, M.Fuad. "Hâcib". 5/30-36. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1988.
- Köprülü, M.Fuad. *İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi*. ed. Orhan F. Köprülü. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1983.
- Lévi-Provençal, E. *Histoire de l'Espagne Musulmane*. 3 Cilt. Paris: Maisonneuve & Larose, 1953.
- Lévi-Provençal, E. "Mansur". 7/302-305. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1988.
- Lévi-Provençal, E. "Muzaffer". 8/773-774. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979.
- Makkarî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî. *Nefhu't-tîb min ğusni'l-endelüsi'r-ratîb*. thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 2. Basım, 1997.
- Mâverdü, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *Ahkâm-Sultaniye*. çev. Ali Şafak. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1. Basım, 1976.
- Merrâküşî, Abdülvâhid b. Alî et-Temîmî. *el-Mucib fi telhîsi ahbâri'l-mağrib*. 1 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1. Basım, 2006.
- Mütercim Âsım Efendi. *el-Okyânûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhâb. *Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edeb*. 33 Cilt. Kahire: Dâr'ul-Kütüb ve'l-Vesâiku'l-Kavmiyye, 1. Basım, 2002.
- Özcan, Abdülkadir. "Kapıcı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/345-347. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Özdemir, Mehmet. "Cehverîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/237-238. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 3. Basım, 2013.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları (Siyasî Tarih)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1. Basım, 2012.
- Parlak, Nizamettin. *Endülüs'ün Doğuşu*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Paşa, Ziya. *Endülüs Tarihi*. İstanbul: Mostar Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Râğib el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. ed. Safvan Adnân Dâvûdî. Dimeşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem-Dâru's-Şamiye, 1992.
- Rayyıs, M. Ziyaüddin. *İslâmda Siyasi Düşünce Tarihi*. çev. İbrahim Sarmış. İstanbul: Nehir Yayınları, 1. Basım, 1995.

- Samerrâî, Halil İbrahim vd. *Târihu'l-Arab ve hadâratühüm fi'l-Endelüs*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Müdâru'l-İslâmî, 1. Basım, 2004.
- Sarıçam, İbrahim - Erşahin, Seyfettin. *İslâm Medeniyet Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 14. Basım, 2019.
- Sourdel, D. "Hadjib". 3/45-46. Leiden-London: The Encyclopaedia of Islam, 1986.
- Şeyban, Lütfi. "Endülüs Emevî Hanedanına Karşı Bir İktidar Denemesi: Endülüs Emevîleri Hâciblerinden el-Mansûr Muhammed İbn Ebî Âmir(366/976-392/1002)". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 11/3-4 (1998), 250-272.
- Vehrânî, Kudûr. *el-hicâbetü bi'l-endelüsi fi'l-ahdi'l-Emevîyye*. Cezayir: Câmiat'ü Vehrân, 2007.
- Yıldız, Hakkı Dursun (ed.). *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*. 14 Cilt. İstanbul: Çağ Yayınları, 1. Basım, 1988.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 23 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2023

Afet Sonrası İkincil Travmatik Stres ve Dini Başa Çıkma: Kahramanmaraş Depremi Örneği

Post-Disaster Secondary Traumatic Stress and Religious Coping: The Case of Kahramanmaraş Earthquake

Ayşe Burcu Gören 

*Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşerî Bilimler Fakültesi,
Maneviyat Psikolojisi Anabilim Dalı*

*Assist. Prof., Necmettin Erbakan University, Faculty of Social Sciences and Humanities,
Department of Psychology of Spirituality*

Konya / Türkiye

ayseburcu.goren@erbakan.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-2630-1683>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1280604

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 10.04.2023

Accepted / Kabul Tarihi: 19.06.2023

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2023

Cite as / Atıf: Gönen, Ayşe Burcu. "Deprem Afetinin Depremi Bizzat Yaşamamış Yetişkinler Üzerindeki Etkileri ve Başa Çıkma Yöntemleri". *Marife* 23/1 (2023) 80-100.

<https://doi.org/10.33420/marife.1280604>

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) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

e-ISSN: 2630-5550



<https://marife.org/tr/>

Afet Sonrası İkincil Travmatik Stres ve Dini Başa Çıkma: Kahramanmaraş Depremi Örneği

Özet

Afetler gibi travmatik yaşam olaylarına maruz kalan bireylerde fiziksel ve psikolojik bazı olumsuz etkilerin görülmesi beklendik bir durumdur.¹ Ancak afetlerin, olaya doğrudan maruz kalmayan bireyler üzerinde de birtakım etkileri olabilir. Bilhassa travmanın mağdurlarına hizmet veren sağlık, medya, arama kurtarma gibi meslek gruplarında, afetin etkilerini medya yoluyla takip edenlerde, mağdurlarla benzerliklere sahip olduklarını düşünen ve özdeşim kuranlarda, travmanın mağdurlarında görülen etkilere benzer ikincil belirtilerin ortaya çıkması beklenebilir.² Türkiye ve Dünya, 6 Şubat 2023 sabahına sarsıcı ve yıkıcı etkileri olan büyük bir afet haberiyle uyanmıştır. Kahramanmaraş ve Pazarcık merkezli iki büyük deprem, geniş bir alanda 11 ili ve içinde yaşayanları doğrudan etkilemiş, büyük kayıplara yol açmıştır. Afetin ilk saatlerinden itibaren tüm ülke insanları ve ülke dışında yaşayan vatandaşlar, deprem bölgesinden haber alabilmek için medyayı yoğun biçimde takip etmiştir. Bu çalışmanın amacı, (I)Türkiye'nin 11 ilinde yakın zamanda yaşanan iki büyük deprem olayının, afete doğrudan maruz kalmayan, yaşananları medya yoluyla takip eden bireyler üzerindeki ilk psikolojik etkilerini incelemek ve (II) bu etkilerle başa çıkmada başvurulan yöntemleri belirleyerek, bu başa çıkma yöntemleri arasında dini başa çıkmanın yerini belirlemektir. Veri toplama süreci, afetin ilk etkilerini henüz bellekte taze iken belirleyebilmek amacıyla afetin 40. günü itibarıyla başlatılmış ve 6 gün içinde tamamlanmıştır. Veri toplama sürecinde dahil etme kriterleri 18 yaş ve üzeri olmak, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olmak, 6 Şubat deprem olayını bizzat yaşamamış ve medyadan takip etmiş olmak olarak sıralanmıştır. Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden yapılandırılmış görüşme formu ile online platformlardan ulaşılan 75 kişiden "Yaşanan deprem afetinin duygu ve düşüncelerinizde oluşturduğu olumsuz etkiler nelerdir?" ve "Yaşanan afetin olumsuz etkileriyle baş etmek için neler yaptınız?" sorularına cevap alınmıştır. Katılımcılar afetin yaşadığı bölgenin dışında, Ankara, İstanbul, Kırklareli, Çorum, Konya, Eskişehir, Afyon, Bursa, Kocaeli, Aydın, Kastamonu, Isparta, İzmir, Berlin ve Tilburg'da yaşamakta olan, 21-65 yaş aralığında Türkiye vatandaşı 50 kadın ve 25 erkekten oluşmaktadır. Veriler titiz bir süreç gerektiren tematik analizle incelenmiştir. Araştırmanın sonucu belirlenen iki ana tema; psikolojik sağlık üzerindeki etkiler ve başa çıkma stratejileridir. Psikolojik sağlık üzerindeki etkiler teması altında; ikincil travmatik stres tepkileri ve yas tepkileri alt temalarına ve bu alt temalarla ilişkili kategorilere ulaşılmıştır. Başa çıkma stratejileri temasında ise; kendine yardım, olumlu dini başa çıkma, prososyal davranışlarda bulunma alt temalarına ve bu alt temalarla ilişkili kategorilere ulaşılmıştır. İkincil travmatik stres tepkileri alt teması altında belirlenen kategoriler, aşırı düşünme, gelecekle ilgili olumsuz inançlar, kendini ya da başkalarını suçlama, olumsuz duygu durum (kayıp-korku-panik-stres-donukluk hissi-çaresizlik yetersizlik hissi-aşırı empati), hayatta kalma suçluluğu, aşırı uyarılma, uyku bozukluğu/kabuslar, anlamsızlık ve rutinden kopma; yas tepkileri alt teması altında belirlenen kategoriler şok/inkâr, öfke duyma ve suçlu arama, yoğun kederdir. Başa çıkma stratejileri teması altında, kendine yardım alt temasında; meşguliyetlere yönelmek, sosyal destek almak, deprem haberlerinden uzak durmak, deprem farkındalığı kazanmak ve önlem almak kategorilerine; olumlu dini başa çıkma alt temasında ise dua etmek, ibadete yönelmek, tövbe/şükür/tevekkül etmek ve dini bilgi edinmek kategorilerine ulaşılmıştır. Katılımcıların başa çıkma sürecinde yoğunlukla başvurdukları başa çıkma yönteminin olumlu dini başa çıkma olduğu, bunu prososyal davranışlarda bulunma ve kendine yardım davranışlarının takip ettiği görülmüştür. Elde edilen bulgular literatür ışığında değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Deprem; Doğal Afet, Dini Başa Çıkma, İkincil Travmatik Stres, Yas Tepkileri, Prososyal Davranış.

¹ Fran Norris vd., "60,000 Disaster Victims Speak: Part I. An Empirical Review Of The Empirical Literature, 1981-2001", *Psychiatry* 65 (2002), 207-239.

² Viken V. Yacoubian-Frederick J. Hacker, "Reactions to Disaster at a Distance: The First Week After the Earthquake in Soviet Armenia", *Bulletin of the Menninger Clinic*, 53/4 (1989), 331; Mark A. Schuster vd., "A National Survey of Stress Reactions After the September 11, 2001, Terrorist Attacks", *New England Journal of Medicine* 345/20 (2001), 1507-1512.

Post-Disaster Secondary Traumatic Stress and Religious Coping: The Case of Kahramanmaraş Earthquake

Summary

It is expected that some physical and psychological negative effects are seen in individuals who are exposed to traumatic life events such as disasters. However, disasters can also have some effects on individuals who are not directly exposed to the event. Especially in health, media, and search and rescue groups that serve victims of trauma, those who follow the effects of the disaster through the media, those who think they have similarities with the victims and identify with them, the seconder symptoms similar to the psychological effects seen in victims of trauma can be expected. Turkey and the world awoke on the morning of February 6, 2023, to the news of a major disaster with shocking and devastating effects. Two major earthquakes centered in Kahramanmaraş and Pazarcık directly affected 11 provinces and the inhabitants in a wide area, causing great losses. From the first hours of the disaster, all people of the country and citizens living outside the country followed the media intensively to get news from the earthquake area. The aim of this study is to (I) examine the first psychological effects of two recent major earthquake events in 11 provinces of Turkey on individuals who are not directly exposed to the disaster and followed the events through the media and (II) the methods used to cope with these effects and determining the place of religious coping among the methods of coping. The data collection process was started on the 40th day of the disaster and completed within 6 days to determine the disaster's first effects while it was still fresh in the memory. Inclusion criteria in the data collection process were listed as being 18 years old and over, being a citizen of the Republic of Turkey, not personally experiencing the February 6 earthquake, and following it from the media. In the study, 75 people were reached from online platforms with a structured interview form from qualitative research methods, "What are the negative effects of the earthquake disaster on your feelings and thoughts?" and "What did you do to cope with the negative effects of the disaster?" questions were answered. Participants were 50 women and 25 men between the ages of 21 and 65, living in Ankara, Istanbul, Kırklareli, Çorum, Konya, Eskişehir, Afyon, Bursa, Kocaeli, Aydın, Kastamonu, Isparta, İzmir, Berlin, and Tilburg, outside the region where the disaster took place. The data were analyzed by thematic analysis, which requires a rigorous process. The two main themes determined as a result of the research are; the effects on psychological health and coping strategies. Under the theme of effects on psychological health; sub-themes of secondary traumatic stress reactions, grief reactions, and categories related to these sub-themes were reached. In the theme of coping strategies; sub-themes of self-help, religious coping, prosocial behavior, and categories related to these sub-themes were reached. The categories determined under the sub-theme of secondary traumatic stress reactions were excessive thinking, negative beliefs about the future, blaming oneself or others, negative mood (anxiety-fear-panic-stress-desperation-feeling of inadequacy-extreme empathy), survival guilt, hyperarousal, sleep disturbance/nightmares, meaninglessness and break from routine; The categories determined under the sub-theme of grief reactions are shock/denial, feeling angry and guilty, and intense grief. Under the theme of coping strategies, under the sub-theme of self-help; to engage in occupations, receive social support, stay away from earthquake news, gain awareness of earthquakes, and take precautions; on the other hand, under the sub-theme of positive religious coping, the categories of praying, turning to worship, penitence/thankfulness/trust in God, and obtaining religious knowledge were reached. It was seen that the coping method that the participants mostly used in the coping process was positive religious coping, followed by prosocial behaviors and self-help behaviors. The findings were evaluated in light of the literature.

Keywords: *Earthquake, Natural Disaster, Religious Coping, Seconder Traumatic Stress, Grief Reactions, Prosocial Behaviour.*

Giriş

6 Şubat 2023'te Kahramanmaraş'ın Pazarcık ilçesi merkezli ve aynı gün dokuz saat sonra yine Kahramanmaraş merkezli olmak üzere 7,7 ve 7,6 büyüklüğünde depremler meydana geldi. Deprem Kahramanmaraş, Gaziantep, Adıyaman, Hatay, Şanlıurfa, Osmaniye, Diyarbakır, Malatya, Kilis, Adana ve Elazığ başta olmak üzere

çevre illerde yoğun olarak hissedildi.³

İki depremde yaşamını yitirenlerin sayısının 50 bin 96, yaralananların sayısının 107 bin 204 olduğunu bildirdi.⁴ Yaşanan bu büyük afet, deprem bölgesindeki insanlar üzerinde maddi ve manevi büyük etkiler bıraktığı gibi, tüm ülkeyi de etkisi altına aldı. Ülkede 7 gün süreyle milli yas ilan edildi.⁵

Afetlerle ilgili sosyal bilim araştırmalarının önemli bir kısmı afete doğrudan maruz kalan kişilere ve afetin bu kişiler üzerindeki etkilerine odaklanmaktadır.⁶ Bununla birlikte, bu tür büyük afetlerin yalnızca afetin kurbanlarını değil, onlarla özdeşim kuran aynı ülke, aynı tarih, aynı inanç ve kültüre sahip bütün insanları hatta tüm dünya insanlarını etkilediği de bir gerçektir.⁷ Örneğin Aralık 1988'de Sovyet Ermenistan'da 25 bin kişinin ölümüne neden olan büyük depremden yalnızca bir hafta sonra yapılan bir araştırma, bölgeden çok uzakta, Los Angeles'ta yaşamakta olan Ermeni öğrencilerin afetin psiko-sosyal etkilerini güçlü biçimde hissettiklerini, kurbanlarla özdeşim kurduklarını, yas yaşadıklarını, grup bilincinin güçlendiğini ve yardım çalışmalarına grup olarak katıldıklarını, kendi toplumsal değerlerine daha sıkı bağlandıklarını ve hayatta kalma suçluluğu yaşadıklarını göstermiştir.⁸

Afetler gibi travmatik yaşam olaylarına maruz kalan bireylerde travma sonrası stres görülmesi beklendi bir durumdur.⁹ Ancak, olaya doğrudan maruz kalmayan bireylerde de, bilhassa travmanın mağdurlarıyla benzerliklere sahip olduklarını düşünenlerde benzer belirtilerin ortaya çıkması beklenebilir.¹⁰ DSM-IV'te travmatik olaylara medya yoluyla maruz kalma travma sonrası stres bozukluğu ve akut stres bozukluğu için kabul edilen kriterlerden biri iken, DSM-V'de medya yoluyla maruz kalma bu listeden çıkarılmıştır. Bu bağlamda, travmaya doğrudan maruz kalmayan, medya yoluyla takip eden kişilerin yaşadığı psikolojik sağlıkla ilgili problemler TSSB kapsamında değerlendirilemese de, olayın bireyler üzerinde özellikle ilk bir ay içinde oluşturduğu psikolojik etkilerin varlığı inkar edilemez. Bu durum, "ikincil

³ Ali Zafer Sağiroğlu vd., *Deprem Sonrası Göç ve İnsan Hareketlilikleri: Durum Değerlendirme Raporu* (AYBÜ-GPM, 2023), 5.

⁴ *CNN TÜRK*, "60. Gün! Depremde Ölü Sayısı Ne Kadar Oldu, Güncel Yaralı Sayısı Kaç? Hangi İlde Kaç Bina Yıkıldı, Kaç Kişi Öldü?" (Erişim 8 Nisan 2023).

⁵ NTV, "Son dakika haberi: Deprem nedeniyle 7 günlük milli yas ilan edildi" (Erişim 8 Nisan 2023).

⁶ Cecilia L. Chan vd., "Symptoms of Posttraumatic Stress Disorder and Depression Among Bereaved and Non-Bereaved Survivors Following the 2008 Sichuan Earthquake", *Journal of Anxiety Disorders* 26 (2012), 673-679; Armen K. Goenjian vd., "Prospective Study of Posttraumatic Stress, Anxiety, and Depressive Reactions After Earthquake and Political Violence", *The American Journal of Psychiatry* 157 (2000), 911-916; Alexandra Roussos vd., "Posttraumatic Stress and Depressive Reactions Among Children and Adolescents After the 1999 Earthquake in Ano Liosia, Greece", *American Journal of Psychiatry* 162/3 (2005), 530-537.

⁷ Penny Dixon vd., "Peripheral Victims of the Herald of Free Enterprise Disaster", *British Journal of Medical Psychology* 66/2 (1993), 193-202.

⁸ Viken V. Yacoubian-Frederick J. Hacker, "Reactions to Disaster at a Distance: The First Week After the Earthquake in Soviet Armenia", *Bulletin of the Menninger Clinic* 53/4 (1989), 331.

⁹ Norris vd., "60,000 Disaster Victims Speak: Part I. An Empirical Review Of The Empirical Literature, 1981-2001", 207-239; Maarten C. Eisma vd., "Complicated Grief and Post-Traumatic Stress Symptom Profiles in Bereaved Earthquake Survivors: A Latent Class Analysis", *European Journal of Psychotraumatology* 10/1 (2019), 1558707.

¹⁰ Yacoubian-Hacker, "Reactions to Disaster at a Distance: The First Week After the Earthquake in Soviet Armenia", 331; Schuster vd., "A National Survey of Stress Reactions After the September 11, 2001, Terrorist Attacks", 1507-1512.

travmatik stres tepkileri” ile açıklanabilir.¹¹ Yani afetler yalnızca maruz kalan kurbanları etkilemekle kalmaz. Özellikle medyanın hiç olmadığı kadar aktif, geniş ve erişilebilir olduğu günümüzde afetler, yaşandığı bölgeyle sınırlı kalmayarak, haberdar olan her insanı az ya da çok etkisi altına alabilir.¹² Chochinov’un¹³ “global keder” olarak adlandırdığı bu durum, aslında insanın yaşamına devam edebilmesi, geleceğe dönük planlar yapabilmesi için ihtiyaç duyduğu istikrarlı manzaranın bir anda yok olabileceğini, hayatın zannedildiği kadar öngörülebilir, insanın ise umduğu kadar incinmez olmadığını ani ve beklenmedik bir afetle fark etmesi ve istikrar ve kalıcılık inancını yitirmesiyle ilişkilidir. Örneğin 11 Eylül saldırısından sonra 3 ila 5 gün içinde bu travmatik olay sahasında bulunmayan, olayı medyadan takip eden 560 ABD vatandaşı ile yapılan bir çalışmada, katılımcıların %44’ünün en az bir stres belirtisine sahip olduğu ve bu stresle, başkalarıyla konuşma, dine yönelme, grup etkinliklerine katılma ve bağış yapma yolları ile başa çıktıkları belirlenmiştir.¹⁴

İkincil travmatik stresle ilgili çalışmalar çoğunluk itibarıyla travmatik olaya maruz kalan bireylere hizmet veren sağlık/medya/arama-kurtarma çalışanlarına odaklanmış olsa da¹⁵ az sayıda çalışma travmatik olaya medya yoluyla maruz kalanlarda da benzer belirtilerin görüldüğünü göstermektedir.¹⁶ Travmaya uğrayan bireyin ciddi bir tehdit ve yaşamında ani bir yıkım yaşaması durumunda, buna ikincil olarak şahitlik eden bireylerde ikincil travmatik stres belirtileri ortaya çıkabilir. İkincil travmatik stres belirtileri, travma sonrası stres belirtileriyle benzerlik gösterir.¹⁷ Bunlar, yeniden yaşantılaşma (yaşanan olayın tekrar tekrar hatırlanması, olaya ilişkin rüyalar görülmesi, olayın tekrar ettiği hissi, olayı hatırlatan uyarıcılarla karşılaşıldığında psikolojik sıkıntı duyulması), hatırlatıcılardan kaçınma ve uyuşukluk (olaya ilişkin düşünce ve duygulardan kaçma çabası, etkinliklere katılımda, diğer insanlara ilgede azalma ve uzaklaşma, duygulanımda azalma, gelecek görememe), bilişsel değişimler (güvende hissetme ile ilgili değişiklikler, incinebilirliğe olan inancın artışı, çaresizlik hissinin yoğunluğu) uyarılmışlık (uykuya dalma ve sürdürmede güçlük, öfke, sinirlilik hali, irkilme, dikkat sorunları yaşama, hatırlatıcılar karşısında

¹¹ Harvey Max Chochinov, "Global Sorrow Following Catastrophic Loss", *Journal of Palliative Care* 21/3 (2005), 136-138; Gözde Gökçe-Banu Yılmaz, "Afetlerde Yardım Çalışanları: İkincil Travmatik Stres ve Başa Çıkma", *Türkiye Klinikleri Psychology-Special Topics* 2/3 (2017), 198-204; Ayla Kahil-Nejla Refia Palabıyıköğlü, "İkincil Travmatik Stres", *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 10/1 (2018), 59-70.

¹² William E. Schlenger, vd., "Psychological Reactions To Terrorist Attacks: Findings From the National Study of Americans' Reactions to September 11" *Jama* 288/5 (2002), 581-588.

¹³ Chochinov, "Global Sorrow Following Catastrophic Loss", 136-138.

¹⁴ Schuster vd., "A National Survey of Stress Reactions After the September 11, 2001, Terrorist Attacks", 1507-1512.

¹⁵ Donna M. Gates-Gordon L. Gillespie. "Secondary Traumatic Stress in Nurses Who Care for Traumatized Women", *Journal of Obstetric, Gynecologic & Neonatal Nursing* 37/2 (2008), 243-249; April Naturale, "Secondary Traumatic Stress in Social Workers Responding to Disasters: Reports From the Field", *Clinical Social Work Journal* 35 (2007), 173-181; Paul Valent, "Survival Strategies: A Framework for Understanding Secondary Traumatic Stress and Coping in Helpers" *Compassion fatigue*, ed. Charles R. Figley (Routledge, 2013), 21-50.

¹⁶ Casey Comstock-Judith Platania, "The Role of Media-Induced Secondary Traumatic Stress on Perceptions of Distress", *American International Journal of Social Science* 16/1 (2017), 1-10.

¹⁷ Gökçe-Yılmaz, "Afetlerde Yardım Çalışanları: İkincil Travmatik Stres ve Başa Çıkma", 198-204.

fizyolojik tepki gösterme) şeklinde görülebilir.¹⁸

Toplumun tümünün doğrudan maruz kalmadığı ancak tüm toplumun yoğun bir tehdit hissettiği ve başa çıkılması güç bir stres yaşadığı felaket niteliğindeki olaylar, "kolektif travma" olarak adlandırılabilir. Kolektif travmalar, toplumda anlam krizine ve yas tepkilerine yol açabilir.¹⁹ Literatürde ileriye dönük yas (anticipatory grief) olarak adlandırılan yas türü,²⁰ kolektif travmaların ardından toplumda gelecekle ilgili süreklilik duygusunun, yaşam güvenliğinin ve anlamın kaybindan duyulan yası temsil etmektedir.²¹ Ayrıca toplumlar, içlerinden bir kısmının hayatını kaybetmesine yol açan, kalanları da tehdit altında hissettiren, gelecekle ilgili belirsizlik ve güvensizlik yaşamalarına yol açan afetler karşısında hem kendi gelecek ve anlam kayıpları hem de toplum üyelerinden bir kısmının kaybı için kolektif yas yaşayabilir.²² Kayba verilen duygusal yas tepkileri şaşkınlık ve şok, üzüntü, öfke, kendini ve başkalarını suçlama, yalnızlık, umutsuzluk şeklinde gelişebilir.²³

Olumsuz yaşam olaylarının oluşturduğu stresle başa çıkma sürecinde insanlar çeşitli başa çıkma yöntemleriyle yeniden dengeye ulaşma çabası gösterir. Bu yöntemler, yaşanan olayı anlamlandırma çabası gibi bilişsel boyutta olabileceği gibi, bastırma, yansıtma gibi savunma mekanizmaları ya da öfke duyma gibi duygusal boyutta, yürüyüş, egzersiz yapma, ibadete yönelme gibi davranışsal boyutta çabaları içerebilir.²⁴ Kolektif bir travmada toplumun en güçlü başa çıkma kaynaklarından biri sosyal yardım organizasyonlarıdır. Afet dönemleri, toplumun afetzedelerle kendilerini özdeşleştirdiği, etnik köken, inanç, yaşayış, politik görüş, sosyoekonomik sınıf gibi farkların ve birtakım çatışmaların yerini aynı toprakların benzer kaderini yaşayan bireyler olmak algısının aldığı dönemlerdir. Ayrıca bireyler özdeşim kurdukları afetzedelere karşı hissettikleri sorumluluk duygusuyla yardım davranışlarına yönelirler.²⁵ Normal şartlarda bu tür organizasyonlara katkıda bulunmayan, başa çıkma ya da yardım alışkanlığı olmayan birçok insan, afet sonrası prososyal davranışlara yönelerek afetin etkileriyle başa çıkmaya çalışabilir.²⁶ Böyle dönemlerde

¹⁸ Gökçe-Yılmaz, "Afetlerde Yardım Çalışanları: İkincil Travmatik Stres ve Başa Çıkma", 198-204; Kahil-Palabıykoğlu, "İkincil Travmatik Stres", 59-70; Charles R. Figley, *Compassion Fatigue: Coping with Secondary Traumatic Stress Disorder in Those Who Treat the Traumatized* (New York: Brunner-Routledge, 1995).

¹⁹ Chan vd., "Symptoms of Posttraumatic Stress Disorder and Depression Among Bereaved and Non-Bereaved Survivors Following the 2008 Sichuan Earthquake", 673-679; Megan R., Holmes vd., "Impact of COVID-19 Pandemic on Posttraumatic Stress, Grief, Burnout, and Secondary Trauma of Social Workers in the United States", *Clinical Social Work Journal* (2021), 1-10.

²⁰ Graham Fulton vd., "The Social Construction of Anticipatory Grief", *Social Science & Medicine* 43/9 (1996), 1349-1358.

²¹ Scott Berinato, "That Discomfort you're Feeling is Grief" *Harvard Business Review* 23/03 (2020), 2020; Angel M. Chater, "Let's Talk About Death Openly", *The Psychologist* 33 (2020), 23-25.

²² Shadan Hyder, "COVID-19 and Collective Grief", *Child & Youth Services* 41/3 (2020), 269-270; Allan Køster-Ester Holte Kofod (eds), *Cultural, Existential and Phenomenological Dimensions of Grief Experience* (Routledge, 2021), 197.

²³ Tezan Bildik, "Ölüm, Kayıp, Yas ve Patolojik Yas", *Ege Tıp Dergisi* 52/4 (2013), 223-229.

²⁴ Ali Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak: Dinî Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal bir Araştırma* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 38.

²⁵ Kraig Beyerlein-David Sikkink, "Sorrow And Solidarity: Why Americans Volunteered For 9/11 Relief Efforts", *Social Problems* 55/2 (2008), 190-215.

²⁶ Liisa Eränen-Karmela Liebkind, "Coping With Disaster: The Helping Behavior of Communities and Individuals" *International Handbook Of Traumatic Stress Syndromes* (1993), 957-964.

prososyal davranışlara yönelmenin bir amacı da kendine yardımdır. Kendine yardım, yaşamda güçlüklerle karşılaşılan zamanlarda bir diğer önemli başa çıkma stratejisidir.²⁷ Bireyin toparlanma süreci doğal yaşamın içinde kendine yardım teknikleriyle daha kolay gerçekleşebilir.²⁸ Bu teknikler arasında, kişinin içinde bulunduğu psikolojik durumun farkında olarak, el sanatları, müzik ya da şiir gibi yaratıcı aktivitelerle uğraşması, egzersiz ya da meditasyon yapması,²⁹ olumlu duygular hissettirecek oyun ve eğlence içeren etkinliklere katılması,³⁰ sosyal destek alması,³¹ anlamlı etkinliklerde bulunması, yaşamda umudu artıracak kişilerle ilişkileri güçlendirmesi ve maneviyata yönelmesi³² sayılabilir.

Tüm bunlara ek olarak araştırmalar, deprem gibi büyük yıkımlara neden olan travmatik olaylarda bireylerin yoğun biçimde dini başa çıkma yöntemlerine başvurduklarını göstermektedir.³³ Dini başa çıkma, bireyin stres yaratan durumlarla karşı karşıya kaldığında sahip olduğu inanç öğelerine başvurması, olayları yorumlama, anlamlandırma ve yeni yaşama adapte olmada inanç dünyasından yararlanması olarak tanımlanabilir.³⁴ Dini inanç, başa çıkma sürecinde, sürecin aktif bir parçası olma, yardımcı bir öğe olarak sürece eklenme ya da bireyin inancını şekillendirerek sürecin bir sonucu olma şeklinde rol alabilir.³⁵ Dini inanç ve davranışların, bireylerin afeti anlamlandırma ve yüklemelerinde,³⁶ afetin yarattığı güçlüklerle mücadele etmede başa çıkma sürecinde önemli etkileri vardır.³⁷ Dini başa çıkma, olumlu ve olumsuz tarzlarda kullanılabilir.³⁸ Afeti anlamlandırmada, toplumun kültür ve inancı etkilidir. Kontrol odağı dışsal olan bilişsel atıflara sahip kültürlerde afetler Tanrı'nın cezası gibi yorumlarla açıklanabilir. Dış kontrol odaklı bireyler, sorunların ve çözümün kendi güç ve iradelerinin dışında kaldığına olan inançları nedeniyle öğrenilmiş çaresizlik yaşayabilir, afetin etkileriyle başa çıkmada alternatif yöntemler

²⁷ Eva Biringer vd. "Coping with Mental Health Issues: Subjective Experiences of Self-Help and Helpful Contextual Factors at the Start of Mental Health Treatment", *Journal of Mental Health* 25/1 (2016), 23-27.

²⁸ Marit Borg-Larry Davidson, "The Nature of Recovery as Lived in Everyday Experience", *Journal of Mental Health* 17/2 (2008), 129-140.

²⁹ Borg-Davidson, "The Nature of Recovery as Lived in Everyday Experience", 129-140; Debbie Mayes, "Self-help: Helping Myself Towards Recovery", *Journal of Mental Health* 20/6 (2011), 580-582.

³⁰ Larry Davidson vd., "Play, Pleasure, and Other Positive Life Events: "Non—Specific" Factors in Recovery from Mental Illness?", *Psychiatry* 69/2 (2006), 151-163.

³¹ Peggy A. Thoits, "Social Support as Coping Assistance", *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 54/4 (1986), 416.

³² Borg-Davidson, "The Nature of Recovery as Lived in Everyday Experience", 129-140; Beate Schrank vd., "Determinants, Self-Management Strategies and Interventions for Hope in People With Mental Disorders: Systematic Search and Narrative Review", *Social Science & Medicine* 74/4 (2012), 554-564.

³³ Naci Kula, "Deprem ve Dini Başa Çıkma", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1, 234-255.

³⁴ Kenneth I. Pargament vd., "The Many Methods of Religious Coping: Development and Initial Validation of the RCOPE", *Journal of Clinical Psychology* 56/4 (2000), 519-543.

³⁵ Kenneth I. Pargament vd., "God help me:(I): Religious Coping Efforts as Predictors of the Outcomes to Significant Negative Life Events", *American Journal of Community Psychology* 18 (1990), 793-824.

³⁶ Murat Yıldırım vd., "Meaning in Life, Religious Coping, and Loneliness During the Coronavirus Health Crisis in Turkey", *Journal of Religion and Health* (2021), 1-15.

³⁷ Merve Beyza Bala, *Deprem Yaşayan Bireylerde Dini Başa Çıkma (2011 Van Depremi Örneği)*. (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 100-110.

³⁸ Kenneth I. Pargament- Hisham Abu Raiya, "A Decade of Research on the Psychology of Religion a Coping: Things We Assumed and Lessons We Learned", *Psyke & Logos* 28/2 (2007), 25-25.

üretmeyebilirler.³⁹ Bu durum, afetin etkileriyle başa çıkma açısından olumsuz bir etkiye sahiptir ve olumsuz dini başa çıkma olarak adlandırılır.⁴⁰ Örneğin Pakistan depreminden sağ kurtulan 200 yetişkinle yapılan bir çalışmada, bir olumsuz dini başa çıkma örneği olarak depremi Tanrı tarafından günahlarından ötürü cezalandırılma olarak anlamlandırma ile travma sonrası stres bozukluğu ve depresyon puanları ve olumsuz duygular arasında anlamlı pozitif ilişki bulunmuştur.⁴¹ Olumlu dini başa çıkmada ise, birey kendini Tanrı'ya yakın hissederek dua ve ibadetle ondan yardım diler, sorunlarıyla mücadele ederken onun yardımının kendisine güç sağladığına inanır. Bu süreçte dini inançlar, teselli vererek, bireyin anlamlandırmasına katkıda bulunarak, sosyal destek sağlayarak, olgunlaşmaya katkıda bulunarak, kaybedilen kontrol hissini yeniden kazanılmasına ve bireyin yaşamında dönüşüme aracılık ederek işlev görebilir.⁴² Alanda yapılan çok sayıda araştırmaya göre olumlu dini başa çıkma ile hayat memnuniyeti, benlik saygısı, yaşam doyumu ve psikolojik dayanıklılık ve kimlik algısı arasında pozitif, travma sonrası stres ve anksiyete ile negatif ilişki bulunmaktadır.⁴³

Yöntem

Bu araştırmada nitel araştırma yöntemlerinden tekli durum çalışması deseni benimsenmiştir. Durum çalışmaları, kendine has doğal şartlarında meydana gelen bir durumun çeşitli veri toplama araçları ile derinlemesine incelendiği ve betimlenmeye çalışıldığı çalışmalardır.⁴⁴ Araştırmanın katılımcılarına kartopu örnekleme ile ulaşılmıştır. 21-65 yaş aralığında Türkiye vatandaşı 50 kadın ve 25 erkekten oluşan katılımcılar, 18 yaş ve üzeri olma, afete doğrudan maruz kalmamış olma, yaşananları medya yoluyla takip etmiş olma kriterlerine göre araştırmaya dahil edilmiştir. Bu kriterlerin dışında kalan katılımcı adayları (4 kişi) araştırma dışında tutulmuştur. Katılımcılar afetin yaşandığı bölgenin dışında, Ankara, İstanbul, Kırklareli, Çorum, Konya, Eskişehir, Afyon, Bursa, Kocaeli, Aydın, Kastamonu, Isparta, İzmir, Berlin ve Tilburg'da yaşamaktadır. Katılımcılara, afet sonrası deneyimlenen ilk etkilerin henüz bellekte tazeyken belirlenmesi amacıyla afeti takip eden 40. günde (18 Mart 2023) ulaşılmış, veriler 6 gün içinde toplanmıştır. Katılımcılardan paylaştıkları bilgilerin araştırma kapsamında kullanımına dair onam alınmıştır. Çalışmada yapılandırılmış görüşme formu ile online platformlardan ulaşılan 75 kişiden "Yaşanan deprem felaketinin duygu ve düşüncelerinizde oluşturduğu olumsuz etkiler nelerdir?"

³⁹ Eränen- Liebkind, "Coping With Disaster: The Helping Behavior of Communities and Individuals", 957-964.

⁴⁰ Kenneth I. Pargament, "The Religious Dimension of Coping: Advances in Theory, Research, and Practice", *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, eds. R. Paloutzian - C.L. Park (New York: The Guilford. Press, 2005), 482-483.

⁴¹ Adriana Feder vd., "Coping and PTSD Symptoms in Pakistani Earthquake Survivors: Purpose in Life, Religious Coping and Social Support", *Journal of Affective Disorders* 147/1-3 (2013), 156-163.

⁴² Ali Ayten-Zeynep Sağır, "Dindarlık, Dinî Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Sığınmacılar Üzerinebir Araştırma", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/47 (2014), 5-18.

⁴³ Süleyman Abanoz, "'Türkiye'de Yapılan 'Dinî Başa Çıkma' Konulu Araştırmalar Hakkında Bir Değerlendirme", *Eskiye* 40 (2020), 407-429.

⁴⁴ Bob Algozzine-Dawson Hancock, *Doing Case Study Research: A Practical Guide For Beginning Researchers*. (Teachers College Press, 2017), 10; John W. Creswell-Cheryl N. Poth, *Qualitative Inquiry & Research Design: Choosing Among Five Approaches* (LA: SAGE Publications, 2018), 111-126.

ve “Yaşanan afetin olumsuz etkileriyle baş etmek için neler yaptınız?” sorularına cevap alınmıştır. Alınan yanıtlar, tekrarlı okumalar, ilk kodlamalar, yeniden tekrarlı okumalar, muhtemel temaların belirlenmesi ve denenmesi, yeniden düzenlenmesi ve son halinin verilmesi aşamalarını içeren titiz ve detaylı bir analiz biçimi olan tematik analize tabi tutulmuştur. Bulgular, araştırmacı tarafından araştırmanın dışında kalan bir uzmanla paylaşarak görüşlerine başvurulmuş ve önerileri dikkate alınarak düzenlemeler yapılmıştır.

Bu araştırmanın temel soruları şunlardır:

1. 6 Şubat 2023 tarihinde yaşanan büyük deprem afetinin, depremi bizzat yaşamayan yetişkin bireyler üzerindeki olumsuz psikolojik etkileri nelerdir?

2. Bu afetin etkileri ile başa çıkmada depremi bizzat yaşamayan yetişkin bireyler hangi yöntemlere başvurmuştur?

Bulgular

Yapılan tematik analiz sonucu belirlenen iki ana tema; psikolojik sağlık üzerindeki etkiler ve başa çıkma stratejileridir. Psikolojik sağlık üzerindeki etkiler teması altında; ikincil travmatik stres tepkileri ve yas tepkileri alt temalarına ulaşılmıştır. İkincil travmatik stres tepkileri alt teması altında tekrarlı ve aşırı düşünme, gelecekle ilgili olumsuz inançlar, olumsuz duygu durum (kaygı-korku-panik-stres-donukluk hissi-çaresizlik yetersizlik hissi- aşırı empati), hayatta kalma suçluluğu, aşırı uyarılma, uyku bozukluğu/kabuslar, anlamsızlık ve rutinden kopma kategorileri; yas tepkileri alt teması altında şok/inkâr, öfke duyma ve suçlu arama, yoğun keder kategorileri belirlenmiştir. Başa çıkma stratejileri teması altında ise; kendine yardım, olumlu dini başa çıkma, prososyal davranışlarda bulunma alt temalarına ulaşılmıştır. Kendine yardım alt temasında; meşguliyetlere yönelme, sosyal destek almak, deprem haberlerinden uzak durmak, deprem farkındalığı kazanmak ve önlem almak kategorilerine; olumlu dini başa çıkma alt temasında ise dua etmek, ibadete yönelmek, tövbe/şükür/tevekkül etmek ve dini bilgi edinmek kategorileri belirlenmiştir.

Tablo 1. Temalar, Alt Temalar ve Alt Temalara Ait Kategoriler

Temalar	Alt temalar	Kategoriler
Psikolojik sağlık üzerindeki etkiler	İkincil travmatik stres tepkileri	Tekrarlı ve aşırı düşünme Gelecekle ilgili olumsuz inançlar/umutsuzluk Anlamsızlık ve rutinden kopma Hayatta kalma suçluluğu Uyku bozukluğu/kabuslar Aşırı uyarılma
	Yas tepkileri	Şok/inkâr Öfke duyma ve suçlu arama Yoğun keder

Başa çıkma stratejileri	Kendine yardım	Meşguliyetlere yönelmek Sosyal destek almak Deprem haberlerinden uzak durmak Deprem farkındalığı kazanmak ve önlem almak
	Prososyal davranışlar	
	Olumlu dini baş çıkma	Dua etmek İbadete yönelmek Tövbe/şükür/tevekkül etmek Dini bilgi edinmek

1.1. Tema-I: Psikolojik Sağlık Üzerindeki Etkiler

Katılımcılardan 74'ü psikolojik sağlık üzerindeki çeşitli olumsuz etkilerden söz etmiştir. Yalnızca bir katılımcı (K12) herhangi bir olumsuz duygu yaşamadığını belirtmiştir.

Bu tema, (I) ikincil travmatik stres tepkileri, (II) yas tepkileri olmak üzere iki alt temaya ayrılmıştır.

1.1.1. Birinci Alt Tema: İkincil Travmatik Stres Tepkileri

5 katılımcı, depremi takip eden günlerde tekrarlı biçimde hatırlama ve aşırı düşünme sürecine girdiklerini ifade etmiştir. Tekrarlı ve aşırı düşünme, ikincil travmatik stres tepkilerinde karşılaşılan bir durumdur.

Sürekli İstanbul depremi olacak mı diye düşünüyorum. Her gün defalarca bunu düşünüyorum. (K1)

Kendimi çok umutsuz hissediyorum. Depremi üzerinden 40 günü aşkın süre geçtiği halde düşünmediğim tek bir an yok. Kendimin depreme ilgili kaygısı ya da korkusu yok, o insanların yaşadığı kâbusu düşünüyor ve bunu kendime yaşıyorum. (K71)

Katılımcılardan 14'ü, gelecekle ilgili olumsuz inançlarını ve umutsuzluklarını ifade etmiştir.

Hayata dair güvenimi kaybettim. Zaten daha önceki olaylardan yaralıydım bu da üstüne tuz biber oldu. Bunlar iyi günlerimiz, daha beter olacak her şey. (K1)

Gelecekle ilgili bu yorumlarda, "ahir zaman alametleri", "kıyamet alametleri" gibi dini inançlara dayalı ifadelerin de kullanıldığı görülmektedir. Bu durum, katılımcıların olumsuz durumu anlamlandırma amacıyla dini inançlarından da yararlandıkları şeklinde yorumlanabilir.

Bunun ahir zaman alametlerinden olduğunu düşünüyorum. Felaketler silsilesi içinde bir basamak sadece. Bundan sonra sürekli kötü şeyler olacak hep daha kötüye gidecek diye düşünüyorum. (K33)

Kıyametin yaklaştığını düşünüyorum ve bu olaylardan ders çıkarmazsak bugününü aratacağımı düşünüyorum. (K38)

Katılımcıların ifadelerinde afetin ardından kendilerini yaşama bağlayan

günlük rutinlerin anlamsızlaştığı, hayatın boş ve anlamsız olduğu algısı oluştuğu görülmektedir. 12 katılımcının açıklamalarında bu vurguya rastlanmıştır.

Yaşadığımız hayatta olmazsa olmaz dediğimiz şeyler çok lüzumsuz gelmeye başladı bana. Hepsini boş. Evdeki eşyalar bile çok lüzumsuz görünmeye başladı. Sabah kalkıp yaptığımız temizlik falan çok boş gelmeye başladı. Orada depremi yaşayan kadınların o gün sabahtan akşama kadar temizlik yaptığını düşündüm, ne kadar saçma geldi. Yaşama isteğim gitti hiçbir şey yapmak istemedim. Bu, yaşamaya devam etmek açısından olumsuz bir etki. Bir anda kendini nerede nasıl bulabileceğin hiçbir şeyin garantisi yok. Ne kadar çabalarsan çabala zengin olmak için temiz olmak için... Hepsini boş. Genel olarak yaşama isteğimi kaybettim her şey çok lüzumsuz. (K9)

Bu süreçte günlük rutinelere devam etmekte zorlandıkları, yaşamlarında belirledikleri amaçlara yönelik çaba gösterme konusunda isteksizlik duydukları görülmüştür.

Ağır bir üzüntüyle birlikte öfke de hissediyordum. Bu süreçte (4-5 gün kadar) ders çalışmak veya günlük işerime odaklanmak zorlaştı ve sıradan aktiviteler anlamsız hale geldi. (K5)

Doğal afetler ya da insan eliyle olan afetler gibi travmatik durumlarda zarar görmeyen kişiler, zarar görenleri koruyamama, onlar yaşamını yitirirken hayatta kalma gibi mantık dışı nedenlerden ötürü travma sonrası stresi tetikleyen bir "hayatta kalma suçluluğu" (survivor's guilt) yaşayabilirler.⁴⁵ Katılımcıların 5'i özellikle depremi takip eden ilk günlerde kendilerini depremzedelere karşı suçlu hissettiğini ifade etmiştir.

O sabah felaketin büyüklüğünü kavrayamamışken yaptığım kahvaltının, dışarda kar yağarken evin sıcaklığının vicdanımda yarattığı sızı... (K7)

Günlük hayatıma devam etmekte zorluk yaşadım. Sahip olduğum basit şeyler için bile suçluluk hissettim (sıcak su, yatak, yemek vs.). (K24)

Katılımcılardan 9'u afet sonrasında düzenli uyuyamama, kabuslar görme gibi sorunlar yaşadıklarını ifade etmiştir.

Deprem duygularımızı kontrol edemeyeceğimiz düzeyde fazla etkiledi. Özellikle sosyal medyada depremle ilgili haberler acıma, aşırı üzüntü, gözyaşlarımıza hâkim olamama, uykuda bizim de başımıza böyle bir şey gelirse korkusu ve bu yüzden sürekli tedirgin olma gibi olumsuz duygu düşünceler 20 gün civarı devam etti. (K51)

Katılımcılar arasında özellikle annelerin, çocuklarını kaybeden annelerle empati kurdukları ve ifadelerinde kabuslarında buna ilişkin içerikten söz ettikleri görülmektedir.

Gece yatarken sabah kalkabilecek miyiz diye düşünüyorum. Gece üçe kadar ne kadar uykum gelirse gelsin hiç uyumuyorum. Eşim kalkınca 3'te ben yatıyorum sanki nöbeti ona devrediyorum. devamlı okuyorum üflüyorum gece tuvalete bile kalksam okumaya başlıyorum yeniden. Çocuklarımı düşünmekten uyku uyuyamıyorum. (K9)

Kendi ölümüm, ya da acı çekerek hayatımın son bulması korkusundan daha çok enkaz altında kalmak ve çocuklarıma ulaşamamak korkusu baskın geldi.

⁴⁵ Claudia Carmassi vd., "New DSM-5 PTSD Guilt and Shame Symptoms Among Italian Earthquake Survivors: Impact on Maladaptive Behaviors", *Psychiatry Research* 251 (2017), 142-147.

Kabuslarımda hep çocuklarımı arayan ben vardım. (K10)

31 katılımcı duygu ve düşüncelerinde korku ve kaygı öğelerine yer vermiştir. Bu korku ve kaygılar, İstanbul depremi için endişe duyma, yaşadığı binanın sağlamlığı ile ilgili kaygılar, yakınlarının zarar görmesi durumunda onlara ulaşamama kaygısı, her an deprem olacağı endişesi, deprem senaryoları kurmak, depreme uykuda yakalanmak, enkaz altında kalmak, çocuklarını ve diğer yakınlarını kaybetmek, ölüm korkusu, ölümden sonraki yaşama hazırlıksız gitme gibi çok çeşitlilikle ifade edilmiştir.

Şiddetli bir korku ve güvensizlik hissettim. Yardımcı olamama acizliğiyle ve geleceğe dair kaygıyla baş etmek zorunda kaldım. Her an benim de yaşayabileceğimi düşünerek nasıl tedbirler alabileceğimi ve oğlumu nasıl koruyabileceğimi düşündüm. (K57)

Deprem felaketinin üzerimde oluşturduğu olumsuz etkileri imansız ölmek ve sevdiğilerimi kaybetme korkusu oluşturdu. (K53)

Depremden sonra her an, ansızın sevdiğilerimi kaybetmenin mümkün olduğunu gördüm. Sevdiğilerimden uzaklaşınca onlara bir şey olursa yetişemem korkusu yaşıyorum. Öfkelendiğim zaman kızamıyorum çünkü küs ayrılmaktan korkuyorum. (K11)

Yaşadığım evin ne kadar kaliteli malzeme kullandılar acaba altını sağlam temeller üzerine oturtular mı deprem olsa acaba benim oturduğum ev bana mezar olur mu gibi düşünceler bende olumsuz etki bırakıyor. (K19)

Deprem felaketi beni tedirginlik yönünden etkiledi. Bizzat deprem bölgelerinde bulunmamama rağmen her an deprem olacakmış ve sevdiğilerimize bir şey olacakmış gibi kaygılar uyandırdı. (K32)

Çaresizlik ve yetersizlik duyguları yaşadığını belirten 16 katılımcı olmuştur. Bu çaresizlik duygusuna çoğu zaman öfke eşlik etmektedir.

Her an aynı durumu yaşayacak gibi hissediyorum sürekli sinir hali ve çaresizlik. (K43)

İlk olarak çaresizlik en belirgin olumsuz duygu olabilir. Yardıma muhtaç insanlara karşı elinden hiçbir şey gelmemesinin yarattığı acı. Sosyal medyada gördüğüm videolar, yardım çığlıkları, orada kaybettikleri yakınları yanında feryat eden insanlar onlarla bir anlığına empati yapmaya dayanamamak. sonrasında sabah felaketin büyüklüğünü kavrayamamışken yaptığım kahvaltının, dışarda kar yağarken evin sıcaklığının vicdanımda yarattığı sızı ama en son olarak öfke çok büyük bir öfke. (K7)

Ayrıca 14 katılımcının öfke duygularını sisteme ve sorumlulara yönelttiği görülmüştür.

Sistemin ve daha korunaklı sandığım hayatlarımızın ne kadar kırılgan olduğunu görmek beni korkuttu. Asayışı sağlayacak kurumlar ortadan kalkınca kolaylıkla işlenen suçlar, denetim olmayınca yıkılan binalar, organizasyon olmayınca ortaya çıkan kaos insanın yalnızca belli başlı sınırlar içinde zorla tutulduğu takdirde makul bir yaratık olduğunu fark etmeme neden oldu, bu da beni dehşete düşürdü. (K4)

Bu duygulara, güvensiz ve savunmasız hissetme duygularının da eklendiği, 7 katılımcının yoğun biçimde güvensiz ve savunmasızlık duyguları yaşadığını ifade ettiği belirlenmiştir. Güvensizlik ve savunmasızlık duygularına dini boyutta yorum getiren katılımcılar da vardır.

Yunus peygamberin kıssası var ya aynı onun gibi insanlar o kadar çaresizler. Belirsizlik. Her şey son derece belirsiz. Bizim durumumuz da böyle. Çaresi olmayan bir çukurda gibiyiz tutunacak hiçbir şey yok Allah'tan başka. Rabbim bunların hesabını da soracak bize, siz kendiniz yaptınız kendiniz ettiniz diyecek. Aynı Yunus balığının karnında gibiyiz. Gecenin karanlığında, savunmasız haldeyiz. Ne ettiyse kendimize ettik. (K9)

Aşırı empati yaptığını ve bundan olumsuz etkilenmesine rağmen empati yapmaktan vazgeçemediğini ifade eden 3 katılımcı olmuştur.

Herhangi bir tanıdığımı bu depremde kaybetmemiş olmamama rağmen gördüğüm her haber beni kendi yakınıma kaybetmişçesine etkiledi. Çok fazla empati yaptım. Bir anda tüm ailesini kaybedenler oldu. İnsanlar en doğal ihtiyaçlarını bile karşılayamayacak duruma geldiler. Bu da çok üzülmeme ve sürekli "insanlar şimdi ne yapacak" diye düşünmeme sebep oldu. Herhangi bir kaygı tetiklenmesi yaşamadım ancak üzüntü olarak derinden etkilendim. (K52)

1.1.2. İkinci Alt Tema: Yas Tepkileri

Bir yakının ya da sevilenin ardından yaşanan yas sürecinin, deprem afetinin ardından afetzede yakını olan-olmayan tüm ülke insanı tarafından da yaşandığı söylenebilir. Bu tür toplumsal kayıplarda tek yürek olma, benzer yaşamlara sahip olduğumuz afetzedelerle kendimizi özdeşleştirme ve acıyı yakından yaşama beklenen tepkilerdir. Katılımcıların ifadelerinde, kaybın ardından verilen yas tepkilerinden şok/inkâr, öfke duyma ve suçlu arama ve ağırlıklı olarak yoğun keder yaşama tepkilerinin deneyimlendiğini görmek mümkündür.

Deprem afetinin ardından derin bir üzüntü ve çaresizlik hissettim. Bu boyutta bir afetin yaşanmış olmasına karşılık, özellikle ilk dönemlerde, şaşkınlık ve şok içerisindedim. Yaşanan durumu zihnimde hayal etmeye çalıştığımı ancak onu dahi yapmakta zorlandığımı hatırlıyorum. Benim idrak etmekte zorlandığım bir olayı milyonlarca insan deneyimlemiştir. (K62)

İlk tepki olan şok tepkisinin ardından 17 katılımcının öfke duyduğu ve suçlu arama yoluna gittiği, 24 katılımcının derin bir keder yaşadığını ifade ettiği görülmüştür.

Azcıyet, öfke, derin bir üzüntü hissettim. Ağlayarak haberleri izledim yaklaşık 2 hafta. (K8)

Deprem olduğunu ilk duyduğumda açıkçası ne hissedeceğimi bilemedim, sosyal medya ya da haberlerden önce kulaktan kulağa duymuştum. İlk gün sanıyorum sadece bomboş hissettim. fakat günler ilerleyip haberleri takip etmeye, sosyal medyadan görüntüler görmeye başladıkça üzüntü hatta yas hissetmeye başladım. Ağır bir üzüntüyle birlikte öfke de hissediyordum. Bu süreçte (4-5 gün kadar) ders çalışmak veya günlük işerime odaklanmak zorlaştı ve sıradan aktiviteler anlamsız hale geldi. (K5)

1.2. Tema-II: Başa Çıkma Stratejileri

Yukarıda ifade edilen ikincil travmatik stres tepkilerini ve yas tepkilerini yaşayan katılımcıların, bu duygu durumlarıyla başa çıkmak için farklı yöntemlere başvurdukları görülmektedir. Bu yöntemler araştırmamızda kendine yardım, prososyal davranışlarda bulunma ve dini başa çıkma stratejileri temalarına ayrılmıştır. Kendine yardım ve dini başa çıkma temaları için alt temalar belirlenmiştir.

1.2.1. Birinci Alt Tema: Kendine Yardım

Çalışma kapsamında deneyim ve görüşleri alınan katılımcıların, yaşadıkları stres durumuyla başa çıkmada kullandıkları stratejilerin ilki, kendine yardım teması altında toplanmıştır. Meşguliyetlere yönelme alt temasında katılımcılardan 8'inin "zihnini dağıtmak için sevdiği aktivitelerle uğraştığı", film izleyerek, örgü örerek, yürüyüşe çıkarak ve spor yaparak olumsuz düşüncelerden uzaklaşmaya çalıştığı görülmektedir.

Başta çıkamayacağım kadar üzüldüğüm zamanlarda zihnimi dağıtmak için sevdiğim aktivitelerle uğraşım. (K5)

Düşüncelerimden uzaklaşabilmek için daha fazla spor yapmaya başladım. (K20)

Bol bol film izledim ki bu düşünmekten yorulduğum zamanlar hep kaçış alanımdır. (K7)

Bu süreçte sosyal desteğin, negatif duygu ve düşüncelerle başa çıkmada katılımcıların en sık başvurdukları yöntemlerden biri olduğu görülmüştür. 15 katılımcı, aile, arkadaşlar ve sevdikleri insanlarla zaman geçirdiğini ve afet hakkında duygu ve düşüncelerini paylaştığını ifade etmiştir. Afet nedeniyle yaşadıkları sevdiklerini kaybetme korkusunun da bu yönelimi artırdığı yine katılımcı ifadelerinde görülmektedir.

İlk olarak yardım merkezlerine gittim ve bağış yaptım daha sonra ailemin yanına gittim ve onlara sarıldım. Kardeşimle zaman geçirdim. Gitmek istediği yerlere gitmesine, yapmak istediği şeyleri yapmasına yardım ettim. (K7)

Aileme tutundum onlarla daha çok zaman geçirmeye başladım. (K28)

Sevdiğim insanlarla daha çok iletişim kurmak istedim. (K36)

Ayrıca katılımcılar insanlarla yaşanan afetle ilgili duygu ve düşüncelerini paylaşarak da sosyal destek sağlamıştır.

Yardım çalışmalarına katıldım, sürekli haberleri takip ettim, insanlarla bu mesele hakkında konuştum. (K4)

Katılımcıların bir kısmı afet hakkında konuşmayı ve medyayı takip etmeyi tercih ederken, 11 katılımcı ise bu süreçte olumsuz duygulardan korunmak için televizyon ve sosyal medyadan uzak durmayı tercih ettiğini belirtmiştir.

Sürekli olarak dua edip Allah'ım bizi bu durumu düşürme diye dua ettim. Sonra televizyonu kapatarak başka şeyler düşünmek için film izledim, gezmeye çıktım. (K19)

Olabildiğince sosyal medya ve TV'den uzak durdum. (K63)

Bir katılımcının depremden söz edilen ortamlardan uzaklaştığını ifade etmesi de dikkat çekicidir.

Televizyon izlemedim, haberlere bakmadım. Topluluk depremden söz ederken geri durdum. (K2)

Katılımcıların, duygu durumlarının farkına vararak, düzenlemek amacıyla kendilerine telkinde buldukları görülmüştür.

Kendime alan tanıdım, yas sürecinde olduğumu kabullenip bunu hissetmem için kendimi normale dönmeye zorlamayarak alan oluşturdum. (K5)

Hayat hala devam ettiğine göre, kendimi salarak değil, güçlü olarak problemlerin üstesinden gelebileceğimi kendime telkin ettim. (K55)

Önemli bir başa çıkma yönteminin de deprem gerçeğini kabul ederek bu konuda farkındalık kazanma, bilinçlenme ve olası bir deprem durumu için önlem alma/hazırlık yapma olduğu belirlenmiştir.

Her an herkesin başına gelebilecek felaketler olabileceğine ikna oldum. (K59)

Yaşadığımız evin depreme dayanıklı olup olmadığını sorguladık. Hayat üçgenine uygun alanları belirledik. Depremden sağ çıkarsak neler yapmamız gerektiğini planladık. (K17)

Afetlere yönelik bireysel olarak alabileceğim önlemleri alarak baş etmeye çalıştım. (K62)

Çocuğumun da bu durumdan etkilendiğini fark ettim. Ona anlattık, en kötü ihtimali bile konuştuk. Kendimize yeni hedefler koyduk. Apartman dairesinden taşınma planları yaptık. Günler geçtikçe normal hayata döndük ama hala zaman zaman içime korku geliyor. (K44)

1.2.2. İkinci Alt Tema: Prososyal Davranışlarda Bulunma

Afetin ilk günlerinde kaygı, korku, öfke, panik, suçluluk, tedirginlik, donukluk, güvensizlik, savunmasızlık, çaresizlik, yetersizlik, keder gibi yoğun ve karmaşık duygularla başa çıkmak zorunda kalan katılımcılar, bu süreçte yoğun biçimde yardım davranışlarında bulunmaya yönelmiştir. K55, “Öncelikle çok dua ettim. Ardından elimden geldiğince yardım etmeye çalıştım. Çünkü bir felaketin üstesinden sadece üzülerek gelmek mümkün değil.” sözleriyle, geçirdiği bu süreci özetlemektedir. 34 katılımcı, bağışta bulunmak, erzak-giyim yardımında bulunmak, organize yardım faaliyetlerinde rol almak, depremedeleri misafir etmek, depremedelere manevi destek vermek ve deprem bölgesine yardıma gitmek gibi çeşitli yardım davranışlarında bulduklarını, bu davranışların daha iyi hissetmelerini sağladığını belirtmiştir.

Olayın olumsuz yanlarını görmemeye çalışarak bu durumda nasıl çözüm yolları bulabilirim onlara nasıl yardımcı olabilirim ona odaklanmaya çalıştım. (K69)

Başkalarının yarasını sarmak olumsuz etkileri bir nebze olsun giderebiliyor... (K70)

Maddi yardım ve psikolojik ilk yardım bağlamında elimden geldiğince destek olmaya çalışarak bu sürecin olumsuz etkileriyle baş etmeye çabaladım. (K62)

Her an herkesin başına gelebilecek felaketler olabileceğine ikna oldum. Televizyon izlemeyi azalttım. Yardım sürecine katıldıkça kendimi daha iyi hissettim. (K59)

Elimizden bir şey gelmemesi hissi çok yorucuydu. Günlerce sıcak evimizde üşüdük, uykusuz kaldık. Eşim gönüllü olarak bölgeye yardıma gittiğinde yüreğimdeki yük bir nebze hafifledi. Yardım etmek kampanyalara katılmak iyi hissettirdi. (K10)

1.2.3. Üçüncü Alt Tema: Dini Başa Çıkma

Araştırma kapsamında görüşlerine başvuru alan katılımcılar afetten sonraki günlerde yaşadıkları olumsuz duygu ve düşüncelerle başa çıkmada diğer yöntemlerin yanı sıra inançlarından da yararlandıklarını belirtmiştir. Katılımcılar, depremedeler için dua etmek, kendisi ve ailesi için Allah’a sığınmak, ibadete yönelmek, tövbe etmek, şükretmek, tevekkül etmek ve dini bilgiler içeren sohbetler dinlemek/metinler okumak yollarına başvurmuştur.

Dini davranışlardan en çok tercih edilenin “dua etmek” olduğu, 23

katılımcının “Yaşanan afetin olumsuz etkileriyle baş etmek için neler yaptınız?” sorusuna verdiği yanıtlarda dua etmeye yer verdiği görülmüştür. K47'nin ifadesinde dua, “manevi koruma” olarak tanımlanmaktadır.

Dua ettim. Rabbime sığındım. manevi korumalar yaptım kendimi rahatlatmak için. (K47)

Bazı katılımcılar kendileri ve ailelerinin korunması için dua ettiğini ifade ederken,

Aynı şeyin bizim başımıza da gelmemesi için dua ettim ve etmeye de devam ediyorum. Aynı şeyin bizim başımıza da gelmeyeceğinin bir garantisi yok. (K75)

bazılarının da duaya depremzedeler ve kayıpları için başvurduğu görülmektedir.

Vefat eden ve zor durumda olan tüm bireyler ve aileler için dua etmek, bu süreçte benim için bir diğer baş etme mekanizmasıydı. (K62)

Katılımcıların, başa çıkma yöntemleri arasında dua, tövbe, Hz. Muhammed'i düşünme ve dini bilgi edinme şeklinde birden fazla dini davranışa başvurduğu görülmektedir.

Kuran okudum, dua ettim, tövbe ettim, Peygamberimizi düşündüm, kendimce maddi ve manevi bağış yaptım, güvendiğim kişilerle istişare ettim, can kaybı olmayan depremzedeleri yakınlarımı aradım sordum, ilim sahibi kişileri konu hakkında dinledim, okudum. (K54)

Afetin ardından yaşanan günlerde bazı katılımcılar inanca sığındıklarını, maneviyata yöneldiklerini, ibadete daha fazla zaman ayırdıklarını ifade etmiştir.

Allah'a sımsıkı sarıldım. (K37)

Daha çok ibadet etmeye ve şükretmeye çalışıyorum. (K39)

Kuran okuyup , kaza namazlarını arttırdım. (K27)

Yardım davranışlarının da bu kapsamda manevi bir anlamlandırma ile, “salih amel” niyetiyle yapıldığı görülmektedir.

Öncelikle depremzedelere maddi manevi yardımcı olmaya niyet ve gayret ettim. Zor günler için salih amel biriktirmeye niyet ve gayret ettim. Allah'ın rızasını kazanacak işler yapmak, iyilikleri artırmak ve vesile olmak konusunda çabalıyorum. (K38)

Katılımcıların ifadelerinde “şükür” ve “tevekkül” dikkat çeken diğer iki dini ifadedir. Bazı katılımcıların yaşanan afete doğrudan maruz kalmadıkları için şükrettiği, bazılarının da kaygılarını gidermek için bir başa çıkma yöntemi olarak tevekküle başvurdukları görülmektedir.

Yaşama gayemizi tekrar tekrar aklıma getirerek Allah'a kulluğumu sorguladım. Eksiklerimi gördüm. Onun rızasını kazanmak için yapabileceklerimi yapmaya çalıştım. Kader ve kazaya iman ve tevekkül ile sığınarak içimi ferahlattım. Bu durumda biz de olabilirdik diye çok şükrettim. (K51)

Tedbirimi aldıktan sonra takdir Allah'ındır diye kendime telkin ettim. (K53)

Bazı katılımcıların başvurduğu diğer bir yöntemin de, manevi içerikli sohbet videoları izlemek, dini bilgi sahibi kişilerin görüşlerine başvurmak, bu yolla “manevi destek” almak olduğu görülmüştür.

Bu konuda manevi destek içeren videolar izleyip, sohbetler dinlemeye çalıştım. (K49)

Güvendiğim kişilerle istişare ettim, can kaybı olmayan depremzedeleri yakınlarımı aradım sordum, ilim sahibi kişileri konu hakkında dinledim, okudum. (K54)

Sonuç ve Değerlendirme

Yaşamdaki süreklilik ve incinmezlik algısını ani biçimde sarsan beklenmedik afetler, özellikle afetin ardından gelen ilk günlerde toplum genelinde duygu, düşünce ve davranış boyutunda önemli etkilere sahiptir. Bu çalışmada, deprem afetinden sonra geçirilen 40 gün içinde deneyimlenen psikolojik etkiler ve bunlarla başa çıkma yöntemleri araştırılmıştır. Elde edilen bulgular, depremi bizzat yaşamayan, farklı şehirlerde afeti medya yoluyla takip eden yetişkinlerin ikincil travmatik stres yaşantısını düşündüren deneyimler yaşadıklarını göstermektedir. Bu sonuçlar, literatürde vurgulanan gerek insan eliyle gerçekleşen afetlerin (örn:11 Eylül saldırıları) gerekse doğal afetlerin (örn: Ermenistan depremi) afeti bizzat yaşamayan aynı toplumdaki insanlar üzerinde ikincil travmatik stres gibi olumsuz psikolojik etkilerinin olduğu, aşırı düşünme, gelecekle ilgili olumsuz inançlar, kendini ya da başkalarını suçlama, olumsuz duygu durum (kaygı-korku-panik-stres-donukluk hissi-çaresizlik yetersizlik hissi- aşırı empati), hayatta kalma suçluluğu, aşırı uyarılma, uyku bozukluğu/kabuslar, anlamsızlık ve rutinden kopma gibi tepkilerin yaşandığı ve bu süreçte toplum bilincinin arttığına ilişkin bulgularla örtüşmektedir.⁴⁶ Bunun yanında, katılımcıların hem geleceğe dönük yas, hem de kolektif yas olarak yorumlanabilecek bir yas yaşantısı içine girdikleri de görülmüştür. Bulgularda görülen geleceğe dönük umutsuzluk, toplumsal bir kayıp ve keder ifadelerinin sıklığı ilk 40 gün için normal ve beklendiği olarak değerlendirilebilir. Ayrıca katılımcıların çoğu, bu etkilerin özellikle ilk 2 hafta yoğun biçimde hissettiklerini, etkilerin giderek azaldığını ifade etmiştir. Yalnızca üç katılımcı etkilerin hala aynı derecede sürdüğünü belirtmiştir. Katılımcıların, önce bir şok ve donukluk hissi ile başlayan bu süreci derin bir keder ve öfke ile sürdürdüğü, bir yandan can kayıpları bir yandan da güvenlik duygusunun kaybı için derin üzüntü duyarken, diğer taraftan yaşananlar için sorumlu/suçlu arama ve yetkilileri suçlamaya yöneldikleri görülmüştür. Aynı kültürü ve toprakları paylaşan insanların böyle büyük bir afet sonrasında hiç tanımadığı insanlar için yas tutması, afetin aslında tüm toplumu derinden etkilediğinin bir göstergesidir. Literatürde bu durum, bu tür yıkıcı kayıplarda yaşanan "global keder" olarak adlandırılmıştır.⁴⁷

Yaşanan bu olumsuz etkilerle başa çıkmak, bu sürecin önemli bir parçası olarak karşımıza çıkmaktadır. Katılımcılar, başa çıkma sürecinde afetin hemen ardından yoğun biçimde prososyal davranışlara yöneldiklerini ifade etmiştir. Bu davranışlar bağışta bulunmak, erzak-giyim yardımında bulunmak, organize yardım faaliyetlerinde rol almak, depremzedeleri misafir etmek, manevi destek vermek ve deprem bölgesine yardıma gitmek gibi bir çeşitliliğe sahiptir. Literatürde de, afet

⁴⁶ Norris vd., "60,000 Disaster Victims Speak: Part I. An Empirical Review Of The Empirical Literature, 1981-2001", 207-239; Eisma vd., "Complicated Grief and Post-Traumatic Stress Symptom Profiles in Bereaved Earthquake Survivors: A Latent Class Analysis", 1558707; Yacoubian-Hacker, "Reactions to Disaster at a Distance: The First Week After the Earthquake in Soviet Armenia", 331; Schuster vd., "A National Survey of Stress Reactions After the September 11, 2001, Terrorist Attacks", 1507-1512.

⁴⁷ Chochinov, "Global Sorrow Following Catastrophic Loss", 136-138.

sonrası insanların yardım davranışlarında bulunarak süreçle başa çıktıklarına işaret edilmektedir. Bu başa çıkma yöntemine yönelişin, gerek hissedilen hayatta kalma suçluluğu ile⁴⁸ gerekse özdeşim kurdukları afetzedelere duyulan sorumluluk hissi ile gerçekleştiğine vurgu yapılmıştır.⁴⁹ Çalışmanın bulguları, literatürdeki bu bulguları destekler niteliktedir. Araştırmada belirlenen bir diğer başa çıkma yöntemi, kendine yardım davranışlarıdır. Katılımcılar, yaşadıkları bu travmatik sürecin farkındadır ve bununla başa çıkmak için kendilerine iyi geleceğini düşündükleri davranışlara yönelmektedir. Bu davranışlar, sevdikleri aktivitelerle uğraşmak, aile ve sevdikleri insanlarla zaman geçirmek, olay hakkındaki duygu ve düşüncelerini paylaşmak, kendilerine telkinde bulunmak ve deprem konusunda bilinçlenerek olası bir deprem durumu için önlem almak/hazırlık yapmak gibi çözüm odaklı davranışlar olduğu görülmüştür. Ayrıca bazı katılımcıların, duygu durumunu olumsuz etkilediğini fark ederek bir süre sonra deprem haberlerini takip etmekten ve deprem hakkında konuşmaktan kaçınmayı tercih ettiği de görülmüştür. Katılımcıların başvurduğu kendine yardımla başa çıkma yöntemlerinin, literatürde travma sonrası toparlanma sürecinde bireyin doğal yaşamı içinde kendi kendine yapabileceği etkili yöntemleri içerdiği görülmüştür.⁵⁰ Kendine yardım yöntemleri arasında yer alan maneviyata yönelme, katılımcılar tarafından yoğunlukla vurgulandığı için bu çalışmada dini başa çıkma teması altında ayrıca yer almıştır. Ayrıca prososyal davranışlarda bulunma alt temasında, katılımcıların yardım davranışlarında "salih amel"i artırma amacını da taşıdıkları görülmüştür. Yardımda bulunma her ne kadar ayrı bir alt tema olarak ele alınmış olsa da, bu bağlamda, dini başa çıkma ile de ilişkili olduğu söylenebilir. Elde edilen bulgulara göre, en yoğun biçimde başvurululan başa çıkma yöntemi, olumlu dini başa çıkmadır. Kendine yardım alt teması altında maneviyata yönelmenin sıklıkla vurgulandığı, prososyal davranışlar alt temasında da yardımda bulunma davranışlarına bazı katılımcılar tarafından dini/manevi amaçlar yüklenildiği düşünüldüğünde, olumlu dini başa çıkmanın en çok başvurululan başa çıkma yöntemi olduğu daha net görülmektedir. Katılımcılar depremedeler için dua etmek, kendisi ve ailesi için Allah'a sığınmak, ibadete yönelmek, tövbe etmek, şükretmek, tevekkül etmek ve dini bilgiler içeren sohbetler dinlemek/metinler okumak yoluyla manevi destek alma gibi çok çeşitli yollarla inançlarından yararlanmış, dini başa çıkma yöntemlerine başvurmuştur. Duanın "manevi koruma" olarak adlandırılması, afet sonrası inanca sığınmanın önemli bir ifadesidir. Literatürde de, olumlu dini başa çıkmaya başvuran bireylerin, kendini Tanrı'ya yakın hissederek dua ve ibadetle ondan yardım dilediği, sorunlarıyla mücadele ederken onun yardımının kendisine güç sağlayacağına inandığı, kaybedilen kontrol hissini yeniden kazanmakta bu yöntemden yararlandığı, psikolojik dayanıklılığını bu yolla artırdığı ve özellikle

⁴⁸ Yacobian-Hacker, "Reactions to Disaster at a Distance: The First Week After the Earthquake in Soviet Armenia", 331.

⁴⁹ Eränen- Liebkind, "Coping With Disaster: The Helping Behavior of Communities and Individuals", 957-964; Beyerlein- Sikink, "Sorrow And Solidarity: Why Americans Volunteered For 9/11 Relief Efforts", 190-215.

⁵⁰ Borg-Davidson, "The Nature of Recovery as Lived in Everyday Experience", 129-140; Mayes, "Self-help: Helping Myself Towards Recovery", 580-582; Schrank vd., "Determinants, Self-Management Strategies and Interventions for Hope in People With Mental Disorders: Systematic Search and Narrative Review", 554-564.

afetlerde bu yola sıklıkla başvurulduğu belirtilmektedir.⁵¹ Dini başa çıkmanın afet dönemlerinde sıklıkla başvurulan bir yöntem olduğu göz önüne alındığında, depremzedelere ve olayları takip eden ve etkilenen diğer insanlara konunun uzmanları tarafından dini ve manevi destek/danışmanlık hizmeti verilmesinin, sağlıklı ve doğru dini bilgi kaynaklarına erişimlerinin sağlanmasının gerekliliği ortaya çıkmaktadır.

Bu çalışmanın sınırlılıkları, afeti bizzat yaşamayan bireylere çevrimiçi yollarla ulaşılmış olması ve ulaşılan katılımcı sayısının 75 ile sınırlı olmasıdır. Çevrimiçi yolların tercih edilmesinde, ülkenin farklı bölgelerinden insanlardan veri toplama amacı etkili olmuştur. Çalışmanın güçlü yanı, afet sonrası ilk etkilerin üzerinden zaman geçmeden, henüz bellekte tazeyken katılımcılardan elde edilmiş olmasıdır. Benzer çalışmaların yüz yüze yöntemlerle daha geniş örneklem ile tekrar edilmesi yararlı olabilir.

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

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

Kaynakça

- Abanoz, Süleyman. "Türkiye'de Yapılan 'Dini Başa Çıkma' Konulu Araştırmalar Hakkında bir Değerlendirme". *Eskiye* 40 (2020), 407-429.
- Algozzine, Bob- Hancock, Dawson. *Doing Case Study Research: A Practical Guide For Beginning Researchers*. Teachers College Press, 2017.
- Ayten, Ali-Sağır, Zeynep. "Dindarlık, Dini Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Sığınmacılar Üzerine bir Araştırma". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/47 (2014), 5-18.
- Ayten, Ali. *Tanrı'ya Sığınmak: Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal bir Araştırma*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Bala, Merve Beyza. *Deprem Yaşayan Bireylerde Dini Başa Çıkma (2011 Van Depremi Örneği)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Berinato, Scott. "That Discomfort you're Feeling is Grief". *Harvard Business Review* 23/03 (2020), 2020.
- Beyerlein, Craig - Sikkink, David. "Sorrow And Solidarity: Why Americans Volunteered For 9/11 Relief Efforts". *Social Problems* 55/2 (2008), 190-215.
- Biringer, Eva vd. "Coping with Mental Health Issues: Subjective Experiences of Self-Help and Helpful Contextual Factors at the Start of Mental Health Treatment". *Journal of Mental Health* 25/1 (2016), 23-27.
- Borg, Marit- Davidson, Larry. "The Nature of Recovery as Lived in Everyday Experience". *Journal of Mental Health* 17/2 (2008), 129-140.
- Carmassi, Claudia vd. "New DSM-5 PTSD Guilt and Shame Symptoms Among Italian Earthquake Survivors: Impact on Maladaptive Behaviors". *Psychiatry Research* 251 (2017), 142-147.
- Chan, Cecilia L. vd. "Symptoms of Posttraumatic Stress Disorder and Depression Among

⁵¹ Kula, "Deprem ve Dini Başa Çıkma", 234-255; Ayten- Sağır, "Dindarlık, Dini Başa Çıkma ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Sığınmacılar Üzerine bir Araştırma", 5-18; Abanoz, "Türkiye'de Yapılan 'Dini Başa Çıkma' Konulu Araştırmalar Hakkında Bir Değerlendirme", 407-429.

- Bereaved and Non-Bereaved Survivors Following the 2008 Sichuan Earthquake". *Journal of Anxiety Disorders* 26 (2012), 673-679.
- Chater, Angel M. "Let's Talk About Death Openly". *The Psychologist* 33 (2020), 23-25.
- Chochinov, Harvey Max. "Global Sorrow Following Catastrophic Loss". *Journal of Palliative Care* 21/3 (2005), 136-138.
- CNNTÜRK, "60. Gün! Depremde Ölü Sayısı Ne Kadar Oldu, Güncel Yaralı Sayısı Kaç? Hangi İlde Kaç Bina Yıkıldı, Kaç Kişi Öldü?" (Erişim 8 Nisan 2023),1. <https://www.cnnturk.com/turkiye/54-gun-depremde-olu-sayisi-ne-kadar-odu-guncel-yarali-sayisi-kac-hangi-ilde-kac-bina-yikildi-kac-kisi-odu>
- Comstock, Casey - Platania, Judith. "The Role of Media-Induced Secondary Traumatic Stress on Perceptions of Distress". *American International Journal of Social Science* 16/1 (2017), 1-10.
- Creswell, John W.- Poth, Cheryl N. *Qualitative Inquiry & Research Design: Choosing Among Five Approaches*. LA: SAGE Publications, 2018.
- Davidson, Larry vd. "Play, Pleasure, and Other Positive Life Events:"Non—Specific" Factors in Recovery from Mental Illness?". *Psychiatry* 69/2 (2006), 151-163.
- Dixon, Penny vd. "Peripheral Victims of the Herald of Free Enterprise Disaster". *British Journal of Medical Psychology* 66/2 (1993), 193-202.
- Eisma, Maarten C. vd. "Complicated Grief and Post-Traumatic Stress Symptom Profiles in Bereaved Earthquake Survivors: A Latent Class Analysis". *European Journal of Psychotraumatology* 10/1 (2019), 1558707.
- Eränen, Liisa- Liebkind, Karmela. "Coping With Disaster: The Helping Behavior of Communities and Individuals". *International Handbook Of Traumatic Stress Syndromes* (1993), 957-964.
- Feder, Adriana vd. "Coping and PTSD Symptoms in Pakistani Earthquake Survivors: Purpose in Life, Religious Coping and Social Support". *Journal of Affective Disorders* 147/1-3 (2013), 156-163.
- Figley, Charles R. *Compassion Fatigue: Coping with Secondary Traumatic Stress Disorder in Those Who Treat the Traumatized*. New York: Brunner-Routledge, 1995.
- Gates, Donna M.- Gillespie, Gordon L. "Secondary Traumatic Stress in Nurses Who Care for Traumatized Women". *Journal of Obstetric, Gynecologic & Neonatal Nursing* 37/2 (2008), 243-249.
- Goenjian, Armen K. vd. "Prospective Study of Posttraumatic Stress, Anxiety, and Depressive Reactions After Earthquake and Political Violence". *The American Journal of Psychiatry* 157 (2000), 911-916.
- Gökçe, Gözde- Yılmaz, Banu. "Afetlerde Yardım Çalışanları: İkincil Travmatik Stres ve Başa Çıkma". *Türkiye Klinikleri Psychology-Special Topics* 2/3 (2017), 198-204.
- Holmes, Megan R. vd. "Impact of COVID-19 Pandemic on Posttraumatic Stress, Grief, Burnout, and Secondary Trauma of Social Workers in the United States". *Clinical Social Work Journal* (2021), 1-10.
- Hyder, Shadan. "COVID-19 and Collective Grief". *Child & Youth Services* 41/3 (2020), 269-270.
- Køster, Allan-Kofod, Ester H. (eds). *Cultural, Existential, and Phenomenological Dimensions of Grief Experience*. Routledge, 2021.
- Kula, Naci. "Deprem ve Dini Başa Çıkma". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1, 234-255.
- Mayes, Debbie. "Self-help: Helping Myself Towards Recovery". *Journal of Mental Health* 20/6 (2011), 580-582.
- Naturale, April. "Secondary Traumatic Stress in Social Workers Responding to Disasters: Reports From the Field". *Clinical Social Work Journal* 35 (2007), 173-181.
- Norris, Fran vd. "60,000 Disaster Victims Speak: Part I. An Empirical Review Of The Empirical Literature, 1981-2001". *Psychiatry* 65 (2002), 207-239.
- NTV. "Son Dakika Haberi: Deprem Nedeniyle 7 Günlük Milli Yas İlan Edildi." (Erişim: 8 Nisan 2023),1. <https://www.ntv.com.tr/turkiye/son-dakika-haberi-deprem-nedeniyle-7->

- gunluk-milli-yas-ilan-edildi,4PORZ_9sUWYrgupwOjG8w
- Pargament, Kenneth I. "The Religious Dimension of Coping: Advances in Theory, Research, and Practice". *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. eds. Raymond F. Paloutzian - Crystal L. Park. 482-483. New York: The Guilford. Press, 2005.
- Pargament, Kenneth I. vd. "God help me:(I): Religious Coping Efforts as Predictors of the Outcomes to Significant Negative Life Events". *American Journal of Community Psychology* 18 (1990), 793-824.
- Pargament, Kenneth I. vd. "The Many Methods of Religious Coping: Development and Initial Validation of the RCOPE". *Journal of Clinical Psychology* 56/4 (2000), 519-543.
- Pargament, Kenneth I.- Abu Raiya, Hisham. "A Decade of Research on the Psychology of Religion a Coping: Things We Assumed and Lessons We Learned". *Psyke & Logos* 28/2 (2007), 25-25.
- Roussos, Alexandra vd. "Posttraumatic Stress and Depressive Reactions Among Children and Adolescents After the 1999 Earthquake in Ano Liosia, Greece". *American Journal of Psychiatry* 162/3 (2005), 530-537.
- Sağıroğlu, Ali Zafer vd. *Deprem Sonrası Göç ve İnsan Hareketlilikleri: Durum Değerlendirme Raporu*. AYBÜ-GPM, 2023.
- Schlenger, William E. vd. "Psychological Reactions To Terrorist Attacks: Findings From the National Study of Americans' Reactions to September 11". *Jama* 288/5 (2002), 581-588.
- Schrank, Beate vd. "Determinants, Self-Management Strategies and Interventions for Hope in People With Mental Disorders: Systematic Search and Narrative Review". *Social Science & Medicine* 74/4 (2012), 554-564.
- Schuster, Mark A. vd. "A National Survey of Stress Reactions After the September 11, 2001, Terrorist Attacks". *New England Journal of Medicine* 345/20 (2001), 1507-1512.
- Siegfried, Christine B. *Child Welfare Work and Secondary Traumatic Stress. Child Welfare Trauma Training Toolkit: Secondary Traumatic Stress*. PDF: The National Child Traumatic Stress Network. Module 6, 2008. <https://casw.umn.edu/wp-content/uploads/2014/07/CW-SecondaryTraumaticStress.pdf>
- Thoits, Peggy A. "Social Support as Coping Assistance". *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 54/4 (1986), 416.
- Valent, Paul. "Survival Strategies: A Framework for Understanding Secondary Traumatic Stress and Coping in Helpers". *Compassion Fatigue*. ed. Charles R. Figley. 21-50. Routledge, 2013.
- Yacoubian, Viken V.- Hacker, Frederick J. "Reactions to Disaster at a Distance: The First Week After the Earthquake in Soviet Armenia". *Bulletin of the Menninger Clinic*, 53/4 (1989), 331.
- Yıldırım, Murat vd., "Meaning in Life, Religious Coping, and Loneliness During the Coronavirus Health Crisis in Turkey". *Journal of Religion and Health*, (2021), 1-15.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 23 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2023

Tanrı İnanç Biçimleri Ölçeğinin (TİBO) Geliştirilmesi (Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması)*

Development of the God Belief Styles Scale (GBSS) (A Validity and Reliability Study)

Meryem Berrin Bulut 

Doç. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Psikoloji Bölümü
Assoc. Prof., Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Arts, Psychology Department
Sivas/ Türkiye
tekemeryemberrin@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-8476-8700>

Ali Kuşat 

Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Erciyes University, Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion
Kayseri / Türkiye
kusat@erciyes.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0003-4922-7751>

Abdulvahap Taştan 

Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı (Emekli)
Assoc. Prof., Erciyes University, Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion (Retired)
Kayseri / Türkiye
tastan@erciyes.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-1227-1735>

* Corresponding Author / Sorumlu Yazar

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1179623

Cite as / Atıf: Bulut, Meryem Berrin vd. "Tanrı İnanç Biçimleri Ölçeğinin (TİBO) Geliştirilmesi (Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması)". *Marife* 23/1 (2023) 101-122. <https://doi.org/10.33420/marife.1179623>

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) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

Ethical Statement / Etik Beyan: * This work is derived from part of the first author's doctoral thesis and is an extended version of the thesis. / Bu çalışma ilk yazarın doktora tezinin bir kısmından türetilmiştir ve tezin genişletilmiş halidir.

e-ISSN: 2630-5550



<https://marife.org/tr/>

Tanrı İnanc Biçimleri Ölçeği'nin (TİBO) Geliştirilmesi (Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması)

Özet

Tarihî veriler, insanoğlunun, tarihin ilk dönemlerinden beri din ve tanrılarla iletişim içerisinde olduğunu göstermektedir. Dinin tarihi, bir anlamda Tanrı'ya olan inancın tarihi ile başlar. Ancak Tanrı anlayışlarında, tarihin başlangıcından itibaren, kültürel, ekonomik, siyasal şartlara paralel olarak bazı değişiklikler olagelmıştır. Günümüzde yine bunun bireysel farklılıklara bağlı olarak değişebildiği gözlenmektedir. Tanrı inanc biçimleri, her bireyin aşkın bir varlıkla ilişkisinin yönü, niteliği ve kapsamını belirten bir ifade olarak ele alınabilir. Bu inanc biçimlerinden Teizm, on yedinci yüzyılda ateizm, deizm ve panteizmi dışlamak için ortaya atılmış ve etkin bir Tanrı'ya olan inancı ifade etmektedir. Deizm, modern ve akılcı Tanrı inanc biçimini ifade etmektedir. Agnostisizm, Tanrı'nın varlığının ya da yokluğunun bilinmesinin mümkün olmadığını, dolayısıyla bu konuda bir tartışmanın bile yapılamayacağını savunur. Ateizm, teizme ve onun bütün iddialarına karşı ortaya çıkan bir düşünce akımı olarak görülmektedir. Yani ateizm, evreni yaratan ve varlığını devam ettiren, bilgi ve irade sahibi bir Tanrı inancına karşı bir düşünce hareketi olarak tanımlanmaktadır. Ancak, günümüzde bu değişik inanış ve algılama biçimlerinin bir ölçüm aracının olmayışından dolayı Tanrı inanc biçimlerinin ne ölçüde yaygın olduğu bilinmemektedir. Bu sebeple, bu çalışmanın amacı teizm, deizm, agnostisizm ve ateizmi (Tanrı inanc biçimleri) geçerli ve güvenilir bir şekilde ölçebilecek bir ölçüm aracı geliştirmektir. Bu ölçekleri geliştirmek amacıyla veriler dört farklı zaman diliminde toplanmıştır. İlk zaman diliminde 244 ($n_{kadın}= 179$ ve $n_{erkek}= 62$); ikinci zaman diliminde 83 ($n_{kadın}= 66$ ve $n_{erkek}= 17$), üçüncü zaman diliminde 31 ($n_{kadın}= 24$ ve $n_{erkek}= 7$) ve dördüncü zaman diliminde 306 ($n_{kadın}= 255$ ve $n_{erkek}= 51$) üniversite öğrencisine ulaşılmıştır. Çalışmaya katılım tamamen gönüllülük esasına göre olup elde edilen veriler sadece bilimsel çalışma kapsamında kullanılmıştır. Verileri toplamak için Tanrı İnanc Biçimleri Ölçeği, Dinî Dünya Görüşleri Ölçeği ve kişisel bilgi formu kullanılmıştır. Verilerin analizinde nicel analiz tekniklerinden faydalanılmıştır. Bu kapsamda betimsel istatistik, Açıklayıcı Faktör Analizi ve korelasyon analizi incelenmiştir. İlk zaman diliminde toplanan veriler sonrasında 9 maddeli teizm, 5 maddeli deizm, 4 maddeli agnostisizm ve 7 maddeli ateizm ölçeği elde edilmiştir. İkinci zaman diliminde toplanan veriler ile geliştirilen ölçeklerin ölçüt geçerliliği incelenmiştir. Buna göre teizm, deizm, agnostisizm ve ateizm ölçekleri ile dinî dünya görüşleri ölçeği arasında istatistiksel olarak anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. Üçüncü zaman diliminde toplanan veriler üzerinde gerçekleştirilen test-tekrar test güvenilirliği sonucunda ise elde edilen değerlerin kabul edilebilir sınırlarda olduğu görülmüştür. Güvenirlik için aynı zamanda Cronbach alfa iç tutarlılık katsayısı da incelenmiş ve elde edilen değerlerin kabul edilebilir sınırlar içerisinde olduğu tespit edilmiştir. Dördüncü zaman diliminde elde edilen veriler üzerinde doğrulayıcı faktör analizi yapılmış ve elde edilen faktör yapıları doğrulanmıştır. Sonuç olarak, bu çalışmada geçerli ve güvenilir bir ölçüm aracı elde edilmiştir. Bu çalışma ülkemizde geçerlik ve güvenilirlik çalışması yapılan Tanrı İnanc Biçimlerini ölçen bir ölçeği literatüre kazandırması açısından önemli görülmektedir. Bu alanda çalışma yapmak isteyenlerin Tanrı İnanc Biçimleri Ölçeği'ni farklı örneklemeler üzerinde incelemeleri, geliştirilen bu ölçeğin psikometrik özellikleri (geçerlik ve güvenirlikleri) hakkındaki bilgiyi zenginleştirecektir. Bu ölçek hem sosyal psikoloji hem de din psikolojisi alanında akademik çalışma yapan araştırmacılar ve aynı zamanda bu alanlar dışında olup bu konuya ilgi duyan araştırmacıların kullanabilecekleri psikometrik özellikleri yeterli düzeyde olan bir araçtır. Bu çalışmanın verileri nüfusun büyük çoğunluğunun Müslüman olduğu ve İslami inanc biçimlerinin yaygın olarak öğretildiği bir ülkede toplandığı için ileride yapılacak olan çalışmalarda farklı inanc biçimlerine sahip bireylerin oluşturduğu örneklem gruplarına ulaşılması önerilmektedir. Çalışmanın bulguları ilgili literatür temelinde tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Din Felsefesi, Tanrı, Teizm, Deizm, Agnostisizm, Ateizm.

Development of the God Belief Styles Scale (GBSS) (A Validity and Reliability Study)

Summary

Historical data shows that human beings have been in communication with religion and gods since the first periods of known history. History of religion begins with the history of belief in God. God belief forms can be considered as a concept that indicates the direction, quality and extent of each individual's relationship with a transcendent being. However, there have been some changes in the understanding of God since the beginning of history, in parallel with cultural, economic and political conditions. Today, it is observed that this can change depending on individual differences. Theism, which was introduced

in the seventeenth century to exclude atheism, deism, and pantheism, refers to the belief in effective God. Deism, which emerged in the modern world, expresses the modern and rational form of belief in God. Agnosticism argues that it is not possible to know the existence or non-existence of God, so even a discussion cannot be made on this issue. Atheism is seen as a current of thought that emerged against theism and all its claims. Atheism is defined as a movement of thought against the belief of a single God, who created and maintains the universe, has knowledge and will. When we look at the history of belief in God, it is seen that people perceive God with different characteristics. Today, it is seen that these different forms of belief and perception maintain their existence. Due to the lack of a measurement tool, it is not known how widespread God belief forms are. The aim was to develop a measurement tool that can measure the forms of God belief in a valid and reliable way. To develop the God Belief Styles scale, data were collected in three different time periods. 244 (nwomen=179 and nmen=62) in the first; 83 (nwomen= 66 and nmale=17) in the second; 31 (nwomen= 24 and nmale= 7) in the third time period and 306 (nwomen= 255 ve nmen= 51) university students in the fourth period were reached. Participation in the study is completely voluntary and the data obtained was used only within the scope of scientific study. God Belief Styles Scale, Religious Worldviews Scale and personal information form were used to collect data. Quantitative analysis techniques were used. Descriptive statistics, Exploratory Factor Analysis and correlation analysis were examined. A 9-item theism, 5-item deism, 4-item agnosticism and 7-item atheism scale were obtained. The criterion validity was examined. Accordingly, statistically significant relationships were found between theism, deism, agnosticism and atheism scales and the religious worldview scale. As a result of the test-retest reliability performed on the data collected in the third time period, it was seen that the values obtained were within acceptable limits. Cronbach's alpha was also examined and it was determined that the values were within acceptable limits. Confirmatory factor analysis was performed and the factor structures obtained were confirmed. A valid and reliable measurement tool was obtained in this study. This study is considered important in terms of bringing a scale measuring God Belief Forms, whose validity and reliability studies have been conducted in our country, to the literature. Those who want to work in this field should examine the God Belief Styles Scale on different samples, which will enrich the knowledge about the psychometric properties of this scale. This scale is a tool with sufficient psychometric properties that can be used by researchers working in both social psychology and psychology of religion, as well as researchers outside of these fields who are interested in this subject. Since the data of this study were collected in a country where the majority of the population is Muslim and Islamic God belief forms are widely taught, it is recommended to reach sample groups of individuals with different faiths in future studies. The findings of the study were discussed on the basis of the relevant literature.

Keywords: Psychology of Religion, Philosophy of Religion, God, Theism, Deism, Agnosticism, Atheism.

1. Giriş

1.1. Kavramsal Arka Plan

Arkeoloji ve dinler tarihi araştırmaları, dinin insan yaşamında, tarihin derinliklerinden beri var olduğunu göstermektedir. Buradan, bir bütün olarak ele alındığında insan doğasının dinî bir niteliğe sahip olduğu anlaşılır. Bu bakımdan, homo sapiens'in aynı zamanda bir homo religiosus olduğu fikri (Armstrong, 1998; Edwards, 1970, 26) sıklıkla dile getirilir. Bu, modern insan için de özellikle teodise ve anlam sorunu bağlamında hep vurgulana gelmiştir. Hatta sekülerleşme ile birlikte dinselliğe yapılan vurgu (Edwards, 1970, 17), Eliade'ın da dikkat çektiği üzere, çağdaş insan için de homo religiosus'ın asli bir unsur olduğunu göstermektedir. Eliade'a göre homo religious, kutsalın en saf halini tecrübe eden arkaik insanı ve somut olarak da farklı tarihî ve kültürel bağlamda kutsalı deneyimleyen dindar bireyleri nitelendirmektedir (bk. Adıbelli, 2011, 172). Öyle ki, dünyanın akılcılaştırma yoluyla büyüden/gizemden arınması/arındırılmasını esas alan kuramlar bugün giderek yeniden büyüleme ve doğaüstünün yeniden keşfine yönelik tartışmalara dönüşmekte ve aşkınlık boyutuna atıflar öne çıkmaktadır (King, 2001, 18). Bu da bize dinî inanç ve

tecrübenin eşsizliği, kendine özgülüğü ve karmaşıklığına (Batson vd., 2017, 4-6) atfedilen önemin yeniden dikkate alınmasını ima etmektedir.

Bugün dine bakış, Aydınlanma geleneğinde yansıtıldığı üzere tepkisellik ve indirgemeci/illüzyonist bakıştan çok daha faklı bir boyuta evrilmektedir. Hatırlanacağı gibi sosyal bilimlerin kuruluşuna ve gelişimine katkı sunmuş kurucu babaların ilk hasımları kilise babalarıydı. Bu süreçte dinî otoriteye karşı akıl mutlak bir otorite olarak yüceltilmiş, daha sonraları ise postmodernitenin “Her şey gider” sloganıyla gerçeklik algısı göreceleştirilmiş ve bireysel tercihlere kapı aralanmıştır. Bu bakımdan, ilahi dinlerde, özellikle de İslam’da gerçekliğin “Tevhit” ilkesinde anlamlandırılması, orta yol ve mutedillik vurgusu, aidiyet ve kimlik kaygıları açısından da giderek cazibesini artırmaktadır.

Bu bağlamda, her daim aktif bir Tanrı’ya inanmayı ifade eden teizm, İbrahimi dinlere atfedilen monoteizm ile aynı zamanda ontolojik varoluşun bir ifadesi olarak tek Tanrı inancında formüle edilmiştir. Bu inanç biçimleri sekülerleşme ile birlikte giderek farklılaşmış ve Tanrı algılarına bağlı olarak (Armstrong, 1998) çeşitli ifade biçimlerine bürünmüştür. Bu inanç biçimlerinin temelinde teizm yer almaktadır. Dinlerin bu inanç çerçevesinde oluşturdukları ritüelleri, bireyin yaşamında daha aktif olarak varlıklarını sürdürmelerinde önemli rol oynar (Kuşat, 2011, 34). Bununla birlikte, az sayıda da olsa, Tanrı inancının belirgin olmadığı bazı dinleri de içeren genel bir tanım için kutsallık boyutu öne çıkarılır (bk. Durkheim, 2010, 56). Böylece, kutsal olan (dinsel) ve kutsal olmayan (seküler) arasındaki dikotomik farklılaşma diğer inanç biçimlerine de bir ifade imkânı sağlamış olur.

1.2. Tanrı ve Din İnancın Mahiyeti

Bütün toplumlarda mevcut bulunan din olgusunun zamanla değişik formlarda ortaya çıkmasının yanında, değişik kültür çevrelerinde de farklı özellikleriyle değişerek varlığını devam ettirdiğine şahit olunmaktadır.

Özellikle ilahi dinlerin merkezinde yer alan Tanrı inancı ve varlığı konusunda farklı fikirler ortaya atılmıştır. Tanrı ile ilgili tasavvurların, Tanrı’nın evren ile olan ilişkisi ya da onun her şeye gücü yeten aşkın bir güç olduğu düşüncesinden doğduğuna vurgu yapılmaktadır (Cevizci, 2015, 93).

Dışsal faktörler, bireyin kişisel kontrol algısına engel olduğunda, birey kendi imkânları ile olmasa bile işlerin kontrol altında olduğuna inanmak için dış kontrol kaynaklarına ihtiyaç duymaktadır. Kontrol eden bir Tanrı fikri, kaotik bir dünyanın belirsizliğini etkili bir şekilde hafifletebilir. Kişisel kontrole güvenemeyen birey için, dış kontrol kaynakları, belirsizliğe karşı korunmak açısından önemli bir alternatif olarak işlev görmektedir (Kay vd., 2010). Belirsizlik algısının bireyde kaygı yarattığı ve bireyin de bu kaygıdan kurtulmak amacıyla dış kontrol kaynaklarına (örn., kontrol eden bir Tanrı’ya) yöneldiği belirtilebilir. İnanç biçimlerine göre her bireyin yönelmiş dış kontrol kaynağının da birbirinden farklı olduğu ifade edilebilir.

Din, Tanrı, inanç, semboller ve ritüellerin (Durkheim, 2010), bir inanç ve etik olarak etkileme (Weber, 2009) ve etkileşim (Simmel, 2014) boyutları, sosyolojik, psikolojik ve sosyal psikolojik bakış açılarından bugün de geçerliliği olan kuramlar çerçevesinde tartışılmaktadır. Bireyler arası etkileşim boyutuna dikkat çeken

Simmel'e göre, bireyler açısından dindarlık bağlanma/ait olma ve anlamla ilişkilidir. Dindarlığın motivasyonu olarak görülen arayış ve mistik yönelim; görüntü ile öz, parça ile bütün, ampirik olanla metafizik, olasılıkla gerçeklik arasına yerleştikten sonra kaos düzenli bir kozmosa dönüşür. Bu durumda gerçek bir dindar, gerçekliği sembolik bir dille kavrar ve yorumlar; her şeyi bir anlam içinde algılar, kendilerini kuşatan ne varsa bir şekilde kozmosla ilişkilendirir ve âlemi bu dünyada ilahi varlığın bir işareti olarak okur (Taştan & Aksoy, 2020, 59).

Ancak, özellikle Türkiye'de son yıllarda gerek medyada ve gerekse bilimsel alanda yapılan birtakım tartışmalar durumun herkeste aynı düzeyde gelişmediğini göstermektedir. İnsanlarda bilişsel ve rasyonel, eğitimsel, sosyal psikolojik, ekonomik, teknolojik ve sosyokültürel alandaki gelişme ve farklılaşmalar, Tanrı-evren ilişkisinin farklı şekillerde yorumlanmasına ve bunun da teizm, deizm, agnostisizm ve ateizm inanç biçimleri olarak ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

1.3. Tanrı İnanç Biçimleri

Tanrı inanç biçimleri, her bir bireyin aşkın bir varlıkla ilişkisinin yönü, niteliği ve kapsamını belirten bir kavram olarak ele alınabilir. Dinlere özgü dogma ya da doktrin olarak da ifade edilebilen inanç kavramı ve buna yönelik algı ve deneyim biçimleri, esasta din felsefesinin çalışma alanı olmakla birlikte, bireysel bağlamı itibarıyla birey-Tanrı ve Tanrı-evren ilişkisi çerçevesinde ele alınıp tartışılacak konulardır. Bu bağlamda ortaya çıkan Tanrı inanç biçimleri aşağıda sıralanacak şekilde ele alınacaktır.

1.3.1. Teizm

On yedinci yüzyılda ortaya çıkan teizm, kişisel ve etkin bir Tanrı'ya olan inancı ifade etmektedir. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam teistik dinlerdir. Teizm, Tanrı'nın egemenliğini ve aşkınlığını ifade eder. Ayrıca, Tanrı'nın dünyadaki içkinliğini ve her yerde hazır ve nazır bulunduğunu iddia eder. Teizm sabit, değişmez ve yenilmez bir Tanrı inancına dayanmaktadır (Thiselton, 2018, 193).

Teistler, Tanrı'nın evreni hiçlikten yarattığına, evrenin Tanrı tarafından kurulduğuna ve Tanrı'ya bağlı olduğuna inanmaktadırlar (Cevizci, 2015, 95).

Teizm, ilahi dinlerin uluhiyet anlayışlarının temelini oluşturur. Bu bağlamda Tanrı'ya "ezeli ve ebedi olan, her şeyi yapmaya gücü yeten, düzenleyen ve koruyan, daima iyiliği isteyen ve fiillerinde özgür olan zati bir varlık" (Arıcan, 2014, 59-60) olarak inanılmaktadır.

Teizmin en son aşaması, Tanrı'nın vahiy gönderdiğine ve bazı gerçeklikleri, gönderdiği peygamberlerin güvenilirliklerini ispat etmek için mucizeler yarattığına inanmaktır. Teizmin dinî boyutu olarak da değerlendirilen bu anlayış monoteizm ile birlikte değerlendirilir. Hz. İbrahim'de sembolleşen tevhit inancını temsil eden Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın özünü oluşturur (Topaloğlu, 2011, 332).

Teizm bütün bu özellikleriyle, âlemi yarattıktan sonra ona karışmayan bir Tanrı inancına sahip ve dinî otorite kabul etmeyen deizmden ve Tanrı'nın aşkınlığını, yaratıcı ile yaratılan arasındaki ayrımı kabul etmeyen panteizmden ayrılır. Zira panteizm evrenin dışında mutlak hakikat şeklindeki bir Tanrı anlayışını

reddetmektedir. Her ne kadar bu anlayış, Tanrı'nın ilk hareket ettirici olarak evreni ve tüm varlıkları özünden yarattığı ve evrene aşkın olduğu inancını ifade eden panenteizm/diyalektik teizm görüşüyle aşılmaya çalışılsa da İslam literatüründeki vahdet-i vücud görüşüyle de tartışmalı ve çetrefilli konumunu devam ettirmektedir (bk. Pakdemirli, 2012).

1.3.2. Deizm

Latince Tanrı anlamına gelen "Deus" tan türetilmiş, varlığı akılla bilinebilen, bu alemleri yaratan ancak yarattıktan sonra müdahale etmeyen ve alemleri kendi haline bırakan bir Tanrı anlayışı olarak bilinen deizmin (Aydın, 2010, 178-183) özellikle Batı'da on yedinci yüzyılda kilisenin vahiy ile ilgili dogmatik yaklaşımlarına ve ruhban sınıfının baskılarına bir tepki olarak ortaya çıktığı bilinmektedir (Altunışık, 2019).

Modern felsefenin başlangıcında ortaya çıkan deizm, modern ve akılcı Tanrı inanç biçimini ifade etmektedir. Deistlere göre dini anlamlı kılan tek unsur Tanrı'nın varlığıdır. Tanrı evreni yarattıktan sonra ona müdahale etmemektedir. Deizmde, mucizelere ve akli olmayan vahye inanılmamaktadır (Cevizci, 2015; Thiselton, 2018).

Deizm, vahiy ve Tanrı ile ilişki fikrini reddetmektedir. Deistlere göre, Tanrı bu evreni yarattıktan sonra artık evrenle ilişkisini kesmiştir ve ilahi müdahale diye bir şey söz konusu değildir. Dünyadaki ilahi müdahale söz konusu değildir, çünkü bu müdahaleler, Tanrı'nın başlangıçta yaratışının kusurlu olduğu ve iyileştirmelere ihtiyaç duyduğu anlamına gelmektedir (Thiselton, 2018, 172).

Hristiyanların, deistleri kılık değiştirmiş basit ateistler olarak gördükleri iddia edilmektedir. Yine de, deistlerin bir Tanrı'ya inandıkları ve bu Tanrı'ya dua edip ondan övgüyle bahsettikleri, onu ibadet edilmesi gereken bir varlık olarak algıladıkları ve bu dünyada kötülere cezalandıran, iyilik yapıp tövbe edenleri ödüllendiren biri olarak gördükleri ifade edilir (Gilson, 1999, 89).

Din ve mezhep gibi yapılar, deistler tarafından bağımsız düşüncenin önündeki engeller olarak görülmektedir. Deistler, insanın ikna ile değil ödül ve cezayla yönlendirildiği bir sistem olarak ele alınan dine itiraz etmektedirler (Düzgün, 2021). Bununla birlikte, ateizm mutlak din karşıtlığı ile öne çıkarken deizm bir ölçüde dinin yanında yer almaktadır.

1.3.3. Agnostisizm

Tanrı'nın varlığının ya da yokluğunun bilinmesinin mümkün olmadığını, dolayısıyla bu konuda bir tartışmanın bile yapılamayacağını savunan düşünceye agnostisizm, bu düşünceyi savunan kişiye de agnostik denir (Aydın, 2010, 209). Agnostisizm, Tanrı bilgisinin inkârıdır. Dünya hakkında bildiklerimizden çıkarımlar yapma yeteneğinin yanı sıra Tanrı'nın bilinemez olduğu varsayılır. Ateizm, Tanrı'nın inkârı iken agnostisizm, Tanrı bilgisinin inkârı olarak ele alınmaktadır (Thiselton, 2018, 169).

Agnostisizm, T. H. Huxley tarafından 1869 yılında dogmatizme karşı bir felsefi doktrini belirtmek amacıyla ilk kez kullanılmıştır. Agnostisizme göre yaşamın

başlangıcını yaratan, sevk ve idare eden aşkın bir varlığı bilmek mümkün değildir. Bu doğaüstü, deneysel olarak kanıtlanamayan varlık veya varlıklar ne kabul edilir ne de reddedilir (Aydın, 2005, 7). Huxley'in (1825-95), Tanrı'ya inancın askıya alınmasını belirtmek için agnostisizm terimini kullandığı iddia edilmiştir (Thiselton, 2018, 169).

Kısacası, kanıtlanamaz oluşları nedeniyle metafizik inançların kabul edilmediği agnostisizmde dinî ritüellerin yerine daha ziyade moral prensiplere ve bilimselliğe öncelik verilir.

1.3.4. Ateizm

Tanrı'nın varlığını kabul etmemek olarak bilinen ateizmin kapsamının oldukça geniş olduğu belirtilmektedir (Aydın, 2010, 205). Ateistler, Tanrı'nın varlığını tamamen reddederler. Tanrı'nın varlığının veya yokluğunun yaşamda pratik bir fark yaratmadığı varsayılır. Ateizm, teizmin zıddı olarak ele alınabilir (Thiselton, 2018, 170).

Ateizm, dinî alana ilişkin bir kavramı ifade etmek ve daha çok iman psikolojisi ile ilgili bir durumu konu edinmektedir. İslam literatüründe bu terimin tam bir karşılığı bulunmamaktadır. Gürsoy'a (2000, 93) göre "son zamanlarda kullanılan ilhad ve dehri kelimelerinin, tarihî anlamları dikkate alındığında içeriklerinin ateizmle tam olarak uyuşmadığı görülür. Türkçede teklif edilen tanrıtanımazlık kelimesi de onu oluşturan 'tanıma' kavramı sebebiyle kişiyi yanlışlığa sürükleyebilir" (Gürsoy, 2000, 94).

Bugünkü kullanılan anlamda ise ateizm, teizme ve onun bütün iddialarına karşı ortaya çıkan bir düşünce akımı olarak görülmektedir. Yani ateizm, evreni yaratan ve varlığını devam ettiren, bilgi, irade sahibi tek bir Tanrı inancına karşı bir düşünce hareketi olarak tanımlanmaktadır (Aydın, 2010, 212).

1.4. Mevcut Çalışma

Hem tarihî hem de güncel bir konu olması nedeniyle Tanrı inanç biçimleri din bilimlerinin ilgi odağını oluşturur. Pozitif bilim geleneğinin kanıta dayalı karakteri, sosyal bilim çevresinde istatistiksel verilerin önemine dikkat çekmektedir. Buna bağlı olarak hemen her alanda ölçek geliştirme/uyarlama çalışmaları giderek yaygınlaşmaktadır. Bu tür çalışmalarda, bir araştırma modelinin bilimsel olması için ölçülebilir sonuçlar üretmesi amaçlanmaktadır. Daha çok nicel araştırma modeline atfedilen bu önem nitel çalışmalar için de bir analiz çerçevesi oluşturmaktadır. Yine de Batson'un (akt. Batson vd., 2017) da vurguladığı üzere, bir din incelemesi botanikçinin bir gülü incelemesine benzer bir naiflik, bir hassasiyet gerektirir. Bu bakımdan, güvenilirliği ve geçerliği kanıtlanmış bir ölçek, araştırmacılar için işlevsel bir yararlılığa sahip olacaktır.

Bir yapı hakkında bilgi sahibi olabilmek ya da o yapıyı iyi bir şekilde anlayabilmek için ilk olarak o yapının ölçülebilir olması gerekmektedir. Yerel literatürde teizm, deizm, agnostisizm ve ateizmi geçerli ve güvenilir bir şekilde ölçebilecek bir ölçüm aracına ulaşılamaması bu ölçekleri geliştirmeyi gerekli kılmıştır.

Sosyal medya ve diğer platformlarda teizm dışındaki inanç biçimlerindeki

farklılaşma ve bu inanç biçimlerinin (özellikle deizm ve ateizm) toplum içerisindeki görünürlüklerine yönelik ilgi, bu inanç biçimlerini daha iyi anlayabilmek için onların ölçümlemesini gerekli kılmıştır. Bu ölçek çalışmasında teizm, deizm, agnostisizm ve ateizmi geçerli ve güvenilir bir şekilde ölçebilecek bir ölçüm aracının geliştirilmesi amaçlanmıştır. Böyle bir ölçüm aracının geliştirilmesi ile toplumdaki Tanrı inanç biçimlerinin bilimsel verilerle ölçülebilmesine olanak sağlayacaktır. Bu ölçüm aracı hem sosyal psikoloji hem de din psikolojisi alanında çalışan akademisyenlere ek olarak bu konuya ilgi duyan diğer alanlarda görevli akademisyenler tarafından da kullanılabilir. Aynı zamanda, bu ölçek ile bireylerin kendilerini hangi inanç biçimine göre tanımladıkları konusunda da bilgi sahibi olunması amaçlanmaktadır.

2. Yöntem

Bu araştırma kapsamında iki farklı çalışma yürütülmüştür. İlk çalışmada oluşturulan madde havuzundaki maddelerin çalışıp çalışmama durumu incelenmiştir. İkinci çalışmada ise geliştirilen ölçeğin psikometrik özellikleri ele alınmıştır.

2.1. İlk Çalışma

2.1.1. Katılımcılar

Bu çalışmanın evrenini Orta Anadolu'daki devlet üniversitelerinde öğrenim gören öğrenciler oluşturmaktadır. Bu evren içerisinde kolayda ve kartopu örnekleme tekniği ile seçilen üniversite öğrencileri çalışmanın örneklem grubunu oluşturmaktadır. Kolayda örnekleme yöntemi ile araştırmacı kolay bir şekilde ulaşabildiği bireylere uygulama yapmaktadır (Sedgwick, 2013). Kartopu örnekleme yöntemi ile ise araştırmacının ulaştığı katılımcılar kendi çevrelerindeki bireylere ulaşmaktadır. Çalışmaya 62 erkek ve 179 kadın olmak üzere 244 üniversite öğrencisi gönüllü olarak katılmıştır. YÖK istatistik bilgilerine göre üniversitelerdeki kadın erkek öğrenci dağılımı neredeyse birbirine yakındır. Katılımcılardan 3'ü cinsiyetini belirtmemiştir. Katılımcıların yaş ortalamaları 21,37 ve yaşa bağlı standart sapma değeri 2,68 (yaş aralığı 18-39) olarak saptanmıştır. Bu öğrenciler, farklı fakültelerin farklı bölümlerinde öğrenim görmektedirler. Öğrencilerin sınıf dağılımlarına bakıldığında 1. sınıf (%16), 2. sınıf (%32,4), 3. sınıf (%23,4) ve 4. sınıf (%22,1) şeklindedir.

2.1.2. Veri Toplama Araçları

Bu çalışmada, Tanrı İnanç Biçimleri Ölçeği madde havuzu ve kişisel bilgi formu kullanılmıştır.

2.1.2.1. Tanrı İnanç Biçimleri Ölçeği

Bu ölçek araştırmacılar tarafından insanların Tanrı inanç biçimlerini ölçmek amacıyla geliştirilmiştir. İlk uygulama formunda 35 madde bulunmaktadır. Ölçeğin derecelendirilmesinde 5'li Likert tipi (1: kesinlikle katılmıyorum; 2: katılmıyorum; 3: ne katılıyorum ne de katılmıyorum; 4: katılıyorum ve 5: kesinlikle katılıyorum) bir değerlendirme kullanılmıştır (ayrıntılar verilerin analizi ve işlem kısmında verilmektedir).

2.1.2.2. Kişisel Bilgi Formu

Form, araştırmacılar tarafından katılımcıların sosyodemografik özellikleri hakkında bilgi sahibi olmak amacıyla oluşturulmuştur. Bu formda katılımcıların cinsiyet, yaş, üniversite, fakülte, bölüm ve sınıf ile ilgili bilgileri dikkate alınmıştır.

2.1.3. Verilerin Analizi ve İşlem

Çalışmaya başlamadan önce etik kurulundan gerekli izinler alınmıştır. Araştırma deseni olarak tarama kullanılmıştır. Tarama ile belirli bir zamanda herhangi bir değişken olduğu şekliyle incelenmektedir (Karasar, 2009). Ölçek geliştirme, sürecinde sırasıyla şu aşamalar takip edilmiştir (Hinkin, 1995): Alan yazının taranması, madde havuzunun oluşturulması, alan uzmanı görüşlerinin alınması, dil uzmanı görüşlerinin alınması, ölçeğe ilk halinin verilmesi, uygulama yapılacak örneklem grubunun belirlenmesi, ön uygulama kapsamında ölçeğin 3 kişiye uygulanması, maddelerin seçimi için pilot uygulamanın yapılması, pilot uygulama sonrasında istatistiksel analizlerin yapılması, teste yeni halinin verilmesi ile ölçeğin geçerlik ve güvenilirlik çalışmalarının yapılması.

Ölçeğin geliştirilme aşamasında alan yazın taraması bir din sosyoloğu, bir din psikoloğu ve bir sosyal psikolog tarafından yapılmıştır. Alanyazın taraması kapsamında Tanrı inanç biçimleri ile ilgili felsefi ve psikolojik kaynaklardan faydalanılmıştır. Alan yazın taraması sonucunda her bir araştırmacı birbirlerinden bağımsız bir şekilde madde oluşturmuşlardır. Bu tarama sonucunda 94 maddelik bir havuz elde edilmiştir. Madde havuzunda araştırmacılar her bir Tanrı inanç biçimi için maddeleri alt alta gelecek şekilde yazmışlardır. Örneğin, teizm ile ilgili maddelerden sonra deizm ile ilgili maddeler, sonrasında ateizm ile ilgili maddeler ve son olarak agnostisizm ile ilgili maddeler yazılmıştır. Alan yazın taramasını yapan araştırmacılar bir araya gelmiş ve oluşturulan bu madde havuzunu değerlendirmişlerdir. Bu değerlendirmelerde hem kapsam (içerik) geçerliği hem de görünüş geçerliği incelenmiştir. Bu değerlendirmeler sonucunda tekrarlayan maddeler ya da anlaşılabilirlik (Türk dili açısından) düzeyleri düşük olan maddeler ölçekten çıkarılmış ve bu şekilde ölçekteki madde sayısı 39'a indirilmiştir.

39 maddeden oluşan madde havuzunu alan uzmanlarının (din felsefesi, din psikolojisi ve din sosyolojisi) değerlendirmeleri istenmiştir. Alan uzmanları, madde havuzundaki maddelerin kapsam geçerliğini değerlendirmişlerdir. Kapsam geçerliği ile, ölçüm aracının ölçmesi gereken içeriği tüm boyutlarıyla ölçüp ölçmediği incelenmektedir (Yaghmaei, 2003). Alan uzmanlarının değerlendirmesi sonucunda, onlardan gelen öneriler doğrultusunda gerekli düzenlemeler yapılmış ve ölçek 35 maddeye indirilmiştir.

Alan uzmanlarının görüşlerinden sonra 35 maddeye indirilen ölçek, dilbilgisi ve anlaşılabilirlik açısından değerlendirilmek üzere Türk dili uzmanlarına gönderilmiştir. Dil uzmanlarından gelen öneriler doğrultusunda yapılan değişiklikler sonucunda ölçek uygulamaya hazır hale getirilmiştir.

35 maddeli ölçekte 11 madde teizmi; 13 madde deizmi; 4 madde agnostisizmi ve 7 madde ateizmi ölçmek üzere geliştirilmiştir.

Bu ölçek, ön uygulama olarak 3 kişiye gönderilmiş ve onlardan ölçeğin anlaşılabilirliğini incelemeleri istenmiştir. Ölçek üniversite öğrencileri üzerinde

uygulanmıştır. Pandemi sürecinden dolayı veriler çevrim içi olarak Google Forms aracılığıyla toplanmıştır. Katılımcılara Whatsapp, Instagram ve Twitter gibi sosyal medya platformları yardımıyla ulaşılmıştır. Çalışmaya katılım gönüllülük esasına göre yapılmış ve katılımcıların bilgilerinin gizliliği ve verilerin sadece bilimsel çalışma kapsamında kullanılacağı konusunda kendilerine bilgi verilmiştir. Ayrıca katılımcılara çalışmanın ne kadar süreceği ve istedikleri anda herhangi bir yaptırım olmadan çalışmaya devam etmeyebilecekleri ifade edilmiştir. Elde edilen veriler üzerinde açılımlayıcı faktör analizi uygulanmıştır. Açılımlayıcı faktör analizi her bir inanç biçimi üzerinde birbirinden bağımsız olarak uygulanmıştır. Diğer bir ifade ile 35 madde üzerinden değil örneğin teizmi ölçmesi beklenen 11 madde üzerinden; deizmi ölçmesi beklenen 13 madde üzerinden; agnostisizmi ölçmesi beklenen 4 madde üzerinden ve ateizmi ölçmesi beklenen 7 madde üzerinden uygulanmıştır. Açılımlayıcı faktör analizi sonucunda birbirinden bağımsız dört ölçek geliştirilmiştir. Bu ölçekler birbirlerinden bağımsız bir şekilde (Teizm Ölçeği, Deizm Ölçeği, Agnostisizm Ölçeği ve Ateizm Ölçeği) kullanılabilirliği gibi beraber “Tanrı İnanç Biçimleri Ölçeği” adı altında da kullanılabilir.

2.2. İkinci ve Üçüncü Çalışma

2.2.1. Katılımcılar

Bu çalışmanın evrenini Orta Anadolu’daki devlet üniversitelerinde öğrenim gören öğrenciler oluşturmaktadır. Bu evren içerisinde kolayda ve kartopu örnekleme tekniği ile seçilen üniversite öğrencileri çalışmanın örneklem grubunu oluşturmaktadır. İkinci çalışmaya 17 erkek ve 66 kadın olmak üzere 83 üniversite öğrencisi gönüllü olarak katılmıştır. Katılımcıların yaş ortalamaları 21,72 ve yaşa bağlı standart sapma değeri 3,04 (yaş aralığı 18-43) olarak tespit edilmiştir. Bu öğrenciler, farklı fakültelerin farklı bölümlerinde öğrenim görmektedirler. Öğrencilerin sınıf dağılımlarına bakıldığında 1. sınıf (%16,22), 2. sınıf (%32,43), 3. sınıf (%28,38) ve 4. sınıf (%22,97) şeklindedir. İkinci çalışmanın uygulanması esnasında 3 hafta sonra çalışmaya katılmak isteyen bireylerin e-posta adresleri alınmıştır. 3 hafta sonra ulaşılan 31 öğrenci (7 erkek ve 24 kadın) üzerinde Tanrı İnanç Biçimleri Ölçeği’nin test – tekrar test güvenilirliği incelenmiştir. Katılımcıların yaş ortalamaları 21,74 ve yaşa bağlı standart sapma değeri 2,27 (yaş aralığı 18-27) olarak saptanmıştır. Öğrenciler, farklı fakültelerin farklı bölümlerinde öğrenim görmektedirler. Öğrencilerin sınıf dağılımlarına bakıldığında 1. sınıf (%56,38), 2. sınıf (%23,08), 3. sınıf (%42,31) ve 4. sınıf (%19,23) şeklindedir.

2.2.2. Veri Toplama Araçları

Araştırmacılar tarafından geliştirilen *Tanrı İnanç Biçimleri Ölçeği*, Goplen & Plant (2015) tarafından geliştirilen, Kuşat & Bulut (2016) tarafından Türkçeye uyarlaması yapılan *Dinî Dünya Görüşü Ölçeği* ve *kişisel bilgi formu* kullanılmıştır. Ölçeklerin ve formun özellikleri aşağıda verilmektedir.

2.2.2.1. Tanrı İnanç Biçimleri Ölçeği

Bu ölçek araştırmacılar tarafından bireylerin Tanrı inanç biçimlerini ölçmek

amacıyla geliştirilmiştir. 25 madde bulunan ölçek 5'li Likert tipi (1: kesinlikle katılmıyorum; 2: katılmıyorum; 3: ne katılıyorum ne de katılmıyorum; 4: katılıyorum ve 5: kesinlikle katılıyorum) bir derecelendirme ile kullanılmıştır. Ölçek, Tanrı inanç biçimlerinden teizm, deizm, agnostisizm ve ateizmi ölçmektedir. Bu ölçek teizm (9 madde), deizm (5 madde), agnostisizm (4 madde) ve ateizm (7 madde) ölçekleri olarak ayrı ayrı kullanılabilir gibi beraber Tanrı İnanç Biçimleri ölçeği olarak da kullanılabilir. Ölçekten alınan yüksek puan bireyin ilgili inanç biçimine sahip olduğunu göstermektedir.

2.2.2.2. Dinî Dünya Görüşü Ölçeği

Goplen & Plant (2015) tarafından geliştirilen ölçeğin Türkiye'de geçerlik ve güvenilirlik çalışması Kuşat & Bulut (2016) tarafından yapılmıştır. Ölçek 19 madde ve 2 faktörden oluşmaktadır. Bu faktörler: bu dünyayı anlamlandırma ve ölüm sonrası anlamlandırma şeklindedir. Ölçekte 5'li Likert tipi (1: kesinlikle katılmıyorum; 2: katılmıyorum; 3: ne katılıyorum ne de katılmıyorum; 4: katılıyorum ve 5: kesinlikle katılıyorum) bir derecelendirme kullanılmıştır. Ölçekten alınan yüksek puan bireyin dinî dünya görüşüne sahip olduğunu göstermektedir. Kuşat & Bulut (2016) ölçeğin Cronbach Alfa iç tutarlılık katsayısını 0,93 olarak tespit etmişlerdir. Bu çalışmada ise Cronbach alfa iç tutarlılık katsayısı 0,78 olarak saptanmıştır.

2.2.2.3. Kişisel Bilgi Formu

Form, araştırmacılar tarafından katılımcıların sosyodemografik özellikleri hakkında bilgi sahibi olmak amacıyla oluşturulmuştur. Bu formda katılımcıların cinsiyet, yaş, üniversite, fakülte, bölüm ve sınıf ile ilgili bilgileri değerlendirilmiştir.

2.2.3. Verilerin Analizi ve İşlem

Pandemi sürecinden dolayı veriler çevrim içi olarak Google Forms aracılığıyla toplanmıştır. Katılımcılara Whatsapp, Instagram ve Twitter gibi sosyal medya platformları aracılığıyla ulaşılmıştır. Çalışmaya katılım gönüllülük esasına göre yapılmış ve katılımcıların bilgilerinin gizliliği ve verilerin sadece bilimsel çalışma kapsamında kullanılacağı konusunda kendilerine bilgi verilmiştir. Ayrıca çalışmanın ne kadar süreceği ve istedikleri anda herhangi bir yaptırım olmadan çalışmaya devam etmeyebilecekleri ifade edilmiştir. İlk ölçümlerin alındığı form üzerinde şöyle bir ifade bulunmaktadır: '3 hafta sonra çalışmaya tekrar katılmak isterseniz, lütfen e-posta adresinizi belirtiniz.' İlk ölçümler alındıktan sonra e-posta adreslerini belirten katılımcılara tekrar ulaşılmıştır. Diğer bir ifadeyle, test-tekrar test güvenilirlik katsayılarını hesaplayabilmek amacıyla gönüllü olan katılımcılardan 3 hafta sonra tekrar ölçüm alınmıştır. Bu çalışmada nicel analiz tekniklerinden faydalanılmıştır. Çalışmada veriler belirli bir zaman diliminde elde edildiği için çalışmanın kesitsel niteliğe sahip olduğu söylenebilir. Araştırma deseni olarak tarama kullanılmıştır. Tarama ile belirli bir zamanda herhangi bir değişken olduğu şekliyle incelenmektedir (Karasar, 2009). Araştırmanın verileri korelasyon analizi ile çözümlenmiştir. Verilerin analizinde SPSS 25 programından faydalanılmıştır.

2.3. Dördüncü Çalışma

2.3.1. Katılımcılar

Bu çalışmanın evrenini Orta Anadolu'daki devlet üniversitelerinde öğrenim gören öğrenciler oluşturmaktadır. Bu evren içerisinde kolayda ve kartopu örnekleme tekniği ile seçilen üniversite öğrencileri çalışmanın örneklem grubunu oluşturmaktadır. Dördüncü çalışmaya 51 erkek ve 255 kadın olmak üzere 306 üniversite öğrencisi gönüllü olarak katılmıştır. Katılımcıların yaş ortalamaları 20,85 ve yaşa bağlı standart sapma değeri 2,37 (yaş aralığı 18-47) olarak tespit edilmiştir. Bu öğrenciler, farklı fakültelerin farklı bölümlerinde öğrenim görmektedirler. Öğrencilerin sınıf dağılımlarına bakıldığında 1. sınıf (%23,9), 2. sınıf (%28,1), 3. sınıf (%35,6) ve 4. sınıf (%11,8) şeklindedir.

2.3.2. Veri Toplama Araçları

Araştırmacılar tarafından geliştirilen *Tanrı İnanç Biçimleri Ölçeği* ve *kişisel bilgi formu* kullanılmıştır. Ölçeğin ve formun özellikleri aşağıda verilmektedir.

2.3.2.1. Tanrı İnanç Biçimleri Ölçeği

Bu ölçek araştırmacılar tarafından bireylerin Tanrı inanç biçimlerini ölçmek amacıyla geliştirilmiştir. 25 madde bulunan ölçek 5'li Likert tipi (1: kesinlikle katılmıyorum; 2: katılmıyorum; 3: ne katılıyorum ne de katılmıyorum; 4: katılıyorum ve 5: kesinlikle katılıyorum) bir derecelendirme ile kullanılmıştır. Ölçek, Tanrı inanç biçimlerinden teizm, deizm, agnostisizm ve ateizmi ölçmektedir. Bu ölçek teizm (9 madde), deizm (5 madde), agnostisizm (4 madde) ve ateizm (7 madde) ölçekleri olarak ayrı ayrı kullanılabilmesi gibi beraber Tanrı İnanç Biçimleri Ölçeği olarak da kullanılabilir. Ölçekten alınan yüksek puan bireyin ilgili inanç biçimine sahip olduğunu göstermektedir.

2.3.2.2. Kişisel Bilgi Formu

Form, araştırmacılar tarafından katılımcıların sosyodemografik özellikleri hakkında bilgi sahibi olmak amacıyla oluşturulmuştur. Bu formda katılımcıların cinsiyet, yaş, üniversite, fakülte, bölüm ve sınıf ile ilgili bilgileri değerlendirilmiştir.

2.3.3. Verilerin Analizi ve İşlem

Pandemi sürecinden dolayı veriler çevrim içi olarak Google Forms aracılığıyla toplanmıştır. Katılımcılara Whatsapp, Instagram ve Twitter gibi sosyal medya platformları aracılığıyla ulaşılmıştır. Çalışmaya katılım gönüllülük esasına göre yapılmış ve katılımcıların bilgilerinin gizliliği ve verilerin sadece bilimsel çalışma kapsamında kullanılacağı konusunda kendilerine bilgi verilmiştir. Ayrıca çalışmanın ne kadar süreceği ve istedikleri anda herhangi bir yaptırım olmadan çalışmaya devam etmeyebilecekleri ifade edilmiştir. Doğrulayıcı faktör analizinde AMOS25 programından faydalanılmıştır.

3. Bulgular

3.1. İlk Çalışma

Bu çalışmanın ilk kısmında Tanrı İnanç Biçimleri Ölçeği'ni geliştirmek amacıyla bir madde havuzu oluşturulmuş ve veriler toplanmıştır. Toplanan veriler üzerinde yapılan açımlayıcı faktör analizi bulguları aşağıdaki tablolarda verilmektedir.

Tablo 1. Teizm Açımlayıcı Faktör Analizi.

TEİZM ÖLÇEĞİ	Faktör Yüğü	n	Orta-lama	Std. Sapma	Madde-Toplam Korelas-yonu
1. Evren, bir Tanrı tarafından yaratılmıştır.	0,87	244	4,57	0,88	0,83
2. Tanrı, belirli dinî ve ahlaki ilkelere göre hareket etmeleri gerektiğini insanlara bildirmiştir.	0,88	244	4,38	1,02	0,83
3. Din, hayatımıza anlam katar.	0,88	244	4,36	0,95	0,84
4. Doğa ve evren kendiliğinden oluşmuştur.	0,66	244	4,29	1,13	0,60
5. Dinin temel değerlerine inanırım.	0,87	244	4,39	0,93	0,83
6. Hayata bakış açımı dinî inançlarım yönlendirir.	0,78	244	3,61	1,15	0,72
7. Tanrı yaşamımda benim için bir güven kaynağıdır.	0,92	244	4,38	0,98	0,88
8. Tanrı inancım beni gelecekle ilgili belirsizliklerden özgürleştirir.	0,79	244	3,93	1,04	0,74
9. Tanrı'nın yüce bir varlık olduğunu kabul ederim.	0,90	244	4,54	0,95	0,85
KMO				0,933	
Bartlett'in Küresellik Testi				$X^2 = 2006,739$; $sd=36$; $p=0,000$	
Açıklanan Varyans				%70,77	
Cronbach α				0,94	

Tablo 1 incelendiğinde Teizm Ölçeği'nin 9 maddeden oluştuğu görülmektedir. Tek faktörde toplanan bu ölçekte KMO değeri 0,933 ve Bartlett'in küresellik testi sonuçları $X^2 = 2006,739$; $sd=36$; $p=0,000$ olarak tespit edilmiştir. Maddelerin faktör yükleri 0,66 – 0,92 arasında değişmektedir. Madde-toplam korelasyon değerleri ise 0,60 – 0,88 arasındadır. Ölçekteki maddeler varyansın %70,77'sini açıklarken ölçeğin iç tutarlılık katsayısı 0,94 olarak saptanmıştır.

Tablo 2. Deizm Açımlayıcı Faktör Analizi.

DEİZM ÖLÇEĞİ	Faktör Yükü	n	Ortalama	Std. sapma	Madde- Toplam Kore- lasyonu
1. Tanrı evreni yarattıktan sonra onu kendi haline bırakmıştır.	0,56	244	2,01	1,10	0,39
2. Dünyevi sorunların çözümünde inançtan ziyade akıl önemlidir.	0,79	244	3,25	1,09	0,62
3. Dünyevi sorunların çözümünde duadan ziyade bireysel çabalar önemlidir.	0,78	244	3,35	1,16	0,60
4. Dinî dogmadan ziyade bilimsel açıklamalara güvenirim.	0,79	244	2,95	1,15	0,63
5. Tanrı'nın varlığına inandığım müddetçe bir dine mensubiyet o kadar da önemli değildir.	0,70	244	2,35	1,17	0,53
KMO	0,779				
Bartlett'in Küresellik Testi	$X^2 = 331,478$; $sd=10$; $p=0,000$				
Açıklanan Varyans	%53,43				
Cronbach α	0,78				

Tablo 2 incelendiğinde Deizm Ölçeği'nin 5 maddeden oluştuğu görülmektedir. Tek faktörde toplanan bu ölçekte KMO değeri 0,779 ve Bartlett'in küresellik testi sonuçları $X^2 = 331,478$; $sd=10$; $p=0,000$ şeklindedir. Maddelerin faktör yükleri 0,56 – 0,79 arasında değişmektedir. Madde-toplam korelasyon değerleri ise 0,39 – 0,63 arasındadır. Ölçekteki maddeler varyansın %53,43'ünü açıklarken ölçeğin iç tutarlılık katsayısı 0,78 olarak tespit edilmiştir.

Tablo 3. Agnostisizm Açımlayıcı Faktör Analizi.

AGNOSTİSİZM ÖLÇEĞİ	Faktör Yükü	n	Orta- lama	Std. sapma	Madde- Toplam Ko- relasyonu
1. Tanrı'nın varlığının bilinemeyeceğine inanırım.	0,75	244	2,25	1,21	0,52
2. Evrenin nasıl var olduğunun din vasıtasıyla bilinebileceğine inanmam.	0,86	244	2,20	1,14	0,65
3. Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu deneysel olarak kanıtlanamaz.	0,53	244	3,60	1,24	0,32
4. Ahlaklı yaşadığım sürece bir Tanrı'ya inanmak önemli değildir.	0,78	244	2,11	1,23	0,51
KMO	0,681				

Bartlett'in Küresellik Testi	$X^2 = 218,697$; $sd=6$; $p=0,000$
Açıklanan Varyans	%54,39
Cronbach α	0,71

Tablo 3 incelendiğinde Agnostisizm Ölçeği'nin 4 maddeden oluştuğu görülmektedir. Tek faktörde toplanan bu ölçekte KMO değeri 0,681 ve Bartlett'in küresellik testi sonuçları $X^2 = 218,697$; $sd=6$; $p=0,000$ olarak saptanmıştır. Maddelerin faktör yükleri 0,53 – 0,86 arasında değişmektedir. Madde-toplam korelasyon değerleri ise 0,32 – 0,65 arasındadır. Ölçekteki maddeler varyansın %54,39'unu açıklarken ölçeğin iç tutarlılık katsayısı 0,71 olarak tespit edilmiştir.

Tablo 4. Ateizm Açımlayıcı Faktör Analizi.

ATEİZM ÖLÇEĞİ	Faktör Yüğü	n	Ortalama	Std. Sapma	Madde-Toplam Korelasyonu
1. Çok emin değilim ama Tanrı'nın olmadığını düşünüyorum.	0,83	244	1,42	0,87	0,74
2. Tanrı'nın var olduğunu düşünmüyorum.	0,83	244	1,40	0,88	0,75
3. Evren tesadüflerle oluşmuş bir varlık alanıdır.	0,80	244	1,57	0,88	0,71
4. Adil bir Tanrı olsaydı dünyada kötülükler olmazdı.	0,82	244	1,59	0,96	0,73
5. Yaşamın bu dünyadan ibaret olduğunu düşünürüm.	0,76	244	1,68	1,07	0,67
6. Evrendeki gerçeklik madde ve fiziki güçlerden ibarettir.	0,68	244	2,11	1,11	0,58
7. Ölüm ötesi bir yaşamın varlığını düşünmüyorum.	0,82	244	1,62	1,01	0,75
KMO	0,892				
Bartlett'in Küresellik Testi	$X^2 = 935,456$; $sd=21$; $p=0,000$				
Açıklanan Varyans	%62,73				
Cronbach α	0,90				

Tablo 4 incelendiğinde Ateizm Ölçeği'nin 7 maddeden oluştuğu görülmektedir. Tek faktörde toplanan bu ölçekte KMO değeri 0,892 ve Bartlett'in küresellik testi sonuçları $X^2 = 935,456$; $sd=21$; $p=0,000$ şeklindedir. Maddelerin faktör yükleri 0,68 – 0,83 arasında değişmektedir. Madde-toplam korelasyon değerleri ise 0,58 – 0,75 arasındadır. Ölçekteki maddeler varyansın %62,73'ünü açıklarken ölçeğin iç tutarlılık katsayısı 0,90 olarak tespit edilmiştir.

3.2. İkinci ve Üçüncü Çalışma

İkinci çalışma kapsamında Tanrı İnanç Biçimleri ölçeğinin hem ölçüt geçerliği

hem de test-tekrar test güvenilirliği incelenmiştir. Ölçüt geçerliği sonuçları Tablo 5'te; ölçek faktörlerinin Cronbach Alfa ve test-tekrar test güvenilirlik katsayıları ise Tablo 6'da verilmektedir.

Tablo 5. Ölçüt Geçerliği Sonuçları.

Değişkenler	1	2	3	4	5
1. Dinî Dünya Görüşleri	1				
2. Teizm	0,92*	1			
3. Deizm	-0,68*	-0,67*	1		
4. Agnostisizm	-0,71*	-0,71*	0,74*	1	
5. Ateizm	-0,81*	-0,90*	0,61*	0,73*	1

* $p < 0,05$

Tablo 5'te görüldüğü gibi teizm, deizm, agnostisizm ve ateizm ile dinî dünya görüşleri arasında istatistiksel açıdan anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. Tabloya göre dinî dünya görüşleri ile teizm ($r = 0,92, p < 0,05$) arasında olumlu yönde; dinî dünya görüşleri ile deizm ($r = -0,68, p < 0,05$), agnostisizm ($r = -0,71, p < 0,05$) ve ateizm ($r = -0,81, p < 0,05$) arasında ise olumsuz yönde istatistiksel açıdan anlamlı ilişkiler saptanmıştır.

Tablo 6. Güvenirlik Değerleri.

Faktörler	Cronbach Alfa	Test-Tekrar Test
Teizm	0,97	0,97
Deizm	0,87	0,86
Agnostisizm	0,82	0,90
Ateizm	0,97	0,96

Tablo 6'da teizm, deizm, agnostisizm ve ateizm ölçekleri için verilen iç tutarlılık katsayısı ve test-tekrar test güvenilirlik katsayıları görülmektedir.

3.3. Dördüncü Çalışma

Faktör yapılarını incelemek amacıyla doğrulayıcı faktör analizi gerçekleştirilmiştir. Doğrulayıcı faktör analizi bulguları Tablo 7'de verilmektedir.

Tablo 7. Doğrulayıcı Faktör Analizi Uyum İndeksleri.

Fak-törler	CMIN/sd	GFI	NFI	IFI	CFI	RMSEA
Teizm	7,89	,855	,877	,891	,891	,15
e6-e8	6,60	,889	,901	,915	,914	,13
e3-e6	5,40	,910	,922	,936	,935	,12
e7-e8	4,80	,923	,934	,947	,946	,11
e6-e7	3,67	,941	,951	,964	,964	,09
e7-e9	3,01	,954	,902	,974	,974	,08
Deizm	12,57	,923	,877	,886	,884	,20
e1-e5	2,86	,985	,978	,985	,985	,07
Agnos-tisizm	1,93	,994	,980	,990	,990	,06
Ate-izm	10,89	,866	,900	,908	,907	,18
e1-e2	5,07	,942	,957	,965	,965	,11
e5-e6	3,99	,960	,968	,976	,976	,09
e2-e3	3,34	,969	,976	,983	,983	,08

Tablo 7'de görüldüğü gibi Agnostisizm Ölçeği için herhangi bir modifikasyon yapılmamışken deizm için bir modifikasyon ateizm için üç modifikasyon ve ateizm için beş modifikasyon yapılmıştır.

4. Tartışma

Bu çalışmanın amacı, teizm, deizm, agnostisizm ve ateizmi (Tanrı inanç biçimleri) geçerli ve güvenilir bir biçimde ölçebilecek bir ölçüm aracını geliştirmektir. Bu kapsamda veriler iki farklı zaman diliminde (test-tekrar test güvenirliliği ile birlikte üç farklı zamanda) toplanmıştır.

Bu çalışma sonucunda, Tanrı inanç biçimlerini geçerli ve güvenilir bir şekilde ölçebilecek bir ölçüm aracı geliştirilmiştir. Tanrı inanç biçimleri kapsamında "teizm, deizm, agnostisizm ve ateizm" ele alınmıştır. Ölçek maddelerinin ilk olarak görünüş ve kapsam geçerliği incelenmiştir. Ölçeğin yapı geçerliğini incelemek amacıyla ilk ölçüm sonrasında elde edilen verilere Açıklayıcı Faktör Analizi uygulanmıştır. Teizm ölçeği maddelerine faktör analizinin yapılıp yapılamayacağına karar vermek amacıyla Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) değeri ve Bartlett'in Küresellik Testi incelenmiştir. KMO değerleri 0,50 – 0,60 arasında "kötü"; 0,60 – 0,70 arasında "zayıf"; 0,70 – 0,80 arasında "iyi" ve 0,90 üzerinde ise "mükemmel" olarak değerlendirilmektedir (Leech vd., 2005). Teizm Ölçeği'nin KMO değeri 0,933 ve Bartlett'in Küresellik Testi

$p=0,00$ ($\chi^2=2006,739$) düzeyinde anlamlıdır. Elde edilen KMO değeri ve Bartlett'in küresellik testi sonuçlarına göre Teizm Ölçeği'ne faktör analizi yapılabileceğine karar verilmiştir. Faktör analizinde temel bileşenler analizi tercih edilerek veri setinden en yüksek varyansın çıkarılabilmesi amaçlanmıştır. Açımlayıcı faktör analizi sonucunda 9 maddeden oluşan Teizm Ölçeği'nin faktör yükleri 0,66 – 0,92 arasında, madde-toplam korelasyonları ise 0,60 – 0,88 arasında değişmektedir. Faktör yükü, her bir maddenin ilgili faktör ile olan ilişkisini belirtmektedir (Kline, 2014). Comrey & Lee (1992) faktör yük değerlerini “0,32 – 0,44” arasında zayıf, “0,45 – 0,54” arasında vasat, “0,55 – 0,62” arasında iyi, “0,63 – 0,70” arasında çok iyi ve “0,71 ve üzeri” mükemmel olarak değerlendirmektedirler. Buna göre faktör yüklerinin çok iyi ve mükemmel arasında değiştiği görülmektedir. Madde-toplam korelasyonunun ise 0,30'dan büyük olması beklenmektedir (Quadrelli vd., 2009). Buna göre madde-toplam korelasyon değerlerinin de kabul edilebilir sınırlar içerisinde olduğu söylenebilir. Teizm Ölçeği'ndeki maddeler varyansın %70,77'sini açıklamaktadır. Bir ölçek geliştirme çalışmasında açıklanan varyansın % 40 - % 60 arasında olması yeterli olarak kabul edilmektedir (Scherer vd., 1988). Buna göre, bu araştırma kapsamında elde edilen Teizm Ölçeği'nin açıklanan varyansının yeterli düzeyde olduğu söylenebilir.

Deizm Ölçeği'nin KMO değeri 0,779 ve Bartlett'in Küresellik Testi $p=0,00$ ($\chi^2=331,478$) düzeyinde anlamlıdır. Elde edilen KMO değeri ve Bartlett'in küresellik testi sonuçlarına göre Deizm Ölçeği'ne faktör analizi yapılabileceğine karar verilmiştir. Açımlayıcı faktör analizi sonucunda 5 maddeden oluşan Deizm Ölçeği'nin faktör yükleri 0,56 – 0,79 arasında, madde-toplam korelasyonları ise 0,39-0,63 arasında değişmektedir. Buna göre faktör yüklerinin iyi ile mükemmel arasında değiştiği görülmektedir. Madde-toplam korelasyon değerleri de kabul edilebilir sınırlar içerisinde. Deizm Ölçeği'ndeki maddeler varyansın %53,43'ünü açıklamaktadır. Buna göre, bu araştırma kapsamında elde edilen Deizm Ölçeği'nin açıklanan varyansın yeterli düzeyde olduğu belirtilebilir.

Agnostisizm Ölçeği'nin KMO değeri 0,681 ve Bartlett'in Küresellik Testi $p=0,00$ ($\chi^2=218,697$) düzeyinde anlamlıdır. Elde edilen KMO değeri ve Bartlett'in küresellik testi sonuçlarına göre Agnostisizm Ölçeği'ne faktör analizi yapılabileceğine karar verilmiştir. Açımlayıcı faktör analizi sonucunda 4 maddeden oluşan Agnostisizm Ölçeği'nin faktör yükleri 0,53 – 0,86 arasında, madde-toplam korelasyonları ise 0,32-0,65 arasında değişmektedir. Buna göre faktör yüklerinin vasat ile mükemmel arasında değiştiği görülmektedir. Madde-toplam korelasyon değerleri de kabul edilebilir sınırlar içerisinde. Agnostisizm Ölçeği'ndeki maddeler varyansın %54,39'unu açıklamaktadır. Buna göre, bu araştırma kapsamında elde edilen Agnostisizm Ölçeği'nin açıklanan varyansının yeterli düzeyde olduğu söylenebilir.

Ateizm Ölçeği'nin KMO değeri 0,892 ve Bartlett'in Küresellik Testi $p=0,00$ ($\chi^2=935,456$) düzeyinde anlamlıdır. Elde edilen KMO değeri ve Bartlett'in küresellik testi sonuçlarına göre Ateizm Ölçeği'ne faktör analizi yapılabileceğine karar verilmiştir. Açımlayıcı faktör analizi sonucunda 7 maddeden oluşan Ateizm Ölçeği'nin faktör yükleri 0,68 – 0,83 arasında, madde-toplam korelasyonları ise 0,58 – 0,75 arasında değişmektedir. Buna göre faktör yüklerinin çok iyi ve mükemmel arasında

değiştirdiği görülmektedir. Madde-toplam korelasyon değerleri de kabul edilebilir sınırlar içerisinde. Ateizm Ölçeği'ndeki maddeler varyansın %62,73'ünü açıklamaktadır. Buna göre, bu araştırma kapsamında elde edilen Ateizm Ölçeği'nin açıklanan varyansının yeterli düzeyde olduğu söylenebilir.

İlk ölçümden elde edilen verilerin güvenirlilikleri iç tutarlılık katsayısı hesaplanarak tespit edilmiştir. Buna göre Teizm Ölçeği için Cronbach alfa iç tutarlılık katsayısı 0,94; Deizm Ölçeği için Cronbach alfa iç tutarlılık katsayısı 0,78; Agnostisizm Ölçeği için Cronbach alfa iç tutarlılık katsayısı 0,71 ve ateizm için Cronbach alfa iç tutarlılık katsayısı ise 0,90 olarak tespit edilmiştir. George & Mallery (2010) iç tutarlılık katsayıları için şu değerlendirme kriterlerini kullanmaktadırlar: $\alpha > 0,90$ "mükemmel"; $\alpha > 0,80$ "iyi"; $\alpha > 0,70$ "kabul edilebilir"; $\alpha > 0,60$ "sorgulanabilir"; $\alpha > 0,50$ "zayıf" ve $\alpha < 0,50$ "kabul edilemez". Nunnally & Bernstein'a (1994) göre ise iç tutarlılık katsayısının 0,70'in üzerinde olması gerekmektedir. Bu kriterlere göre elde edilen güvenirlilik katsayılarının kabul edilebilir sınırlar içerisinde olduğu görülmektedir.

İkinci ölçümden elde edilen veriler üzerinde ölçüt geçerliği ve test-tekrar test güvenirliliği incelenmiştir. Ölçüt geçerliği için geliştirilen Tanrı İnanç Biçimleri Ölçeği ile Dinî Dünya Görüşleri Ölçeği arasındaki ilişkiler ele alınmıştır. Analiz sonucunda bu değişkenlerin birbirleri ile istatistiksel açıdan anlamlı bir ilişkiye sahip olduğu görülmektedir ki bu da Tanrı İnanç Biçimleri Ölçeği'nin ölçüt geçerliğine sahip olduğu hakkında bilgi vermektedir. Test-tekrar test güvenirlilik analizi sonucunda iki farklı zaman diliminde (3 hafta arayla) elde edilen korelasyon değerleri arasındaki ilişki incelenmiştir. Elde edilen değerler ölçüm aracının güvenirlilik düzeyinin yeterli olduğunu göstermektedir.

Dördüncü ölçümden elde edilen veriler üzerinde yapılan doğrulayıcı faktör analizi sonucunda elde edilen uyum indekslerinin kabul edilebilir sınırlar içerisinde olduğu belirtilebilir (bk. Brown, 2006; Byrne, 2010; Kline 2011; Tabachnick ve Fidell, 2001).

Ülkemizde dinî tutumlar ya da dindarlık (bk. Kuşat ve Bulut, 2016; Ok, 2011) ile ilgili pek çok ölçüm aracı bulunmasına rağmen Tanrı inanç biçimlerini ölçen bir ölçüm aracına rastlanmamış olması bu çalışmanın özgünlüğünü ortaya koymaktadır. Bu ölçek hem sosyal psikoloji hem de din psikolojisi alanında akademik çalışma yapan araştırmacılar ve aynı zamanda bu alanlar dışında olup bu konuya ilgi duyan araştırmacıların kullanabilecekleri psikometrik özellikleri yeterli düzeyde olan bir araçtır.

Yukarıda sıralananlar dışında çalışmanın bazı sınırlılıklarının da olduğu belirtilmelidir. Örneklem grubu olarak, araştırmacı tarafından kolay ulaşılabildiği için öğrenciler ele alınmıştır. Üniversite öğrencilerinin genel halk kitlesini doğru bir şekilde yansıtamayabileceği düşünüldüğünde ileride yapılacak çalışmalarda, çalışma bulgularının genellenbilmesi açısından, 18 yaş üstü bireylerin örneklem grubuna dahil edilmesi önerilmektedir.

Bu çalışmanın verileri nüfusun %99,2'sinin Müslüman olduğu ve İslam'ın baskın bir din olduğu (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014) bir ülkede toplandığı için ileride yapılacak olan çalışmalarda farklı inanç biçimlerine sahip bireylerin

oluşturduğu örneklem gruplarına ulaşılması önerilmektedir.

Kimliklerin parçalandığı ve varoluşsal sorunların daha yoğun hissedildiği çağımızda, psiko-sosyal dinî çalışmaların önemi giderek artmaktadır. Bu çerçevede dine, olasılığın vahim gerçeklerine; belirsizlik bağlamı, güçsüzlük, hayal kırıklığı ve yoksunluğa karşı bir cevap (Mol, 2020: 85) olarak atıfta bulunulur. Bunun yanında, kültürler arası bilgi ve etkileşim ağının yoğun olarak hissedildiği akışkan toplumlarda inanç alanlarında da birtakım farklılaşma ve çeşitlenme görülmektedir. Bu farklılaşma salt kültürler arası etkileşimden mi kaynaklanmaktadır yoksa başka sosyal/yapısal faktörler mi rol oynamaktadır? Bunun nedenlerini ve boyutlarını anlayabilmek için bu tür çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

Bu maksatla bu çalışmada teizm, deizm, agnostisizm ve ateizmi (Tanrı İnanç Biçimleri) geçerli ve güvenilir bir şekilde ölçebilecek bir ölçüm aracı geliştirilmiştir. Alanyazın incelendiğinde daha önce gerçekleştirilen pek çok çalışmada (bk. Gündoğar & Yürgüç, 2019 ve Harmankaya, 2020) ergenler ve üniversite öğrencileri üzerinde farklı dinî yönelimlerin artış gösterdiği raporlanmıştır. Bu nedenle, araştırma ülkemizde geçerlik ve güvenilirlik çalışması yapılan Tanrı inanç biçimlerini ölçen bir ölçeği literatüre kazandırması açısından önemli görülmektedir. Bu alanda çalışma yapmak isteyenlerin Tanrı İnanç Biçimleri Ölçeği'ni farklı örneklem üzerinde incelemeleri geliştirilen bu ölçeğin psikometrik özellikleri (geçerlik ve güvenilirlikleri) hakkındaki bilgiyi zenginleştirecektir.

Author Contribution / Yazar Katkısı: *Research design / Çalışmanın tasarlanması:* MBB (%40), AT (%40), AK (%20); *Literature review / Literatür taraması:* MBB (%40), AT (%40), AK (%20); *Data collection / Veri toplama:* MBB (%100); *Data analysis / Veri analizi:* MBB (%100); *Writing the article / Makalenin yazımı:* MBB (%40), AT (%40), AK (%20); *Revision the article / Makale revizyonu:* AT (%50), AK (%50).

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

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

Kaynakça

- Adıbelli, Ramazan. *Mircea Eliade ve Din. İz*, 2011.
- Altunışık, Mehmet A. İlk Deistlere Göre Deizmin Temel İnançları. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 19, (2019) 615-642.
- Arıcan, Musa K. *Uluhiyet Anlayışları. Din Felsefesi El Kitabı*, 2014.
- Armstrong, Karen. *Tanrının Tarihi*. Ayraç Yayınevi, 1998.
- Aydın, Mehmet. *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü* (C. 5). NKM, Nüve Kültür Merkezi, 2005.
- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. İzmir İlahiyat Vakfı, 2010.
- Batson, C. Daniel, Schoenrade, Patricia, & Ventis, W. Larry. Din ve Birey Sosyal Psikolojik Bir Yaklaşım (A. Kuşat & A. Taştan, Çev.). *Kimlik Yayınları*, 2017.
- Brown, T. A. *Confirmatory Factor Analysis For Applied Research*. Guilford, 2006.
- Byrne, B. *Structural Equation Modelling With AMOS: Basic Concepts, Application, And Programming*. Routledge Taylor & Francis Group, 2010.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. Say Yayınları, 2015.

- Comrey, Andrew, & Lee, Howard. A First Course İn Factor Analysis Lawrence Earlbaum Associates. *Hillsdale*, 1992.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. *Türkiye'de Dinî Hayat Araştırması*, 2014.
- Durkheim, Emile. *Dinsel Yaşamın İlk Bıçimleri*. (çev. Ö. Ozankaya). *Cem*, 2010.
- Düzgün, Şaban A. Deizm: Öncü İsimler ve Temel Doktrin. *MİSBAH: Çağdaş Din Çalışmaları Dergisi*, 10/18, 2021.
- Edwards, David. *Religion and Change*. Horder and Stoughton, 1970.
- George, Darren, & Mallery, Paul. *SPSS for Windows Step by Step: A Simple Guide and Reference*, 2010.
- Gilson, Etienne. *Tanrı ve Felsefe*. Birleşik Yayıncılık, 1999.
- Goplen, Joanna, & Plant, E. Ashby. A Religious Worldview: Protecting One's Meaning System Through Religious Prejudice. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 41/11, (2015), 1474-1487.
- Gündoğar, Hamdi, & Yürgüç, Muhammet S. Deizm Bağlamında Ortaöğretim Okullarında İnanç Algısı-Adıyaman Örneği. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/11, (2019), 643-670.
- Gürsoy, Kenan. *İlhadi*. Diyanet İşleri Ansiklopedisi, 2000.
- Harmankaya, Merve. *Geçmişten Günümüze Deizm ve Deizm Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma-Dolapoğlu Anadolu Lisesi ve Mahmut Sami Ramazanoğlu Anadolu İHL örneği* [PhD Thesis]. Necmettin Erbakan University (Turkey), 2020.
- Hinkin, Timothy R. A Review of Scale Development Practices İn The Study Of Organizations. *Journal Of Management*, 21/5, (1995), 967-988.
- Karasar, N. Bilimsel Araştırma Yöntemi. Nobel Yayın Dağıtım, 2009.
- Kay, Aaron C., Gaucher, Danielle, McGregor, Ian, & Nash, Kyle. Religious Belief as Compensatory Control. *Personality and Social Psychology Review*, 14/1, (2010), 37-48.
- King, Robert H. *Tanrı'nın Anlamı*. Çev. T. Yeşilyurt. İnsan Yayınları, 2001.
- Kirkpatrick, Lee. Precise: Attachment, evolution, and the psychology of religion. *Archive for the Psychology of Religion*, 28/1, (2006), 3-47.
- Kline, Paul. *An Easy Guide To Factor Analysis*. Routledge, 2014.
- Kuşat, Ali, Bedensel İbadetlere Psikofizyolojik bir Yaklaşım. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 13, (2011).
- Kuşat, Ali, & Bulut, Meryem Berrin. Dinî Dünya Görüşleri Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması. *Journal of International Social Research*, 9/43, (2016).
- Leech, Nancy L., Barrett, Karen C., & Morgan, George A. *SPSS for Intermediate Statistics: Use and Interpretation*. Lawrence Erlbaum Associates, 2005.
- Nunnally, Jum C., & Bernstein, Ira H. The Assessment of Reliability. *Psychometric Theory*, 3, (1994).
- Pakdemirli, E. *Vahdet-i Vücut*. TDV İslam Ansiklopedisi, 2012.
- Ok, Üzeyir. Dinî Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme Ve Geçerlik Çalışması. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 8/2, (2011), 528-549.
- Quadrelli, Silvia, Davoudi, Mohsen, Galíndez, Fernando, & Colt, Henri G. Reliability of a 25-İtem Low-Stakes Multiple-Choice Assessment Of Bronchoscopic Knowledge. *Chest*, 135/2, (2009), 315-321.
- Scherer, Robert F., Luther, David C., Wiebe, Frank A., & Adams, Janet S. Dimensionality of Coping: Factor Stability Using The Ways of Coping Questionnaire. *Psychological reports*, 62/3, (1988), 763-770.
- Sedgwick, Philip. Convenience Sampling. *Bmj*, 347. (2013).
- Simmel, Georg. *Die Religion*. Dearsbooks Europäische literatür Verlag GmbH, 2014.
- Tabachnick, B. G. ve Fidell, L. S. *Using Multivariate Statistics*. Allyn & Bacon, 2001.
- Taştan, Abdulvahap & Aksoy, M. Georg Simmel'in Sosyolojik ve Psikolojik Bakış Açılarında Din ve Dindarlık Anlayışı. *Bilimname*, 41/1, (2020).
- Thiselton, Anthony C. *Approaching Philosophy Of Religion: An Introduction To Key Thinkers*,

- Concepts, Methods And Debates*. InterVarsity Press, 2018.
- Topaloğlu, Aydın. Teizm. İçinde *Diyamet İşleri Ansiklopedisi*. Diyanet İşleri, 2011.
- Weber, Max. Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu (ev. G. Solmaz). *Alter*, 2009.
- Yaghmaei, Farideh. *Content Validity and Its Estimation*, 2003.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 23 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2023

Dijital Dünyadaki Uydurma Hadislerle Mücadele Yöntemleri Üzerine Bir Değerlendirme

An Evaluation of the Struggling Methods with Fabricated Hadith in the Digital World

Ahmet Emin SEYHAN 

Doç. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Assoc. Prof., University of Afyon Kocatepe, Faculty of Islamic Sciences, Department of Hadith
Afyon / Türkiye
ahmeteminseyhan@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-5740-487X>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1265285

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 14.03.2023

Accepted / Kabul Tarihi: 21.06.2023

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2023

Cite as / Atıf: Seyhan, Emin Seyhan. "Dijital Dünyadaki Uydurma Hadislerle Mücadele Yöntemleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Marife* 23/1 (2023) 123-142. <https://doi.org/10.33420/marife.1265285>

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) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

e-ISSN: 2630-5550



<https://marife.org/tr/>

Dijital Dünyadaki Uydurma Hadislerle Mücadele Yöntemleri Üzerine Bir Değerlendirme

Özet

Bilgi iletişim teknolojilerindeki hızlı gelişmeler, süratle yayılan haber ve veriler dünyayı adeta küçük bir köy haline getirmiş, internet sayesinde e-devlet, e-ticaret, e-yayın ve e-egitim gibi uygulamalar yaygınlık kazanmış ve insanlara sunulan hizmetin hızı ve kalitesi artmıştır. Ancak tuzaklarla dolu bu sanal âlemden "dijital okur-yazarlık bilincine" sahip olmayan insanlar büyük datanın "küçük verisi", dijital endüstrinin "nesnesi/kölesi" ve sanal heveslerin "tutsağı" olmaktan da kurtulamamışlardır.

Bilgisayar, akıllı telefon, internet ve sosyal medya imkânlarının yaygınlaşmasıyla birlikte dijital mecralarda pek çok asılsız haberin yanı sıra mesnetsiz dinî bilgiler de dolaşıma sokulmuş ve büyük sosyo-kültürel değişimler yaşanmıştır. Bu bakımdan toplumsal gelişmeleri yakından takip etmek ve halkı dinî konularda aydınlatmakla görevli Diyanet İşleri Başkanlığı'na ve bu kuruma eleman yetiştiren İHL, İlahiyat/İslâmî İlimler Fakülteleri'ne önemli görevler düşmektedir. Bu itibarla DİB sunduğu hizmetin, eğitim kurumları da müfredatlarının içeriğini yeniden gözden geçirmek durumundadır. Çünkü "dijital görsel/yazılı/sesli" yayınlarda ortaya konulan çarpık tasavvurlar, İslâm'dan hazzetmeyen çevrelerin maksatlı olarak üretip dolaşıma soktukları kafa karıştırıcı ve şüphe uyandırıcı bilgileri muhtevî video ve görseller ve bilinçsizce paylaşılan uydurma hadisler İslâm'ın yanlış tanıtılmasına, Müslümanların Allah, peygamber, ahiret, kader, dua, tevekkül, rızık vs. anlayışlarının bozulmasına yol açmış, bütün bunlardan olumsuz etkilenen bazı kesimler de İslâm ile aralarına mesafe koymuşlardır.

Bu makalede dijitalleşmenin birey ve toplum hayatına müspet ve menfî etkilerine, dijital dünyadaki uydurma hadislerin Müslümanların din algısına verdiği zararlara ve bu tür mevzû hadislerle mücadele yöntemleri konusundaki tartışmalara yer verilmiştir. Makalenin temel amacı dijital platformlarda dolaşıma sokulan uydurma hadislerin zararlarını ortadan kaldırmak için siyasal otorite, yetkisini Anayasa'dan alan DİB ve Müslümanlara düşen görevleri ele almak ve bu konudaki yöntem tartışmalarını değerlendirmektir. Bu mevzularla alakalı akademik çalışmaların kemiyet ve keyfiyet bakımından azlığı makalenin yazılma nedenidir. Çalışma sonunda dijital dünyada dolaşıma sokulan uydurma hadislerin zararlarını bertaraf etmek için güvenilir dinî bilgilerin "dijital görsel/yazılı/sesli" materyallerle desteklenerek sosyal medya ortamlarında paylaşılmasının, mevzû hadisleri yayanlara karşı fikrî mücadeleye ilave olarak hukukî mücadele de yürütülmesinin gerekliliği sonucuna ulaşılmıştır. Aynı şekilde dijital yetkinliğe sahip din görevlilerinin özellikle sosyal medya ortamlarını aktif kullanarak "Din İşleri Yüksek Kurulu'nun onayını almış, doğru ve güvenilir dinî bilgileri" paylaşmasının ve Müslümanları uydurma hadislerin olumsuz etkilerine karşı uyarmalarının önemine dikkat çekilmiştir. Dijital Yayınlar Daire Başkanlığı'nın sanal ortamlarda dolaşıma sokulan uydurma hadisleri bir araya toplayan "site veya mobil uygulama" kurmasının ve mevzû hadisleri teşhir ederek halkı bilinçlendirmesinin önemine vurgu yapılmıştır. Din görevlilerinin (müftü, vaiz, imam, müezzin, din hizmetleri uzmanı, vs.) TV ve radyo programları, vaazlar veya Cuma hutbelerinde Müslümanlara "hadislerin kaynağını ve sıhhatini sorma bilinci" aşılmasının, sûre ve âyet numarası vermeden nasıl "âyet meali" paylaşmak mümkün değilse "hadislerin kaynak ve sıhhatini belirtmeden" de paylaşım yapmanın doğru olmadığını ifade etmelerinin önemine vurgu yapılmıştır. Gençlerin dinden soğumaması, sakat ideoloji ve sapık dinî akımlara kapılmaması için Din İşleri Yüksek Kurulu'nun uydurma hadisler konusunda "sağlam, güvenilir ve ikna edici bilgiler" hazırlanmasının, DİB'de görev yapan tüm personelin bunları sosyal medya ortamlarında paylaşmasının, gençlerin de bu materyalleri farklı platformlarda dolaşıma sokarak "toplumsal farkındalık" oluşturmalarının gerekliliği sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca yasama organı TBMM'nin Gıda, Tarım ve Hayvancılık Bakanlığı'na verdiği yetkiyle sahte bal üretip satanlarla mücadele ettiği gibi DİB'e de "sanal ortamlarda uydurma hadis anlatan din adamları ve bu rivâyetleri üreten/yayan internet siteleriyle mücadele etme yetkisi" vermesinin büyük önem arz ettiği neticesine varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, TBMM, DİB, Dijital Dünya, Sosyal Medya.

An Evaluation of the Struggling Methods with Fabricated Hadith in the Digital World

Summary

Rapid developments in information communication technologies and fast-spreading news and data have turned the world into a place as if it were a small village. Through the Internet, applications such as e-government, and e-learning have become popular, and the quality and speed of service provided

for people have increased. However, the people who do not have “digital literacy consciousness” in this cyber world that is full of traps have not got away from being “little data” of the big data, “object” of the digital industry, and “captive” of digital desires.

In the digital media, baseless religious information has also been circulated in addition to a lot of baseless news with the spread of opportunities of computer, smartphone, the Internet, and social media, and significant socio-cultural changes have happened. From this point of view, the Directorate of Religious Affairs, which is responsible for following social developments closely and enlightening people about religious issues, and the Religious High School and Faculties of Theology, which train personnel for this institution, have crucial duties. In this respect, the Directorate of Religious Affairs is in the position of checking again the content of the service they provide, and the educational institutions have also the duty of recontrolling the content of the curriculum. For the reason that crooked plans appeared in the “digital visual/written/audio” publications, videos and visuals including confusing and suspicious information that the communities who do not like Islam intentionally produce and circulate, and fabricated hadith shared blindly have caused that Islam has been misrepresented and Muslims understanding of Allah, the prophet, timeless existence (ahiret), fate (kader), pray (dua), hope, livelihood, and so on has been disrupted. Some people who have been negatively affected from all these events have stayed away from Islam.

This article addressed the positive and negative impacts of digitalization on the life of individuals and society, damages that fabricated hadith caused in the religious perception of Muslims, and discussions on the ways of struggling with these kinds of fabricated hadith. The main purpose of the article was to deal with the duties of political authority, the Directorate of Religious Affairs empowered by the Constitution, and Muslims in order to eliminate the damages of fabricated hadith circulated in the digital platforms, and to evaluate the method discussions on this issue. The scarcity of academic studies on these issues in terms of quantity and quality is the reason for writing the article. At the end of the study, it was concluded the necessity of credible religious information, sharing this information in social media environments through supporting it with “digital visual/written/audio” materials, and also carrying out a legal struggle together with an intellectual struggle against the ones circulating fabricated hadiths in order to eliminate the damage of fabricated hadith circulated in the digital world. Similarly, it was remarked on the importance of religious officials with digital competence sharing “accurate and credible religious information that receives the approval of High Board of Religious Affairs” and warning the Muslims against the negative influence of fabricated hadiths through actively using especially social media environments. The significance of establishing a “site or mobile application” collecting together fabricated hadiths circulated in virtual environments and raising public awareness through revealing fabricated hadiths by the Department of Digital Broadcasts was emphasised. The importance of religious officials (mufti, preacher, imam, muezzin, religious services expert, and so on) instilling consciousness of “asking the source and correctness of hadiths” among the Muslims in tv and radio programs, preachings or Friday sermons and expressing the an appropriateness of sharing “without indicating the source and correctness of hadiths” just as it is not possible to share “meaning of the verse” without giving sura and verse number was pointed out. The significance of the High Board of Religious Affairs preparing “valid, credible, and persuasive information” about fabricated hadiths in order for the youth not to be alienated from religion and be captivated by invalid ideologies and deviant religious movements, all the staff members working in the Directorate of Religious Affairs sharing this information in the social media environments, and the youth creating “social awareness” by circulating these materials in different platforms was emphasised. Additionally, it was concluded that the Grand National Assembly of Türkiye granting the Directorate of Religious Affairs “the authority to struggle against the fake clergymen telling fabricated hadith in virtual environments and the web sites producing these rumours” just as it struggles against those who produce and sell fake honey through the authority that it gives to the Ministry of Food, Agriculture and Livestock is of great importance.

Keywords: Hadith, Grand National Assembly of Türkiye, Directorate of Religious Affairs, Digital world, Social media.

Giriş

Dijital teknoloji, kelimeler ve görüntülerin sıfır ve bir rakamlarıyla temsil edilmesi ve ikili sayı sisteminin oluşturulmasıyla birlikte gelişmeye başlamış, büyük

veri ve bilgilerin sıkıştırılması, depolanması ve değişik mecralara süratle iletilmesiyle de insanların öğrenme, çalışma ve iletişim biçimleri büyük oranda değişime uğramıştır. Dijital teknoloji, günümüzde ekonominin en önemli itici gücü haline gelmiş, her ne kadar yerleşik iş uygulamalarını bozmuş olsa da işyerlerindeki bilgi yönetimi ve kurallara dayalı işlemleri iyileştirmiş, yeni iş ve meslekler ortaya çıkarmış, işe ilişkin organizasyon yapısını, görev tanımlarını, mal üretiminin mekânsal boyutunu, üretim süreçlerini ve biçimini, pazarlama ağını, üretilen hizmete ulaşma şeklini ve tüketim anlayışını derinden etkilemiş, bu değişimin ortaya çıkardığı dönüşüm sürecine “Endüstri 4.0” adı verilmiştir. Dördüncü Sanayi Devrimi olarak da adlandırılan “Endüstri 4.0” ile yapay zekâ, robot teknolojisinin gelişimi, 3D yazıcılar, artırılmış gerçeklik, nesnelerin interneti, bulut bilişim, blockchain teknolojisi, büyük veri, akıllı fabrika sistemi, sürücüsüz araçlar vs. pek çok yeni sistem, hem üretimin hem de toplumun yapısını derinden etkilemiştir. Sensörler yardımıyla fiziksel dünyayı “sanal bilgi işlem dünyasına bağlayan sistemlere geçiş” aynı zamanda dijital dönüşüm sürecini başlatmış,¹ vasıfsız işgücü yerine “analiz yapabilen, hızlı ve doğru kararlar verebilen yüksek vasıflı işgücü” talebini ortaya çıkarmıştır. Bu bakımdan yakın gelecekte iş hayatında “Endüstri 4.0 eğitimi almış bireylerin” tercih edilmesi kaçınılmaz görünmektedir.² Çünkü “Endüstri 4.0” sayesinde daha karmaşık ve akıllı ürünler üretililecek, seri üretim yerine müşteri bazlı özel üretime geçilecek, hammadde tüketimi en aza indirilecek, verimlilik artacak, yeşil enerji dönemine geçilecek, kendi kendini organize eden üretim yöntemleri sayesinde enerji, makine ve insana olan ihtiyaç giderek azalacak, üretimde hata payı minimum seviyelere inecek, iş sağlığı ve güvenliği robotlarla sağlanacak, robotlar üretim süreçlerini daha da hızlandıracak, çalışma saatleri esnek hâle gelecek, böylece insanlara sunulan hizmetin hızı ve kalitesi artacak ve yaşam koşulları daha da iyileşecektir.

Yeni iletişim teknolojilerinin yaygınlaşması siyasal, sosyal, ekonomik ve kültürel değişimlerin yanı sıra “din hizmetlerinde de yeni açılım ve değişimlere” imkân tanımıştır. Nitekim Avrupa’da Vatikan, Amerika’da Katolik ve Protestan Kiliseleri ve dünyanın değişik yerlerindeki Yahudilikle ilgili internet siteleri dijital teknolojiden faydalanarak dinlerinin ana kaynakları, inanç esasları, ibadet ve ahlâk ilkeleri hakkında bilgiler vermekte, kullanıcılarına e-kitap, e-makale ve benzeri bilgi kaynaklarına ücretsiz erişim imkânı sağlamaktadır. Türkiye’de de DİB dijital ortamda benzer faaliyetler yürütmektedir.³ Ancak DİB söz konusu faaliyetlerinin arasına dijital dünyada dolaşıma sokulan uydurma hadislerin İslâm’a ve Müslümanlara verdiği zararları gözler önüne seren, her bir hadisin niçin uydurma olduğunu güçlü gerekçelerle ortaya koyan “site veya mobil uygulamalar” da kurmak ve bunları acilen Müslümanların istifadesine sunmak durumundadır.⁴ Zira kitle iletişim aracı olmanın ötesinde günlük hayatın vazgeçilmezi olan akıllı telefonlardaki (smartphone) mobil

¹ Fahri Bilal Yankın, “Dijital Dönüşüm Sürecinde Çalışma Yaşamı”, *TÜİİBF* 7/12 (2019), 19.

² Yankın, “Dijital Dönüşüm Sürecinde Çalışma Yaşamı”, 25.

³ Mehmet Akgül, “Dijitalleşme ve Din”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 17/2 (2017), 206.

⁴ Dijital Yayınlar Daire Başkanlığı’nın faaliyetleri arasında buna benzer uygulamaları gerçekleştirme görevi olmasına rağmen “bizim bu önerimizin yer almadığı” görülmektedir. bk. Lokman Arslan, “Dini İçerikli Dijital Yayıncılıkta Diyanet Tecrübesi ve Vizyonu”, *VIII. Dini Yayınlar Kongresi -Dijital Yayıncılık-*, 28-30 Mayıs 2021, ed. Huriye Martı (Ankara: DİB Yayınları, 2021), 303-305.

uygulamaların basit kullanımı ve yoğun dijital ve interaktif içerikleri sayesinde bilgiye daha hızlı erişilmekte, üretilen bilgiler süratle geniş halk kitlelerine ulaştırılmaktadır.⁵ Nitekim mobil uygulamaların yaygınlaşması ve buna bağlı olarak mobil cihazların hayatın her alanına dâhil olmasıyla birlikte toplumsal ilişkiler büyük oranda değişime uğramakta, dünya ve çevreyle kurulan iletişim “teknolojik araçların sunduğu imkânlar çerçevesinde” şekillenmektedir. Dolayısıyla İslâm’ı doğru tanıtmak amacıyla yaygın olarak kullanılan mobil platformlardan faydalanmak, güvenilir dinî bilgileri daha geniş kitlelere en kısa sürede ulaştırmak, sunulan din hizmetinin kalitesini artırmak, böylece bireyi ve toplumu dijital dünyanın zararlı faaliyetlerinden korumak gerekmektedir.⁶ Eğer DİB kuracağı site veya mobil uygulamalarla nitelikli dinî bilgileri toplumun hizmetine sunmazsa birtakım radikal örgütlerin ve İslâm’dan hazzetmeyen çevrelerin çarpık dinî tasavvurları Müslümanlara empoze etmesi, tefrikayı körüklemesi, birlik ve beraberliğe zarar vermesi ve İslâm’ı yanlış tanıtmaya kaçınılmaz olabilir. Bu bakımdan “sahih hadisleri” insanlara en hızlı şekilde ulaştırılan site veya mobil uygulamalar nasıl gerekliyse mevzû hadisleri deşifre eden “site ve mobil uygulamaları kurmak” da aynı ölçüde gereklidir. Zira teknolojinin insanlar tarafından yaygın kullanımı sektör, kurum ve bireylerin kendilerini güncellemelerini zorunlu kılmaktadır. Bu bakımdan dijital teknolojinin hızla geliştiği, bilgi ve verilerin süratle yayıldığı günümüz dünyasında Müslümanların bakış açılarını değiştirmeleri, dijital ortamda yanlış din algılarına sebebiyet veren mevzû hadislerle karşı etkin mücadele yöntemleri geliştirmeleri ve İslâm’ı tüm insanlığa doğru tanıtmaları gerekmektedir.

Bu makale üç başlıktan oluşmaktadır. Birinci başlıkta dijital dünyanın birey ve toplum hayatına müspet ve menfî etkilerine kısaca temas edilmiş, ikinci başlıkta dijital dünyadaki uydurma hadisler konusu ele alınmış, üçüncü başlıkta ise bu platformlarda dolaşıma sokulan mevzû hadislerle mücadele yöntemleri konusundaki usûl tartışmaları değerlendirilmiştir.

1. Dijital Dünya

Dijital dönüşüm, Endüstri 4.0’ın hayatımıza girmesiyle ortaya çıkan yeni bir terimdir. Teknolojik gelişmeler, zaman ve mekân farklılıklarını ve fiziksel sınırları ortadan kaldırmış, dünyayı “küresel bir köy” hâline getirmiş, insanlar ve kültürlerarası iletişim ve etkileşim hız kazanmıştır. Bilindiği üzere dijitalleşme (sayısallaştırma), analog verilerin dijital formata (sayısal kodlara) dönüştürülmesi işlemidir. Bir başka ifadeyle yazılı, görsel veya işitsel öğelerin bilgisayara tanımlanabilmesi, işlenebilmesi ve saklanabilmesi amacıyla “sayısal kodlara” dönüştürülmesidir. Mesela “basılı bir kitabın” bilgisayar, telefon veya tabletlerden okunabilir hale gelmesini sağlayan “e-kitap formatına” dönüştürülmesi “dijitalleşme sayesinde” mümkün olmaktadır. Günümüzde her türlü bilginin dijital olarak işlenmesi ve saklanması daha kolay ve hızlı olduğu için pek çok iş kolu giderek dijitalleşmektedir. Zira dijital ortama aktarılan bilgilere erişmek, işlemek ve üzerinde çalışmak çok daha kolaydır.

⁵ Ömer Menekşe, “Dinin Dijitalleşmesi ve Mobil Uygulamalar”, *Dijitalleşen Din (Medya ve Din 2)*, ed. Mete Çamdereli vd. (İstanbul: Köprü Yayınları, 2015), 160.

⁶ Menekşe, “Dinin Dijitalleşmesi ve Mobil Uygulamalar”, 166.

Bu bakımdan dijitalleşme her alanda kendini hissettirmekte, alışveriş yaparken, yazı yazarken, belgeleri ve görselleri saklarken, dünyayla irtibat kurarken dijital imkânlardan faydalanılmaktadır.

1.1. Dijital Dönüşümün Faydaları

Dijital dönüşüm kâğıt tüketimini azaltarak ormanların korunmasına katkı sağlamış, günlük hayatta bilgiye erişmeyi, e-posta alıp göndermeyi, bankaların internet ve mobil şubelerinden işlem yapmayı, otobüs, tren veya uçak bileti satın almayı kolaylaştırmıştır. Aynı şekilde sanal ortamda dijital evrakları saklamayı, arayıp bulmayı, bir başka yere göndermeyi hızlandırmış, büyük zaman ve enerji tasarrufu sağlamış, cep telefonları veya dijital kameralarla çekilen resim ve videoları e-albümlerde depolamayı mümkün hâle getirmiştir. Dijitalleşme e-ticarete de ilgiyi artırmış, dijital dönüşüm sayesinde mağazalara gitmeden internet sitelerinden sayısız ürünü görüntülemeyi veya metaverse sayesinde sanal alış-veriş merkezlerinden avatarları da kullanarak ürün satın almayı, dijital bankacılıkla ödeme yapıp satın alınan eşyayı kargoyla eve getirtmeyi mümkün kılmıştır.

Gelişen tıp teknolojileri sayesinde tehlikeli hastalıklara kısa sürede teşhis konulmuş, ameliyatlarda kullanılan teknolojik ürünler hasta ölümlerini azaltmış, ilaç sanayiinde kullanılan yeni yöntemler ilaçların yan etkilerini minimum seviyeye indirmiş, eskiden mektup veya telefonla sağlanan iletişim şimdilerde tek dokunuşla görüntülü yapılır olmuştur. Gelişen teknoloji sayesinde e-kitap, e-makale, e-tebliğ ve benzeri bilgi kaynaklarına daha hızlı erişilmiş, uzaktan canlı ders, panel, sempozyum, çalıştay ve konferanslar düzenlenebilmiştir.

Görüldüğü üzere sayısız faydaları olan dijitalleşmeden kaçmak mümkün değildir ve bu değişime ayak uydurmak gerekmektedir. Ancak dijital dönüşümün faydaları olmakla birlikte bir takım zararları olduğu da muhakkaktır.

1.2. Dijital Dönüşümün Zararları

Dijital aletlerin ölçsüz kullanımı, tıpkı insan vücudundaki kullanılmayan organların tembelleşerek zamanla işlevini yitirmesi gibi beynin anlama, kavrama, sezme, yorumlama ve analiz etme kapasitesini dumura uğratmıştır. Çünkü zihinden yapabilecek basit işlemleri bile telefonlardaki hesap makinalarından yapmak, TV'lerdeki dizi, haber, yarışma ve magazin programlarına, internette oyun oynamaya ve sosyal medya ortamlarına ölçsüz zaman ayırmak, kitap okumayı ve sağlıklı tefekkürü terk etmek insanların beyinlerini tembelleştirmiş, körelen beyinler, özgün fikirler üretme, keşfetme ve icat etme yetisini (creativity/yaratıcılık) büyük oranda kaybetmiştir. Bilgisayar, akıllı telefon ve tabletlerin bilinçsiz ve kontrolsüz kullanımı dikkat dağınıklığı ve konsantrasyon bozukluğuna yol açmış, gerçek hayattan kopup sanal âlemde vakit geçiren insanların sosyal becerileri (sevgi, saygı, dostluk, yardımlaşma, paylaşma, fedakârlık vs.) zayıflamıştır. Şiddet öğeleri içeren video ve oyunlar, özellikle çocuk ve gençlerin ruh sağlığını altüst etmiş, teknoloji

bağımlılığı hızla artmış,⁷ internette video izleyemeyen, oyun oynayamayan çocuklar akıllı telefon veya tabletlerine ulaşamadıklarında yoksunluk hissi yaşayıp huzursuz olmuşlardır.⁸

Bu teknolojik ürünlere ayrılan uzun süreler insan bedenine fiziksel olarak zarar vermiş, hatalı oturma pozisyonları görme problemlerine, boyun ağrılarına, beden iskelet yapısının bozulmasına, el, kol ve parmaklarda uyuşmalara ve aşırı yorulmuşluğa neden olmuş, bütün bunlar özellikle çocukların fiziksel gelişimini etkilemiş ve obezite riskini artırmıştır. Ayrıca sürekli maruz kalınan mavi ışık ve radyasyon insan sağlığını tehdit eder hâle gelmiştir.

Diğer taraftan teknolojik ürünler insanların her türlü faaliyetlerinin kontrol edilmesini kolaylaştırmış, özel hayatın gizliliğini ortadan kaldırmış, kötü niyetli insanların saldırılarına ve istismarlarına açık hâle getirmiş, siber suç kavramını ortaya çıkarmış, dünyanın her yerindeki insanların hem verileri hem de paraları dolandırıcıların hedefi olmuştur. Tuzaklarla dolu bu sanal âlemde “dijital okur-yazarlık bilincine” sahip olmayan insanlar algı operatörleri ve etki ajanlarının manipülasyonlarına (hileli yönlendirme) maruz kalmış, böylece hatalı siyasi ve ekonomik kararlar alarak hem kendilerine hem de ülkelerine büyük zararlar vermişlerdir. Öte yandan özellikle sosyal medya ortamlarındaki denetim mekanizmalarının yetersizliği, bilgi kirliliği ve yanlış bilgilerin süratle yayılması insanların akıl ve ruh sağlığını menfi anlamda etkilemiştir.

Görüldüğü üzere dijitalleşmenin faydaları olduğu gibi zararları da oldukça fazladır. Teknolojik ürünler doğru ve ölçülü kullanıldığında insanlara yarar sağlarken ölçsüz ve kontrolsüz kullanım büyük zararlar vermektedir. Dolayısıyla dinini, aklını ve nesillerini korumakla görevli Müslümanlar⁹ dijitalleşmenin sağladığı imkânlardan faydalanırken zararlarını da hesaba katmak durumundadır. Bu bakımdan müminler dijital dünyada dolaşıma sokulan uydurma hadislerin genç nesillere verdiği/vereceği manevî tahribatı ortadan kaldırmak için sorumluluk üstlenmek, bu mecraların aleyhlerine kullanılmasına mani olmak, kısa, orta ve uzun vadeli tedbirler almak,¹⁰ bu konuda kapsamlı çalışmalar yürütmekle mükelleftir.

⁷ Gençlerin teknolojik ve dijital gelişmelere daha yatkın olduğu ve teknolojik ürünleri daha çok kullandığıyla ilgili bir araştırma için bk. Ahmet Fidan, “Türkiye’de Dijitalleşme ve Din İlişkisi”, *VIII. Dinî Yayınlar Kongresi - Dijital Yayıncılık*, 28-30 Mayıs 2021, ed. Huriye Martı (Ankara: DİB Yayınları, 2021), 116-137.

⁸ Kutluay, web siteleri ve sosyal medyanın özellikle gençlerin sanal bir dünyada yaşamalarına ve zamanlarının büyük bir kısmını israf etmelerine yol açtığını, rûhî, ailevî ve içtimaî birtakım problemler yaşamalarına sebep olduğunu, sosyal medya ortamlarına ölçsüz zaman ayrılmasının aile içi ilişkileri olumsuz etkilediğini, boşanmaları artırdığını, bireyi kalabalıklar içinde yalnızlaştırdığını, komşuluk ilişkilerini neredeyse bitirme noktasına getirdiğini kaydetmiştir. Kutluay, dijital dünyanın internet bağımlılığına ve şahsî bilgilerin başkaları tarafından ele geçirilmesine neden olduğunu, insanların sevinç ve üzüntülerini sanal ortamda ve sunî şekilde paylaşmaları gibi olumsuzlukları da beraberinde getirdiğini belirtmiş ve meseleyi Hz. Peygamber’in örnekliği çerçevesinde ele alarak bazı çözüm önerileri sunmuştur. bk. İbrahim Kutluay, “Dijital Çağda Gençliğin Karşılaştığı İnternet Kaynaklı Problemlerin Sünnet-i Nebeviyye İlkeleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi”, *İslâm ve Yorum V*, ed. Harun Bekiroğlu vd. (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2021), 1/265-290.

⁹ et-Tahrîm 66/6.

¹⁰ Dijitalleşmenin hadis ilmine sunabileceği katkı ve imkânlardan bahseden bir çalışma için bk. Rahile Kızılkaya Yılmaz - Elif Haksever, “Dijitalleşmenin Hadis Çalışmalarına Katkısı”, *Modern Dönemde Hadis ve Babanzâde Ahmed Naîm*, ed. İbrahim Özçoşar vd. (İstanbul: Divan Kitap, 2022), 349-364.

2. Dijital Dünyada Uydurma Hadisler

Sosyal medya, dünya nüfusunun yarısının kullandığı, herkesin her türlü bilgiye kolayca ulaştığı, paylaşım yapabildiği, karşılıklı etkileşime açık, denetimi olmayan, çağımızın en yaygın ve en hızlı kitle iletişim araçlarından biridir. Bu özelliği nedeniyle herhangi bir konuda bilgisi olan ya da olmayan konuşup yazabilmekte, elde ettiği yazılı, sesli veya görsel materyalleri rastgele paylaşabilmekte, ciddi bilgi kirliliğine yol açmakta ve sosyal medyayı adeta çöplüğe dönüştürmektedir. Örneğin sosyal medya organlarını kötü amaçlı kullananlar paylaştıkları verilerle insanların algılarıyla oynamakta ve yanlış kararlar almalarını sağlamaktadır. İslâm'a iyi gözle bakmayan bu çevreler dijital dünyada dolaşıma sokulan asılsız ve uydurma hadisleri bahane ederek önce DİB'e, sonra İlahiyat Fakülteleri'ne, Müslümanlara ve nihayet İslâm'a dil uzatmakta, gençleri dinden soğutmak için çabalamakta, dini kötü gösterme ve kafa karıştırma amaçlı çalışmalarına devam etmektedir. İslâm'a mesafeli bu çevreler bazı din adamlarının etraflarına taraftar toplamak amacıyla kullandığı asılsız ve uydurma hadisleri gerekçe göstererek İslâm'a olan kin ve nefretlerini kusmaktadır. Kanaatimizce kaliteli dinî eğitim almamış söz konusu kişiler sosyal medyada birçok uydurma rivâyeti naklederek bu gibi art niyetli kimselerin ellerine malzeme vermektedir. Mesela söz konusu din adamları sosyal medya hesaplarından "mevzû hadis kaynaklı hap çözümler içeren duaları" paylaşabilmektedir. Bu kişiler sosyal medya ortamlarında daha çok asılsız rivâyetlere dayanan "kısmet açan dua, kanseri iyileştiren dua, cinsel gücü artıran dua, çocuk sahibi yapan dua, imtihan kazandıran dua, zengin eden dua, hazine bulduran dua, kul borçlarını sildiren dua, depremden koruyan dua, yangından koruyan dua, müşteri artıran dua, hırsızlıktan koruyan dua, uyku getiren dua, ahiret hesabından kurtaran dua vs." naklederek Müslümanların Allah, Peygamber, ahiret, varlık, âlem, Kur'ân, kader, dua, rızık vs. anlayışlarını bozmakta, onları tembelleğe, atalete, miskinliğe ve vurdumduymazlığa sevk etmekte, hakikatlerden her geçen gün biraz daha uzaklaşmalarına neden olmaktadır. Bazı Müslümanlar Kur'ân'da ve sahih hadislerde yer alan dua örneklerini yeterli görmemekte, Hz. Peygamber'in otoritesini istismar ederek üretilmiş "uydurma hadis kaynaklı mezkûr duaları" benimsemekte, kısa ve kolay yoldan cennete girmeyi telkin eden bu duaların tesirinde kalmakta ve aldatılmaktadır. Onlar, bu ve benzeri duaları "belirli sayılarda" okuduklarında dünyadaki isteklerinin kabul olacağına, günahlarından kolaylıkla kurtulacaklarına, olağanüstü sevaplar kazanacaklarına ve cennete problemsiz gireceklerine inandırılmaktadır. Oysa "bu duaların"¹¹ Kur'ân-ı Kerîm ve sahih sünnetten hiçbir dayanağı yoktur. Ancak söz konusu duaların İslâmiyet'te olduğunu zanneden bazı genç Müslümanlar bunları belirtilen miktarlarda okudukları halde isteklerinin gerçekleşmediğini görünce Yüce Allah'a, Hz. Peygamber'e ve İslâm'a olan güvenlerini kaybetmekte ve zamanla dinden

¹¹ Örneğin sosyal medyada paylaşılan, büyük beğeniler alan, binlerce kişiye hadis diye ulaştırılan, ancak temel hadis kaynaklarında değil de sūflerin yazdıkları kitaplarda ve diğer eserlerde yer alan "dua ve zikir içerikli bazı uydurma hadislerle" ilgili yapılmış bir çalışma için bk. Recep Emin Gül, "Sosyal Medyada Paylaşılan Dua ve Zikir İçerikli Hadislerin Kaynak Değeri", *VIII. Dini Yayınlar Kongresi -Dijital Yayıncılık-*, 28-30 Mayıs 2021, ed. Huriye Martı (Ankara: DİB Yayınları, 2021), 451-455.

uzaklaşabilmektedir.¹² Çünkü bu tür duaları paylaşan art niyetli kişilerin amacı, insanların İslâm'a olan güvenlerini sarsmak, ayrıca "bu tür duaları" okuyan, kabul edilmesi için de yirmi beş kişiye mesaj olarak gönderen, ama istekleri gerçekleşmeyen gençlerin¹³ Allah Teâlâ'ya olan inançlarını kaybetmelerini, dinden soğumalarını böylece "agnostik, nihilist, deist ya da ateist olmalarını" sağlamaktır.

Diğer taraftan meseleye çok naif yaklaşan, hâlâ bu gerçeği fark edemeyen bazı din adamları da sosyal medya ortamlarında yaşanan hâdiselerden habersiz "uydurma hadislerle dayanılarak üretilen bu tür duaları" savunabilmekte, Kur'ân ve hadislerdeki dua örneklerini yeterli görmemekte, fiilî duanın önemini kavrayamamakta, çarpık dua anlayışıyla hareket etmekte, bu algı operasyonlarına karşı yöntem geliştirmek ve çözüme katkı sunmak bir yana "sorunun parçası" olmayı sürdürmektedir. Oysa ahiretteki sıkı hesaptan veya dünyadaki çeşitli musibet ve belalardan kurtulmak, bol nimetlere nail olmak "bir dua metnini belirli sayıda okumak" veya "o duanın yazılı olduğu kâğıt parçasını üzerinde taşımakla" gerçekleşecek şeyler değildir. Kaldı ki Hz. Peygamber ümmetine böyle dualar telkin etmemiştir.¹⁴ Bu itibarla Müslümanlar her derde deva olarak sunulan "yeni uydurulmuş dualara" veya duaların ya da Kur'ân'ın faziletinden bahseden terğîb amaçlı hadisler arasına sokuşturulmuş "ölçsüz sevaplar vadeden asılsız ve mevzû hadislerle" karşı temkinli olmak durumundadır. Çünkü onlar sağlıklı bir dua ve Kur'ân anlayışına sahip olmazlarsa insanların dinî duygularını istismar edenler tarafından aldatılmaları kolaylaşır. Bu bakımdan "sağlıklı dua anlayışı" belli duaları belli sayıda okumak değil "fiilî duanın hakkını verdikten sonra" her an Yüce Allah ile olduğunu bilmek, O'nu tüm ruhunda hissetmek, O'na gönülden bağlanmak, O'na kulluk etmek, bollukta da darlıkta da sadece O'ndan istemektir. "Sağlıklı Kur'ân anlayışı" ise "Kur'ân'ı lafzen tilavet etmekle birlikte" onu dünyada kendisine yol gösteren bir hidayet kaynağı olarak görmek, manasıyla buluşmak, ilkelerine sınımsız sarılmak ve bu prensiplere uygun bir yaşam sürmektir.

Öte yandan günümüz Ehl-i Kur'ân temsilcilerinin bir kısmı da aynı şekilde sosyal medya ortamlarını aktif kullanmakta, Hz. Muhammed'in sözlerini

¹² Dine hizmet arzusuyla üretilen, ancak yanlış bir din tasavvurunun oluşumuna neden olan ve herhangi bir kaynakta geçmeyen "dua ve zikir içerikli bazı asılsız hadisler" hakkında bilgi için bk. Gül, "Sosyal Medyada Paylaşılan Dua ve Zikir İçerikli Hadislerin Kaynak Değeri", 456-459.

¹³ Sosyal medyada paylaşılan hadislerin lise öğrencilerinin yaşantılarına etkilerini araştıran bir çalışmada "katılımcıların büyük çoğunluğu her ne kadar sosyal medyaya ve burada paylaşılan hadislerle güvenmediklerini, sünnet olarak paylaşılan bilgileri sünnet kabul etmediklerini, bu bilgilerin Hz. Peygamber'e ait olmadığını düşündüklerini ifade etseler" de aynı öğrencilerin çoğunluğunun sosyal medyada paylaşılan hadisleri dinî yaşantılarına aktardıklarını söylemeleri ortada bir tutarsızlık olduğunu göstermektedir. Ulaşılan bu sonuçlar, katılımcıların sosyal medyaya ve burada paylaşılan hadislerle güvenmeseler de bu hadislerde yer alan dinî bilgileri gizil (örtük) öğrenme yoluyla, farkında olmadan öğrendiklerini ve dinî yaşantılarına aktardıklarını ortaya koymaktadır. Ayrıntılar için bk. Recep Emin Gül, "Sosyal Medyada Paylaşılan Hadislerin Dinî Yaşantıya Etkisi (Lise Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma: Balıkesir Örneği)", *ĞİAS Uluslararası Günümüzde İslâmî İlimler Algısı Sempozyumu I: Sünnet Algısı, 10-11 Haziran 2021, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bildiriler Kitabı*, ed. Tevhit Ayengin (Bayburt: Bayburt Üniversitesi Yayınları, 2021), 240. Benzer sonuçlar üniversite öğrencileriyle yapılan başka bir çalışmada da çıkmıştır. bk. Recep Emin Gül, "Sosyal Medyada Paylaşılan Hadislerin Dinî Yaşantıya Etkisi: Balıkesir Üniversitesi Öğrencileri Örneği", *MEDİAD: Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2021), 301-315.

¹⁴ M. Hayri Kırbaoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi* (Ankara: Kitabiyat, 2002), 259-261.

itibarsızlaştırma, halk nezdinde hadislere güvenilemeyeceği algısı oluşturma ve temel hadis kaynaklarını değersizleştirme faaliyetlerine aralıksız devam etmektedir. Öyle ki bu kimseler sosyal medya hesaplarında hadis paylaşırken metne “bazı ilaveler yaparak” veyahut “belli ifadeleri çıkartarak” bilinçli bir tahrifat yapmaktan bile çekinmemekte, tahrif edilmiş hadisi okuyan veya dinleyen kimselerde hadise ve sünnete karşı ciddi bir antipati oluşmasına sebebiyet vermektedir.¹⁵ Onların iyi niyetten uzak, hileli yönlendirme içeren bu tavırlarının tıpkı uydurma hadis üreten veya paylaşanların yaptığı gibi yanlış ve gayr-i ahlâkî olduğu söylenebilir. Hadisleri bilinçli olarak tahrif eden, hadis ve sünnet karşıtlığı yapan bu kimselerle de hem fikrî hem de hukukî mücadele yürütülmesinin gerekli olduğu ifade edilebilir.

Diğer taraftan dijital dünyada “amellerin fazileti, sûrelerin fazileti, kandil gecelerinin fazileti ve benzeri konulardaki” terğîb ve terhîb türü hadislerin arasına sokuşturularak dolaşıma sokulan “birçok asılsız ve mevzû hadis” bulunmaktadır. Nitekim günümüzde yapılan bazı bilimsel araştırmalarda dijital dünyada uydurma rivâyetleri veyahut bağlamından kopartılarak yorumlanan sahih ve hasen hadisleri paylaşmanın birtakım mahzurları olduğu ve bu tür faaliyetlere karşı yeterli ve ciddi ilmî çalışmalar yapılmasının gerekliliği ifade edilmektedir.¹⁶ Benzer şekilde günümüz hadis araştırmacılarından Saffet Sancaklı da tefsirlerde geçen “sûrelerin faziletiyle ilgili uydurma hadislere” dikkat çekmekte, bu tür rivayetlere güvenerek hadsiz ve hesapsız sevap kazanıp cennete gideceğini düşünen insanlar olduğunu, bunun dinî ve sosyal hayatı menfî anlamda etkilediğini ifade etmektedir. Sancaklı, söz konusu rivayetlerin Müslümanların din algısını bozduğunu, kafalarda şüphe ve tereddütler meydana getirdiğini ve gerçek dinle buluşmalarına engel olduğunu kaydetmektedir.¹⁷ Nitekim Sancaklı'nın dikkat çektiği mevzû hadislerin bir kısmı hâlen dijital dünyada dolaşımını sürdürmektedir. Mesela bahse konu hadislerden bazıları şunlardır: “*Kim Âl-i İmrân Sûresi'ni okursa ona her âyet için cehennem köprüsünü*

¹⁵ Hz. Peygamber'in deve idrarı/sidiği içtiği, ashâbına da içirdiği, Kur'an okudukları halde tıraş olanların öldürülmesini emrettiği, kadınların fitne olduğunu söylediği, maymunların zina yapan maymunu recm ettiğini görünce kendisinin de zina eden o maymunu taşıdığı, bir Yahudinin ona büyü yaptığı, sihrin etkisiyle günlerce bilinçsiz dolaştığı veya Yüce Allah'ın kıyamet günü peygamberlere kendini tanıtmak için bacıklarını açıp baldırını göstereceği şeklinde “metni bilinçli olarak tahrif edilmiş hadisleri” olumsuz bir hadis ve sünnet algısı oluşturmak amacıyla sürekli paylaşan Kur'âncılar hakkında yapılmış bir araştırma için bk. Mehmet Ali Çalgan, “Sosyal Medyada Hadis Tahrifatının Oluşturduğu Olumsuz Sünnet Algısı”, *GİLAS Uluslararası Günümüzde İslâmî İlimler Algısı Sempozyumu I: Sünnet Algısı, 10-11 Haziran 2021, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bildiriler Kitabı*, ed. Vehit Ayengin (Bayburt: Bayburt Üniversitesi Yayınları, 2021), 218-227. Kanaatimizce Çalgan'ın da tebliğinin sonuç kısmında ifade ettiği üzere Ehl-i Kur'an'ın günümüz takipçilerinin yaptıkları bilinçli çarpıtma ve hadis ve sünneti kötü gösterme gayretlerini inceleyen nitelikli ilmî çalışmalara ihtiyaç vardır. Genç hadis araştırmacıları Çalgan'ın yaptığının benzerini yaparak Ehl-i Kur'an'ın bilim ve ahlaki dışı, üstelik Müslümanlıkla da bağdaşmayan bu tür dezenformasyonlarını gözler önüne seren ve gerçek niyetlerini deşifre eden akademik çalışmalar yapmak zorundadır.

¹⁶ Emine Erdoğan Marsak, “Dijital Ortamda Hadis ve Karşılaşılan Sorular”, *İSLARA Uluslararası İslâm Araştırmaları Kongresi, 12 Şubat 2022, Bildiriler Kitabı*, ed. Erdem Can Öztürk vd. (Ankara: Hacı Bayram Veli Üniversitesi Yayınları, 2022), 394-406. Sosyal medyada hadislerle ilgili açılan sayfalardaki ciddi bilgi kirliliğine dikkat çeken bir başka çalışma için bk. Recep Emin Gül, “Sosyal Medyada Hadis Kullanımı -Facebook ve Twitter Özelinde-”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 30 (2016), 167-180.

¹⁷ Saffet Sancaklı, “Sûrelerin Faziletiyle İlgili Bazı Tefsirlerde Yer Alan Apokrif Hadislerin Kritiği”, *Diyanet İlmî Dergi* 38/3 (2002), 142.

geçmede bir güvence verilir”, “Kim Mâide Sûresi’ni okursa ona dünyada yaşayan Yahudi ve Hıristiyanların sayısının on katı ecir verilir, bir o kadar günahları silinir ve derecesi yükseltilir”, “Kim A’râf Sûresi’ni okursa Allah şeytanı ile kendisi arasına (bir perde) koyar”, “Kim Enfâl Sûresi’ni okursa (ben) ona şefaatçi ve şahit olurum ve o kişi nifaktan uzak olur” ve “Kim Haşr Sûresi’ni okursa geçmiş ve gelecek günahları affedilir.”¹⁸

Sonuç olarak, dijital dünyada dolaşıma sokulan mevzû hadislerin zararlı etkilerine karşı gerekli önlemleri almak ve bunlarla etkin mücadele yöntemleri geliştirmek büyük önem arz etmektedir.

3. Uydurma Hadislerle Mücadele Yöntemleri

İslâm bilginleri, dijital dünyada dolaşıma sokulan uydurma hadislerle mücadele konusunda hem fikirdir. Ancak bu mücadelenin “sadece fikri planda kalması” gerektiğini savunanlar olduğu gibi “fikrî mücadeleye ilave olarak hukukî mücadelenin de yapılmasını” gerekli gören âlimler vardır. Şimdi her iki kesimin görüşlerini değerlendirelim.

Uydurma hadislerle mücadelenin “hukukî” değil sadece “fikrî” planda kalması gerektiğini söyleyen bazı akademisyenler genellikle şu argümanları ileri sürmektedir:

“Temel özgürlük alanlarımız hakkında bir kez daha düşünmemiz gerekir. İnsanların istediği din yorumuna bağlanma özgürlüğü vardır. Bu manada herkes istediği peygamber anlayışına sahip olabilir; hatta keyfince hadis bile uydurabilir; uydurma hadisler üzerine bir din bile inşa edebilir. Toplumsal düzeni bozmadıkça, suç işlemedikçe bu tür kişi ve yapılar istedikleri gibi düşünüp yaşayabilir. Hadis uyduruyor veya uydurma hadisleri dijital ortamda paylaşıyor diye kimseye karşı, hiçbir gruba karşı kolluk kuvvetlerini, hukuk teşkilatını, kısaca devleti göreve çağırarak asla doğru değildir. Devletin ortodoksi oluşturması veya belli bir yorumu yaygınlaştırmak için insanlara baskı kurması hiçbir zaman faydalı neticeler doğurmamıştır ve doğurmaz. Bunun bir ileriki aşaması bizim gibi düşünmeyen ve inanmayan insanların devlet tabiatına alınıp zorla endoktrine edilmesi olur. Maazallah bundan hiçbir hayırlı sonuç çıkmaz. Yanlış olduğunu düşünülen dinî anlayışlarla ve uydurma hadislerle ancak fikrî manada mücadele edilebilir. Dolayısıyla yapılmak istenen adlî ve cezâî yaklaşım, bütün uydurma hadislerden çok daha zararlı neticelere yol açar. Hadis uydurmak dâhil din üzerinde konuşmanın ödülü de cezası da bu dünyaya değil ahirete bırakılmalıdır.”¹⁹

İçinde bazı doğrular barındıran bu tür özgürlükçü söylemler ilk bakışta kuşağa hoş gelebilir. Ancak meseleye bütüncül bakıldığında durumun hiç de öyle olmadığı, hadis uyduran ve yayan kimselerle hukukî mücadele yapılmasının da gerekliliği anlaşılır. Nitekim yukarıda savunulan görüşlerle alakalı şunlar söylenebilir: Devletin görevleri arasında milletin inancını bozanlarla da mücadele etmek vardır. Dinen

¹⁸ Sancaklı, “Sûrelerin Faziletleriyle İlgili Bazı Tefsirlerde Yer Alan Apokrif Hadislerin Kritiği”, 137-138.

¹⁹ Hadis ana bilim dalı öğretim üyelerinin bulunduğu “WhatsApp grubunda” bazı ilahiyat akademisyenleri bu tür görüşleri savunmuşlardır. Ancak ben ve Veli Atmaca hukukî mücadelenin de gerekliliğine dikkat çekmiş, Saffet Sancaklı, İbrahim Kutluay, Halis Aydemir, Recep Emin Gül, M. Ali Çalgan gibi hadis araştırmacıları ise konuyla ilgili çalışmalar yaparak müzakerelerin doğru ve sağlıklı zeminde yürütülmesine katkı sağlamışlardır.

bozmak ile güvenlik açısından bozmak arasında fark yoktur. Nitekim geçmişte her ikisinin de vahim sonuçları olmuştur ve bundan sonra da olması kuvvetle muhtemeldir. Bu bakımdan hem devletin hem de Müslümanların konuyla ilgili “sabiteleri” olmak zorundadır. DİB devlete bağlı bir kurum olup bu teşkilatın görevleri arasında halkı dinî konularda aydınlatmak, yanlış, çarpık, sapkın, ezoterik, hurûfî, bâtinî, gnostik dinî akımlarla mücadele etmek de vardır. Dolayısıyla özgürlükler söylemini bahane ederek yanlış dinî bilgilerle milletin inancını bozmaya çalışan bu tür oluşumlara devletin yetkilendirdiği kurumun seyirci kalması ve Müslümanların din algılarının kirletilmesine müsaade etmesi düşünülemez. Çünkü tahrif edilen bir din insanları hidayete erdiremez. Bunun da sorumlusu fikrî mücadele yanında hukukî mücadeleyi devreye sokmayan, gördüğü yanlış eylemlerle ve diliyle düzeltmeyen, kalbiyle düzeltmek için hâl çareleri aramayan veya çare arayanlara destek olmayan kimseler olur. Bu itibarla toplumsal meselelere sadece özgürlükler açısından bakarak resmin tamamını gözden kaçırmak isabetli olmasa gerektir. Kaldı ki çoğulculuk ve özgürlükler demek her kafadan ayrı bir ses çıkması değildir. Zira böyle bir durumda uyum yok olur uyumsuzluk ortaya çıkar, toplumsal düzen bozulur, dinî bilgisi yetersiz kesimler sözde din adamları tarafından kolayca aldatılır. Nitekim hicri 2. ve 3. yüzyılda kussâs (vaazlarında İsrailiyat, Mesihiyat, Mecûsiyat ve uydurma hadisler anlatan hikâyeci vaizler) Müslümanların yaşadığı coğrafyayı esir almış,²⁰ naklettikleri mitoloji, hikâyeye, masal ve mevzû hadislerle toplumun din algısını derinden etkilemiş²¹ ve nihayet faaliyetlerinin yasaklanmasıyla Müslümanlar bunların zararlarından kısmen korunabilmiştir.²² Bu bakımdan günümüzde de gerek Türkiye’de gerekse halkı Müslüman olan ülkelerde geçmişte kussâsın yaptığı benzerini yapan ve şahsî çıkarlarını önceleyen bazı din adamları vardır. Özellikle dijital dünyada uydurma hadisler paylaşmaya devam eden bu kişilerin faaliyetleri eğer fikrî mücadeleye ilave olarak hukukî tedbirlerle de engellenmezse Müslümanların mezkûr kimseler tarafından aldatılması kolaylaşır, toplumun bazı kesimlerinin İslâm’a bakışları menfî anlamda etkilenir, gençler dinden uzaklaşır,²³ millî birlik ve beraberlik zedelenir, Müslümanlar alt kimliklere bölünür, ümmet olma bilinci ve din kardeşliği darbe alır,

²⁰ Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb el-Bağdadî, *el-Câmi’ li-ahlâki’r-râvi ve âdâbü’s-sâmi’*, thk. Mahmûd Tahhân (Riyâd: Mektebetü’l-Maârif, 1983), 164; Nureddin Ali b. Muhammed b. Sultan Aliyyu’l-Kârî, *el-Esrâru’l-merfûa’ fi’l-ahbâri’l-mevdûa’*, thk. M. L. es-Sebbâğ (Beyrut: y.y., 1971), 63; Celâluddîn Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Suyûtî, *Tahzîru’l-eykâz min ekâzîbu’l-vuâz*, çev. Ali Toksarî (Kayseri: y.y., 1993), 14-17, 62. Suyûtî’nin *Tahzîru’l-eykâz min ekâzîbu’l-vu’âz* ile *Tahzîru’l-havâs min ekâzîbi’l-kussâs* adlı eserlerini yazmasına sebep olanlar bu gibi câhil kıssacılar olmuştur.

²¹ Ebû Muhammed ed-Dineverî İbn Kuteybe, *Te’vilü muhtelifi’l-hadis*, thk. Şeyh İsmail el-Esardî (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1985), 259-260. Ayrıca bk. Mahmud Tahhân, *Yeni Hadis Usûlü (Teysîru mustalâhi’l-hadis)*, çev. Cemal Ağırman (Sivas: Seyran Yayınları, 1999), 87; Mahmut Yeşil, *Va’z Edebiyatında Hadisler* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 246-247, 249; Hasan Cirit, *Halkın İslâm Anlayışının Kaynakları Vaaz ve Kıssacılık* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2002), 225. Ayrıca bk. Hasan Cirit, “Vâiz ve Kıssacıların Hadis İlmiyle Münâsebetleri”, *Diyanet İlmî Dergi* 36/1 (2000), 48-49.

²² Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezid Taberî, *Târihu’t-Taberî Târihi’r-rüsûl ve’l-mülûk*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhim (Kâhire: Dârü’l-Meârif, ts.), 10/28, 54.

²³ Dijital dünyada gençlerin beklenti ve ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak gerçekleştirilecek dinî yayınlar onların kimlik edinme ve aidiyet süreçlerine katkı sağlayabilir. Ayrıntılar için bk. Fatma Ekinci, “Dijital Dünya ve Gençlere Yönelik Dinî Yayıncılık-İmkân ve Sınırlılıklar-”, *VII. Dinî Yayınlar Kongresi -Gençliğe Yönelik Yayıncılık-, 19-21 Nisan 2019*, ed. Huriye Martı (Ankara: DİB Yayınları, 2019), 213.

ülkenin korunması zorlaşır ve nihayet vatanın düşman istilasına maruz kalması kaçınılmaz olur. Bu itibarla dijital dünyada hadis üreten veya uydurulmuş hadisleri dolaşıma sokarak Müslümanların din tasavvurlarına zarar verenlerle hukukî olarak da mücadele edilmesinin gerekli olduğu ifade edilebilir.

Diğer taraftan aynı söylem sahiplerinin; *“İktidarlar değiştiğinde çıkartılacak benzer yasalarla toplumun değişik kesimlerine baskı uygulanabilir”* diyerek pasif/ürkek bir tavır sergilemeleri de yanlıştır. Zira bu tür söylemlerle hukuku keyfine göre yorumlayacak kişilerin yaptıklarını meşrû göstermeye kalkışmak isabetli değildir. Kanaatimizce hukuka aykırı yasalar çıkartacak veya kanunları keyfine göre yorumlayacak kişi veya yönetimlerle meşrû yollarla mücadele etmek gerektiğini söylemek ve bunu savunmak yerine onların bu yaptıklarını mazur gösterecek tarzda görüş beyan etmek uygun değildir. Bilinmelidir ki Kur’ân, idarecilerin maruf emirlerine itaati emrederken,²⁴ münker emirleri söz konusu olduğunda itaat etmeme ve onlarla hukukî olarak da mücadele etme görev ve sorumluluğu yükler.²⁵ Zira Yüce Allah’tan başka hiçbir kimse la yüs’el değildir.²⁶ Bu bakımdan millî iradenin temsil edildiği yasama organı TBMM, kanunların keyfi olarak yorumlanmasının önüne geçecek hukukî düzenlemeleri yapmak, indî yoruma imkân bırakmayacak yasalar çıkartmak durumundadır. Çünkü nasıl herkes İslâm’ı kendi kafasına göre yorumlayamıyorsa hukukçular da “hukukun evrensel ilkelerini bir kenara bırakarak” yasaları keyfi şekilde yorumlayamaz ve kanun maddelerine istediklerini söyletemez. Böyle yaparak jüristokrasiyi egemen kılmaya çalışacaklara fikirleri, ilkeli, kararlı ve onurlu duruşları ve sivil itaatsizlikleriyle engel olması gereken aydınlar korku ve vehimlerle hareket etmekten ve kanunları baskı aracı olarak kullanmaya kalkışacak baskıcı yönetimleri haklı gösterecek ifadelerden kaçınmak zorundadır. Elbette sapkın fikirlere karşı âlimler ilmî zeminde gerekli cevapları verecektir ve vermelidir. Ancak bu, “tek tedbir” olarak kalmamalı, mutlaka “yasal düzenlemeler” de yapılmalı, İslâm’ı tahrif etmek ve milletin din algılarını bozmak isteyenlerle “etkin ve kararlı hukukî mücadele” de yürütülmelidir. Zira günümüzde dijital dünyada hadis uydurmacılığı sistemli bir hâl almış, İslâm’ı kötü göstermek için yurtiçi ve yurtdışında değişik mahfiller internet siteleri kurmuş, buralarda hem yeni hadisler uydurmaya hem de uydurulmuş olanları yaymaya devam etmiş ve bunu kendilerine görev edinmişlerdir. Ayrıca bu mahfiller, ülke içinde maddî olarak destekledikleri kişilerle işbirliği yaparak “kurdurdukları vakıf ve dernekler” aracılığıyla toplantı salonlarında “uydurulmuş

²⁴ en-Nisâ 4/59. Âyetteki “sizden olan ulu’l-emir” ile kast edilen “sizin gibi Müslüman olan, yetkisini sizden alan, size hesap veren, sizin hak ve hukukunuzu korumakla görevli, sizin seçtiğiniz yönetici/yöneticiler” demektir.

²⁵ el-Mümtehhine 60/12. Bu âyette “kadınlardan ma’ruf olan işlerde (ortak aklın iyi, doğru ve güzel kabul ettiği, üzerinde anlaştığı, çığnemesini istemediği, gözetilmesini savunduğu temel haklar/Kur’ân ve sünnetin temel ilkelerine uygun emir ve yasaklar) yöneticilere karşı gelmeyeceklerine dair biat etmeleri” istenmektedir. Buradan anlaşılacaktır ki münker (insanların akıl ve vicdanlarının kabul etmediği her türlü kötü, yanlış ve çirkin şeyler) emredildiğinde, hukuka aykırı o karara karşı gelmek ve itaat etmemek icap eder. Bir başka ifadeyle ma’ruf söz konusu olduğunda “itaat farz iken” münker söz konusu olduğunda “itaat devre dışı” kalır. Örneğin “darbe yapmanın suç olduğunu bildiği halde darbeye kalkışan ve kendi milletine silah doğrultanlara” hem diğer askerlerin hem de halkın direnmesi ve mücadele etmesi, bu uğurda gerekirse şehit veya gazi olmayı göze alması farzdır. Dolayısıyla darbecilerin hukuka aykırı eylemlerine karşı koymak dinî bir vecibedir.

²⁶ el-Enbiyâ 21/23.

hadislerin vicahen” de dolaşıma sokulmasına imkân sağlamışlardır. Kanaatimizce devlet kurumları milletin akıl ve ruh sağlığını korumak için yurtiçi ve dışındaki bu tür yapılarla hukukî olarak da mücadele etmelidir. Mezkûr sosyal mühendislik faaliyetlerine “düşünce ve ifade özgürlüğü” diyerek sessiz kalmak, dini koruyacak tedbirleri zamanında ve etkili şekilde almamak görevi ihmal olarak görülebilir. Çünkü benzer faaliyetleri Müslümanlar Batılı devletlere karşı yapmaya kalkışsa buna müsaade etmeyecek ülkelerin söz konusu İslâm olunca “düşünce ve ifade özgürlüğü” kavramının arkasına saklanarak uydurma hadislerin yayılmasına, Hz. Muhammed’in itibarsızlaştırılmasına, Kur’ân’a hakaret edilmesine ve İslâm düşmanlığı yapılmasına destek olmaları, nefret söylemlerine göz yummaları, buna zemin hazırlamaları doğru değildir. Dolayısıyla bu tür çifte standartlara karşı Müslümanların da etkin ve caydırıcı önlemler alması normal, makul ve meşrû görülmelidir.

Öte yandan orkestrayı yöneten bir şef olmadığı zaman nasıl senfoni (ses uyumu) değil kakafoni (ses uyumsuzluğu) ortaya çıkıyorsa devlet de toplumsal hayatta uyumu sağlamak için kurallar ihdas etmeli ve herkesin bu kurallara uymasını sağlamalıdır. Nasıl ki bir şefin orkestrayı yönetmesinin kuralları çok önceden belirlenmişse devleti yönetenlerin de aynı şekilde dijital dünyada dolaşıma sokulan uydurma hadislerin zararlarını önleyici kanunlar çıkarması ve kargaşanın önüne geçmesi zarurîdir. Nitekim Hz. Ömer (ö. 23/643), kendi din anlayışlarını veyahut bir takım İsrailiyât ve Mesihiyâtı Müslümanlara anlatan Ebû Zer el-Gıfârî (ö. 32/653), Kâ'b el-Ahbâr (ö. 32/652), Temîm ed-Dârî' (ö. 40/661) ve Ebû Hureyre (ö. 58/678) gibi kimseleri devlet başkanı sıfatıyla uyarı, anlattıklarının bazılarını sakıncalı görmüş ve konuşma yasağı getirmiştir.²⁷ Dolayısıyla günümüzde de devleti yönetenlerin benzer kararlar alması söz konusu olabilir. Hz. Ömer'in bu haklı endişesini görmezlikten gelmek, uydurma hadisleri veya ehil olmayan kimselerin yaptığı tebliğ ve irşat faaliyetlerini, çarpık din yorumlarını rastgele paylaşımlarını özgürlükler retoriğinin arkasına saklanarak savunmak isabetli olmasa gerektir. Bu bakımdan Hz. Ömer'in kaygısının ve aldığı kararın uygun olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim daha sonraki yıllarda nakledilen birtakım mevzû hadisler tefsir ve hadis kaynaklarına girmiş, Müslümanların din tasavvurları bundan olumsuz anlamda etkilenmiş, böylece zayıf ve uydurma hadislerin etkileri günümüze kadar ulaşmıştır.²⁸ Eğer günümüzde de yeterli tedbirler alınmaz, mevzû hadisler konusunda Müslümanlar bilgilendirilmez ve gerekli uyarılar ümmet-i Muhammed'e zamanında yapılmazsa bu yanlış algıların kıyamete kadar sürmesi kaçınılmaz olabilir.

Bu itibarla yasama organı olan TBMM, Gıda, Tarım ve Hayvancılık Bakanlığı'na nasıl yetki veriyor ve sahte bal üretip satanlarla mücadele ediyor, Bakanlık yetkilileri de sahte bal imal edenlerin ürettiği balları kuruma ait laboratuvarlarda

²⁷ Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ahmed Ebû Hâkim vd. (Beyrut: y.y., ts.), 8/110; Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Tahrîru takrîbi't-tehziib*, thk. Şu'ayb el-Arnaûd (Beyrut: y.y., 1997), 3/198-199; Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru 'âlmî'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnaûd vd. (Beyrut: y.y., 1990), 2/436; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, 1969), 158, 159; Muhammed el-Hatib Acâc, *es-Sünne kable't-tedvîn* (Kâhire: Mektebet-u Vehbe, 1988), 96. Ayrıca bk. Ahmed Naim - Kâmil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i sarîh Tercemesi ve Şerhi* (Ankara: DİB Yayınları, 1986), 9/14.

²⁸ Günümüzde sosyal medyada paylaşılan bazı uydurma hadis örnekleri için bk. Gül, “Sosyal Medyada Hadis Kullanımı -Facebook ve Twitter Üzerinde-”, 175-178.

uzmanlarına inceleterek raporlar hazırlıyor, sonra bu kimseleri deşifre ediyor, insanların sağlığının korunmasına yardımcı oluyor, arkasından da savcılığa suç duyurusunda bulunup bu işyerlerinin cezalandırılmasını sağlıyor ise, aynı şekilde DİB'e de bazı sözde din adamlarının yaydığı uydurma hadislerle ve sapkın din yorumlarıyla mücadele etme yetkisi vermelidir. Nitekim TBMM'den çıkartılacak kanunla bu yetkiyi alan DİB'e bağlı Din İşleri Yüksek Kurulu üye ve uzmanları bu tür din adamlarının yazdıkları kitapları, verdikleri vaazları, kendi TV'lerinde yaptıkları konuşmaları, paylaştıkları yazılı, sesli ve görsel materyalleri mercek altına alabilir, RTÜK ile işbirliği yapabilir, bunlarla ilgili İlahiyat Fakülteleri'nde görev yapan konunun uzmanı bilirkişilere (tefsir, hadis, kelam, fıkıh akademisyenlerine vs.) müracaat edebilir, onlara ciddi delillere dayalı raporlar hazırlatabilir ve bunları deşifre edebilir. Böylece DİB halkın aldatılmasının önüne geçebilir, dini koruma ve toplumu dinî konularda aydınlatma görevini yerine getirebilir, Müslümanların akıl ve ruh sağlığının korunmasına yardımcı olabilir, bidat ve hurafeleri, mitolojileri, uydurma hadisleri anlatarak "insanları Allah ile aldatanlar" hakkında savcılığa suç duyurusunda bulunabilir, bunların bağımsız mahkemelerce yargılanmasını ve ceza almasını sağlayabilir. Zira şu an bütün bunları yapabilecek potansiyele sahip tek anayasal kurum DİB'tir. Dolayısıyla DİB'e böyle bir yetki yasalarla verilmeli ve DİB böyle bir çalışmayı derhal başlatmalıdır. Nitekim bu hukukî tedbir alındığı takdirde söz konusu din adamlarının gerçek yüzü ortaya çıkar, toplumun DİB'e güveni artar, kafa karışıklıkları azalır, böylece sahih dinî bilgiye erişimde daha hızlı mesafe kat edilir. Bu nedenle yeterli dinî eğitim almamış kişilerin naklettiği uydurma hadislerden şikâyet etmek yerine herkes üzerine düşen vazifeyi yapmak durumundadır. Özgürlükler kavramını istismar edenlerden çekinerek veya geçici tedbirlerle oyalanarak bu sorunu kökten çözmek mümkün değildir. Kısa, orta ve uzun vadeli planlamalarla kalıcı çözümleri devreye sokmak, bu konuda Müslümanlarda "bilinçli farkındalık" oluşturmak gerekir. Bunun için öncelikle sağduyu ve liyakat sahibi din adamları ikna olmalı, onlar insanları bilgilendirmeli, toplumsal mutabakat sağlanmalı, daha sonra yasama organı TBMM devreye girmeli, DİB de kendisine verilen görevi yerine getirmek için sözde dinî akımları/sapık cereyanları takibe alarak İslâm'ı süflî çıkarlarına alet eden kesimlere karşı mücadele yürütmeli, İlahiyat Fakülteleri'nde görev yapan akademisyenler başta olmak üzere diğer resmi din görevlileri bu mücadeleye maddî ve manevî destek vermelidir. Aksi takdirde bu tür ilhâdî/batınî/gnostik dinî hareketler yaygınlaşır, komplasmalar giderek artar, tefrika körüklenir, bundan ise toplumun bütün kesimleri olumsuz anlamda etkilenir. Bu itibarla sahte bal üretip satanlarla mücadele nasıl şart ise söz konusu din adamları ve uydurma hadis yayan internet siteleriyle de mücadele şarttır. Bunun tam tersini savunan ve verilen Hz. Ömer örneğini kıyasa aykırı bularak "21. Yüzyıl Türkiye'sinde bunların uygulanabilir olmadığını ve tehlikeli sonuçlara yol açabileceğini" seslendirenlere katılmamız mümkün değildir. Zira camideki vaaz kürsüsü "nasıl serbest kürsü" değilse, oraya çıkan bir din görevlisi kafasına göre konuşmıyor ve kendi subjektif yorumlarından ziyade dinin temel ilke ve esaslarını cami cemaatine anlatması gerekiyorsa aynı şekilde hadis üreten ve yayan sitelerin de canlarının istediğini yapmalarına, Hz. Muhammed'i yanlış tanıtmalarına, İslâm'ı tahrif etmelerine göz yumulamaz, güçlü devlet geleneği olan milletlerin buna müsaade etmesi düşünülemez. Zira Müslümanların dinlerini,

akıllarını ve nesillerini korumak gibi görevleri vardır. Nitekim Hz. Ömer, devlet başkanı sıfatıyla kendi döneminde hukukî tedbirleri almış, İsrailiyat, Mesihiyat ve Mecûsiyat nakledenlere yasak getirmiştir. Bu bakımdan verilen Hz. Ömer örneğinin doğru anlaşılması ve onun uygulamasının arkasındaki gaye, maksat, amaç ve hedefin çok iyi tespit edilmesi gerekir.

Diğer taraftan özgürlükler diyerek hadis uydurulmasını ve bunların rahatlıkla dolaşıma sokulmasını olağan karşılayan aynı kişiler; *“Burada asıl meselenin mevzû hadisler değil, zihniyet ve anlayış olduğunu, tavuk mu yumurta mı tartışmasında asıl geri planda olanın hadisler değil Ehl-i hadis zihniyeti olduğunu ve bu zihniyetle uğraşılmasının daha doğru olacağını”* ileri sürmüşlerdir. Kanaatimizce bu yaklaşım da isabetli değildir; zira mesele çok yönlüdür ve mezkûr problemin tek sebebi Ehl-i hadis zihniyeti değildir. Çünkü gerek uydurma hadislerin dolaşıma sokulması gerekse İslâm’ı tahrif için yürütülen sistemli hadis uydurma faaliyeti hâlen devam etmektedir. Hem ülke dışından hem de içinden bu tahrifat ve tahrifat yapılırken sadece Ehl-i hadis zihniyetiyle mücadeleyi savunmak, ama uydurma hadislerin zararlarını hesaba katmamak, bunları engellemek için hukukî tedbirler alınmasına karşı çıkmak probleme bütüncül bakılmamasından kaynaklanmaktadır. Aynı yanlış bakış açısına geçmişte “akılcılığı savunan Mu’tezile mezhebinin bazı mensuplarının” da sahip oldukları, akl-ı selim yerine “salt akıl” öncelikledikleri ve meselelere geniş perspektiften bakamadıkları için çok yanlış kararlar aldıkları bilinmektedir. Elbette akıl ve yorum düşmanlığı yapan “müfrit Ehl-i hadis’in” hataları olmuştur; onların da yanlışlarına dikkat çekilmesi, noksanlarının ortaya konulması gerekir; lakin meseleye tek taraflı bakmak da bir diğer yanlıştır. Zira doğru sonuçlara ulaşmak için “vahyin ışığında çalıştırılan selim akla”, sağlam muhakemeye, sağlıklı tefekküre, güçlü metodolojiye, bütüncül bakışa ve çok yönlü analize ihtiyaç vardır.

Diğer taraftan söz konusu akademisyenler; *“Herkes keyfince hadis uydurabilir, devlet kimseyi hadis uyduruyor diye cezalandıramaz, insanların din uydurma özgürlükleri bile vardır. Bu tür insanlarla yapılması gereken hukukî mücadele değildir; onların teşhir ve tenkit edilmesi ve insanların bunlara karşı uyarılmasıdır. Suç işlemedikçe insanlar istediğini yapabilmelidir; kaldı ki onlar da yaptıklarının hesabını ahirette Allah’a vereceklerdir. Bu adamlar karşısında bazen Ahmed b. Hanbel ve Yahya b. Ma’in gibi sessiz kalmak gerekebilir”* şeklinde bir görüş daha ileri sürmüşlerdir. Kanaatimizce bu düşünceler de isabetli değildir. Zira Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Yahyâ b. Ma’in (ö. 233/848) böylelerine hiç sessiz kalmamış, aksine kussâsla hem fikrî planda mücadele etmiş²⁹ hem de devleti yönetenleri uyararak onların faaliyetlerinin yasaklanmasını talep etmişlerdir. Nitekim bu ve benzeri İslâm âlimlerinden gelen haklı tepki ve ikazlar üzerine ilerleyen yıllarda dönemin siyasal otoritesi kussâsın faaliyetlerini yasaklamıştır. Görüldüğü üzere fikrî mücadele yanında hukukî mücadele de gereklidir. Zira “sınırsız özgürlük” diyerek masum insanları bu tür yapıların zararlı faaliyetleriyle baş başa bırakmak doğru değildir. Yeterince sağlam

²⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Ali Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ‘ilmi’r-rivâye*, thk. Muhammed el-Hafiz et-Ticânî (Kâhire: y.y., 1972), 88, 89, 92. Ayrıca bk. Suyûtî, *Tahzîru’l-eykâz min ekâzibu’l-vuâz*, 50-53; Ebu’l-Ferec Abdurrahman İbnu’l-Cevzî, *Kitâbu’l-mevzû’ât mine’l-ehâdîsi’l-merfû’ât*, thk. Nûreddin b. Şükrî b. Ali Boyacılar (Riyad: Mektebetü Advau’s-Selef, 1997), 1/43; Aliyyu’l-Kârî, *el-Esrâru’l-merfûa’ fî’l-ahbâri’l-mevdûa’*, 51.

dinî bilgiye sahip olmayan kimselerin gnostik ve ezoterik dinî yapılar tarafından aldatılmasına göz yummak yanlıştır. Nitekim bu insanlar mezkûr din adamlarının malzeme olarak kullandıkları uydurma hadislerdeki sahte vaatlere ve yalanlara kanarak yakın geçmişte vatani, devleti ve milleti tehlikeye düşürecek yanlış adımlar atmışlardır; gelecekte de benzer yapıların aynı tür adımlar atmaları kuvvetle muhtemeldir. Bu nedenle hem fikrî hem de hukukî mücadele olmak durumundadır. Çünkü “devletin ve kamunun can ve mal güvenliği” söz konusu olduğunda özgürlükler kısıtlanabilir. Aksi halde bunun olumsuz sonuçları milletin istikbalini tehlikeye sokar. Dolayısıyla dijital dünyada dolaşıma sokulan uydurma hadisleri üreten ve yayan sapkın dinî akımların kurup işlettiği internet siteleri ve sosyal medya organları devletin yetkili kurumları tarafından denetlenmeli ve bunların sıkı takibi yapılmalıdır.³⁰ Elbette Hz. Peygamber, kendi adını kullanarak hadis uyduran veya bunu bileerek nakledenin âkibetinin ahirette nasıl olacağını bildirmiştir. Ancak bu durum böyle kimselerin bu dünyada da cezalandırılmayacakları ve keyiflerine göre hareket edecekleri anlamına gelmez ve gelmemelidir. Bu bakımdan onlara hak ettikleri cezanın dünyada da verilmesi ve yeni nesillerin sapkın dinî akımların zararlı faaliyetlerine karşı korunması gereklidir.

Sonuç

Dünyadaki tüm devletler vatandaşlarının, aileler çocuklarının, işyerleri de çalışan ve müşterilerinin suça karışmalarını engelleyecek “önleyici tedbirleri” alırlar. Aynı şekilde yasama organı TBMM de dijital dünyada uydurma hadis üreten ve paylaşanlara karşı hukukî mücadelenin yapılmasına imkân sağlayacak “yasaları” çıkarır ve çıkartmalıdır.

Problemleri din anlayışlarını topluma yazılı, sesli ve görsel olarak ulaştırıp ve insanların algı dünyalarını kirleten sözde din adamlarıyla hem fikrî hem de hukukî mücadele yapılmalı, bu tür kişi, grup, yapı veya kurumları denetleme yetkisi kanunla DİB’e verilmeli, bilirkişiler olarak İlahiyat Fakülteleri’nde görev yapan öğretim üyeleri görevlendirilmelidir. Zira arkasına topladığı kalabalıklara güvenerek devleti ve milleti tehdit eden kişi veya örgütler cezalandırılmalı, ileride devlete ve millete zarar vermelerini engelleyecek kısa, orta ve uzun vadeli önlemler alınmalı, gerekirse bunların faaliyetlerine yasayla son verilmelidir.

DİB’de vazife yapan tüm görevliler özellikle sosyal medya platformlarını aktif olarak kullanmalı, “Din İşleri Yüksek Kurulu’nun onayını almış, doğru ve güvenilir dinî bilgileri, ilgi çekici görseller eşliğinde” paylaşmalı ve Müslümanları dijital dünyada dolaşıma sokulan uydurma hadislerin olumsuz etkilerine karşı uyarmalıdır.

Dijital Yayınlar Daire Başkanlığı, yaptığı diğer tüm faaliyetlere ilave olarak

³⁰ Dijital dünyada hadis paylaşımı konusunda çalışmaları bulunan günümüz hadis araştırmacılarından R. Emin Gül makalesinin sonuç kısmında sosyal medyada uydurma hadis paylaşanlara karşı “denetim mekanizması kurulmasını” teklif etmiştir. bk. Gül, “Sosyal Medyada Hadis Kullanımı -Facebook ve Twitter Üzerinde-”, 179. Diğer taraftan günümüz hadis araştırmacılarından İsmail Kurt da hadis tenkidinin rical tenkidinden ayrı düşünülmemeyeceğine dikkat çekerek Türkiye’de özellikle “ricâl tenkit temalı bir site kurulmasının faydalı olacağına” işaret etmiştir. bk. İsmail Kurt, “Ricâl Tenkit Araştırmalarının Dijital Kaynakları: İnternet Siteleri”, *Tevilat: Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/1 (2021), 89-105.

sanal ortamda dolaşan mevzû hadisleri bir araya toplayan “site veya mobil uygulama” kurmalı, böylece uydurma hadisleri teşhir ederek Müslümanları bunlardan haberdar etmelidir. Aynı şekilde Dijital Yayınlar Daire Başkanlığı, dijital ortamda özellikle gençlerin kolayca bulup paylaşacağı sahih hadisleri muhtevi “alternatif site veya mobil uygulamalar” da kurmalı, gençleri sahih hadislerden haberdar etmeli, kamu spotuyla bu site ve mobil uygulamaların sürekli tanıtımını yapmalıdır.

Din görevlileri vaazlarında ve Cuma hutbelerinde Müslümanlara “hadislerin kaynağını ve sıhhatini sorma bilinci” aşılmalı, kendileri de bu konuda topluma örnek olmalı, sûre ve âyet numarası vermeden “âyet meal” paylaşmak nasıl mümkün değilse “hadislerin kaynak ve sıhhatini belirtmeden” de paylaşım yapmanın doğru olmadığını topluma öğretmelidir.

Doktora tezlerini, bilimsel makaleleri veya kalın kitapları okumayan gençlere hızlı ve kısa yoldan ulaşmak ve onları bilgilendirmek amacıyla “karikatür, animasyon, fotoğraf, çarpıcı, sürükleyici ve etkileyici kısa videolar vs.” hazırlanmalı, algı operatörlerinin ürettikleri materyallerden çok daha güzel ve etkileyici olanlarla cevap verilmeli ve bunlar dijital platformlarda dolaşıma sokulmalıdır.

Din İşleri Yüksek Kurulu gençlerin dinden soğumaması, sakat ideoloji ve sapık dinî cereyanlara kapılmaması için uydurma hadislerle ilgili “sağlam, güvenilir, ikna edici, kısa ve özlü dinî bilgiler” hazırlamalı, bunların videolarını yaptırtmalı, sosyal medya organlarında yayınlamalı, gençler de kolay eriştikleri bu materyalleri başka mecralarda paylaşarak toplumsal farkındalığın ve duyarlılığın artırılmasına katkı sağlamalıdır.

Müslümanların din algılarındaki çarpıklıkları ve uydurma hadislerin neden olduğu sorunları tespit için ciddi bilimsel araştırmalar yapılmalı, özellikle sahada görev yapan imamlar, müezzinler, Kur’ân Kursu öğrencileri, din hizmetleri uzmanları, din dersi öğretmenleri, müftüler, vaizlerin vs. katılacağı seminerler düzenlenmeli, konu tüm yönleriyle tartışılmalı, problem tespit edilip tedavi yöntemleri geliştirilmeli, hastalığa uygun ilaçlar üretilip reçeteler hazırlanmalıdır.

TBMM’nin çıkartacağı yasaların uygulanmasında görev alacak “tecrübeli siber güvenlik uzmanları”, dijital ortamda hadis uydurup dolaşıma sokan siteleri takip etmeli, bu sitelere erişimi engellemeli ve anında kurulan yenilerini de etkisiz hâle getirmelidir.

Ülke dışından Türkçe yayın yapan ve halkın din algısını bozmak isteyen site ve mobil uygulamalar tespit edilip bunlara da erişim engellenmeli, siber güvenlik önlemleriyle tekrar faaliyete geçmeleri imkânsız hâle getirilmelidir. Müslümanlar bu sitelerin zararlı yayınları konusunda bilgilendirilmeli, söz konusu etki ajanlarına karşı toplumsal bilinç, farkındalık, hassasiyet ve duyarlılık oluşturacak faaliyetler yapılmalı, devletin yetkili organları bu görevlerini aksatmadan yerine getirmelidir.

İlahiyat akademisyenleri başta olmak üzere tüm din görevlileri dijital mecralarda aktif olarak yer almalı ve mezkûr din adamlarının halkı aldatmasını engelleyecek “faaliyetler” yapmalıdır. İslâm âlimleri uydurma hadislere karşı yapılacak mücadelede elini taşın altına koymalı, toplumu mevzû hadisler konusunda bilgilendirmeli, ayrıca ortaya çıkması muhtemel yeni problemlere yeni çözümler üretmelidir.

Nasıl Tarım Bakanlığı insan sağlığına zararlı yiyecek/içecek üreten iş

yerlerini denetleyip numuneler alıyor ve cezalar kesiyorsa DİB de dijital ortamda uydurma hadisler paylaşarak toplumun akıl ve ruh sağlığını tehdit eden internet sitelerine aynı şekilde davranmalı, bu konuda sahanın uzmanı ilahiyatçılar bilirkişi olarak görevlendirilmeli, bu tür yapıların hukuk önünde hesap vermeleri ve caydırıcı cezalar almaları sağlanmalıdır.

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

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

Kaynakça

- Acâc, Muhammed el-Hatib. *es-Sünne kable't-tedvîn*. Kâhire: Mektebet-u Vehbe, 1988.
- Ahmed Emin. *Fecru'l-İslâm*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, 1969.
- Ahmed Naim - Kâmil Miras. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i sarîh Tercemesi ve Şerhi*. 13 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 1986.
- Akgül, Mehmet. "Dijitalleşme ve Din". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 17/2 (2017), 191-207.
- Aliyyu'l-Kârî, Nureddin Ali b. Muhammed b. Sultan. *el-Esrârü'l-merfûa' fi'l-ahbârî'l-mevdûa'*. thk. M. L. es-Sebbâğ. Beyrut: y.y., 1971.
- Arslan, Lokman. "Dini İçerikli Dijital Yayıncılıkta Diyanet Tecrübesi ve Vizyonu". *VIII. Dinî Yayınlar Kongresi -Dijital Yayıncılık-, 28-30 Mayıs 2021*. ed. Huriye Martı. 291-317. Ankara: DİB Yayınları, 2021.
- Cirit, Hasan. *Halkın İslâm Anlayışının Kaynakları Vaaz ve Kıssacılık*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2002.
- Cirit, Hasan. "Vâiz ve Kıssacıların Hadis İlmiyle Münâsebetleri". *Diyânet İlmî Dergi* 36/1 (2000), 19-54.
- Çalgan, Mehmet Ali. "Sosyal Medyada Hadis Tahrifatının Oluşturduğu Olumsuz Sünnet Algısı". *GİİAS Uluslararası Günümüzde İslâmî İlimler Algısı Sempozyumu I: Sünnet Algısı, 10-11 Haziran 2021, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bildiriler Kitabı*. ed. Tevhit Ayengin. 218-227. Bayburt: Bayburt Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Ekinci, Fatma. "Dijital Dünya ve Gençlere Yönelik Dinî Yayıncılık-İmkân ve Sınırlılıklar-". *VII. Dinî Yayınlar Kongresi -Gençliğe Yönelik Yayıncılık-, 19-21 Nisan 2019*. ed. Huriye Martı. 205-214. Ankara: DİB Yayınları, 2019.
- Fidan, Ahmet. "Türkiye'de Dijitalleşme ve Din İlişkisi". *VIII. Dinî Yayınlar Kongresi -Dijital Yayıncılık-, 28-30 Mayıs 2021*. ed. Huriye Martı. 116-137. Ankara: DİB Yayınları, 2021.
- Gül, Recep Emin. "Sosyal Medyada Hadis Kullanımı -Facebook ve Twitter Özelinde-". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 30 (2016), 167-180.
- Gül, Recep Emin. "Sosyal Medyada Paylaşılan Dua ve Zikir İçerikli Hadislerin Kaynak Değeri". *VIII. Dinî Yayınlar Kongresi -Dijital Yayıncılık-, 28-30 Mayıs 2021*. ed. Huriye Martı. 451-455. Ankara: DİB Yayınları, 2021.
- Gül, Recep Emin. "Sosyal Medyada Paylaşılan Hadislerin Dinî Yaşantıya Etkisi: Balıkesir Üniversitesi Öğrencileri Örneği". *MEDİAD: Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2021), 301-315.
- Gül, Recep Emin. "Sosyal Medyada Paylaşılan Hadislerin Dinî Yaşantıya Etkisi (Lise Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma: Balıkesir Örneği)". *GİİAS Uluslararası Günümüzde İslâmî İlimler Algısı Sempozyumu I: Sünnet Algısı, 10-11 Haziran 2021, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bildiriler Kitabı*. ed. Tevhit Ayengin. 228-241. Bayburt: Bayburt Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Hatib el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye*. thk. Muhammed el-Hafız et-Ticânî. Kâhire: y.y., 1972.

- Hatîb el-Bağdadiî, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sâbit. *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî ve âdâbü's-sâmi'*. thk. Mahmûd Tahhân. Riyâd: Mektebetü'l-Maârif, 1983.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Tahrîru takrîbi't-tehzi'b*. thk. Şu'ayb el-Arnaûd. 3 Cilt. Beyrut: y.y., 1997.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Ahmed Ebû Hâkim vd. 14 Cilt. Beyrut: y.y., ts.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed ed-Dineverî. *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*. thk. Şeyh İsmail el-Esardî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman. *Kitâbu'l-mevzû'ât mine'l-ehâdisi'l-merfû'ât*. thk. Nûreddin b. Şukrî b. Ali Boyacılar. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü Advâu's-Selef, 1997.
- Kırbaşoğlu, M. Hayri. *Alternatif Hadis Metodolojisi*. Ankara: Kitabiyat, 2002.
- Kurt, İsmail. "Ricâl Tenkit Araştırmalarının Dijital Kaynakları: İnternet Siteleri". *Tevilat: Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/1 (2021), 89-105.
- Kutluay, İbrahim. "Dijital Çağda Gençliğin Karşılaştığı İnternet Kaynaklı Problemlerin Sünnet-i Nebeviyye İlkeleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi". *İslâm ve Yorum V*. ed. Harun Bekiroğlu vd. 1/265-290. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Marsak, Emine Erdoğan. "Dijital Ortamda Hadis ve Karşılaşılan Sorular". *İSLARA Uluslararası İslâm Araştırmaları Kongresi, 12 Şubat 2022, Bildiriler Kitabı*. ed. Erdem Can Öztürk vd. 394-406. Ankara: Hacı Bayram Veli Üniversitesi Yayınları, 2022.
- Menekşe, Ömer. "Dinin Dijitalleşmesi ve Mobil Uygulamalar". *Dijitalleşen Din (Medya ve Din 2)*. ed. Mete Çamdereli vd. 151-173. İstanbul: Köprü Yayınları, 2015.
- Rahile Kızılkaya Yılmaz - Elif Haksever. "Dijitalleşmenin Hadis Çalışmalarına Katkısı". *Modern Dönemde Hadis ve Babanzâde Ahmed Naîm*. ed. İbrahim Özçoşar vd. 349-364. İstanbul: Divan Kitap, 2022.
- Sancaklı, Saffet. "Sûrelerin Faziletleriyle İlgili Bazı Tefsirlerde Yer Alan Apokrif Hadislerin Kритiği". *Diyanet İlmi Dergi* 38/3 (2002), 129-144.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebi Bekr es-. *Tahzîru'l-eykâz min ekâzîbu'l-vuâz*. çev. Ali Toksarı. Kayseri: y.y., 1993.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezid. *Târihu't-Taberî Târihi'r-rüsûl ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim. 11 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Meârif, ts.
- Tahhân, Mahmud. *Yeni Hadis Usûlü (Teysîru mustalâhi'l-hadîs)*. çev. Cemal Ağırman. Sivas: Seyran Yayınları, 1999.
- Yankın, Fahri Bilal. "Dijital Dönüşüm Sürecinde Çalışma Yaşamı". *TÜİİBF* 7/12 (2019), 1-38.
- Yeşil, Mahmut. *Va'z Edebiyatında Hadisler*. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Siyeru 'âlâmi'n-nübelâ*. thk. Şu'ayb el-Arnaûd vd. 23 Cilt. Beyrut: y.y., 1990.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 23 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2023

Taberî'nin Tevil Eleştirilerinde Gözettiği Bir İlke: Ayetin Literal Formuna Aykırılık

A Principle That Tabari Observed in His Criticism of Interpretation: Contrary to the Literal Form of the Verse

Muhammed Ersöz 

Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı

Assoc. Prof., Selçuk University, Islamic Sciences Faculty, Department of Tafseer

Konya / Türkiye

muhammed.ersoz@selcuk.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-7693-7428>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1251880

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 15.02.2023

Accepted / Kabul Tarihi: 06.05.2023

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2023

Cite as / Atıf: Ersöz, Muhammed. "Taberî'nin Tevil Eleştirilerinde Gözettiği Bir İlke: Ayetin Literal Formuna Aykırılık". *Marife* 23/1 (2023) 143-162. <https://doi.org/10.33420/marife.1251880>

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."

e-ISSN: 2630-5550



<https://marife.org/tr/>

Taberî'nin Tevil Eleştirilerinde Gözettiği Bir İlke: Ayetin Literal Formuna Aykırılık

Özet

Taberî'nin tevil tercihlerinde ve kabul etmediği tevilleri eleştirmesinde etkili olan birçok unsur bulunmaktadır. Çalışmamızda bunlardan birisi olan ayetin literal formuna aykırılık incelenecektir. Ayetin literal formuna aykırılıktan kastımız Taberî'nin "Eğer doğru tevil böyle olsaydı ayet şu şekilde olurdu" dediği yerlerdir. Bu şekilde Taberî ayetin literal yapısının, bahsedilen teville uygun olmadığını ortaya koymakta ve eleştirisini buna uygun yapmaktadır. Taberî'nin bu yöntemi kullanmasındaki en önemli gerekçe ayetin zahirinin gerektirdiği anlamı incelemek ve ayetin muhtemel yorumlarının dışına çıkmama yönündeki çabasıdır. Bundan dolayı ayet metninin muhatapta bıraktığı ilk intibayı korumaya ve dilin tabiatının gerektirdiği anlam üzerine yorumu inşa etmeye gayret etmektedir. Bunu yaparken ayetin literal yapısında küçük değişiklikler yaparak kabul etmediği ve ayete uygun olmayan yorumu mezkur literal yapıya ait olduğunu ortaya koymaktadır. Çalışmamız Taberî'nin eleştirdiği ayet yorumlarında gözettiği ayetin literal yapısına aykırılık konusunu incelemeyi, söz konusu ayetin literal yapısına aykırı ifadelerin mahiyetini ortaya koymayı ve bunu yaparken tercihlerine etki eden unsurları belirlemeyi hedeflemektedir. Çalışmamız Taberî'nin Kur'an'ı yorumlama yöntemine ve onun zahire bağlı kalmasına dair yapılmış olan çalışmalara katkı sunar mahiyettedir. Taberî'nin tefsir yöntemi daha çok ayetin indiği tarihsel bağlamda ilk ve doğal halinin anlaşılmasına odaklanmak şeklindedir. Böylece dilin fitratını gözlemekte ve tefsir yaparken peşin verilmiş hükümlerden uzak durmaktadır. Ayetlerin tefsirine dair rivayetleri çok iyi bildiği ve tefsirinde topladığı için sahabilere ve tabiine ait rivayetleri ihtiva ettikleri görüşlere göre sınıflayarak ilim dünyasına sistematik olarak arz etmiştir. Fakat onun bir görüşe ait rivayete tefsirinde yer vermesi, Taberî'nin o görüşü benimsediği anlamına gelmemektedir. Bazı ilmi saiklerle bu görüşleri bazen tercihe uygun bulduğu gibi bazen de tercihe uygun bulmamaktadır. Rivayetler aracılığıyla gelen bu görüşler sahabilere veya tabiinden otorite kimselere ait olsa da Taberî bunları ayetin tefsiri olarak kabul etmeyebilmektedir. Yani bir ayet için zikredilen görüşün söz konusu ayetin altında bulunuyor olup Taberî'nin bu görüşü benimsememesi o rivayetin zayıf ve delil olarak kullanılamaz olduğu anlamına gelmemektedir. Ayrıca rivayetin ilk dönem önemli müfessirler tarafından gelmiş sahih bir rivayet olması bu rivayetin Taberî tarafından kabul edilebilir olması için yeterli değildir. Bunun yanında herhangi bir rivayetin doğru bilgi içermesi Taberî tarafından söz konusu ayetin doğru tefsiri olarak kabul edilmesine yetmemektedir. Çünkü ayetin literal yapısının ayetin mefhumuna uygun olması ve ayetin muhtemel anlam alanının kapsamına girmesi gerekmektedir. Taberî tefsir yaparken ayetin literal formunu incelemeyi bir yoruma gitmemektedir. Bunun için ayet içerisindeki küçük, ancak anlama etki eden unsurları belirlemektedir. Sonra da ayetin literal formu ile bu ayetin diğer muhtemel literal formları arasındaki farkları incelemektedir. Böylece bir kıyas yapmakta ve ayetin yorum sınırlarını çizmektedir. Bu suretle de ayetin anlam kapsamına girebilecek yorumlar ortaya çıkmaktadır. Sonra bu kapsama giren yorumları kabul edilebilir yorumlar olarak görürken bu kapsam dışındaki yorumları kabul edilebilir görmemektedir. Dolayısıyla metnin muhtemel olduğu yorumları tamamen reddeden bir tavır içinde olmadığı gibi rivayetlerle gelen her yorumu da ayetin literal formuna giydirilmesini uygun bulmamaktadır. Taberî'nin literal forma aykırılık ilkesini yöntem olarak kullanması onun zahire bağlılığının en önemli göstergesidir. Ayrıca fıkhıta bir mezhebin kurucusu olması ve icthad ediyor olması da bu bağlamda önemlidir. Bunun yanında diğer mezheplere ilmi olarak eleştirel yaklaşması onun tevil tercihlerinde ortaya koymuş olduğu eleştirileri dikkate değer kılmaktadır. Taberî, tefsirinde bu yöntemi başarılı bir şekilde ortaya koymuş ve tefsir tarihi içerisinde kendisine özel bir yer edinmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Tevil, Taberî, Zahir.

A Principle That Tabari Observed in His Criticism of Interpretation: Contradiction to the Literal Form of the Verse

Summary

There are many factors that are effective in Tabari's choices of interpretation and criticism of interpretations that he does not accept. In our study, the contradiction to the literal form of the verse, which is one of them, will be examined. By contradicting the literal form of the verse, we mean the places where Tabari says, "If the correct interpretation were like this, the verse would be like this". In this way, Tabari reveals that the literal structure of the verse is not suitable for the interpretation mentioned and makes his criticism accordingly. The most important reason for Tabari to use this method is his effort

to prioritize the apparent meaning of the verse and not to go beyond the possible interpretations of the verse. For this reason, he tries to preserve the first impression left by the text of the verse and to build the interpretation on the meaning required by the nature of the language. While doing this, he makes minor changes in the literal structure of the verse, which he does not accept and reveals that the interpretation that is not suitable for the verse belongs to the aforementioned literal structure. Our study aims to examine the issue of contradiction to the literal structure of the verse, which Tabari observes in the verse interpretations he criticizes, to reveal the nature of the expressions contrary to the literal structure of the verse in question, and to determine the factors that affect his preferences while doing this. Our study contributes to the studies on Tabari's method of interpreting the Qur'an and his adherence to the *zahir*. Tabari's method of *tafsir* is mostly in the form of focusing on understanding the first and natural state of the verse in the historical context in which it was revealed. Thus, he observes the nature of the language and stays away from preconceived judgments while interpreting. Since he knew the narrations about the interpretation of the verses very well and collected them in his *tafsir*, he classified the narrations of the Companions and the *tabi'in* according to the views they contained and presented them to the world of science systematically. However, the fact that he includes a narration of a view in his commentary does not mean that Tabari adopted that view. With some scientific motives, he sometimes finds these views suitable for preference, and sometimes he does not find them suitable for preference. Although these opinions, which come through the narrations, belong to the Companions or *tabi'in*, those who are authoritative in *tafsir*, Tabari may not accept them as the interpretation of the verse. In other words, the fact that the view mentioned for a verse is under the verse in question, and that Tabari's failure to adopt this view does not mean that the narration is weak and cannot be used as evidence. In addition, the fact that the narration is an authentic one that came from the important commentators of the first period is not sufficient for it to be acceptable by Tabari. The fact that any narration contains correct information is not enough for Tabari to accept it as the correct interpretation of the verse in question. Because the literal structure of the verse should be in accordance with the notion of the verse and should fall within the scope of the possible meaning of the verse. While interpreting, Tabari does not go to an interpretation without examining the literal form of the verse. In order to do that, he determines the small elements in the verse that affect the meaning. He then examines the differences between the literal form of the verse and other possible literal forms of this verse. Thus, he makes a comparison and draws the limits of interpretation of the verse. In this way, interpretations that can be included in the meaning of the verse emerge. Then, while he sees the comments within this scope as acceptable comments, it does not see the comments outside this scope as acceptable. Therefore, while he does not approve an attitude to completely reject the possible interpretations of the text, he does not find it appropriate to adopt every interpretation that comes with narrations in the literal form of the verse. Tabari's use of the principle of contradiction to the literal form as a method is the most important indicator of his devotion to the outward. In addition, it is important in this context that he is the founder of a sect in *fiqh* and that he has *ijtihad*. His scientifically critical approach to other sects makes his criticisms in his interpretation choices noteworthy. Tabari has successfully revealed this method in his *tafsir* and has acquired a special place for himself in the history of *tafsir*.

Keywords: *Tafsir*, *Qur'an*, *Ta'wil*, Tabari, *Zahir*.

Giriş

Taberî (ö. 310/923) tefsir ilmi içerisinde çok önemli bir yere sahiptir ve imamu'l-müfessirin olarak bilinmektedir. Tefsirini rivayetle dirayeti birleştirip yazmıştır. Böylece eseri hem ansiklopedik düzeyde geniş malumatları bir araya getirmiş hem de dirayet açısından sistematığı oturmuş ve gerekçeleriyle tevil tercihlerini ortaya koyan dört başı mamur bir tefsir hüviyetine sahip olmuştur.

Kendi dönemine kadar gelmiş rivayetleri bir araya getirip akabinde de kendi görüşünü gerekçeleriyle ortaya koyan Taberî'nin tefsir yaparken gözettiği önemli bir ilke zahire bağlılıktır. Kur'an ayetlerinden Allah'ın muradının ne olduğunu tespit etmeyi amaçlayan tefsir ilminde lafzın zahirinin gerektirdiği anlamı tespit etmek birincil öncelik olmalıdır. Taberî de bunu gerçekleştirmek için ayetin zahir anlamını

tespit etme konusunda oldukça titiz davranmış ve tevil tercih gerekçelerini çoğu zaman zahire bağlılık ilkesine dayandırmıştır. Taberî'nin zahir anlamdan kastı beyan bilgi sistemine bağlı çalışan, Arapların dilsel kullanımlarının temel alındığı ve dinleyenin ilk olarak aklında oluşan birincil anlamın tespit edilmesidir.¹ Yani zahir anlam lafzın ibaresinden elde edilen birinci derecedeki, hem lafız hem de maksat olarak anlaşılacak aslî, ilk ve en güçlü anlamdır.² Bundan dolayı el-ağleb fi isti'mâli'n-nâs³ (yaygın kullanım), ezharu'l-me'ânîhi⁴ (en açık anlam), el-ma'rûf 'inde'l-'Arab⁵ ve el-ma'rûf fi kelâmî'l-'Arab⁶ (Araplarca bilinen anlam), zâhiru't-tenzîl⁷, zâhiru'l-kitâb⁸, zâhiru'l-keîâm⁹ ve zâhiru'l-âye¹⁰ gibi kalıp ifadeler yer vererek tevil tercihinin gerekçesini ortaya koymuştur.¹¹ Bunun yanında zahir anlamı oluşturan siyak-sibak, dilin fitratı, lugavi umumiyet, Kur'anın bütünlüğü gibi hususları hesaba katarak yorumda bulunmuştur.¹² Taberî'nin sistematüğinde zahiri anlamın dinamikleri dil, iç bağlam, dış bağlam ve akıldır.¹³

Taberî'nin zahire bağlılık konusunda takip ettiğı metod Dâvûd ez-Zâhirî'nin (ö. 270/884) zâhiriliğinden farklıdır. Aralarındaki temel fark Taberî'nin nasları anlamada akla ve kıyasa yer verirken Dâvûd ez-Zâhirî'nin nassı tamamen akli alanın dışında görmesi, kıyas ve istihsanı kabul etmemesidir. Taberî'nin zahiriliğı daha çok sözün ortaya çıktığı ilk ve doğal halinin anlaşılmasına odaklanmak şeklindedir. Yani dilin fitratının gözetildiğı ve yorumda bir ön kanaatin olmadığı anlama şeklidir. Bu bize İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) benimsediğı lafzın ilk ve doğal halinin zahir ve âmm olması yönündeki zahir anlayışını hatırlatmaktadır.¹⁴ Taberî de tercih ettiğı yorumun zahire uygunluğunu ararken işte bu anlayışta yani zahir kelimesinin lügat anlamı olan ve Arap dil zemini üzerine kurulu zahir anlayışını benimsemektedir.

Taberî'nin tevil anlayışı hakkında en kapsamlı çalışma Atik Aydın'ın 2004 yılında savunduğı *İbn Cerîr et-Taberî'nin Kur'an Anlayışı ve Tevil Tercihleri* isimli doktora tezi ve *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi* adıyla tezin kitap olarak basılmış çalışmasıdır. Aydın bu çalışmasında Taberî'nin tevil anlayışını, yorum tercihlerini ve buna etki eden unsurları ortaya koymuştur. Taberî'nin zahire bağlılık konusundaki hassasiyetini ve ayetin literal yapısına uygun yorumlarda bulunmaya gösterdiği

¹ Atik Aydın, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi* (Ankara Okulu Yayınları, 2005), 97-99.

² Muammer Erbaş, *Kur'an-ı Kerim'in Zahiri Anlamına Yaklaşımlar* (İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2008), 32-55.

³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki (Beyrut: Dâru Hecr, ts.), 13/352; 15/583.

⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5/275; 6/453; 7/127; 7/483; 9/677; 17/371; 18/110; 18/506; 18/596; 18/613; 23/409; 24/316.

⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20/619, 24/504.

⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/269; 3/259; 7/160; 7/208; 9/298; 10/644; 11/299; 11/447; 16/166; 16/425; 16/586; 22/229; 24/137; 24/296; 24/366; 24/412.

⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/82; 2/71; 3/36; 4/100; 13/341.

⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/342; 2/71; 2/475; 2/565; 2/740; 8/382.

⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/602; 2/97; 2/406; 2/547; 2/572.

¹⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/410; 1/441; 3/36; 3/310; 5/319; 6/726.

¹¹ Süleyman Narol, *Tefsirde Zahire Bağlılık Problematiğı (Hakim El-Çüşemi Örneğı)* (Hikmetevi Yayınları, 2021), 98.

¹² Narol, *Tefsirde Zahire Bağlılık Problematiğı (Hakim El-Çüşemi Örneğı)*, 103-125.

¹³ Erbaş, *Kur'an-ı Kerim'in Zahiri Anlamına Yaklaşımlar*, 56-57.

¹⁴ Aydın, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, 98-99.

önemi vurgulamıştır.

Tefsirinde zahire bağlılık ilkesini gözeterek yorum yapan Taberî ayetin literal formunu ön planda tutmakta ve benimsediği yorumla ayetin literal yapısının uygunluğunu gözetmekte, ayetin literal yapısına uygun olmayan yorumları ise tenkit etmektedir. Bunu yaparken de “Eğer doğru tevil böyle olsaydı ayet şu şekilde olurdu” diyerek eleştirdiği yorumun, ayetin literal yapısına uygun olmayan yerini göstermiş olmaktadır. Biz de Taberî'nin tevil tercihlerinde ve tevil eleştirilerinde ayetin literal formuna aykırılığı gerekçe gösterdiği yerleri inceleyeceğiz. Çalışmamız Taberî'nin Kur'an'ı yorumlama yöntemine dair yapılmış olan çalışmalara katkı sunar mahiyettedir. Taberî'nin tevil eleştirilerinde ayetin literal formuna aykırı olma ilkesini gözetttiği yerleri gramatik yapı ve unsurlarına göre tasnif ederek söz konusu ayetleri değerlendireceğiz.

1. Fiilin Formu

Taberî'nin ayetin literal yapısına aykırı olduğu gerekçesiyle eleştirdiği yorumlardan bir tanesi “ وَمَا تَكُونُ فِی شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ ” *“Ne zaman sen bir faaliyet gösterersen, Kur'an'dan bir bölüm okusan ve siz ne zaman bir iş yaparsanız, ona daldığınızda muhakkak ki biz üzerinizde gözetleyici oluruz.”*¹⁵ ayetinde geçen “إِذْ تُفِیضُونَ فِیهِ” ifadesinin yorumudur. Taberî'den önce bu ifadenin tefsiriyle alakalı birbirinden farklı yorumlar gelmiştir. İbn Abbas (ö. 68/687-88) bu ifadeyi “amele koyulduğunuz zaman” şeklinde¹⁶ Mukâtil (ö. 150/767) de “siz işi yaparken” şeklinde yorumlamıştır.¹⁷ Tâbiin müfessirlerinden Mücâhid (ö. 103/721) “hakikate daldığınız zaman” şeklinde yorumlamıştır.¹⁸ Dahhâk (ö. 105/723) ise zamirin Kur'an'a raci olduğunu söylemiştir. Bu durumda anlam “Kur'an hakkında yalan söylenti yaydığınız zaman” şeklindedir.¹⁹ Ebû Bekir el-Esamm (ö. 200/816) yayıldığınız zaman derken²⁰ büyük dil âlimi Zeccâc (ö. 311/923) bu ifadeyi “orada yayıldığınız ve daldığınız zaman” şeklinde yorumlamıştır.²¹ Taberî'nin çağdaşı İbn Ebû Hâtim (ö. 327/938) âlimlerin evlerinden çıktıkları zaman eline bu ayeti yazdıklarını söylemiştir.²² Bu bilgi de ayette geçen söz konusu ifadenin genel itibarıyla insanların yaptıkları her şeye Allah'ın şahit olduğu yönündeki yorumu desteklemektedir.

Mâtürîdî (333/944) “إِذْ تُفِیضُونَ فِیهِ” ifadesindeki zamirin “hakikat”, “din”, “Kur'an” ve “Resûlüllâh” kelimelerine raci olabileceğini söylemektedir. Yani “Siz

¹⁵ Yûnus 10/61.

¹⁶ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Riyad: Mektebetu Nezzâr el-Bâz, 1997), 6/1962.

¹⁷ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullâh Mahmûd Şehâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 2/243.

¹⁸ İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 6/1963.

¹⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1964), 8/356.

²⁰ Ebû Mansûr Muhammed Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 6/59.

²¹ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve ir'âbu* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 3/26.

²² İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 6/1962.

Allah resulü hakkında veya onun dini hakkında veya onun size tilavet ettiği şey konusunda konuştuğunuzda size şahittir” anlamına geldiğini söylemektedir.²³ Kurtubî’ye (ö. 671/1273) göre “إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ” ifadesindeki zamir amele raci olmaktadır. İbn Abbas’ın tercih ettiği görüşle paralel olarak “iş yapmaya daldığımız zaman” anlamındadır.²⁴

Görüldüğü üzere ayete dair yukarıda bahsedilen görüşler dile getirilmiştir. Yani “Siz Kur’an hakkında yalan yaydığımız zaman” anlamında olduğu yönünde görüşler geldiği gibi “Siz hakka daldığımız zaman” anlamında olduğu yönünde görüşler de gelmiştir. Yani ayetin hitabının çoğul sigaya döndüğü “وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ” ifadesiyle kastedilen müminler de olabilir inkârcılar da olabilir. Taberî bu görüşlere katılmasa da bunları muhtemel bir yorum olarak görmektedir. Ancak Taberî kendi görüşünü “amele daldığımız zaman” şeklinde belirlemiştir. Allah’ın bu ayette kulları hangi ameli yaparlarsa yapsınlar kendisinin buna şahit olduğunu söyledikten sonra “إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ” ifadesini getirdiğini söylemiş ve bunun bağlama uygun yorumlanması gerektiğini ifade etmiştir. Buna göre “إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ” ifadesi “amel işlediğiniz zaman” anlamına gelmektedir.²⁵

Ayetin yapısı incelendiğinde ayetin “وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ” “*Ne zaman sen bir faaliyet göstersen, Kur’an’dan bir bölüm okusan*” şeklinde peygambere hitap ederek başladığı sonra da “وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ” “*Ona daldığınızda muhakkak ki biz üzerinizde gözetleyici oluruz*” ifadesiyle ümmete hitaba geçtiği görülmektedir.²⁶ Dolayısıyla “إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ” ifadesindeki zamir en yakın olan ve ümmete hitap eden “وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ” ifadesindeki iş anlamına gelen “عَمَلٌ” kelimesine raci olmalıdır. İbn Âşûr (ö. 1973) burada kastedilen işlerin, Allah rızası için yapılan ve müşriklerin eziyetlerine karşı yapılan sabır olduğunu bildirmektedir.²⁷ Nitekim ayette peygamberin Kur’an okuduğu anda ona şahit olduğunu söylediği bağlamda ümmetin de İslam adına yapılan faaliyetlere şahit olduğunu söylemesi bağlama uygun düşmektedir.

Taberî “إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ” ifadesindeki zamirin “عَمَلٌ” kelimesi yerine “قُرْآنٌ” kelimesine raci olduğu yönündeki görüş kabul etmemektedir. Bu durumda anlam “*Ne zaman sen bir faaliyet göstersen, Kur’an’dan bir bölüm okusan ve siz ne zaman bir iş yapsanız, Kur’an’a daldığınızda muhakkak ki biz üzerinizde gözetleyici oluruz*” şeklinde olmaktadır. Taberî’ye göre ayet ümmetin Kur’an’ı okumaya daldığı zamandan bahsetmemekte ve zamir “قُرْآنٌ” kelimesine raci olmamaktadır. Taberî’nin bu görüşü kabul etmemesinin bir gerekçesi de “إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ” (ona daldığımız zaman)

²³ Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, 6/58.

²⁴ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmîl-Kur’ân*, 8/356.

²⁵ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 12/205.

²⁶ Ahmed b. Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru’l-Merâğî* (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî, 1946), 11/127.

²⁷ Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: Dâru Sehnûn li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, ts.), 11/213.

ifadesinin “إِذْ يُفِضُونَ فِیْهِ” (ona daldıkları zaman) şeklinde kıraat edilebilmesidir. Şayet zamir “فُرْأَنَ” kelimesine raci olsaydı bu durumda “إِذْ يُفِضُونَ فِیْهِ” şeklindeki kıraat inkârcılardan bahseden bir ifade olurdu. Eğer bu ifadenin yalanlayanların durumundan bahseden bir ifade değil de Hz. Peygamber'in Kur'an'ı okuduğu zaman Allah'ın şahit olduğuna dair bir cümle olduğunu söylersek böyle bir yorum uygun olmayacaktır. Bu durumda ayetin “إِذْ تُفِضُونَ فِیْهِ” şeklinde değil de “إِذْ تُفِضُ فِیْهِ” şeklinde olması gerekirdi.²⁸ Yani bu durumda ayetin meali “*Ne zaman sen bir faaliyet göstersen, Kur'an'dan bir bölüm okusan ve siz ne zaman bir iş yaparsanız, ona daldığınızda muhakkak ki biz üzerinizde gözetleyici oluruz*” şeklinde olurdu.

Taberî ayette “إِذْ تُفِضُونَ فِیْهِ” ifadesiyle kastedilen kimsenin Hz. Peygamber olduğu ve yapmaya koyulduğu işin Kur'an'ı okuma olduğu yönündeki yorumu eleştirirken söz konusu yorumun ancak ayetteki fiilin formunun “إِذْ تُفِضُ فِیْهِ” şeklinde ayette geçen literal yapısının farklı olması durumunda mümkün olduğunu söylemektedir.

2. Fiile Taalluk Eden Harf-i Cerrin Varlığı

Taberî'nin ayetin literal yapısına aykırı olduğu gerekçesiyle eleştirdiği ve mümkün görmediği yorumlardan bir tanesi “إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ” “*Şeytanın hâkimiyeti ancak onu kendilerine velî edinenler ve Allah'a şirk koşanlar üzerinde geçerlidir*”²⁹ ayetinde geçen “وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ” ifadesindeki zamirin şeytana raci olduğunu ve ifadenin anlamının “Şeytanı ona ortak edenler” olduğu yönündeki yorumdur. Taberî “وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ” ifadesindeki zamirin Allah'a raci olduğunu ve anlamının da “*Allah'a şirk koşanlar*” şeklinde olduğunu söylemektedir.³⁰

Bu ayetin tefsiriyle alakalı ilk dönemde üç farklı görüş vardır: Birincisi “Onlar şeytanı Allah'a denk tutuyorlar” şeklindeki görüştür. Bu görüş Mücâhid'e aittir³¹ ve Taberî de bu görüşü benimsemektedir. İkincisi şeytanı amellerine ortak ediyorlar şeklindedir ve bu görüş de Rebî b. Enes (ö. 140/757) tarafından benimsenmiştir. Üçüncüsü de onlar “Şeytan'dan dolayı şirk koşuyorlar” şeklindeki görüştür ki bu görüş İbn Kuteybe'ye (ö. 276/889) nispet edilmektedir.³²

Dolayısıyla Mücâhid zamirin Allah'a raci olduğunu; Rebî b. Enes ve İbn Kuteybe şeytana raci olduğunu söylemektedir. Ancak Rebî b. Enes ile İbn Kuteybe arasında yorum farkı vardır. Rebî b. Enes söz konusu ifadeyi “şeytanı amellerine ortak ediyorlar” şeklinde anlamlandırırken İbn Kuteybe “Şeytan sebebiyle Allah'a şirk koşuyorlar” anlamında olduğunu söylemektedir.³³ Mâtürîdî ve Zemahşerî de İbn

²⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 12/205.

²⁹ en-Nahl 16/100.

³⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 14/361.

³¹ Nahhâs, *Me'âni'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî (Mekke: Câmi'atü Ümmü'l-Kurâ, 1989), 4/105.

³² Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 3/213.

³³ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/176.

Kuteybe gibi zamirin İblis'e raci olabileceğini ve "şeytanın vesilesiyle Allah'a şirk koşarlar" anlamında olabileceğini söylemektedirler.³⁴

Bu durumda temelde ihtilaf zamirin raci olduğu kelimenin hangisi olduğu noktasında yoğunlaşmaktadır. Bu konuda da iki görüş ortaya çıkmakta bir kısım müfessirler zamirin Allah'a raci olabileceğini söylerken bir kısmı da şeytana raci olabileceğini söylemektedir.³⁵ Diğer bir ihtilaf konusu da bâ harf-i cerinin anlamıdır. Arap dili ve tefsir âlimlerinden Nehhâs (ö. 338/950) Mücâhid'in bu ifadeyi "يَعْدِلُونَهُ بِرَبِّ" (Şeytanı, âlemlerin rabbine denk tutuyorlar) şeklinde açıkladığını ifade ettikten sonra bâ harf-i cerrinin anlamının sebebiyye olarak alınmadığı takdirde "وَالَّذِينَ" (Şeytanı, âlemlerin rabbine denk tutuyorlar) şeklinde olacağını "هُم بِهٖ مُشْرِكُونَ" ifadesinin anlamının "Onlar şeytana şirk koşuyorlar" şeklinde olacağını ve şeytana şirk koşan kişinin esas itibariyle mümin olacağını söylemektedir. Bundan dolayı bâ harf-i cerrinin anlamı sebebiyye olmalıdır ve ifadenin anlamı "Onlar şeytan sebebiyle Allah'a şirk koşuyorlar" şeklinde olmalıdır.³⁶

İbn Atıyye (ö. 541/1147) zamirin Allah'a raci olabileceğini ve bunun mümkün olduğunu ancak zahir olanın ve akla ilk gelenin şeytana raci olması olduğunu ifade etmektedir. Bu durumda da "Onun yüzünden ve onun sebebiyle şirk koşuyorlar" anlamının bağlama uygun olduğunu ifade etmektedir.³⁷

Yukarıda belirttiğimiz üzere Rebî' b. Enes zamirin şeytana raci olduğunu ve bu ifadenin anlamının da "Onlar şeytanı amellerine ortak edenler" şeklinde olduğunu söylemiştir. Taberî'ye göre Mücâhid'in görüşü daha doğrudur ve şeytanı veli edinenler ibadetlerinde, kestikleri kurbanlarda, yediklerinde ve içtiklerinde Allah'a şirk koşmaktadırlar. Eğer ayetin anlamı Rebî' b. Enes'in dediği gibi olsaydı ayet "بِهٖ" şeklinde değil de "وَالَّذِينَ هُمْ مُشْرِكُوهُ" şeklinde gelmesi gerekirdi ve "بِهٖ" ifadesinin olmaması gerekirdi. Kur'an'ın hiçbir yerinde "لَا تُشْرِكُوا اللَّهَ بِشَيْءٍ" şeklinde şirk koşulan varlığın bâ harf-i cerri almadığı bir kullanım bulunmamaktadır.³⁸

Taberî, Rebî' b. Enes'in yorumunu eleştirirken ayetin literal yapısının buna uygun olmadığını ortaya koymaktadır. Çünkü ayette geçen "مُشْرِكُونَ" kelimesine bâ harf-i cerinin taalluk etmesiyle "bir şeyi bir şeye ortak etme" anlamının oluşmama- cağını savunmaktadır. Bundan dolayı zamir Allah'a raci olmalı ve ona şirk koşmaktan bahsediyor olmalıdır. Ayrıca bu ifadenin "şeytanı amellere ortak etme" anlamının oluşması için bu kelime mef'ûl doğrudan almalı ve ifade "وَالَّذِينَ هُمْ مُشْرِكُوهُ" şeklinde olmalıdır.

³⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 6/571; Ebü'l-Kâsım b. Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 4/774.

³⁵ Fahrüddin Ebü Abdillâh Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 20/269.

³⁶ Nahhâs, *Me'âni'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 4/105.

³⁷ Ebü Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdîrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecfz fi tefsiri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422), 3/420.

³⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 14/361.

3. İkinci Bir Mef'ûlün Varlığı

Taberî'nin, ayetin literal formuna aykırı olduğu gerekçesiyle eleştirdiği yorumlardan bir tanesi de “وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي” “*Beni hatırında tutmak için namazı kıl*”³⁹ ayetine getirilen “Beni hatırladığın zaman namaz kıl” şeklindeki yorumdur.⁴⁰

Ayetin yorumuyla alakalı farklı görüşler gelmiştir. Mücâhid ve Mükâtil bu ifadenin anlamının “Beni anmak için namaz kıl” şeklinde olduğunu söylemektedir.⁴¹ Bir diğer yorum da namaza ancak Allah'ı anmakla başlanıp dâhil olunabildiği için “Beni zikretmek suretiyle namaz kıl” şeklindedir. İbrahim en-Nehaî (ö. 96/714) de “namazı hatırladığın zaman namazı kıl” anlamında olduğu söylemiştir.⁴² Bunlara ilave olarak bu ayetle alakalı şu görüşlerin de benimsendiği ifade edilmektedir:

1) İlahi kitaplarda namazı zikrettiğim ve kullara emrettiğin için kıl.

2) Benim seni överek anmam ve senin için geride güzel bir anılma vesilesi bırakmam için namaz kıl.

3) Sadece bana özgü olup başka bir kimsenin dâhil olmadığı şekilde beni zikretmek için namaz kıl.

4) İçine riya karışmamış ve başkasının rızasının peşine düşmediğin bir zikirle benim için namaz kıl.

5) “*O erler ki, ne ticaret ne de alışveriş onları Allah'ı zikretmekten alkoyabilir.*”⁴³ ayetinde bahsedildiği gibi diğer insanlardan farklı olarak samimiyet sahibi kimselerin sadece Allah'ı anmayı en başa koymaları gibi namazı kıl.

6) Allah “*Namaz, inananlara vakitleri belli bir farzdır*”⁴⁴ buyurduğu gibi “Beni zikretme vakitlerinde namaz kıl” demektir.

7) Hatırladığında namazını kıl. Yani namazı kılmayı unutursan hatırladığında onu kıl.⁴⁵

8) Seni illiyînde anmam için namaz kıl.⁴⁶

9) Onunla benim övgümü hak etmen için namaz kıl.⁴⁷

Yukarıda mezkûr görüşlere Taberî itiraz etmemekte ve bunların ayetin tefsiri olarak benimsenmesinin mümkün olduğunu söylemektedir. Ancak “Beni hatırladığında namaz kıl” şeklindeki yorumu kabul etmemektedir. Ayetin “Beni hatırladığında namaz kıl” şeklinde yorumlanabileceğini söyleyen müfessirlerin bu görüşe

³⁹ Tâhâ 20/14.

⁴⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16/32.

⁴¹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/23; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16/32; Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, thk. Muhammed Abdüsselâm Ebü'n-Nîl (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-İslami el-Hadîse, 1989), 461; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 7/2418.

⁴² Mâverî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 3/397.

⁴³ en-Nûr 24/37.

⁴⁴ en-Nisâ 4/103.

⁴⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/55; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 22/20-21; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 11/177-181; Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman Mar'aşlı (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418), 4/24; Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf el-Endelüsî Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîd*, thk. Sîdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420), 7/317-318.

⁴⁶ İbn Atayye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 4/39.

⁴⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 7/272-273.

delil olarak zikrettikleri rivayetler vardır. Bu şekildeki yorumu delil olarak “ إِذَا رَقَدَ ” delil olarak zikrettikleri rivayetler vardır. Bu şekildeki yorumu delil olarak “ إِذَا رَقَدَ ” (Biriniz uyuyup namazı geçirirse veya ondan habersiz olursa onu hatırlayınca kılınsın. Çünkü Allah “ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي ” (Biriniz uyuyup namazı geçirirse veya ondan habersiz olursa onu hatırlayınca kılınsın. Çünkü Allah “ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي ” buyurmuştur) hadisi⁴⁸ ve “ مَنْ نَامَ عَنْ صَلَاةٍ أَوْ نَسِيَهَا فَكَفَّارَتُهَا أَنْ يُصَلِّيَهَا إِذَا ذَكَرَهَا، لَا كَفَّارَةَ ” (Kim uyuyup namazı geçirirse veya unutursa onun keffareti onu hatırlayınca kılmaktır ve bundan başka bunun keffareti yoktur” hadisi⁴⁹ gösterilmektedir.⁵⁰ Ayrıca sahabiler uyuyup kaldıklarında Hz. Peygamber (s.a.s.) Hz. Bilal’e “ezan oku” deyip ardından namazı kılmış, bu ayeti okumuş ve “Kim namazı unutursa onu hatırladığı zaman kılınsın” buyurmuştur.⁵¹ Ayrıca İbn Şihâb ez-Zührî’nin (ö. 124/742) bu ifadeyi “ لِذِكْرِي ” şeklinde okumuş olması “onu andığın zaman namazı kıl” anlamını desteklemektedir.⁵² Dolayısıyla bu rivayetler ve bu kıraat bu görüşe delil olarak zikredilmektedir.

Taberî zahire en uygun olan yorumun “Beni hatırında tutmak için namazı kıl” şeklindeki yorum olduğunu söylemektedir. Taberî’ye göre şayet “Hatırladığın zaman namaz kıl” şeklindeki yorum doğru olsaydı ayetin “ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِكِنَا ” şeklindeki olması gerekirdi. Yani mastar olan “ ذُكْرٌ ” kelimesine muzaf olarak “ لَ ” harfiyle “ هَا ” harflerinin gelmesi gereklidir. Böylece anlam “Senin onu (namazı) hatırladığın zaman namaz kıl” anlamına uygun hale gelecektir. İbn Şihâb ez-Zührî’nin bu ifadeyi “ لِذِكْرِي ” şeklinde okuduğunu değerlendiren Taberî, Zührî’nin “ لِذِكْرِي ” ifadesinin sonundaki “ ي ” harfini “ ذُكْرٌ ” kelimesine izafe etmek yerine elif-i maksûre olarak okuduğunu söylemekte ve Zührî’nin kastının “ لِذِكْرِنَا ” ifadesinin taşıdığı anlam olduğunu söylemektedir. Taberî’ye göre Zührî, ayet sonlarının birbirine uygun olması için “ لِذِكْرِنَا ” ifadesinin sonundaki “ هَا ” zamiri olmadan okumuştur. Taberî’ye göre ayetin bu literal forma sahip olması durumunda bu yorum da mümkündür. Çünkü ayetin “ لِذِكْرِي ” şeklinde okunuşu “Onu hatırladığın zaman namaz kıl” anlamına uygun olabilecek bir literal forma sahiptir. Ancak Taberî, Zührî’nin benimsemiş olduğu bu kıraatin Mus-hafların gönderildiği şehirlerdeki kıraate uygun olmadığı gerekçesiyle bu yorumu mümkün görmemektedir.⁵³

⁴⁸ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvud (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, ts.), 20/255 (No. 12909).

⁴⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu’s-sahîh*, thk. Mustafa ed-Dîb el-Buğâ (Beyrut: Dâru’l-İbni’l-Kesîr, ts.), “Mevâkîtü’s-Salât”, 36 (No. 572); Râzî, *Mefâtihu’l-gayy*, 22/20-21; Mâverdi, *en-Nûket ve’l-uyûn*, 3/397.

⁵⁰ İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ân’i’l-‘azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Selâme (Riyad: Dâru Taybe, 1999), 5/245.

⁵¹ İbn Ebû Hâtîm, *Tefsîru’l-Kur’ân’i’l-‘azîm*, 7/2418.

⁵² İbn Ebû Hâtîm, *Tefsîru’l-Kur’ân’i’l-‘azîm*, 7/2418.

⁵³ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 16/32.

Netice olarak ayetin “لِيَذْكُرِي” şeklindeki literal formu “لِيَذْكُرِ كَهَا” ifadesinin taşıdığı “Namazı hatırladığın zaman kıl” şeklindeki yoruma müsaade etmemektedir. Taberî'ye göre bu okuyuş meşhur bir kıraat olmadığı için delil olarak kullanılamamaktadır.

4. Atıf Vâvının Varlığı

Taberî'nin, ayetin literal formuna aykırı olduğu gerekçesiyle eleştirdiği bir yorum da “وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَىٰ وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ وَضِيَاءَ وَذِكْرًا لِّلْمُتَّقِينَ”⁵⁴ ayetine getirilen “*Andolsun ki, Mûsâ ve Hârûn'a, takva sahipleri için bir ışık ve bir hatırlatıcı Furkân'ı verdik*” ayetindeki “Furkân” kelimesini Tevrat olarak açıklayan yorumdur.

Taberî'nin bu konuda benimsediği görüşe geçmeden önce müfessirler tarafından ayete getirilen yorumları genel olarak değerlendirmek yerinde olacaktır. Ayette geçen “الْفُرْقَانَ” kelimesiyle neyin kastedildiği konusunda ihtilaf edilmiştir. Bu ihtilafın temelinde “وَضِيَاءَ” ifadesindeki vâv harfinin varlığı-yokluğu ve cümleye kattığı anlamın ne olduğu konusu vardır. “الْفُرْقَانَ” kelimesi “iki şeyi birbirinden ayıran şey” anlamına geldiği için hakla batılı ayıran şey olarak kastedilenin “Tevrat” olduğu söylendiği zaman “وَضِيَاءَ” ifadesinin “الْفُرْقَانَ” kelimesini açıklayan hâl olması mümkün olmamaktadır.⁵⁵ Böyle olunca “الْفُرْقَانَ” ve “وَضِيَاءَ” kelimeleri birbirinden farklı iki şeye delalet etmesi gerekir ki hangisiyle Tevrat'ın kastedildiği konusu ihtilafa sebep olmaktadır. İbn Abbas “وَضِيَاءَ” ifadesinin vâvsız olarak “ضِيَاءَ” şeklinde okumuştur. Hatta İbn Abbas'ın “وَضِيَاءَ” kelimesindeki “vâv” harfi hakkında “Bu vâvı çekip alın “الَّذِينَ سَبَّحُوا بُيُوتَهُمْ بُكْرَةً وَقَاءً وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبَّحُوا لَهُمْ كَرًّا وَتَحَنُّنًا وَعَبَاةً” ifadesinin başına koyun” dediği rivayet edilmiştir.⁵⁶ Bu durumda “ضِيَاءَ” kelimesi “الْفُرْقَانَ” kelimesini açıklayan hâl olmaktadır. Vâv olmadan yapılan okuyuşta da anlam “Andolsun ki, Mûsâ ve Hârûn'a takva sahipleri için bir ışık ve bir hatırlatıcı olarak Furkân'ı verdik” şeklinde olmaktadır. Furkan ile kastedilen de “Tevrat” olmaktadır.

İlk dönem dilcilerden olan tefsir âlimi Ferrâ'ya (ö. 207/822) göre “إِنَّا رَبَّنَا السَّعَاءُ” “الدُّنْيَا بَرِيَّةٌ ۖ الْكُورِيبِ وَحِفْظًا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَّارِدٍ” “Biz yakın semayı her türlü isyankâr şeytanî güce karşı korumak için yıldızların güzelliğiyle süsledik”⁵⁷ ayetinde “حِفْظًا” kelimesinin başındaki “vâv” harfi kelimenin hâl olmasına engel olmadığı gibi incelediğimiz bu ayette de “ضِيَاءَ” kelimesinin başındaki vâv harfi bu kelimenin hâl olmasına engel değildir. Çünkü hazfedilmesiyle zikredilmesi arasında fark yoktur.⁵⁸ Ancak Zeccâc (ö.

⁵⁴ el-Enbiyâ 21/48.

⁵⁵ İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz*, 4/85.

⁵⁶ İbn Ebû Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*, 8/2454.

⁵⁷ es-Saffât 37/6-7.

⁵⁸ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân* (Mısır: Dâru'l-Misriyye, ts.), 2/205.

311/923) farklı düşünmekte, Basralı nahivcilerin vâv harfinin zaid bir harf olarak kullanılmadığını ve atif için kullanıldığını söylemiştir.⁵⁹ Bu durumda “ضِيَاء” kelimesinin hâl olma ihtimali kalmamaktadır.

“الْفُرْقَانَ” kelimesinin Tevrat olabileceği görüşünün yanı sıra bu kelimenin bir olay olduğu görüşü de benimsenmiştir. Nitekim *إِنْ كُنْتُمْ أُمَّتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ* { *اَلْفُرْقَانِ* } *يَوْمَ النَّعْيِ الْجُمُعَانِ* “Eğer Allah’a ve iki ordunun karşılaştığı, Furkan gününde kulumuza indirdiğimize inanıyorsanız”⁶⁰ ayetinde geçen “الْفُرْقَانَ” kelimesi iki ordunun ayrılması ve Allah’ın yardımı anlamına gelmektedir. Bedir gününden bahseden bu ayette Allah’ın İslam ordusunu yardımıyla Mekkeli müşriklerden kurtarmış olması gibi söz konusu bu ayette de Allah Hz. Musa’yı Firavun’dan kurtarmıştır. Bu yorumun yanı sıra “الْفُرْقَانَ” kelimesinin “ayırışma ve yarıma” anlamından hareketle ayette bahsedilenin denizin yarıması olduğu yorumu Dahhâk tarafından yapılmıştır. Bu ayetteki “الْفُرْقَانَ” kelimesinin hakla batılı ayırmaya yarayan akli delil (burhan) olduğu veya şüphelerden kurtuluş anlamına geldiği görüşleri ilk dönem müfessirler tarafından dile getirilmiştir.⁶¹ Sa’lebî (ö. 427/1035) de ayetin zahirine en uygun olanın “الْفُرْقَانَ” kelimesinin “zafer” anlamına geldiği yorum olduğunu düşünmektedir. Buna göre ayetin meali “Biz Musa ve Harun’a zaferi, ışık ve zikrin kendisi olan Tevrat’ı verdik” şeklinde olmaktadır.⁶²

Zemahşerî bu ayetin, Tevrat’ın bütün özelliklerini kapsayan bir ayet olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla bu ayette geçen “الْفُرْقَانَ” kelimesini “Tevrat” olarak yorumlamış ve devamında gelen “وَضِيَاءٌ وَذِكْرًا” kelimeleriyle de Tevrat’ın kastedildiğini söylemiştir. Bu yorumu “وَأَذَاتِنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ” “Doğru yolu bulasınız diye *Mûsâ’ya kitabı ve furkanı vermiştik*”⁶³ ayeti de desteklemektedir. Bu ayette Tevrat’ın indirilmiş kitap ve hakkı batıldan ayıran furkan olma özelliği birlikte sunulduğu gibi bahse konu olan ayet de Tevrat’ın furkan, ziya ve zikir olma özelliğini bir arada bulundurmaktadır.⁶⁴ İbn Kesîr (ö. 774/1373) de aynı doğrultuda bir görüşü benimsemiştir. Çünkü Tevrat da dâhil semavi kitaplar hakla batılı, hidayetle dalaleti, helal ile haramı birbirinden ayırma yani Furkan olma özelliğine sahiptir. Ayrıca ayette bahsedildiği üzere kalplere aydınlık verme, insanların yolunu aydınlatma, insanlara bir öğüt ve hatırlatma olma özelliğine sahip olduğunu söylemektedir.⁶⁵

Taberî ise bu ayetteki “الْفُرْقَانَ” kelimesiyle kastedilenin Tevrat olamayacağını

⁵⁹ Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, 3/394.

⁶⁰ el-Enfâl 8/41.

⁶¹ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 22/150; Mâverdî, *en-Nüket ve’l-uyûn*, 3/449; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/121; Beyzâvî, *Envârü’t-tenzil*, 4/53.

⁶² Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Salebî, *el-Keşf ve’l-beyân an tefsiri’l-Kur’ân* (Beirut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 2002), 6/278.

⁶³ el-Bakara 2/53.

⁶⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/140.

⁶⁵ İbn Kesîr, *Tefsiru’l-Kur’ân’i’l-‘azîm*, 5/347.

düşünmektedir. Bunun sebebi “صِيَاءَ” kelimesinin başında “vâv” harfinin olmasıdır. Eğer “الْفُرْقَانَ” kelimesiyle kastedilen Tevrat olsaydı ayet “وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَىٰ وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ صِيَاءَ” şeklinde olması gerekirdi. Ama ayet vâvlı olarak geldiği için “صِيَاءَ” ifadeyle kastedilen Allah'ın Hz. Musa ve Hz. Harun'a vermiş olduğu onların yollarını aydınlatan Tevrat'tır. “Vâv” harfinin gelmesi “الْفُرْقَانَ” kelimesinin Tevrat'tan farklı bir şey olmasını gerektirmektedir.⁶⁶

Taberî'nin, ayetin literal formuna aykırı olduğu gerekçesiyle eleştirdiği ve lafzında “vâv” harfinin olması gerektiği kanaatinde olduğu bir diğer yorum da “سَيِّئًا فِي” وُجُوهِهِمْ مِنْ أَنْتِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ “*Secdenin tesiriyle yüzlerine simaları oturmuştur; Tevrat'ta onlar için yapılan benzetme budur. İncil'deki misalleri ise bir ekindir: Çiftçileri sevindirmek üzere filiz verir, onu güçlendirir, kalınlaşır ve kendi sapları üzerinde durur. Onlar (müminler) yüzünden kâfirler öfkeden kahrolsunlar diye (böyle olmuştur)*”⁶⁷ ayetiyle ilgili yorumdur. Ayette “secde izi” ve “filiz” olmak üzere iki tane benzetme geçmektedir. Tartışmanın odaklandığı yer “secde izi” benzetmesinin Tevrat'ta “filiz” benzetmesinin ise İncil'de olmak üzere ayrı ayrı mı olduğu yoksa bu iki benzetmenin hem Tevrat hem de İncil'de mi olduğu konusudur.⁶⁸

Mücâhid “secde izi” benzetmesinin hem Tevrat'ta hem de İncil'de olduğunu söylemiştir. Bu durumda “filiz” benzetmesi bu iki kitaptaki bir benzetme değil sadece Kur'an'da geçen bir benzetme olur.⁶⁹ Mükâtil ise “secde izi” benzetmesinin Tevrat'ta “filiz” benzetmesinin ise İncil'de olduğunu söylemektedir.⁷⁰ Bu iki farklı görüşün bir yansıması olarak hangi kelime üzerinde vakfedilmesi gerektiği konusu da gündeme gelmektedir. Kıraat âlimi Secavendî (ö. 560/1165) *İlelü'l-vukûf* isimli eserinde “الْإِنْجِيلِ” üzerine vakfetmenin mümkün olduğunu söylemektedir. Sonra “هُمُ” كَزَرْعٍ şeklinde bir takdirle başlanabilir. Bu durumda anlam “*Onların belirtileri yüzlerindeki secde izidir. Bu, onların Tevrat'taki ve İncil'deki vasıflarıdır. (Onlar) filizini yarıp çıkarmış, gittikçe onu kuvvetlendirerek kalınlaşmış, gövdesi üzerine dikilmiş bir ekin gibidirler ki bu, ekicilerin de hoşuna gider*” şeklinde olmaktadır. Secâvendî'ye göre “التَّوْرَةِ” üzerine de vakfedilebilir. Bu durumda “وَمَثَلُهُمْ” ifadesi mübteda olur. Bu ifadenin haberi de “كَزَرْعٍ” olur. Bu durumda ise anlam “*Onların belirtileri yüzlerindeki secde izidir. Bu, onların Tevrat'taki vasıflarıdır. İncil'deki vasıfları da şöyledir: Onlar filizini yarıp çıkarmış, gittikçe onu kuvvetlendirerek kalınlaşmış, gövdesi üzerine dikilmiş bir ekine benzerler ki bu, ekicilerin de hoşuna gider*” şeklinde olur. Secâvendî birinci görüşün daha uygun bir yorum olduğunu düşünmektedir. Bu durumda secde

⁶⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16/287-288.

⁶⁷ el-Fetih 48/29.

⁶⁸ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyün*, 5/323.

⁶⁹ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 609; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 7/2418; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 16/293-295; İbn Atıyye, *el-Muharruru'l-vecîz*, 5/142.

⁷⁰ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 4/78.

izi benzetmesi ve filiz benzetmesi her iki kutsal kitapta da bulunmuş olur.⁷¹

Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) de “Onlar, her iki kitapta da bu şekilde anlatılmış, onlar için bu şekilde benzetme yapılmıştır” diyerek her iki benzetmenin Tevrat’ta ve İncil’de geçtiğini söylemektedir.⁷² Neseî ise durağın “Tevrat” kelimesinde olduğunu söylemektedir. Bu durumda secde izi benzetmesi Tevrat’ta; ikinci benzetme yani filiz benzetmesi İncil’de olur. Yani {وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنجِيلِ} ifadesi mübteda, {كزراع} ise haber olmaktadır.⁷³

Böyle bir ihtilafta Tevrat ve İncil’in muhtevalarının araştırılması gerekmektedir. Nitekim secde izi benzetmesinin Tevrat’ta, filiz benzetmesinin İncil’de olduğu görüşünde olan İbn Âşûr Kutsal kitap’tan alıntı yaparak bunu ispatlamaya çalışır. İbn Âşûr Hz. Muhammed (s.a.s.) ve ashabının özelliklerinden biri olan yüzlerinde secde izi bulunmasını Tesniye 33. bölümde geçen “Rab, Sina’dan geldi ve onlara Sâir’den doğdu; Paran dağlarında parladı. Kudüs tepelerinden geldi. Halk onun bütün mukaddeslerini sevdi. Onlar için sağında ateşli ferman vardı. Onlar onun ayağının yanında otururlar” sözünü delil göstermektedir. İbn Âşûr’a göre pasajda geçen Paran Dağı, Hicaz Dağı’dır. “Halk onun bütün kutsal kişilerini sevdi” sözü “*Aralarında birbirlerine karşı merhametlidirler*” sözüne işaret eder. Kutsal kişiler ifadesi “*Onları hep rûkûda ve secdede görürsün. Onların secde eseri olan alametleri yüzlerindedir*” sözünü ifade etmektedir. “Onlar onun ayağının yanında otururlar” sözü “*Allah’ın lutuf ve rızasına talip olurlar*” sözünü ifade eder. İbn Âşûr’a göre ikinci benzetme olan filiz benzetmesi İncil’de geçmektedir ve ayetin zahirinden bu anlaşılmaktadır. Matta 13. bölümde geçen “Ekincinin biri tohum ekmeye çıktı. Ektiği tohumlardan kimi yol kenarına düştü. Kuşlar gelip bunları yedi. Kimi, toprağı az ve kayalık yerlere düştü. Toprak derin olmadığından hemen filizlendi” ve “Kimi ise iyi toprağı düştü. Bazısı yüz, bazısı altmış, bazısı da otuz kat ürün verdi. Kulağı olan işitsin!” ifadelerinin Kur’an’ın bahsettiği ekin benzetmesi olduğunu düşünmektedir. İncil’de bu tür benzetmelerin geçtiğine dair delil olarak Hz. İsa’ya etrafındaki kimselerin “Halka neden benzetmelerle konuşuyorsun?” şeklindeki soruları gösterilmektedir.⁷⁴

İmâm Mâlik’in (ö. 179/795) “Bana, Şam’ı fetheden sahabileri gördüğü zaman Hristiyanların ‘Allah’a yemin olsun ki bize ulaştığına göre bunlar Havarilerden daha hayırlıdır’ dedikleri rivayete edildi. Onlar bu konuda haklılar. Kutsal kitaplarda Allah onları yüceltmıştır” demesi İncil’e inanan kimselerin bu benzetmeleri bildiklerine dair delil olarak zikredilebilir.⁷⁵

Taberî’ye göre ayetin literal formuna uygun olan yorum secde izleri betimlemesinin Tevrat’ın, buğday filizi betimlemesinin İncil’in betimlemesi olduğu yönündeki yorumdur. Taberî İncil’deki filizini çıkarmış ekin betimlemesinin sahabilere uygun olduğunu söylemektedir. Çünkü onlar İslam’a ilk girenlerdir ve sayıları azdır.

⁷¹ Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî, *İlelül-vukûf*, thk. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-İdî (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2006), 3/960.

⁷² Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 28/89.

⁷³ Ebû’l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *Medârikü’t-tenzil ve hakâiku’t-te’vil*, thk. Yusuf Ali Bedîvî (Beyrut: Dâru’l-Kelimi’t-Tayyib, 1998), 3/345.

⁷⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 26/207.

⁷⁵ İbn Kesîr, *Tefsiru’l-Kur’ân’i’l-azîm*, 7/362.

Sonra sayıları artmaya başlamış ve tıpkı ekin kökünde ilk olarak filizin çıktığı ve sonra büyüyüp sayısı arttığı gibi gruplar artarda İslam'a girmişler ve sayıları artmıştır. Yukarıda bahsettiğimiz üzere Mücâhid secde izi benzetmesinin hem Tevrat'ta hem de İncil'de olduğunu söylemiştir. Bu durumda filiz benzetmesi Kur'an'a özgü bir benzetme olur. Taberî'ye göre Tevrat'taki benzetme {ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ} ifadesiyle bitmiştir. Şayet durum Mücâhid'in dediği gibi olsaydı ayet “ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ وَكَرَزِعٍ أَخْرَجَ ” “سَيَأْتِيهِمْ فِي وُجُوهِهِمْ” “كِرَزِعٍ” ifadesi “سَيَأْتِيهِمْ فِي وُجُوهِهِمْ” ifadesine atfedilmesi ve başında vâv harfinin olması gerekirdi.⁷⁶

5. İsm-i Mevsulün Tekrarı

Taberî'nin, ayetin literal formuna aykırı olduğu gerekçesiyle eleştirdiği yorumlardan birisi de “وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ” *“Hakikati getiren kişiye ve onu tasdik edene gelince, işte takvâ sahipleri onlardır”*⁷⁷ ayetiyle ilgili yorumdur. İlk dönemden itibaren ayette geçen hakikati getirenle ve onu tasdik edenle kastedilenin kim olduğu konusunda ihtilaf meydana gelmiştir. Bununla alakalı görüşleri şöyle sıralayabiliriz:

a-İbn Abbas'a göre hakikati getiren Hz. Peygamber, getirdiği şey ise kelime-i tevhittir. Onu tasdik eden aynı şekilde Hz. Peygamber'dir.

b- Hz. Ali'ye göre hakikati getiren Hz. Peygamber, tasdik eden ise Hz. Ebû Bekir'dir.

c- Katâde ve İbn Zeyd'e göre hakikati getiren Hz. Peygamber, getirdiği şey Kur'an. Onu tasdik edenler de müminlerdir.

d- Süddî'ye göre hakikati getiren Cebrail, getirdiği şey Kur'an, tasdik eden Hz. Peygamber.⁷⁸

e- Mücâhid'e göre hakikati getirenler müminlerdir. Hakikat Kur'an'dır. Yani kıyamet gününde onu getirirler. “Bize bunu vermişsiniz biz de buna uymuştuk” derler.⁷⁹

f- Mâverdî'ye göre hakikat yeniden diriliş ve cezadır. Hakikati tasdik edenler cihat farz kılınmadan iman etmiş olan, ganimet ummayan ve kılıçtan korkmayan kimselerdir.⁸⁰

Zemahşeri hakikati getirenin de onu tasdik edenin de Hz. Peygamber yani aynı kişi olabileceğini söylemektedir. Bunun yanında tasdik edenler Hz. Peygamber'e ilave olarak ona inananlar da olabilir. Nitekim “وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ” *“Gerçek şu ki, belki yollarını düzeltirler diye Mûsâ'ya kitabı vermiştik”*⁸¹ ayetinde olduğu gibi hakikati getiren Hz. Musa aynı zaman hakikati tasdik edendir. Bundan

⁷⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 21/328.

⁷⁷ ez-Zümer 39/33.

⁷⁸ İbn Ebû Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'ânî'l-'azîm*, 10/3251.

⁷⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20/206-208; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'ânî'l-'azîm*, 7/99.

⁸⁰ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 5/126-127.

⁸¹ el-Mü'minûn 23/49.

dolayı ayetin devamında “*Onlar muttakilerdir*” denilmiştir. Bunlardan hakikati getiren peygamber tasdik eden de arkadaşları da olabilir. İbn Mesud’un (ö. 32/652) bu ayeti çoğul sigâ ile “وَالَّذِينَ جَاءُوا بِالصَّدَقِ وَصَدَّقُوا بِهِ” şeklinde kıraat etmesi birden fazla kimşenin bu ayetin kapsamına girmesine imkân vermektedir.⁸²

Ayette bahse konu olan hakikati getiren ve onu tasdik eden kişinin aynı kişi olduğu yönündeki yorumu destekleyen diğer bir konu da “صَدَقَ” fiilinin şeddesiz bir şekilde “صَدَقَ” şeklinde kıraatinin mevcut olmasıdır. Bu durumda ayet “وَالَّذِي جَاءَ” *Gerçeği getiren ve onu doğru bir şekilde ileten (veya Kur’an sayesinde doğru sözlü olan) kişiye gelince, işte takvâ sahipleri onlardır*” anlamına gelir. Bu kıraate göre fiillerin isnadının tamamı Hz. Peygamber’e ait olur.⁸³ Böylece iki fiilin failinin aynı kişi olmasının imkânı ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla ortaya konulan görüşler doğru olabilir. Ancak ayette “الَّذِي” ism-i mevsulünün tekrar etmemiş olması söz konusu iki fiilin faillerinin aynı olabileceği kanaatini güçlendirmektedir.⁸⁴

İbn Âşûr iki fiilin failinin birbirinden farklı olmasının zorunlu olduğunu söylemektedir. Bundan dolayı “وَصَدَقَ” cümlesi mahzuf bir sılanın yani hafzedilmiş bir “الَّذِي” ism-i mevsulünün sıla cümlesidir. Takdiri de “وَالَّذِي صَدَقَ بِهِ” şeklindedir. Yani atıf iki sıla cümlesinin bir atfı değildir.⁸⁵ İbn Âşûr’un bu yorumuna göre ayet, hafzedildiğini söylediği “الَّذِي” ism-i mevsulünün var olduğu varsayılarak “وَالَّذِي صَدَقَ بِهِ” şeklinde bir literal yapıyla yorumlanmalıdır.

Taberî’ye göre Allah ayette tevhide, elçilerini tasdik etmeye ve Hz. Peygamber’in getirdiği mesajla amel etmeye çağırın herkesi hakikati getiren olarak kastetmiştir. Ayette kastedilen hakikat ise Kur’an veya kelime-i tevhit olabilir. Onu tasdik edenlerin, peygamberlerden ve takipçilerinden kim olursa olsun Kur’an’a inanan bütün insanlar olduğunun söylenmesi mümkündür. Taberî bu görüşü benimsemesinin sebebi olarak {وَالَّذِي جَاءَ بِالصَّدَقِ وَصَدَقَ بِهِ} cümlesinin {فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ وَكَذَّبَ بِالصَّدَقِ} cümlesinden sonra gelmesini göstermektedir. Bu cümle Allah’ın vahyini inkâr edenleri yeren bir ifadedir. Bundan sonra gelecek olacak cümlelerin de bu sıfatların zıddı olan sıfatlara sahip kimseleri methetmesi gerekir. Bu durumda zaman ve zemin fark etmeksizin bu sıfatlara sahip herkes bu ayetin kapsamına girmektedir. Böylece bununla tek bir kişi kastedilmemiş, bu sıfatları kendinde barındıran herkes kastedilmiştir. Taberî {وَالَّذِي جَاءَ بِالصَّدَقِ} ifadesiyle kastedilen kimseyle {وَصَدَقَ بِهِ} ile kastedilenin birbirinden farklı kimseler olduğunu söyleyenlerin görüşünü kabul etmemektedir. Taberî’ye göre eğer öyle olsaydı ayet

⁸² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/128; İbn Atıyye, *el-Muharraru’l-veciz*, 4/531.

⁸³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/128; İbn Atıyye, *el-Muharraru’l-veciz*, 4/531.

⁸⁴ Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl*, 3/180.

⁸⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 24/7.

⁸⁶ ez-Zümer 39/32.

“وَالَّذِي جَاءَ بِالصَّدَقِ وَالَّذِي صَدَّقَ بِهِ أَوْلِيَاكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ” şeklinde olurdu. Yani ism-i mevsul tekrar etmeliydi. Tekrar etmediğine göre ifadenin zahirine göre tasdik etmek sıfatı aynı zamanda sıdkı getiren kimsenin de sıfatı olabilir.⁸⁷

6. Harf-i Cerrin Varlığı

Taberî'nin, ayetin literal formuna aykırı olduğu gerekçesiyle eleştirdiği yorumun bir tanesi de “ دَلِيكَ الَّذِي يُبَشِّرُ اللَّهُ عِبَادَهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي ” الْقُرْبَى ” *“Allah'ın, iman edip dünya ve âhirete faydalı işler yapan kullarına verdiği müjde işte bu! De ki: “Sizden akrabalık sevgisinden başka bir karşılık istemiyorum”*⁸⁸ ayetine getirilen bazı yorumlardır. Öncelikle “إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى” ifadesiyle ne kastedildiği konusunda birbirinden farklı görüşler benimsenmiştir. Bunlar şu şekildedir:

a- Size olan yakınlığım konusunda beni sevmeniz ve benimle akrabalık ilişkinizi sürdürmenizden başka bir karşılık beklemiyorum. İbn Abbas “Kureyş'in hiçbir batını yoktur ki Allah Resûlü'yle arasında yakınlık olmasın” demiştir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.) Hâşimoğullarından, annesi Zühreoğullarından, babasının annesi Mahzûmoğullarındandır. Bundan dolayı Hz. Peygamber (s.a.s.) kendisine iman etmekten kaçınan Kureyş kabilesine en azından kan bağına hürmet ederek diğer Araplara karşı kendisine yardım etmelerini beklemektedir.⁸⁹ Çünkü müşrikler Mekke'de Hz. Peygamber'e (s.a.s.) eziyet ediyorlardı. Bu ayet inerek akrabalık sebebiyle en azından düşmanlığa son vermeleri istenmiştir. Medine'ye hicret ettiği zaman ise Hz. Nuh, Hz. Salih, Hz. Şuayb ve Hz. Hud peygamberlerin Şuarâ suresinde “ وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ ” *“Bunun için sizden bir karşılık beklemiyorum”*⁹⁰ dedikleri gibi hiçbir şeyi istisna etmeden onlardan hiçbir beklentisi olmadığını ifade etmiştir.⁹¹

b- Ayetten kastedilen Hz. Peygamber'in müminlere yönelik “Getirdiğime karşılık sizden, yakınlarımı sevmeniz hariç başka bir karşılık istemiyorum” sözü kastedilmiştir. Bu ayet indiği zaman sevgisi gerekli olan yakınları sorulduğunda Hz. Peygamber (s.a.s.) cevaben bunların Hz. Ali, Hz. Fatıma ve iki çocuğu olduğunu söylemiştir.⁹² Dolayısıyla bu rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.s.) kendisine değil yakınlarına dair bir sevgi beklemiş olmaktadır.

c- Ey insanlar! Sizden tek isteğim Allah'ı sevmeniz, itaat ve salih amellerle ona yaklaşmanızdır. Mâtürîdî Salih amellerle Allah'a yaklaşma yorumunu muhtemel yorumlardan görür.⁹³

d- Sıla-ı rahim yapmanızdan başka bir karşılık istemiyorum.⁹⁴ Bu ifade müşriklerin Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ve arkadaşlarına yönelik olarak akrabaların arasını

⁸⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20/206-208.

⁸⁸ eş-Şûrâ 42/23.

⁸⁹ İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 10/3275.

⁹⁰ eş-Şuarâ, 26/109, 127,145, 167, 180.

⁹¹ İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 10/3275.

⁹² İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 10/3276.

⁹³ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 9/122.

⁹⁴ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, 589; Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/769; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20/499-502; Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 5/201-202.

bozup birbirlerine düşman ettiği iddiasına cevap olarak gelmiş olabilir.⁹⁵ Çünkü müşrikler Hz. Peygamber'i (s.a.s.) babayla oğulun, karıyla kocanın ve kardeşlerin arasını bozmakla ve aralarına düşmanlık sokmakla itham ediyorlardı.

Taberî bu görüşlerden ilk zikrettiğimiz görüşü tercih etmektedir. Çünkü ayetin zahirine en yakın olan "Ey Kureyşliler! Benimle olan akrabalığınız sebebiyle beni sevmeniz ve benimle sıla-ı rahim yapmanızdan başka bir karşılık istemiyorum" şeklindeki yorumdur. Taberî'ye göre ayetin literal yapısı ancak bu yoruma müsaade etmektedir. Diğerleri ayete uygun yorum olsaydı ayette "فِي" harfinin bulunmasına gerek kalmazdı. Taberî mezkûr görüşlerin doğru olması için ayetin literal yapılarının muhtemel şekillerine de yer vermektedir. Örneğin ayette peygamberin akrabalarını sevmek kastedilseydi ayet "إِلَّا مَوَدَّةَ الْقُرْبَىٰ" şeklinde olması gerekirdi. Allah'ı sevmek ve salih amellerle Allah'a yaklaşmak kastedilseydi ayet "إِلَّا الْمَوَدَّةَ بِالْقُرْبَىٰ" veya "ذَا الْقُرْبَىٰ" şeklinde gelmesi gerekirdi. Taberî'ye göre ayette "فِي" harfinin bulunması onun benimsemiş olduğu görüşün doğru olduğunun en açık delilidir.⁹⁶

Sonuç

Taberî'nin zahire bağlı kalma yönündeki üstün gayreti tefsir yaparken üslubuna yansımıştır. Rivayetlere oldukça vâkıf bir müfessir olduğu için sahabilere ve tabiine ait rivayetleri içerdikleri görüşlere göre tasnif ederek okurlarına sistematik olarak sunmuştur. Ancak bir görüşe ait rivayeti zikretmesi Taberî'nin o görüşü benimsemiş anlamına gelmemektedir. Bunun için de bazı gerekçelerle bu görüşleri tercihe en uygun, kabul edilebilir ve kabul edilmesi uygun olmayan gibi bir tasnife tabi tutmaktadır. Rivayetlerle gelen bu görüşler sahabilere veya tabiinden tefsirde otorite kimselere ait olsa da Taberî tarafından kabul edilebilir nitelikte görülmemektedir.

Taberî kabul edilebilir nitelikte olmayan görüşleri neden kabul etmediğinin gerekçesini ortaya koymaktadır. Bu gerekçelerden biri de söz konusu yorumun ayetin literal yapısına uygun olmamasıdır. Yani ayetin literal formunu yorum tercihlerinde önemli bir delil olarak elinde tutmaktadır.

Taberî tefsirinde bir ayet için zikredilen görüşün söz konusu ayetin altında bulunuyor olması ancak Taberî'nin bu rivayetin içerdiği görüşü benimsemiyor oluşu her zaman o rivayetin zayıf ve kabul edilemez olduğu anlamına gelmemektedir. Rivayetin tefsir ilminde otorite bir kişiden gelmiş sahih bir rivayet olması Taberî tarafından kabul edilebilir olması için yeterli değildir. Rivayetin sahih bir malumat olması o ayetin literal yapısının mefhumuna uygun ve ayetin muhtemel anlam alanının kapsamına girdiği anlamına gelmemektedir. Böyle olduğu zaman Taberî'nin, çoğunluğun benimsediği görüşlerin dışında bir görüşü benimsemesine sebep olabilmektedir.

Taberî ayetin literal formunu incelerken cümle içerisindeki küçük ancak anlamlı etki eden unsurları belirleyerek ayetin literal formu ile diğer muhtemel literal

⁹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 9/121-122.

⁹⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20/502.

formlar arasındaki nüansa dikkat çekmektedir. Bu nüansı belirleyerek aslında ayetin yorum sınırlarını çizerek ayetin anlam kapsamını belirlemektedir. Sonra bu kapsama giren yorumları kabul edilebilir yorumlar olarak görürken bu kapsam dışındaki yorumları kabul edilebilir görmemektedir. Dolayısıyla metnin muhtemel olduğu yorumları tamamen reddeden bir tavır içinde olmadığı gibi rivayetlerle gelen her yorumu da ayetin literal formuna giydirilmesini uygun bulmamaktadır.

Taberî ayetin literal formunu ön planda tutarak ayetin nazımının asıl olduğunu ortaya koymaktadır. Böylece bir ayete ideolojinin ve aidiyet duyulan bir düşünce grubunun görüşlerini Kur'an'a söyletme ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Bu durum incelediğimiz örnekler üzerinde görülmesi de Taberî'nin ileriki dönemde ortaya çıkması muhtemel istismaların önüne geçmeyi amaçladığını söyleyebiliriz.

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

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

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvûd. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, ts.
- Aydın, Atik. *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*. Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Bezzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzil ve esrâru't-te'vil*. thk. Muhammed Abdurrahman Mar'aşlı. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Mustafa ed-Dîb el-Buğâ. Beyrut: Dâru'l-İbni'l-Kesîr, ts.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.
- Erbaş, Muammer. *Kur'an-ı Kerim'in Zahiri Anlamına Yaklaşımlar*. İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2008.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh Absî. *Meâni'l-Kur'an*. Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru Sehnûn li'n-Neşr ve't-Tevzî', ts.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib Muhâribî Gırnâtî Endelüsî. *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsiri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Ebû Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs Râzî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. Riyad: Mektebetu Nezzâr el-Bâz, 1997.
- İbn Kesîr, İsmâil b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'ân'i'l-azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1999.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Ensârî. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb Basrî. *en-Nüket ve'l-uyûn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Merâğî, Ahmed b. Mustafa. *Tefsîru'l-Merâğî*. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî, 1946.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehâte. 5 Cilt.

- Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Mücâhid b. Cebr. *Tefsîru Mücâhid*. thk. Muḥammed Abdusselâm Ebü'n-Nîl. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-İslami el-Hadîse, 1989.
- Nahhâs. *Me'âni'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. Mekke: Câmi'atü Ümmü'l-Kurâ, 1989.
- Narol, Süleyman. *Tefsirde Zahirle Bağlılık Problematîği (Hakim El-Çüşemi Örneği)*. Hikmetevi Yayınları, 2021.
- Neseî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali Bedîvî. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Râzî, Fahrüddîn Ebü Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420.
- Sa'lebî, Ebü İshâk Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Ḳur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002.
- Secâvendî, Muhammed b. Tayfûr. *İlelü'l-vukûf*. thk. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-İdî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2006.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Dâru Hecr, ts.
- Zeccâc, Ebü İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuh*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım b. Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 23 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2023

Eş-Şifâ Bağlamında İbn Sînâ Metafiziğinde Bir, Birlik ve Çokluk

One, Unity and Multiplicity in Ibn Sînâ's Metaphysics in the Context of al-Shifâ

Ömer Ali Yıldırım 

Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Selçuk University, Islamic Sciences Faculty, Department of Islamic Philosophy
Konya / Türkiye
omer.ali.yildirim@selcuk.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0003-3925-2275>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1274907

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 31.03.2023

Accepted / Kabul Tarihi: 20.06.2023

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2023

Cite as / Atıf: Yıldırım, Ömer Ali. "Eş-Şifâ Bağlamında İbn Sînâ Metafiziğinde Bir, Birlik ve Çokluk". *Marife* 23/1 (2023) 163-190. <https://doi.org/10.33420/marife.1274907>

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."

e-ISSN: 2630-5550



<https://marife.org/tr/>

Eş-Şifâ Bağlamında İbn Sînâ Metafizisinde Bir, Birlik ve Çokluk

Özet

"Bir", dilde yaygın olarak kullanılan kavramlardır. "Varlık" ve "şey" kavramları gibi zihnin sahip olduğu en genel yüklemelerdir. Bundan dolayı da metafizikte incelenen meseleler arasında kaçınılmaz çıkar. Felsefe tarihinde biri sadece bir yüklem olarak görmeyen ve ona en üst seviyede varolan payesi veren ve bütün varolanların gerçek ilkesi olarak kabul eden filozof ve ekoller de mevcuttur. Önemli bir etki alanına da sahip olan bu tür sistemler içerisinde bir sadece en üst metafiziksel ilke değil, aynı zamanda bütün varolanlara, bir olarak nitelendirilen her bire birliğini veren en yüce ve ilk varolardır. Bu anlamdaki bire, dinlerde kaçınılmaz çıkan tanrı figürüne benzer ayrıcalıklı bir konum verilmektedir. Bunların yanında bir, en temelde dünyayı ve evreni kavrama biçimiyle de oldukça yakından ilgilidir. Bireysel varlığını da kuşatan varolanlar alanı, yani evren birleşik bir bütün müdür yoksa birbirinden ayrı bir çokluk mudur? Evren, bir birinden bağımsız parçaların bir araya gelmesiyle oluşan bir yığın mıdır? Eğer böyleyse varlıkların parçalanması sonsuza kadar devam edemez; kendilerini oluşturan bölünmeyen teklere ulaşıldığında bu ayrışma duracaktır. Burada birler, aynı zamanda varlığın sınırını oluşturmaktadır. Bu sonlu ve sınırlı birler ise birliklerini daha üst bir metafizik ilke olan Bir vermektedir. Bu anlamda en yüksek bir hem en yüce varlık hem de her bire birliğini veren en temel ilkedir. Bu durumda evren, sonlu ve sınırlı parçalardan, bir diğer anlamda da birlerden oluşan bir yığındır. Burada evren sonlu ve sınırlı birlerden oluştuğundan ayrıkların (munfasıl) bir araya gelerek oluşturdukları bir yığın görünümüne geçmektedir. Diğer taraftan, eğer varlıklardaki bölünme sonsuza kadar devam ediyorsa, bu bölünmenin durduğu bir sınır düşünemediğinden varlığın temel kurucu ilkesi bir olamaz. Bu yönden bakıldığında bir her zaman varolan bir şeye eklenen bir az olabilir. Burada evren de bölünmesi parçalanamayan birlerde son bulan ve bu birlerden oluşan bir ayrıklar yığını değil de birleşik bir bütün olacaktır; bir ise her varolanla birlikte bulunan bir lâzım olacaktır. Doğadaki değişim ve süreklilik tartışmaları da yine bire dair kavrayışın gölgesinde yapılmaktadır. Değişen varlıklardaki kimliksel sürekliliği sağlayan onlardaki birlik midir? Bu itibarla, farklı evren modelleri ve doğa felsefelerinin gerisinde bir, birlik ve çokluğa dair kavrayış biçimleri bulunur. Bire yüklenen farklı anlamları ve bunların uzantısı olarak ortaya çıkan varlık ve evren anlayışının oluşturduğu arka planı göz önüne almadan filozofların metinlerinde karşımıza çıkan bir, birlik ve çokluğu anlamamız mümkün değildir. Bire dair bu farklı yaklaşımlar, onun hakkındaki incelemeyi doğrudan etkilemektedir. Bu çalışmada İbn Sînâ'nın eş-Şifâ, Metafizik'teki bire dair incelemesini ele almaya çalıştım. Metinde öncelikle, filozofun kendinde bir ve en yüce gerçeklik olarak bire dair yaklaşımına ve bunun gerek Aristoteles'in gerekse de Kindî'nin eserlerinde karşımıza çıkan bir anlayışından farkına değindikten sonra onun araz olan biri nasıl sınıflandırdığı üzerine odaklanmaya gayret ettim. Filozofun ortaya koyduğu bu sınıflandırmaların arka planını açıklamaya çalışılarak da her bir sınıfın kendi içerisinde taşıdığı anlamı izah etmeye çalıştım. İncelediğim meselenin daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunması için zaman zaman Kindî ve Fârâbî gibi Müslüman Meşşâî filozofların ilgili metinlerine müracaat ettim. Bu sınıflandırmalardan hareketle en nihayetinde de önce birin kullanımına dair genel bir şema, sonra da hiyerarşik bir şema oluşturmaya yöneldim. Makalede, İbn Sînâ'nın eş-Şifâ, Metafizik'e odaklanmakla birlikte, filozofun felsefi sistemi içerisinde birin nerede konumlandığına dair temel parametreleri yakalamaya çalışarak da daha ileri boyutlu çalışmalara perspektif sunmak da bir diğer amacım oldu.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Metafizik, İbn Sînâ, Bir, Birlik, Çokluk.

One, Unity and Multiplicity in Ibn Sînâ's Metaphysics in the Context of al-Shifâ

Summary

One is a commonly used concept in the language. It is considered one of the most general predication that the mind has, such as the concepts of "existence" and "thing". Therefore, it appears among the issues studied in metaphysics. In the history of philosophy, there are also philosophers and schools who do not see one as a concept, and who give it the highest level of existence and accept it as the real principle of all existences. In such systems, which also have an important sphere of influence, one is not only the supreme metaphysical principle, but also the supreme and first existent that gives unity to all beings, to each individual who is described as one. The one in this sense is given a privileged position similar to the god figure that appears in religions.

In addition to these, one is also very closely related to the way of comprehending the world and the universe. Is the field of beings, that is, the universe, which also encompasses our individual being, a

unified whole or a separate multiplicity? Is the universe a heap formed by the coming together of independent parts? If so, the disintegration of beings cannot go on indefinitely; this separation will stop when the indivisible singles that compose them are reached. Here, ones also form the boundary of existence. To these finite and limited ones, the One, which is a higher metaphysical principle, gives their unity. In this sense, a supreme being is both the supreme existent and the most fundamental principle that gives each individual his unity. In this case, the universe is a collection of finite and limited parts, in other words, ones. Here, since the universe consists of finite and limited ones, it passes into the appearance of a heap formed by the coming together of the discrete (munfasil). On the other hand, if the division of beings continues forever, the basic founding principle of existence cannot be one, since a limit at which this division stops cannot be considered. Seen from this point of view, one can always be an accident added to an existing thing. Here, the universe will be a unified whole, not a heap of discrete ones whose division terminates in indivisible ones; and the one will be a necessity accident that exists with every existent.

Discussions of change and continuity in nature are also held in the shadow of the understanding of the one. Is it the unity in them that ensures the identical continuity in the changing entities? In this respect, behind different universe models and natural philosophies, there are conceptions of one, unity and multiplicity.

It is not possible for us to understand the unity and multiplicity that we encounter in the texts of philosophers without considering the different meanings attributed to one and the background created by the understanding of existent and the universe emerging as an extension of these. These different approaches to the one are directly affect to the study of it. In this study, I tried to deal with Ibn Sînâ's analysis of the one in al-Shifâ: Metaphysics. In the text, first of all, after mentioning the philosopher's approach to the one in itself and the highest reality and its difference from an understanding that we encounter in the works of both Aristotle and al-Kindî, I tried to focus on how he classifies one as an accident. By trying to explain the background of these classifications put forward by the philosopher, I tried to explain the meaning of each class within itself. In order to contribute to a better understanding of the issue I have examined, I have also made references to the approaches of Muslim Peripatetic philosophers such as al-Kindî and al-Fârâbî. Based on these classifications, I eventually turned to creating a general scheme for the use of one, and then a hierarchical scheme. In the article, besides focusing on Ibn Sînâ's al-Shifâ: Metaphysics, another aim was to present a perspective to more advanced studies by trying to capture the basic parameters of where one is positioned in the philosophical system of the philosopher.

Keywords: *Islamic Philosophy, Metaphysics, Ibn Sînâ, One, Unity, Multiplicity.*

Giriş

İbn Sînâ (öl. 428/1037) metafiziğinin kavramlarını hiyerarşik olarak düzenlediğimizde zirvede "bir" değil "zorunlu varlık" yer alır. Nitekim onun felsefi sistemi bir ve çok kavramlarından ziyade zorunlu ve mümkün kavramları üzerinden inşa edilmiştir. Onun felsefi sistemi adına durum böyle olmakla birlikte, bir kavramı varlık ve şey kavramı gibi zihnin sahip olduğu en genel kavramlardan olduğundan her "şey"e yüklem olma özelliğine sahiptir. Bundan dolayı da metafizik ilminde bu kavramın incelenmesi kaçınılmazdır; çünkü metafizik bir anlamda da zihnin en genel kavramlarının incelendiği yerdir. Birin metafizikte incelenmesinin bir diğer nedeni de mantıktaki kategorilerin metafizikle ilgili boyutudur. Bunların yanı sıra birin elbette ki doğa bilimlerinde hem doğanın hem de bir bütün olarak evrenin kavranma biçimini belirleyen yönleri vardır. Bu yönler evrenin yek pare bir bütün olarak veya kesintili birimlerden oluşan bir yığın olarak kavranmasıyla ilgilidir. Bunların yanı sıra araştırmacılar tarafından İslam felsefesindeki birçok problemin bir kavramıyla

ilişkili olduğuna da işaret edilmiştir.¹

İbn Sînâ, *Metafizik*'te biri kategorileri konu edinirken ele alır. Buradaki konunun ele alındığı düzlem de kategorilerin cevher mi yoksa araz mı oldukları tartışmasıdır. Cevher, nicelik ve nitelik haricinde kalan diğer yedi kategorinin araz olduğu kolayca anlaşılabilir. Çünkü bunların hemen hepsi bir şekilde görelidir; yani, nispidir. Bunlar varolmak için bir konuya ihtiyaç duyduklarından, bir diğer ifadeyle ancak başka şeylerle birlikte bulunabildiklerinden dolayı arazdırlar. Nitelik ve niceliğin araz mı yoksa cevher mi olduğu sorunu ise felsefe tarihinde tartışılmıştır. İbn Sînâ *eş-Şifâ, Metafizik* 3.1'de² niteliğin araz olmasını incelemenin doğa bilimlerinin meselesi olduğunu, kendisinin de bu incelemeyi orada yaptığını söyler.³ Bununla birlikte aynı eserde 3.7'de niteliklerin de araz olduklarına dair kısa bir değerlendirmeye de yer verir.⁴

Niceliğin araz olduğuna dair inceleme birin incelenmesini zorunlu kılmaktadır. Çünkü nicelik denilince en belirleyici unsur olarak ölçülebilirlik öne çıkmaktadır. Bu ise sayıları, dolayısıyla da –her ne kadar da sayı olarak kabul edilmese de– birle ilgili incelemeyi gerektirmektedir. Çünkü bir, ölçülebilir olan her şeydeki onun ölçülebilir olmasını sağlayan birimi oluşturur. Bu durumu şöyle de açıklayabiliriz: Aristoteles'in (öl. MÖ. 322) ifadesiyle birin özü, onun bölünmez olması, doğası gereği belli ve özel bir şey olması vs. olmasının yanında daha da önemlisi niceliğin ilk ölçüsü olmasıdır. "Ölçülebilir olmak" niceliğin en ayırt edici özelliğidir. Birin özü niceliğin ölçüsü olduğunda nicelik birle veya herhangi bir sayıyla bilinen şey olacaktır. Bütün sayılar da nihayetinde birle bilindiğinden dolayı, nicelik birle bilinen şey olmaktadır.⁵

Bu noktada İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ, Metafizik* 3.2'de yaptığının aslında doğrudan bire dair bir inceleme olmadığı, kategorilerle ilgili bir meselenin gerektirmesinden dolayı yapılan bir inceleme olduğu ifade edilmelidir. Bu uyarı önemlidir. Çünkü kastım, burada incelenenin doğrudan birin kendisi olmayıp, incelemenin birin kullanımıyla ilgili olduğudur. Daha çok da birin yüklem olduğu tabiatlar ele alınarak bunlar üzerinden yapılan sınıflandırmalar ele alınmaktadır. Öyleyse söz konusu edilen, birin bir zât ya da mâhiyet olarak incelenmesi değil, onun farklı zâtlarda bulunması ve hem bu zâtların durumu hem de birin bu zâtlarda işgal ettiği konumdur. İnceleme, genel anlamda bu çerçevede kalmakla birlikte bu tamamen boş bir levha üzerinde değil, ona zemin olan bir fon üzerinde yapılmaktadır. Bu arka planda birin doğrudan kendi zâtına yönelik değerlendirmeler bulunmaktadır. Bu fonu "kendinde bir var mıdır", "cevher midir", "doğası nedir?" gibi sorularla ortaya koyabiliriz.

¹ İbrahim Maraş, "İbn Sina Felsefesinde Bir (Vahid) ve Birlik (Vahde) Anlayışı", *Dini Araştırmalar* 10/30 (2007), 41-54.

² Bu çalışmadaki eser isminden sonra gelen ilk rakam o eserdeki makale numarasını ikinci rakam da söz konusu makaledeki fasıl numarasını göstermektedir.

³ Ebû Alî İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik, I*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera, 2004), 84. Konu hakkında bk. Ebû Alî İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Oluş ve Bozuluş*, çev. Muammer İskenderoğlu (İstanbul: Litera, 2008), 24-33; Ebû Alî İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy (İstanbul: Litera, 2005), 104.

⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik, I*, 120-125.

⁵ Aristotele, *Metaphysics*, çev. Richard Hope (Ann Arbor, Michigan, USA: The University of Michigan Press, 1960).

Yukarıda bahsedilen sorular felsefe tarihinde farklı şekillerde cevaplanmıştır. Pythagorasçılar ve Platon (öl. MÖ. 347) biri kendinde varlık olarak kabul edip, onu her şeyin cevheri olarak alırlar. Bu anlayış özellikle Plotinus'un (öl. MÖ. 270) Yeni Eflatuncu felsefesinde hem çok daha açık hem de merkezi bir hâle gelmiştir. Onun felsefesinde bir, her şeyin kaynağı olan basît ilkedir.⁶ Bu durum "bir"i, metafiziksel bir ilke ve en yüce gerçeklik haline getirmektedir. Öte yandan arkeyi hava, ateş, dostluk, sınırsız gibi şeylere indirgeyen doğa filozofları⁷ ve Aristoteles ise kendinde biri kabul etmeyip, onun bir cevher de olmadığını ifade etmişlerdir. Bu, birin Pythagorasçı ve Platoncu anlamda kurulduğu yüksek tahtından indirilmesi anlamına gelmektedir. Nitekim bu bakış biri varolanlara ait ve onlardan ayrılamayan bir yüklem haline getirmektedir; bir ancak varolanlarla düşünülebilir, onlar olmadan kendinde varlığı söz konusu değildir. Yani, evrenin kökeninde su, ateş, hava vs. şeklinde tek bir ilke vardır; mutlak birliğin kendisi değil. Bu ilkenin tek olması da evrenin bir düzen olarak kavranmasıyla ilgilidir.⁸ Bunun bize söylediği şey, birin sadece yüksek tahtından indirilmekle kalınmadığı, onun gerçek bir kişilik olmasının da yadsınarak tüzel bir kişilik durumuna indirildiğidir.

İslam dünyasında İbn Sînâ'dan önce Kindî (öl. 252/866) ve Fârâbî (öl. 339/950) gibi filozoflar da metafizik ilminin bir sorunu olarak "bir" üzerinde durdular. Kindî'nin metafizik anlayışı teoloji merkezli olduğundan onun felsefesi içerisinde "bir", Plotinus'ta (öl. 270) olduğu gibi, her şeye varlığını ve her bir olana birliğini veren bir ilke olarak kaşımıza çıkar.

Kindî, *fî Felsefeti'l-ûlâ*'da bir ve birliğin incelenmesine önemli bir yer ayırmıştır. O, birin farklı kullanımlarını dikkatle inceleyerek kendisine bir denilenleri sınıflandırmaktadır. Onun tasnifinde bir, öncelikle (1) zâta söylenen ve (2) araza söylenen şeklinde ayrılır ve birin araz olarak kullanımıyla inceleme başlar. Birin çokluktan meydana gelen bütün birleşiklere ve çokluğu kabul etmeyenlere yani, bölünenlere ve bölünmeyenlere söylendiğini, tabiatla birliği kabul etmeyen çokluğun ve çokluğu kabul etmeyen birliğin bulunmadığını ifade eder. Kindî'nin bu ayrımını onun ifadelerinden hareketle "şahsî" birlik ve "şahsın" birliği şeklinde de ayrabiliriz.

Biri sayı olarak kabul etmeyen Kindî sonra gerçek biri incelemeye geçer. O, eserinde gerçek birin incelenmesine de önemli bir yer ayırmaktadır. O, birin gerçek bir dışındaki bütün kullanımlarının mecazi olduğunu söyler. İlk başta tenzihçi bir bakışla gerçek biri tabiat alanındaki birlikten ayıran Kindî, O'nu tamamen tabiat ve kategoriler üstü bir seviyeye taşır. Tabiat alanındaki birliklerin tamamı arazsal (mecâzî – arazsal) birliktir. Gerçek birde ise zâtı itibarıyla hiçbir çokluk bulunmaz ve O, yüklem de değildir, cevher de. Hatta ona göre, gerçek bir akıl bile değildir. O, gerçek biri kendisine yönelik her türlü belirlenim, kavram ve kategorinin ötesinde

⁶ Plotinus, *The Divine Mind, Being The Treatises of The Fifth Ennead*, çev. Stephen MacKenna (London: The Medici Society, 1926), 43.

⁷ Aristotle, *Metaphysics*, 1001a5-15, 1053b10-15.

⁸ Naciye Atış, "Erken Grek Felsefesinde Birlik Arayışı", *Beitulhikme: An International Journal of Philosophy* 3/1 (2013), 160-170.

duran Tanrı'ya karşılık gelecek şekilde konumlandırır.⁹ Kindî'nin bu yaklaşımı yukarıda da ifade ettiğimiz gibi onun metafizik ilmine dair kurgusunun sonucudur. Kindî'nin metafizik düşüncesinde bir, varlığın ilkesi olarak karşımıza çıkmakta ve bire dair inceleme de bu düzlemde yapılmaktadır. Onun bu tavrından dolayı birin, Müslüman Meşşâîlerin felsefeleri içerisinde en yüksek ve merkezi konumuna Kindî'nin felsefesinde ulaştığını söyleyebiliriz.

Yine, bu arka plandan bakıldığında Kindî'nin maddeye bir başlangıç ve son tayin etmedeki vurgusu daha anlaşılır hâle gelmektedir. Nitekim bu durum madde-nin sonsuza kadar bölünmeyip kendisi bölünemeyen "Bir" de durmasını kabul etmenin açık bir sonucu olarak görünmektedir.

Fârâbî ise bir, birlik ve çokluğu incelemek üzere *Kitâbü'l-Vâhid ve'l-vahte* isimli bir eser yazmıştır. Bu itibarla onun da bire dair incelemeye büyük bir önem verdiği söylenebilir. Fârâbî'nin bir, birlik ve çokluğa dair incelemesi özellikle Kindî'nin tabiat alanındaki birlik diye ifade ettiği konularda yapılan sınıflandırmalarla önemli benzerlikler taşır; ancak bilhassa gerçek birin incelenmesi konusunda ondan ciddi oranda ayrılır. Bu itibarla, Fârâbî'nin bire dair incelemesinin Kindî'nin incelemesinden mâhiyet olarak farklılaştığını ve Fârâbî'nin bu incelemeyi Yeni Platoncu çizgiden uzaklaştırdığını söyleyebiliriz.

Fârâbî'nin risalesi, tabiat alanında yüklem olarak kullanılan birin incelenmesine ayrılmıştır. Diğer bir ifadeyle o, araz halinde olan birliği inceler. Hilomorfizmin de getirdiği bir arka planla tabiatındaki bölünmenin parçalayamayan birde durması söz konusu değildir. Bu anlamda tabiat sonsuza kadar bölünebilir olan muttasıl bir birliktir. Fârâbî, Kindî'nin kavram ve kategorilerin ötesine yerleştirdiği, yüklem dahi olmadığını söylediği bire dair inceleme yapmaz.¹⁰ Bu durum onun metafizik ilmi hakkındaki yaklaşımının sonucudur. Nitekim Fârâbî metafiziğinde mümkün ve zorunlu kavramları, bir ve çok kavramlarından daha merkezi bir konuma sahiptir.

Kendinde biri kabul etmenin ya da buna karşı çıkmanın yukarıda değindiklerimizden öte sonuçları vardır: Kendinde birin yani, cevher olan birin kabul edilmemesi durumunda (1) diğer herhangi bir tümelin de cevher olduğu kabul edilemeyecektir. Çünkü "varlık"ın yanısıra cevher olmaya en layık olan şeylerden birisi de "bir"dir. Eğer bir, bütün varolanlara yüklenen tümel bir cevher değilse diğer tümellerin cevher olmaları hiç olası olmayacaktır. (2) Eğer diğer tümellerin cevherliği kabul edilmezse bunların haricindeki diğer varolanların varlıklarının açıklanması nasıl mümkün olabilecektir? Çünkü bu, arazın arazda bulunması demektir. Bu ise değişmeden kalan özün yadsınmasını getirecek ve her şey Herakleitosçu bir anlamda değişime mahkûm olacaktır. Bunun sonucu da herhangi bir şeyin sabitesinin bulunmaması, bir diğer ifadeyle de "şu" ya da "bu" şeklindeki işaret zamirine konu olacak herhangi bir varlığın bulunmaması demektir. (3) Eğer "bir" cevher değilse bu durumda sayının da cevher olmaması gerekecektir. Çünkü bir, sayıların ilkesidir. O cevher değilse ondan meydana gelen şeylerin cevher olması söz konusu dahi

⁹ Ya'kûb b. İshâk Kindî, "fi Felsefeti'l-ülâ", *Resâ'ilü'l-Kindîyyi'l-felsefiyye*, thk. Abdulhâdi Ebû Rîde (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1950), 126-162.

¹⁰ Ebû Nasr Fârâbî, *Kitâbü'l-Vâhidi ve'l-vahte*, thk. Muhsin Mehdî (Mağrib: Dâru'l-Tubkâl, 1990).

olamaz.¹¹

Eğer kendinde bir ve de birin cevher olduğu kabul edilirse, bu durumda her şey bir ve varlıktan ibaret olacak onların haricindeki diğer varonlar yani çokluğun izahı ise zora girecektir. Bu durum da bizi bir ve varlığın haricindeki bütün varolanları yadsımaya, Aristoteles'in ifadesiyle Parmenides (MÖ. 460) gibi bütün varlıkların bir olduğu ve birin de varlık olduğunu kabul etmeye götürecektir.¹² Çokluğun inkârıyla da bir taraftan doğa bilimlerinin en temel sorunlarından olan hareket ve değişimin açıklanması zora gireceği gibi¹³ diğer taraftan da ontolojide varlığın birliğini savunan vahdetçi/monoteist teolojilere de kapı açılacaktır. Bir sorununu ele alan Aristoteles, Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların birlikle beraber çokluğu da incelemeye yönelmelerinin onları bu tarz vahdetçi bir metafizikten uzak tuttuğunu da söyleyebiliriz.

Aristoteles, varlık ve bir arasında kurduğu ilişkiden hareketle birin genel bir yüklem olduğu sonucuna ulaşır. Bu sonuç onun kategoriler ve tümeller konusundaki görüşleriyle de örtüşmektedir. Bu akıl yürütmenin gerisinde, varlığı varolanların dışında belli bir şey halindeki bir töz olarak kabul etmeme ve onu ancak basit bir yüklem olarak kabul etme bulunmaktadır. Varlık için bu durum kabul edildiğinde birin de ayrı bir töz olarak yani, "kendinde bir olarak" varolması kabul edilemeyecektir. Kendinde birin cevher olarak varlığını kabul etmek; ya yukarıda değinildiği gibi Parmenidesçi bir anlamda çokluğu inkâr ederek her şeyi özü itibarıyla bire indirme ya nesnel varlığın gerçekliğini yadsıyarak o dönemde geçerli olan Platoncu idealar âlemini kabul etme anlamına gelecek ya da daha sonraki dönemlerde karşımıza çıkan Tanrı'nın ilminin bunlara mahal olmasını kabul etmek şeklindeki bir yöne doğru evrilmeyi gerektirecektir. Aristoteles ise kendinde birin bir cevher olarak varolmayıp, kavram düzeyinde ortaya çıktığını kabul etmiştir. Bu, birin konuşmada yani, dilde ortaya çıkan bir yüklem olduğunun ifadesidir. Bir diğer ifadeyle bu, birin kendine ait bir uzaya ya da Tanrı'nın zihnine değil de insan zihnine yerleştirilmesidir. Bizim az yukarıda "bir" in gerçek bir kişilik değil de tüzel kişilik haline gelmesi derken kastettiğimiz de budur. Tüm bunlar biri varlıkla birlikte varolanlara yüklenen en genel yüklem haline getirecektir.¹⁴ Ona göre, "bir" her cinste belli bir doğa olarak bulunur. Yani, renklerde bir renk (beyaz, siyah vs. gibi), hareketlerde belli bir hareket (aşağı, yukarı vs.), sayılarda belli bir sayı vs. şeklinde bulunur. Bir, her cinste o cinsin doğasına ait bir "birim" dir; bunlardan bağımsız varlığı söz konusu değildir. Yani, mutlak anlamda renk nasıl varolan olarak bulunamıyor ancak kırmızı bir bayrak, siyah bir elbise vs. olarak bulunabiliyorsa "bir" de bunun gibidir. Kendinde bir bulunmayıp ancak belli bir doğaya ilişen olarak bulunabilmektedir. Bu bize bir taraftan birin her şeye yüklenen genel bir yüklem olmasını açıklarken diğer taraftan da "belli bir şey olan bu doğalardan" hariç olarak kendinde birin bulunmasının asla söz konusu olmadığını ifade etmektedir.¹⁵

¹¹ Aristotle, *Metaphysics*, 1001a5-25.

¹² Aristotle, *Metaphysics*, 1001a25-1001b.

¹³ William Turner, *History of Philosophy* (Boston and London: Ginn and Company, 1903), 47-48.

¹⁴ Aristotle, *Metaphysics*, 1053b15-25.

¹⁵ Aristotle, *Metaphysics*, 1054a5-15.

Yukarıdaki bir ve birliğe dair açıklamalar farklı bir yönden dikkate alındığında ise bunun anlamı, Aristoteles'in de onayıyla, "insan" demekle "bir insan demek" arasında hiçbir farkın bulunmadığıdır. "Bir insan" ifadesi insan lafzına fazladan hiçbir şey katmamaktadır.¹⁶ Varolan olarak bulunan şey bulunduğu yere bir fark katandır. Burada Aristoteles, kendisinin de daha önceden işaret ettiği Zenon'a (öl. MÖ.430) ait olan "bir başkasına eklendiği ya da çıkarıldığında ona bir şey ilave etmeyip, bir şey de eksiltmeyen şeyin varolmadığı" şeklindeki akıl yürütmesini kullanmaktadır.¹⁷ "Ahmet insandır" demekle "Ahmet yürüyen insandır", "Ahmet uzun boylu insandır" ya da "Ahmet felsefeyi seven insandır" demek arasında fark vardır. Burada cümleye katılan yeni ifadeler ona yeni anlamlar katmakta ve cümleyi "Ahmet insandır" cümlesinden farklılaştırmaktadır. Ancak "Ahmet bir insandır" cümlesi ise "Ahmet insandır" cümlesine anlam olarak yeni bir şey ilave etmemektedir. Burada cümleye katılan "bir" in kendi zâtı itibarıyla sahip olduğu bir şeyi buraya eklediği ve bir fark yarattığı söylenemez. Bu, birin tek başına alındığında bir işleme sahip olmadığını ifade etmektedir. Bununla birlikte "bir", bu bir insandır, bu bir şiiirdir, bir yıl vs. hemen her şeye yüklenebilmektedir. Her şeye yüklenmesine rağmen onlara yeni bir şey katmadığından dolayı "bir" ancak her şeye eklenilebilen genel bir yüklem olabilmektedir. Çalışmada da değineceğim gibi "varlığı ve yokluğu fark yaratmayan bir" anlayışını sürdürdüğümüzde "bir" sadece bir söz israfı ya da dilde ortaya çıkan bir yanılısma haline gelmektedir.¹⁸

"Bir", felsefe tarihi boyunca farklı görünüm ve bağlamlarda filozofların önemli gündemleri arasında olmuştur. Ortaçağlar'ın en büyük filozoflarından olan İbn Sînâ'da bu konuda büyük bir felsefi birikimi önünde hazır buldu ve kendisi de bu konuya eserlerinde yer verdi. Bununla birlikte filozofun bir, birlik ve çokluğa dair görüşlerini incelemeyi amaçlayan çalışmaların sayısı azdır. Bu alanda İbrahim Maraş'ın 2007 yılında yayınladığı "İbn Sina Felsefesinde Bir (Vahid) ve Birlik (Vahde)" isilim makalesi¹⁹ ve aynı yazara ait bu makalenin bir yıl sonraki bir Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumunda sunulmuş "İbn Sînâ Felsefesinde Vâhid (Bir) ve Vahde (Birlik) Kavramları" adlı bildirisi²⁰ konu bağlamında dikkat çekici çalışmalar olarak görülmektedir. Konunun farklı bir yönünü ele alan ve bir birine oldukça yakın bir içerikle kaleme alınmış olan bu çalışmalarda Maraş doğrudan bir ve birlik kavramlarının analizi ve bunlarla ilgili temel sorunların ele alınmasından ziyade bir kavramının Zorunlu Varlık hakkındaki kullanımını öne çıkarmaktadır. Söz konusu çalışmalarda birlikten çok bir kavramı üzerinde durulmakta ve bir kavramı da Tanrı'yla özdeşleştirilerek ela alınmaktadır. Birliği konu alan bir diğer çalışma da -İbn Sînâ özelinde olmasa da- Naciye Atış'ın "Erken Grek Felsefesinde Birlik Arayışı" adlı makalesidir.²¹ Çalışma, bir, birlik ve çokluğu konu edinmekten ziyade erken dönem Grek

¹⁶ Aristotle, *Metaphysics*, 1054a15-20.

¹⁷ Bk. Aristotle, *Metaphysics*. 1001b5-10.

¹⁸ Bire dair ulaşılan bu bakış açısı sürdürülüp "ekonomiklik ilkesine" ya da Ochamlı William'ın usturasına tâbi tutulursa bir kendisinden kurtulmamız gereken bir yük olarak görülecektir.

¹⁹ Maraş, "İbn Sina Felsefesinde Bir (Vahid) ve Birlik (Vahde) Anlayışı".

²⁰ İbrahim Maraş, "İbn Sînâ Felsefesinde Vâhid (Bir) ve Vahde (Birlik) Kavramları", *İbn Sînâ Felsefesinde Vâhid (Bir) ve Vahde (Birlik) Kavramları*, ed. Mehmet Mazak - Nevzat Özkaya (Uluslar Arası İbn Sînâ Sempozyumu, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008), 53-62.

²¹ Atış, "Erken Grek Felsefesinde Birlik Arayışı".

felsefesindeki arke arayışlarını ve değişen ve sabit kalan meselelerinin gerisinde yer alan birlik arayışını konu edinmektedir. Bu konuya yakın İngilizce yayınlanmış bir çalışma ise Shahid Rahman, Johan George Granström ve Salloum Zaynab tarafından kaleme alınan “İbn Sînâ's Approach to Equality and Unity” adlı makaledir.²² Makalede yazarların temel konusu bir, birlik ve çokluk kavramının analizi ve incelenmesinden ziyade Aristoteles'ten farklı olarak İbn Sînâ mantığındaki birlik kavramının kullanımı ve metafizik alanla ilişkisidir. Burada sunduğum çalışmamda ise öncelikle bir, birlik ve çokluk konusu metafizik ilmi temelinde ele alınmakta, Tanrı'yla özdeşleştirilen bir kavramından ziyade birlik üzerinde durulmaktadır. İbn Sînâ'nın bu kavrama yüklediği anlamın ve konu hakkındaki görüşlerinin arka planı aydınlatılmaya çalışılmaktadır. Yine, bu kavramın kullanımda İbn Sînâ'nın kendinden önceki filozoflarla farklılaştığı ve onlara yaklaştığı yerlere de işaret edilmektedir. Bu çalışmada bir, birlik ve çoklukla ilgili temel sorunlar metafizik ilmi, özellikle de *eş-Şifâ* eseri bağlamında analiz edilmeye çalışılmaktadır.

1. İbn Sînâ'nın eş-Şifâ, Metafizik'in 3. Makalesindeki Bire Dair İnceleme

Tabiat bilimlerinde hilomorfizmi benimseyen İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ, Metafizik* kitabının 3. Makalenin 2. Faslı bir hakkında yapılabilecek konuşmaya dair bir incelemedir. Bu fasılda yapılan birin incelenmesi değildir; bir hakkında incelemeye başlamadan önce bu konuşmanın nasıl olması gerektiğine dair bazı uyarılardır. Bu itibarla bu faslı, konuşmaya başlamadan önceki boğaz temizliğine benzetebiliriz; ya da konuşmanın sonuca ulaşması için üzerinde hareket edilecek zeminin inşasına yönelik bir teşebbüs olarak kabul edebiliriz. Bundan dolayı bu faslı öncelikle tartışmaya yönelik bir alt yapı olarak kabul edeceğiz. Çalışmaya bu fasıldan başlamamın nedeni de budur. Bu çalışmada birin metafizik ilminde incelenmesi üzerinde durduğumdan bu bir anlayışının tabiat bilimleri ile olan ilişkisi ve o alanla ilgili olarak doğurduğu sonuçlar bu makalenin dışında kalacaktır.

İbn Sînâ'nın söz konusu fasıldaki incelemesi oldukça dikkat çekici cümlelerle başlamaktadır. Öncelikle, birin müşekkek bir kavram olduğu ve manaları nitelendirmek için kullanıldığı söylenir.²³ Yolun hemen başında karşılaştığımız bu cümle İbn Sînâ'nın bir hakkındaki kendi konumunun ilanı ve aynı zamanda Aristoteles'in bir anlayışından ciddi anlamda farklılaştığının bir göstergesidir. Yukarıda ifade edildiği gibi Aristoteles'e göre bir ancak en genel yüklem olabilirdi; kendinde birin varolması söz konusu değildi. İbn Sînâ ise birin müşekkek olarak kullanıldığını söylemektedir. Burada birin “söylenilen (*yukâl*)” bir şey olmasından ziyade onun “müşekkekliği” bizi daha fazla ilgilendirmelidir. Müşekkek olması, birin farklı derecelerdeki manalara yönelik kullanıldığı yani, “bir” olarak nitelendirilenlerdeki bir olmağının her yerde aynı seviyede gerçekleşmediği, bu kullanımda birin her derecedeki manaya eşit olarak yüklenmediği anlamına gelmektedir. Bir şeyin başka bir şeye eşit, eksik ya da fazla derecede yüklenmesi ancak o şeyin kendinde varlığı kabul

²² Shahid Rahman vd., “İbn Sînâ's Approach to Equality and Unity”, *Arabic Sciences and Philosophy* 24/2 (2014), 297-307.

²³ İbn Sînâ, *Kitâbu eş-Şifâ, Metafizik*, I, 86.

edildikten sonra söz konusu olabilir. Kendinde birin varlığı yani, gerçek anlamda bir olarak nitelendirilen kabul edilmeden, diğer şeylerin bir olarak nitelendirilmeye daha az ya da daha fazla layık oldukları söylenemez. Bu durum, İbn Sînâ'nın kendinde biri kabul ettiğini göstermektedir; bu da Aristoteles'in tavrından ciddi anlamda bir farklılaşmadır. Aristoteles'in biri cevher olarak kabul etmeyip genel bir yüklem olarak kabul etmesi onun tümellere dair genel yaklaşımıyla uyumlu olduğu gibi, İbn Sînâ'nın birin kendinde varlığını kabul etmesi de onun tümellere dair yaklaşımıyla uyumludur. Bundan dolayı da faslın hemen başındaki bu ifade İbn Sînâ'nın bire dair kendi duruşunun ilanıdır.

İbn Sînâ, yukarıda gönderme yaptığımız cümlede birin “manalar” a yönelik olarak teşkiki bir biçimde kullanıldığını söylemektedir. Burada birin *manalara yönelik olarak* kullanılmasına yapılan vurgu da incelemenin birin doğasına dair değil, onun kullanımında ortaya çıkan durumlara yönelik olduğu anlamına gelmektedir. Nitekim buradaki inceleme birin doğası bakımından yani, birin bir olması bakımından ele alınması değil, onun kullanımıyla ilgilidir. Bu durum bize, paragrafın sonunda birkaç kelimeyle ifade edilen bu incelemenin araz olan bir hakkında olduğuna dair ifadeleri açıklamaktadır. Öyleyse bu son cümlenin anlamı, bu incelemenin birin mâhiyeti itibariyle ya da gerçek anlamda bir olan (Tanrı) hakkında olmayıp, birin farklı kullanımlarından dolayı ortaya çıkan arazi durumlar hakkında olduğudur. Bu, İbn Sînâ'nın değerlendirmelerinin Kindî'nin değerlendirmelerinden ciddi olarak farklılaştığı yerdir. Nitekim bu inceleme mâhiyeti itibariyle birin incelenmesi değildir; kendisine birin yüklem olduğu şeyde bu yüklem bulunma pozisyonuna dair bir incelemedir. Burada birlikle kastedilen şey birin bir mâhiyete yüklem olmasıdır. Söz konusu olan değerlendirme, kendisine herhangi bir yönden bir denilen şeyin bir olmaklığıdır; birin kendisi değil. Bundan dolayı da bu mülahaza arazlara dairdir. Bu durumu buradaki incelemenin konusunun bir değil birlik olduğu şeklinde de ifade edebiliriz. Bir, doğrudan kendinde varlığa gönderme yaparken, birlik ise birin herhangi bir mâhiyete yüklem olmuş hali anlamına gelmektedir. Ayrıca, aşağıda da ifade edileceği üzere, birin kendisine dair inceleme, cevhere dair bir incelemedir. Birlik ise herhangi bir şeyin mâhiyetine eklenen bir şey olarak bulunduğundan dolayı onda araz olarak bulunmakta, bundan dolayı da birliğin incelenmesi arazın incelenmesi olmaktadır. Öyleyse “bir” cevher, birlik ise arazdır ve İbn Sînâ'nın incelemeleri ikinci kısım üzerinden devam etmektedir.

İbn Sînâ'nın ifadelerinde haklarında inceleme yapılan manaların da birbirleriyle uyumlu olan manalar olduğu söylenmektedir. Buradaki uyumluluk ise tek bir türe ait olma anlamında değildir; daha ziyade farklı türlerdir ancak bu farklı türlerin hepsi “ne ise o olmaları bakımından kendilerinde bilfiil bölünme olmayan manalar”dır. Bunu, aynı zamanda, birin basit tümeller (müfret küllîler) hakkında kullanılması olarak anlayabiliriz. Bu duruma göre, “bir, basit tümel kavramlara yönelik olarak teşkiki bir anlamda kullanılmaktadır” diyebiliriz.

Birin (1) aralarında ortaklık bulunan manalara ve (2) derecelendirmeye kullanıldığı söylenmişti. Bu ifadeler bize aynı zamanda metafizikte birin, daha isabetli bir ifadeyle de “birliğin” incelenmesinde takip edilecek bir yol haritası çizmektedir. Öyleyse birliğe dair inceleme bir taraftan bu manaların hangileri olduğuna dair bir

sınıflandırma üzerinden yürürken, diğer taraftan da bir olmayı ifade etme ya da taşıma gücünün derecelendirilmesi üzerinden yapılan bir sınıflandırmayla devam edecektir.

Buradaki birinci madde, bir yandan birin nerelerde kullanıldığına dair genel bir resim verirken diğer yandan da birin yüklem olduğu şeylerin gruplanmasına dair bir şema verecek; ikinci madde ise bir bütün olarak varolanları aralarında ortaklık ettikleri bir yön –burada kastettiğim bir olmadır- dikkate alınarak derecelendirme imkânı verecektir. Bu hiyerarşide üst aşamada olmak bir olmayı daha güçlü bir şekilde taşıma ve temsil etme anlamına gelmektedir. Ayrıca bu hiyerarşik yapı içerisinde bütün varolanlar hem birbirleriyle ilişkili hâlde gelecek hem de en nihayetinde bu çokluğun kendisi de tek bir bütün olacaktır. Kendi içerisinde çokluk ve farklılık ifade eden bu yığın hiyerarşik ve organik bir bütüne dönüşecektir. Burada âlem yan yana duran tek tek ayrı (*munfasıl*) birlerin bir araya gelmesiyle oluşan bir yığın değil, birbirlerine katılıp karışan ve aralarında ortak bir sınır ya da boşluk kalmayan, bundan dolayı da sonsuza kadar da bölünebilmeyi kabul eden birleşik (*muttasıl*) bir bütündür. İşte bu dağınık yığına bütünlük katan şey her bir ögesinin taşıdığı bir olma yönüdür.

İbn Sînâ'nın bu fasıldaki incelemesini genel bir yönden analiz ettiğimizde ise burada biri iki yönden kullandığı görülmektedir; (1) varolana (*mevcûd*) benzerliği bakımından, (2) niceliğin ilkesi olması bakımından. Bir olması itibarıyla yani, birin kendi mâhiyeti bakımından incelenmesi ise yukarıda da vurguladığımız gibi burada üzerinde durulan bir mesele değildir. Bunun nedenine dair kısa bir açıklama bu noktayı daha da billurlaştıracaktır. Şöyle ki, bu tarz bir incelemeyi, yani bir şeyin hakikatine vukufiyet sağlayacak bir incelenmeyi zaten İbn Sînâ mümkün görmemektedir. Çünkü akli bir incelemenin bir şeyin hakikatini tam manasıyla kavratması, bir anlamda ona tam anlamıyla vukûfiyet sağlatması mümkün değildir. Moda tabirle ifade edersek, akli inceleme bu incelemeyi yapanı ele aldığıyla konuyla hemhâl olmaya götürecektir bir inceleme değildir. Çünkü bu inceleme önce Gazzâlî'nin daha sonra da İşrak filozoflarının da itiraz ettikleri gibi her zaman en nihayetinde kavramsal bir düzeyde kalacaktır. İnceleme yapanı konunun kendinde hâlini kavramaya değil varlığına ulaştıracaktır. Bu da kavramlar arası ilişki ya da bir kavrama verilen mananın başka kavramlarla açıklanmaya çalışılması şeklinde olacaktır. Bundan dolayı da incelenmek istenenin zâtî hakikati değil, onun diğer varolanlarla olan ilişkisiyle ortaya çıkan durumları, fiilleri, özellikleri, arazları vs. yönleri ele alınır.²⁴ Bire dair inceleme de doğrudan birin mâhiyetine yönelik olamayınca onu ortaya çıkaran farklı kavram ve durumların incelenmesi şekline dönüşmektedir. Bundan dolayı da onun cevherlere, arazlara, çokluğa ya da teklîğe dair farklı şekillerdeki kullanımını dikkate almaktadır. Çalışmamızı da şekillendiren, birin kullanımına dair ortaya çıkan farklı sınıflandırmaların gerisinde bu durum bulunmaktadır.

Bire dair yapılan incelemede onun mâhiyetini idrak etme noktasındaki zorluklardan biri de birin de varlık ve şey kavramları gibi zihnin en genel kavramlarından olmasıdır. En genel kavramların ise cinsi bulunmadığından bunların

²⁴ Ebû Alî İbn Sînâ, *et-Ta'likât* (Kahire: el-Mektebetü'l-'Arabiyye, 1973), 34.

mâhiyetlerinin kavramsal anlamdaki tespiti de mümkün değildir. Öyleyse, genel anlamda varlık kavramı hakkında yapıldığı gibi, nefse dair incelemede yapıldığı gibi bire dair incelemede de uygun olan yol, onu mâhiyeti bakımından ele almak değil, kullanımında ortaya çıkan durumları analiz etmektir. Nitekim birin hem faslını hem de cinsini tespit etmek mümkün değildir. Bundan dolayı bire dair inceleme de yukarıda ifade edilen iki alan üzerinden olacaktır. Her iki alanda da bizim bir kavramını nasıl kullandığımız dikkate alınmaktadır. Bir, kavramını yüklem olarak kullanırken karşımıza hangi durumlar çıkmaktadır? Şimdi bunlar üzerinde yoğunlaşmaya çalışalım.

1.1. Varolana Benzerliği Bakımından Bir:

İbn Sînâ *eş-Şifâ, Metafizik* kitabındaki incelemesinde birin bu yönünü çok fazla öne çıkarmaz; kısa bir şekilde değinir. Çünkü burada asıl yapılmak istenen, birin ârızî kullanımının incelenmesi, bu bağlamda da özellikle nicelik kategorisindeki durumunun ele alınmasıdır.

Birin varolan (*mevcûd*) kavramına benzerliği onu gerçek anlamda metafiziksel bir kavram haline getirmektedir. Bir kavramı sadece nicelik kategorisine değil bütün kategorilere yüklem olabildiğinden dolayı mevcûd kavramına benzetilir.²⁵ Bu, birin zihnin en genel kavramlarından olması anlamına gelmektedir. Nitekim *eş-Şifâ, Metafizik*'in daha ilk makalesinde “varolan, şey ve bir” gibi kavramların zihnin öncelikli ve en genel kavramlarından olduğu söylenmişti.²⁶ Burada ise birle varolan kavramlarının hangi yönden benzeştiklerine değinilmektedir. Bir ve varolan hem bütün kategorilere yüklem olma hem de hiçbir şeyin cevherine delâlet etmeme yani, onların cevherleri ya da cevherlerinin kurucu bir ögesi olmama anlamında ortaktırlar. Bütün kategorilere yüklem olmasının anlamı, tek tek bütün eşya hakkında onun bir olduğunun söylenilebilmesidir. Ayrıca, “kalem vardır” denildiğinde buradaki “varolma” kalemlik cevherine (bir anlamda mâhiyetine) delâlet etmediği, ondan farklı olduğu gibi “bu bir kalemdir” denildiğinde de burada bir olmak kalemlik cevherinden farklıdır. Bu da birin kullanıldığı bu yerlerde o şeyin cevherine delâlet etmediğini bize göstermektedir. Benzer şekilde bir hemen her varolan için söylenebildiği için de en genel kavramlardandır. Aristoteles'in ifadesiyle kaç türlü varlık varsa o kadar da birlik vardır. Bu, birin her bir varlık kategorisine yüklem olduğu anlamına gelmektedir. Fârâbî de her varolanın kendi özel varlığıyla (*el-vücûdü'l-hâs*) diğerlerinden farklılaştığını, bu farklılaşmadan dolayı da bir olarak nitelendirildiğini²⁷ söylerken aynı duruma gönderme yapmaktadır. Öyleyse ister zihinde isterse de zihin dışında olsun var olan her şey kendine ait bir mâhiyetle farklılaştığına göre bir her şeye yüklem olmaktadır. Ancak varolan ve bir arasındaki bu benzeşme bunların mefhumlarının aynı olduğu anlamına gelmez. Bunlar az önce değinilen yönler bakımından mutabık olsalar da tarifleri farklıdır. Bunlar arasındaki ilişkiyi Aristoteles neden ve sonuç arasındaki birbirini gerektirme ilişkisine benzetir.²⁸ Buna göre,

²⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik, I, 91.*

²⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik, I, 28.*

²⁷ Ebû Nasr Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye: Mevcutların İlkeleri*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera, 2020), 45.

²⁸ Aristotle, *Metaphysics*, 1003b20-25.

varolmak aynı zamanda bir olmak anlamına geldiği gibi varolmanın bir olmayı gerektirdiğini de söyleyebiliriz. Bu duruma göre, birlik varolmanın melzûmudur.

1.2. Niceliğin İlkesi Olması Bakımından Bir:

Birin “varolan” a benzer şekilde kullanımı bir yönden bütün kategorilere uygulanabilmesi anlamına geliyordu. *Niceliğin ilkesi olması bakımından bir* ise sadece tek bir kategoriye yani nicelik kategorisine uygulanması bakımından ele alınmaktadır. Birin, nicelik kategorisinde kullanılması onun “ölçülebilirliğin” temel ilkesi olmasından dolayıdır. Bundan dolayı da açıklamamıza bu noktadan başlamamız gerekir. Birin bu kullanımı, miktarı ya da ölçüyü bize gösterir. Nicelik, ölçülebilirlik anlamına gelirken, ölçülebilirlik de temelde sayılara, sayılar ise bunların ilkesi olan bire dayanmaktadır. Bu itibardır ki nicelik olmanın gerisinde bir olmak bulunur.

Niceliğin ilkesi olması bakımından birle varolana benzerliği bakımından söylenilen biri ayırmanın bir diğer yolu da nicelik bakımından birin bir şeye onun maddesi itibarıyla söylendiğini göz önüne almaktır. “Burada bir tane kalem var” denildiğinde kalemin maddesi yönüyle miktarı nitelenmektedir. Üç, dört, beş... kalem var denildiğinde ise yine bunlardaki birimin sayısı üzerinden bir ölçüm yapılmaktadır. Yani, nihayetinde o konudaki birimin sayısına gönderme yapılmaktadır. Varolanlara benzeyen bir sadece kendisinde madde suret ayrımı yapılanlara değil, yapılmayanlara da söylenirken niceliğin ilkesi olması bakımından bir kendisinde madde suret ayrımı yapılanlara maddeleri itibarıyla söylenir. Nitekim nicelik, nitelik, konum, yer gibi kategoriler bir şeye onun maddesi itibarıyla ilişir.²⁹

Yukarıdaki ilk durumu şöyle de açıklayabiliriz: Ölçülebilir olmak herhangi bir “bir”ime indirgenebilir olmak demektir. Çünkü herhangi bir birime indirgenemeyen bir şeyin ölçülmesi mümkün değildir. Nihayetinde ölçü o şeydeki birimlerin sayımıdır. Bu birimler de bir olduklarından ya da böyle nitelendirildiklerinden dolayı ölçüm bir şeydeki birlerin sayımı haline gelmektedir. Bir şeyde bulunan birler o şeyde bazen yan yana duran ama birbirlerine katılıp karışmayanlar şeklinde bazen de birbirlerine katılıp karışanlar şeklinde bulunur. İşte bu özelliklerine göre ölçülebilir olanlar yani nicelikler süreksiz (*munfasıl*) ve sürekli (*muttasıl*) olarak ikiye ayrılırlar. Niceliğin bu yönlerini sayı bakımından bir hakkında konuşurken incelemeye çalışacağım. Burada ise bir oldukları söylenen şeylerin doğalarının araz mı yoksa cevher mi olduğu üzerinde durulacaktır. Bu incelemeye geçmeden önce şu da ifade edilmelidir ki, sayılanlarda bulunan birler onların zâtlarının kurucu unsuru değildir; onlara sonradan eklenenlerdir. İbn Sînâ’nın “birin araz olarak kullanımı (*bi'l-araz*)” derken kastettiği şeyin niceliklerle ilgili boyutu budur; yani, birin nicelik olarak kullanılmasıdır.

1.2.1. Araz Bakımından Bir Olma

Araz bakımından bir olmada incelemenin odağını, arazlara hangi yönlerden ve nasıl bir denildiği oluşturur. Bir kelimesi her zaman zâtileri niteleme, arazlara

²⁹ Ebû Ali İbn Sînâ, *Nefsin Halleri: Nefsin Sonsuzluğu ve Yeniden Yaratılması Hakkında*, çev. Ömer Ali Yıldırım (İstanbul: Litera, 2020), 55-56.

da söylenir. Arazilara söylenen bir, söylendiği şeyde hem onun mâhiyetinin bir parçası gibi hem de ondan ayrı olarak bulunur. Bu türe söylenen bir, aynı zamanda çokluğa söylenen bire karşılık gelmektedir. Burada çokluğu oluşturan iki şeyden her biri diğerinden ayrı olarak da bulunabilmekte ancak bir araya geldiklerinde ise bir yönden bir olmaktadır. İşte burada onların bir araya geldiklerinde ortaya çıkan bu yön dikkate alınmaktadır.

Bazen iki ayrı şey ortak arazi özellikte birleşirken bazen de iki ayrı araz tek bir konuda birleşmektedir. Bu birleşmelerde odak arazi özellik olduğu, bir diğer ifadeyle de bunlara bir denilmesi bunların mâhiyetleri ya da cevherleri dikkate alınması bakımından değil de arazi yönden olduğu için buna arazi yönden söylenen bir denilir. Bu araz bir yönden nitelediği şeyin mâhiyetinden ayrı, diğer bir yönden de nitelemenin tamamı dikkate alındığında ise bu nitelemenin mâhiyetinin parçası olduğu için de “bir yönden ayrı, bir yönden de o ikisi birdir” denilir. Bu tür biri daha iyi kavramanın yolu kullanıldığı farklı durumları tek tek dikkate almaktır. Bu tür “birlik” üç ayrı durumda karşımıza çıkmaktadır:

Bu türden bir bazen bir konu ve bir yüklemden oluşan çokluğa denir: “Zeyd, Abdullah’ın oğludur” cümlesi “Zeyd ve Abdullah’ın oğlu birdir” anlamına gelmektedir. Burada birlik arazda birleşmeyle ortaya çıkmaktadır. Çünkü Abdullah’ın oğlu olmak Zeyd için bir arazdır ve tek başlarına alındığında iki ayrı şey olan “Zeyd” ve “Abdullah’ın oğlu” olmak, Abdullah’ın oğlu olma arazında birleşmektedir. Öyleyse konu ve yüklem bu cümlede bir yönden birleşmekte ve bir yönden de ayrı olmaktadır: “Zeyd” ve “Abdullah’ın oğlu” olmak kendi başlarına alındığında ayrıdır ancak bu ifade birbirleriyle ilişkileri yönünden alındığında ise bir yönden bir şey haline gelmektedirler. Bir diğer ifadeyle “Abdullah’ın oğlu” olmak burada hem mâhiyete dâhildir hem de ondan ayrı bir şeydir. Bu cümledeki “Abdullah’ın oğlu” ifadesi “Zeyd”i Zeyd yapan bir özellik değildir yani, onun mâhiyetine dâhil olmayıp arazdır ama cümlenin bütünündeki anlam dikkate alındığında bu anlamın mâhiyetinin bir parçasıdır; cümlenin tamamındaki anlam itibarıyla Zeyd’ten ayrılmaz. İbare bütün olarak dikkate alındığında da Zeyd ve Abdullah’ın oğlu olmak birleşerek tek bir şeyi yani, niceliksel bir durumu göstermektedir. Yapı olarak yüklem ve konu “bir cümle” olmaktadır.

Bazen de bir konu ve iki yüklemden oluşan çokluğa bir denir. İbn Sînâ burada Aristoteles’in *Metafizik* kitabındaki “Müzisyen ve adil Koriskos” örneğini uyarlamaya gider. Onun örneği “Zeyd, doktordur ve Abdullah’ın oğludur” önermesidir.³⁰ Burada “doktordur” ve “Abdullah’ın oğludur” iki ayrı yüklem olup, Zeyd’e hamledilmiştir. Cümle aslında “Doktor Zeyd ve Abdullah’ın oğlu birdir” anlamındadır. Dolayısıyla da iki araz tek bir konuda birleşerek bir yönden bir haline gelmektedir. Bundan dolayı da buradaki birlik araz bakımından birlik olmaktadır. “Doktor” olmak ve “Abdullah’ın oğlu” olmak arazları cümledeki anlam bütünlüğü dikkate alındığında cümledeki anlamın parçaları olmaktadır. Diğer taraftan da bu özellikler kendi zâtları itibarıyla dikkate alındıklarında ise Zeyd’den farklıdır. Cümle bütün olarak dikkate alındığında ise tek bir şeyi göstermekte, bu da onu nicelik kategorisine

³⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu’s-Şifâ, Metafizik, I*, 86. Krş. Aristotle, *Metaphysics*.

sokmaktadır.

Bazen de iki ayrı konunun tek bir yüklemde ortaklık ettikleri durumda araz bakımından bir karşımıza çıkmaktadır.³¹ “Kar ve süt beyazdır” cümlesindeki durum buna örnektir. Bu cümle “kar ve süt beyaz olmakta birdir” anlamındadır. Bu cümlede arazi bir özellik olan “beyaz” olmak bir yönden iki ayrı konu olan kar ve sütü bir noktada birleştirmektedir. Burada kar ve sütün bir olarak nitelendirilmeleri kendi mâhiyetlerindeki bir özellikten dolayı değil, mâhiyetleri dışındaki bir arazda ortaklık etmeleri yönündendir. Bundan dolayı buradaki birlik araz bakımından olmaktadır. Bu iki ayrı konunun bir olarak nitelendirilmesinden dolayı da bu niceliksel bir olmaktadır.

Araz bakımından bir olmanın türleri bu şekilde ortaya konulduktan sonra zâtlar dikkate alınarak söylenen birliği incelemeye geçebiliriz.

1.3. Zât Bakımından Bir Olma

Zâti bakımdan bir olmada, araz bakımından bir olmanın tersine, birlik o şeyin cevherinde gerçekleşmektedir. Bir diğer ifadeyle, bir şey hakkında “bir” denildiği zaman bazen de burada birlik bir olduğu söylenen şeyin cevherinde ortaya çıkmaktadır; ancak birlik o şeyin cevheri değildir. Öyleyse burada incelenen cevher olması bakımından değil, cevherde bulunması bakımından birdir. Bundan dolayı da cevhere yüklem olan bu tarz birlik araz olmaktadır.³² Çünkü birlik cevherin mâhiyetinin kurucu bir unsuru değildir; onun lazımı olarak bulunmaktadır.

İbn Sînâ’nın ifadelerinden ilhamla zât bakımından birliği kendi içerisinde beşe ayırarak inceleyebiliriz:³³

Cins bakımından bir: “İnsan ve at canlı olmak bakımından birdir” denildiğinde ortaya bu tarz birlik çıkmaktadır. Burada iki ayrı konuya cins bakımından birdir denilmektedir. Bu durumda birlik bu konuların ortak cinsinde meydana gelmektedir. Cins bir şeyin mâhiyetine ait bir özelliği gösterir. Bundan dolayı da bu birlik zât bakımından olmaktadır. “Canlı”, “insan” ve “at” kavramlarını dikkate aldığımızda canlı olmak, insan ve at olmanın mâhiyetine ait bir özelliktir. Ancak bu birlikte paydaşların sayısının çok fazla olduğuna dikkat edilmelidir. Örneği incelediğimizde insanın canlı olmak bakımından paydaşlarının sayısı canlı cinsinin altına giren türlerin sayısı kadar çoktur. Paydaşların çokluğu ise buradaki birliğin bir olmayı ifade etme bakımından oldukça zayıf olduğunu göstermektedir.³⁴ Nitekim ortakların artması birliğin niteliğini zayıflatmaktadır; çünkü birin kapsamı genişlemekte, bu da orada birliğin mâhiyetini zayıflatmaktadır. Bu birlik kendi içerisinde ikiye ayrılır³⁵; (1)Yakın cinsi bakımından bir; “İnsan ve at canlı olma bakımından birdir” cümlesindeki insan ve atın bir olma yönü bu bakımdandır. Nitekim “canlı” olmak insan ve atın yakın cinsidir. (2) Uzak cinsi bakımından bir; “İnsan ve at cevher olma bakımından birdir.” cümlesindeki birlik gibidir.

³¹ Bk. İbn Sînâ, *Kitâbu’s-Şifâ, Metafizik, I, 86.*

³² İbn Sînâ, *Kitâbu’s-Şifâ, Metafizik, I, 94.*

³³ İbn Sînâ, *Kitâbu’s-Şifâ, Metafizik, I, 86.*

³⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu’s-Şifâ, Metafizik, I, 91.*

³⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu’s-Şifâ, Metafizik, I, 87.*

Tür bakımından bir (fasil bakımından bir); tür bakımından bir aynı zamanda ayırım bakımından da birdir. “Ahmet, Mehmet ve Ayşe insan olma bakımından birdir” cümlesi tür bakımından bir olmayı göstermektedir. Aynı cümleyi “Ahmet, Mehmet ve Ayşe düşünen olmak bakımından birdir” şeklinde de söyleyebiliriz. Bu durumda da ayırım bakımından bir olurlar. Tür bakımından bir olma, cins bakımından bir olmaya göre birliği daha fazla yansıtmaktadır. Cins bakımından bir olmada ortakların sayısının çok olduğuna değinilmişti. Tür bakımından bir olma da ise ortaklar olabileceği gibi türün tek bir üyesi de bulunabilir.³⁶ Bu da kendi içerisinde (1) yakın tür bakımından bir ve (2) uzak tür bakımından bir şeklinde ikiye ayrılır.

İlişki (*münâsebet*) bakımından bir. Bu tür bir, cins bakımından birden daha geniş bir kapsama sahiptir. İbn Sînâ metinde bunu fazla açmaz sadece kapsamının genişliğine işaret eder.³⁷ “İlişki” sadece cins ya da tür arasında ortaya çıkan bir durum değildir. Bunların her ikisinin fertlerini içerdiği gibi bunların dışında olanları da kapsamaktadır. Bu da onun kapsamının genişliğini göstermektedir.

İlişki bakımından bir olmada “eşitlik (*müsâvât*)” durumu ortaya çıkabilir. İki şey aralarındaki bir yönden eşit olurlar. Bu yön aynı zamanda onları birbirleriyle ilişkili haline getiren yöndür. “Gemi için kaptanın durumuyla şehir için de kralın durumu birdir” denilmesi böyledir. Kaptan ve kral bir yönden eşit yani, bir haline gelmektedir.³⁸ Benzer şekilde “haziran ve kasım ay olmakta birdir” denilmesi, ya da “şiir için ölçü neyse düşünme için de mantık odur” denilmesi de böyledir. Bu cümlelerde iki şey aralarından kurulan bir ilişkiden dolayı bir sayılmaktadır. Varolanlar arasında çok fazla sayıda ilişki (*münâsebet*) kurulabileceğinden bu tarz birliğin sınırları oldukça geniştir.

Konu bakımından bir: İbn Sînâ bunun hakkında da bir açıklama yapmaz. Sadece zâti olana söylenen birin çeşitleri arasında konu bakımından birin de bulunduğunu söylemekle yetinir.³⁹ “İbn Sînâ, filozof ve doktor olma yönünden birdir” denildiğinde “İbn Sînâ” konu, “filozof” ve “doktor” aynı konuda birleşen iki nitelik olmaktadır. Burada konu yani, İbn Sînâ bir cevher olduğundan konuda bir olma cevherde bir olmak anlamına gelmektedir.

Şimdi, şu âna kadar söylenenleri toparlayalım. “Aristoteles ve İbn Sînâ filozof olmak bakımından birdir” cümlesini dikkate alıp bundan önce zâti bakımdan bir olma konusunda söylenenlere uyarlıysak şöyle bir durum karşımıza çıkar: “Aristoteles ve İbn Sînâ canlı olma bakımından birdir” denildiğinde cinste, “Aristoteles ve İbn Sînâ insan olma bakımından birdir” denildiğinde türde, “Aristoteles ve İbn Sînâ insanlığı etkileme bakımından birdir” denildiğinde de ilişki bakımından bir olma anlamı kastedilmiştir.

Sayı bakımından bir: Sayı bakımından bir, bire dair genel bir şema oluşturmada önemli bir adımı teşkil eder. Şimdi, öncelikle sayı bakımından bir ve kısımlarını İbn Sînâ’nın ifadeleri doğrultusunda incelemeye, ardından da bire dair genel bir şema çizmeye çalışacağım.

³⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ, Metafizik, I, 87.*

³⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ, Metafizik, I, 91.*

³⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ, Metafizik, I, 90.*

³⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ, Metafizik, I, 86.*

İbn Sînâ, sayı bakımından biri zât bakımından birin içerisinde, onun alt kısımlardan biri olarak zikreder. Burada bir iliştiği doğa dikkate alınarak farklı şekillerde sınıflandırılmaya devam edilmektedir. Önceki kısımlarda bir olarak nitelendirilen şeyin doğasına bakılıyor ve bu doğanın cevher mi yoksa araz mı olduğu dikkate alınıyor, daha sonra da bunların alt kısımlarına cins, tür ya da ayırım vs. olup olmaması yönünden ayrıştırılıyordu. Burada söz konusu olan ise -birazdan işlemeye çalışacağım gibi- birin iliştiği doğanın cevher ya da araz olması değildir; bu doğanın mâhiyetinin sayılabilir, bir diğer ifadeyle de ölçülebilir olup olmamasıdır. İşte bu da bir şeyin doğasını oluşturan birlerin birbirleriyle olan ilişkilerini gündeme getirmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken, bu sınıflandırmalarda bir şema içerisinde yer alan türün çakılı ve sabit olarak orada kalmamasıdır. Aynı tür, farklı farklı yönlerden değerlendirilerek farklı konumlarda karşımıza çıkabilmektedir.

Sayı bakımından bir temelde niceliklerle, niceliklerse ölçülebilir olmakla ilgilidir. Daha önce nicelik bakımından biri incelerken bunun anlamının birimlerden meydana gelmek olduğu ve dolayısıyla da ölçmenin bir şeydeki birlerin sayımı olduğunu söylemiştik. Bu durumda ölçülen de birlerden müteşekkil bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bize, aynı zamanda, birin sayının da ilkesi olduğunu göstermektedir. Orada niceliklerin sürekli (*muttasıl*) ve süreksiz (*munfasıl*) olarak ikiye ayrıldığı ifade edilmişti. Mantıkta niceliklere dair bu şekilde bir ayırım olmasına rağmen İbn Sînâ, burada yani, *eş-Şifâ; Metafizik*'te farklı bir kavramlaştırma üzerinden ayırma gitmektedir. O, sayı bakımından biri önce, süreklilikle, temasla, türünden dolayı ve zâtından dolayı bir şekilde dörde ayırır.⁴⁰ Burada birin iliştiği doğa kendisinde çokluk bulunan ve bulunmayan şeklinde ikiye ayrıldığından, sayı bakımından biri temelde (1) ârız olduğu doğa çoğalan ve (2) ârız olduğu doğa çoğalmayan şeklinde ikiye ayırabiliriz.⁴¹ İşte bu durum, yukarıda "birliğin iliştiği doğadaki birlerin, birbirleriyle ilişkileri yönünden ele alınması" derken kastettiğim şeydi. Bu birler bir araya geldiklerinde bir yığın olarak mı bulunmaktadırlar yoksa tek bir konuda birleşmenin yanı sıra ortak bir fert haline de gelmekte midirler? Bu soru az önceki ikili ayırımın da gerisinde bulunan bir sorudur. "Süreklilik", "temas" ve "türü bakımından bir" ârız olduğu doğa çoğalanlara söylenirken zâtından dolayı bir de ârız olduğu doğa çoğalmayanlara söylenmektedir.

İbn Sînâ, *eş-Şifâ, Kategoriler*'de niceliğe dair farklı bir ayırımdan daha söz eder: Nicelik farklı bir yönden de parçalarının konumu (*va'z*) olan ve parçalarının konumu olmayan şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Bu son ayırım şekli, yukarıda karşılaştığımız sayı bakımından birin temelde ârız olduğu doğa bakımından çoğalan ve çoğalmayan şeklindeki ayırımına karşılık gelmektedir. Bu noktadan hareket ettiğimizde; ait olduğu doğa bakımından çoğalanlar parçaları için bir konum bulunan niceliklere karşılık gelmektedir ki, İbn Sînâ bunların (1) çizgi, (2) yüzey, (3) cisim ve (4) mekân olmak üzere dört tane olduklarını söyler. Bu ayırımda ait oldukları doğa bakımından çoğalmayanlar da parçalarının bir konumu bulunmayanlara karşılık gelmektedir. Bunlar da sayı, zaman ve söz gibi olan niceliklerdir.⁴² Şimdi, sayı bakımından birin

⁴⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik, I, 87.*

⁴¹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik, I, 88.*

⁴² Ebû Alî İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Kategoriler*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera, 2010), 123.

altında yer alan kısımları ele alalım.

Bitişiklikle/süreklilik (*ittisal*) bir; bunda bir yönden birlik bir yönden de çokluk vardır.⁴³ Burada çokluk vardır çünkü tek tek ayrı olan doğalar söz konusudur; burada birlik vardır çünkü tek tek alındıklarında farklı olan doğalar bir konuda birleşerek tek bir şey haline gelmişlerdir. Fârâbî'nin ifadesiyle, sürekli niceliklerdeki birliği sağlayan temel etken, parçaları arasındaki farklılaştırıcı unsurların ortadan kalkmış olmasıdır.⁴⁴ Bundan dolayı bu parçaların hepsi tek bir konuda birleşen tek bir şeymiş gibi hareket ederler. Bitişik (*muttasıl*) haline gelen birler tek başlarına alındıklarında sahip oldukları doğalarını koruyarak tek bir suret haline gelmektedirler. İbn Sînâ, ittisalle birliğin iki şekilde olduğunu söyler; ya sadece çizgi örneğinde olduğu gibi "ölçüyle birlikte dikkate alınanlar" ya da bir su ve bir hava gibi ifadelerde olduğu üzere "başka bir doğayla birlikte dikkate alınanlar".⁴⁵ Buradaki birlik konuda birlik olarak karşımıza çıkmaktadır. Tek bir şey haline gelen bu konu farklı suretlere bölünmez. Bu doğa tek bir şey haline gelmekle birlikte kendi içerisinde başlangıçta birimler halinde olmasından dolayı ölçülebilir bir şeydir; yani, niceliktir. Buradaki hava ve suyun örnek tabiatlar olarak zikredilmesi de dört unsura gönderme yapmaktadır. Bir sonraki cümlede bu birliğe "bir konuda bulunmak"lığın arız olduğu söylenir. Bu ifade ittisalle birliği yani, süreklilik bakımından biri araz haline getirmektedir. Bu örneklerde çizgi ve hava (ve de su) doğa bakımından çoğalabilmektedirler.⁴⁶ Nitekim suya kendinden bir şey eklenebilmekte ve ona dönüşmekte ve o şeyi çoğaltmaktadır. Bu duruma damlaların bir araya gelmesi ya da bir kovaya iki bardak suyun aktarılması örnek olarak gösterilebilir. Çizgide de durum benzer şekildedir. Ona da kendisi gibi olan bir şey eklendiğinden su örneğindeki sonuçlar doğar.

Temasla bir: Uçların birbirine dokunmasıyla ortaya çıkan birliktir. Bu tarz birliği İbn Sînâ uçların bir kısmının hareketinin diğer kısmın hareketini gerektirmesi bakımından ittisalle olan birliğe benzetir. Buradaki birlik hareketin bir olmasıyla ortaya çıkmaktadır.⁴⁷ Her ne kadar da burada iki ayrı taraf bulunsun da bunlar temastan dolayı tek bir hareketle hareket etmektedirler. Bundan dolayı da bunlar bir kabul edilir. Kolu hareket ettirmekle elin de hareket etmesini buna benzetebiliriz.

İbn Sînâ'nın temasla birlik olarak ifade ettiği bu birlik Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Vâhid ve'l-vahde*'sinde karşımıza "bileşik" (*mü'telif*) olarak çıkar. Fârâbî bunların parçaları birbirine birleşmeyen ama bir tür bağla (kaynak, ip, yapıştırıcı vs.) birbirlerine temas eder halde bulunup birlik oluşturan şeyler olduğunu söyler.⁴⁸ Bir önceki başlıkta gördüğümüz bitişiklikle (*ittisal*) ortaya çıkan birlikte tek tek ama aynı olan doğalar bir araya geldiklerinde aralarındaki temas yönü kaybolarak tek bir suret hâline gelmekteydiler. Burada ise bu doğalar birbirleriyle temas halinde bulunurlar. Onların bu temas noktaları da bireysel doğaları da kaybolmaz. Bundan dolayı da birleşerek tek bir suret haline gelmezler. Bu tarz birliği İbn Sînâ da Fârâbî gibi

⁴³ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik, I*, 87.

⁴⁴ Fârâbî, *Kitâbü'l-Vâhidi ve'l-vahde*, 48.

⁴⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik, I*, 88.

⁴⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik, I*, 88.

⁴⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik, I*, 87.

⁴⁸ Fârâbî, *Kitâbü'l-Vâhidi ve'l-vahde*, 48.

doğal ve yapay olarak ikiye ayırır. O, yapay olarak birleşenlerdeki birliği en zayıf birlik olarak kabul eder. Hatta buradaki birliğin ittisal birliğinden çıkıp toplanma (*ictima*) birliğine girdiğini söyler.⁴⁹ Organların birleşmesiyle ortaya çıkan birlik doğal temasa örnek olurken, ahşap parçalarının bir araya getirilmesiyle oluşan kayık da suni temasla ortaya çıkan birliğe örnek olmaktadır.

Türünden dolayı bir: Daha önce de geçtiği gibi bir türün üyelerinin tür bakımından bir olmasıdır. Ahmet ve Mehmet insan olma bakımından birdir denildiğinde bu tarz birlik ortaya çıkmaktadır. Tür bakımından bir olma da yakın türle ve uzak türle bir olma şeklinde ikiye ayrılır.⁵⁰

Zâtından dolayı bir: Bu aynı zamanda hakiki bir olarak da ifade edilendir. Bunda bilfiil çokluk bulunmaz; buradaki çokluk ancak bilkuvvedir. Mesela, açısı olmayan bir çizgi böyledir. Açısı olmayan çizgi tek bir doğrultuda uzanan çizgi olduğundan bu bilfiil olarak tek bir çizgidir ancak o bilkuvve olarak iki ya da daha fazla parçaya bölünebilir yani, bilkuvve olarak çoktur. Benzer şekilde düz bir yüzey de böyledir, tek bir yüzey tarafından kuşatılan ve kendisinde hiçbir açı bulunmayan cisim de böyledir.⁵¹ Bunlar bir anlamda bilfiil olarak tek bir boyuta sahip olduklarından dolayı hakiki bir olarak kabul edilirler. İttisalle bir, temasla bir ve tür bakımından birde ise bilfiil çokluk vardır. Onlardaki birlik ise konu ortaklığı bakımından ortaya çıkan çokluktaki birliktir. Hakiki birdeki birlik yönü gerçek iken bunun çokluğu bilkuvvedir.

Sayı bakımından birliğin aslında (1) birliğin iliştigi doğa bakımından çoğalanlar (bir diğer ayrımla parçaları için bir konum bulunanlar), (2) birliğin iliştigi doğa bakımından çoğalmayanlar (bir diğer ayrımla parçaları için bir konum bulunmayanlar) şeklinde ikiye ayrıldığını söylemiştik. Yukarıdaki ifadeleri de dikkate alarak sayı bakımından birleri iliştikleri doğa açısından incelediğimizde bu doğaların bazılarının bölünebildiğini bazılarının bölünemediğini görürüz. Burada söz konusu edilen birin iliştigi bölünen doğalar sular ve çizgiler gibi doğalardır. Bunlar homojen parçalara bölünebilir. İliştigi bölünmeyen doğalar ise “bir insan” denildiğinde karşılaşılan durumdaki gibidir. Burada insan olmak, insan olmaklık bakımından bölünen bir doğa değildir. Şimdi öncelikle birin iliştigi bölünmeyen doğaları inceleyelim.

Doğasında çoğalma bulunmayanlar da başka yönden çoğalanlar ve çoğalmayanlar şeklinde ikiye ayrılır. Başka yönden çoğalabilenler “bir insan” örneğinde olduğu gibidir. Burada birliğin iliştigi doğa olan “insan” doğa bakımından yani, cevheri bakımından çoğalmamakla birlikte, başka bir yönden, örneğin nefis ve beden olarak çoğalabilir.

Başka bir yönden çoğalmayan da ikiye ayrılır: Bölünmeyen olmakla birlikte başka bir doğaya sahip olan ve başka bir doğaya sahip olmayan mevcut. Bu son ayrımın ilk kısmı olan bölünmemekle birlikte başka bir doğaya sahip olan mevcudun bu doğası ya bir konum ya da bunun gibi bir şeydir ya da konum ve ona uygun bir şey değildir. İlk kısmın örneği noktadır. Nitekim nokta hem bölünmeyen bir doğaya sahiptir hem de birliğin dışında da bir doğaya sahiptir. İkinci kısmın örneği ise akıl

⁴⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik, I*, 87-88. Krş. Fârâbî, *Kitâbü'l-Vâhidi ve'l-vahde*, 48.

⁵⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik, I*, 87.

⁵¹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik, I*, 87.

ve nefis gibi şeylerdir. Nitekim akıl ve nefis hem bölünmezler hem birliğin dışında bir doğaya sahiptirler hem de bir konum ya da o türden bir şey de değildirler.⁵²

Doğa bakımından çoğalmayan ve başka bir doğaya da sahip olmayanlara gelince; İbn Sînâ'nın buradaki ifadeleri bir olarak nitelendirilmeye daha layık olan varlıklara işaret etmektedir. Bu varlıklar ya birliğin kendisi gibidir. Bu sayının ilkesi olan birliktir; bunlar bir araya geldiğinde sayı oluşur. Bu varlıklar ya da madde, zaman, mekân ve hatta mefhum bakımından dahi bölünmeyendir.⁵³ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*'nin *Metafizik* kısmında zâtında hiçbir yönden çokluk olmayan bire örnek olarak nokta ve Tanrı'yı gösterir.⁵⁴ Yukarıda *eş-Şifâ*, *Metafizik*'te yapılan ayırımında nokta zâtı itibariyle bölünmemekle birlikte bir konuma sahip olan birdir; Tanrı ise bir konuma da sahip değildir. İbn Sînâ'nın burada kastettiği bir, sadece sayıların değil bütün varolanların ilkesi olan en yüce metafiziksel ilkedir. İşte bu ilke en gerçek bir ve bir olmakla nitelendirilmeye en layık olan olduğundan her varolana katılan birdir ama İbn Sînâ bu birliğe dair bir incelemeye burada girişmez. Bunun nedeni de çalışmanın başlarında açıklanmıştı. Birin iliştiği bölünmeyen doğaları bu şekilde tamamladıktan sonra şimdi de birin iliştiği çoğalan doğaları inceleyelim.

Sayı bakımından birin iliştiği çoğalanlar kısmında yer alanlar doğası bakımından çoğalanlar ve ittisalle çoğalanlardır. İbn Sînâ bunları da kendi içerisinde birkaç gruba ayırarak inceler. İlk grupta yer alanlar "ölçü" bakımından çoğalanlardır. Ölçü bakımından çoğalanlar doğaları itibariyle çoğalmaktadırlar. Bunların doğaları aynı zamanda onların zâtlarıdır ve bu doğaları onları birlikten çokluğa hazırlar. Bir diğer ifadeyle, burada çokluğu hazırlayan şey bunların kendi zâtlarıdır.

İkinci grupta yer alanlar; buradaki çoğalma da yine söz konusu edilen şeyin doğasında ortaya çıkar ama burada çoğalmayı hazırlayan şey o şeyin kendi doğası değil onun dışındaki bir sebeptir. Buna örnek olarak dört unsur gösterilebilir. Örneğin, su, sayı bakımından birdir. Suyun doğası bir olmakla birlikte çoğalma potansiyeline de sahiptir. Ancak bu çoğalma onun su olması bakımından değil ona ilişkin başka bir sebepten dolayıdır. İşte bu sebep de "ölçü"dür. Aslında üzerinde konuştuğumuz bu tür bir, yukarıda "birliğin arız olduğu doğa bakımından çoğalmayan ama başka yönden çoğalan" kısma benzemektedir. Orada örnek olarak doğası itibariyle çoğalmayan ama ruh ve beden olarak başka bir yönden çoğalan "insan" zikredilmişti. Bu iki kısım arasındaki fark, insan fertlerinin bir araya geldiklerinde konu olarak birleşmemesidir. Bu fertler birleşerek tek bir insan haline gelmezler. Bu fertler bir araya geldiğinde hepsi insan olma noktasında birdir ama insanlardan oluşan çokluk konu bakımından tek bir insan haline gelmez. Bir diğer ifadeyle bunlar tek bir suret hâline gelmezler. Söz konusu olan su örneğinde ise sular bir araya geldiğinde (mesela damlalar) konu olarak birleşip tek bir su haline gelebilirler. Nitekim ittisalle olan birleşmede fertler konuda birleşerek tek bir şey haline gelebilmektedirler.⁵⁵

⁵² İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ*, *Metafizik*, I, 89.

⁵³ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ*, *Metafizik*, I, 89.

⁵⁴ Ebû Alî İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî: Alâî Hikmet Kitabı*, ed. Gürbüz Deniz, çev. Murat Demirkol (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 186-188. Tanrı'da çokluk bulunmadığı ve basit olduğuna dair bk. Mehmet Ata Az, *İlahî Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği* (Ankara: Otto, 2017), 44-80.

⁵⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ*, *Metafizik*, I, 89-90.

Şimdi sayı bakımından birlikle ortaya çıkan bazı durumları inceleyecek, ardından da bire dair genel bir şema çizmeye çalışacağım.

2. Birlik, Tamlık ve Eşitlik

Sayı bakımından biri İbn Sînâ birliğin iliştigi doğanın çoğalıp çoğalmaması bakımından yukarıda ortaya koymaya çalıştığımız gibi incelemektedir. Sayı bakımından birin incelenmesinde iki ayrı durum daha karşımıza çıkmaktadır: (1) tam ya da çok olmak, (2) eşit olmak.

Birin diğer kullanımları “tam” ya da “çok” olmaları bakımından ele alınmazken sayı bakımından bir bu yönden de ele alınmaktadır. Çünkü tamlık ve çokluk ölçülebilir olmakla ilgilidir ve bu nedenle burada ortaya çıkmaktadır. Cevher bakımından, tür ya da araz bakımından bir tam ya da çok olmakla nitelenemez. Bir cevhere tam cevher ya da çok cevher denilemediği gibi bir türe de tam ya da çok denilemez. Fakat sayı bakımından olan yani, nicelik bakımından olan birlere tam ya da çok denebilir. Tamlık ve çokluk sayı bakımından yani, nicelikle ortaya çıktığından eşit olmak da sayı bakımından birde ortaya çıkmaktadır. Öyleyse tamlık, çokluk ve eşitlik niceliklerle ilgilidir.

İbn Sînâ, sayı bakımından birin “her bir kısmı için sahip olması gereken her şey gerçekleşmişse” bunlara “tam” ve “tamlık bakımından bir” denildiğini eğer gerçekleşmemişse de çok denildiğini söyler.⁵⁶ O, bu ifadedeki “çok” demekle kastedilenin “birin dışında olmak” olduğunu söyler; yani, bir olmayan şey çoktur. Bu çıkarım Aristoteles’in karşıtlar dizisinde yer alanlardan birinin diğerinin yokluğundan ibaret olduğu şeklindeki ifadelerini hatırlatmaktadır. Aristoteles bu konuda “varlık ve varolmayan”, “birlik ve çokluk” örneklerini verir.⁵⁷ Fârâbî’nin ifadesiyle ise bir şeyin yetkinliği (*kemâl*) ve bütünlüğü (*küllîye*) onun birliğidir.⁵⁸ Bu ifadeler bize aynı zamanda tamlık bakımından bir olmanın niçin sayı bakımından bir olmada ortaya çıktığını göstermektedir. Sahip olunması gereken her şeye sahip olma ya da olmama ancak kendisinde eksilme ve çoğalma olan şeylerde söz konusu olabilir. Bir şeyin cevheri ya da zâtı bakımından eksilmesi veya çoğalması söz konusu olamaz. Eksilme ve çoğalma ancak sayısal birimlerde yani, ölçülebilir olanlarda ortaya çıkar.

Tamlık bakımından bir olmak da kendi içerisinde “varsayım, kabul (*vaz*) ve vehim bakımından bir” ve “gerçeklik bakımından bir” şeklinde ikiye ayrılır. Bunlardan ilkinin örneği “tam dinar” ve “tam dirhem” denilmesidir. “Tam dinar” demek aynı zamanda “bir dinar” demektir. Buradaki tamlık bir kabule dayanmaktadır.

Gerçeklik bakımından birliğe gelince; o da yapay veya doğal olur. Hakiki ve yapay olan tam “tam bir ev” denilmesinde olduğu gibidir. Burada ev yapay bir şeydir ve sahip olması gereken bütün şeylere sahip olduğunda “tam” olarak nitelenir. Hakiki ve doğal olan tam ise “tam bir insan” denilmesi gibidir. Burada insanın bütün organlarının tam olması kast edilmektedir.⁵⁹

⁵⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu’s-Şifâ, Metafizik, I*, 90.

⁵⁷ Aristotle, *Metaphysics*, 1004.

⁵⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu’s-Şifâ, Metafizik, I*, 90. Fârâbî de tam olmak bakımından bir olmaktan bahseder ama o tam olmayanın çok olarak nitelendirildiğini söylemez. Krş. Fârâbî, *Kitâbü’l-Vâhidi ve’l-vahde*, 49-50.

⁵⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu’s-Şifâ, Metafizik, I*, 90.

Sayı bakımından birin çok olmasına gelince; bu “doğrusal çizgi” gibidir. Çünkü doğrusal çizgi kendisi için o an mevcut olmasa bile artmayı kabul etmektedir. Bundan dolayı da o, tamlık bakımından bir değildir. Daire ise artmayı kabul etmediğinden dolayı tamdır ve tamlık bakımından birdir. Benzer şekilde “su” artmayı kabul ettiğinden dolayı tam olarak nitelendirilemez.⁶⁰

Eşitlik bakımından bir olma ise az yukarıda da ifade edildiği gibi nicelik bakımından bir olmada ortaya çıkan durumlardan biridir. İbn Sînâ'nın bu konudaki örneği “kaptana göre geminin durumuyla, krala göre şehrin durumu birdir” denilmesidir.⁶¹

3. Birliğe Dair Genel Bir Şema

Burada birliğe dair oluşturmaya çalışacağım şema İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ, Metafizik* kitabındaki bir ve bire dair söylediklerine dayanmaktadır. Bire dair farklı şemalar Kindî ve Fârâbî gibi filozofların eserlerinden hareketle de yapılabilir. Bu noktada özellikle Kindî'nin *fi-Felsefeti'l-ulâ'* dan hareketle yapılacak şema çok daha kullanışlı görünmektedir. Fârâbî'nin *el-Vâhid ve'l-vahde*'sinden çıkarılabilecek olan şema ise daha kapsamlı olmakla birlikte -özellikle farklı şemalar oluşturmaya elverişli olması itibarıyla kapsamlı olmasının yanında- biraz da dağınık bir görüntü arz etmektedir. Gazzâlî'nin *Makâsîdü'l-felâsife*'sindeki bire dair konuları işlerken ortaya koyduğu şema ise Kindî ve İbn Sînâ'nın görüşlerinin harmanlamasıyla oluşturulmuş bir görüntü vermekte olup, konunun takibi noktasında oldukça kullanışlı durmaktadır.⁶²

Genel bir kısımlandırmayla, birlik öncelikle (1) sayı bakımından bir olanlara, (2) sayı bakımından çok olanlara söylenenler şeklinde ikiye alır. Bu, Kindî ve Fârâbî gibi filozofların şemasındaki bölünmeyenlere ve bölünenler ya da çokluk üzerine ve çokluk olmayanlar üzerine söylenen bir şekilde karşımıza çıkar.⁶³ Sayı bakımından bir olanlar kendi içerisinde “birliğin arız olduğu doğa bakımından çoğalanlar” ve “çoğalmayanlar” şeklinde ikiye ayrılır. Birliğin arız olduğu doğa bakımından çoğalanlar da “çokluğu kendi doğasından kaynaklananlar” ve çokluğu kendi doğası dışından bir nedenden kaynaklananlar” şeklinde ikiye ayrılır.

Birliğin arız olduğu doğa bakımından çoğalmayanlar da kendi içerisinde önce “başka bir yönden çoğalanlar” ve “başka bir yönden çoğalmayanlar” şeklinde ikiye ayrılır. Başka bir yönden çoğalanlar insan gibidir. Başka bir yönden çoğalmayanlar da ya bölünmemekle birlikte başka bir doğaya sahiptir ya da bölünmemekle birlikte başka bir doğaya da sahip değildir. Eğer bölünmemekle birlikte başka bir doğaya sahipse bunlar da bu doğa konum ya da buna uygun bir şey olanlar ve ne konum olan ne de konuma uygun bir şey olanlar olarak ikiye ayrılır. Eğer bölünmemekle birlikte başka bir doğaya sahip değilse bunlar da ya sayının ilkesi olan birliğin kendisidir ya da madde, zaman, mekân ve de mefhum bakımından bile bölünmeyi kabul etmeyendir.

⁶⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik, I*, 90.

⁶¹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik, I*, 90.

⁶² Ebû Hâmid Gazzâlî, *Makâsîdü'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünya (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1961), 183-187.

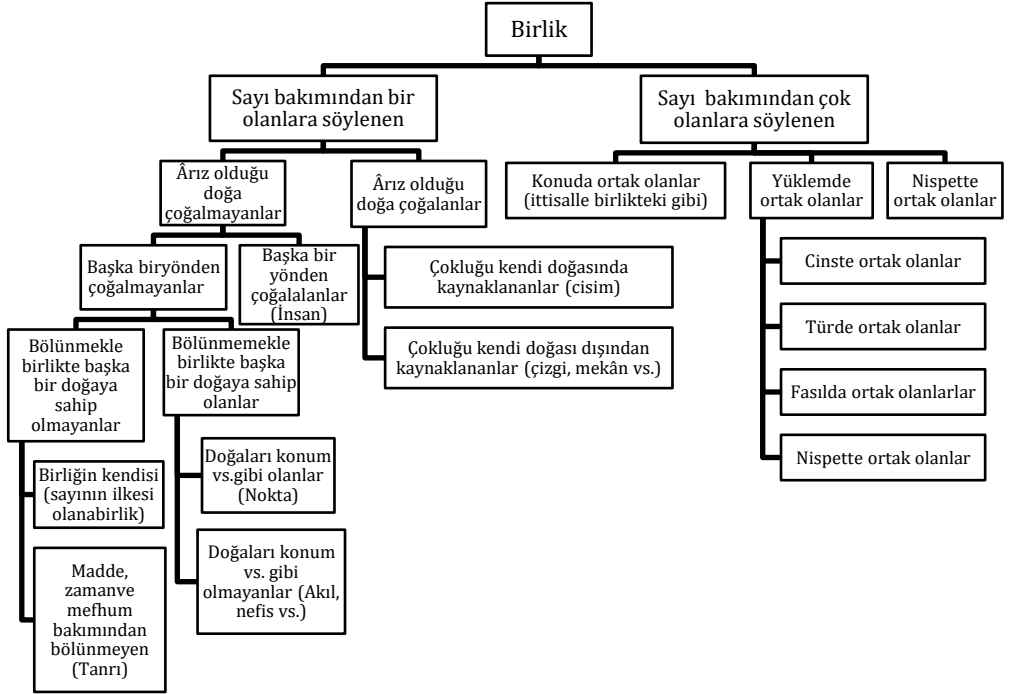
⁶³ Kindî, “fi Felsefeti'l-ulâ”, 157; Fârâbî, *Kitâbü'l-Vâhidi ve'l-vahde*, 36.

Sayı bakımından çok olanlara söylenen birliğe gelince; bunlara bir manada ortaklık ettiklerinden dolayı bir denir. Bunlar (1) nispet bakımından ortak olanlar, (2) yüklem bakımından ortak olanlar, (3) konu (*mevzu*) bakımından ortak olanlar şeklinde üçe ayrılır.

Yüklem bakımından ortak olanlar da kendi içerisinde, cinste ortak olanlara, türde ortak olanlara, fasılda ortak olanlara ve arazda ortak olanlara söylenen şekilde dörde ayrılmaktadır.

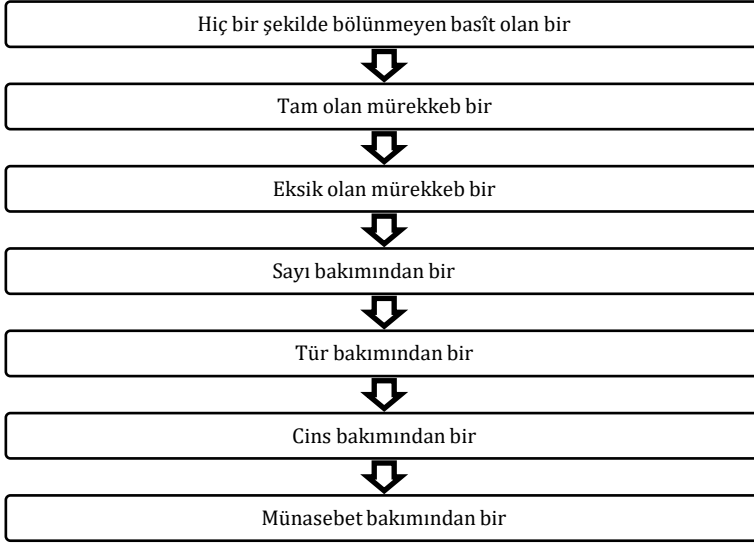
Bu birler, bir olarak isimlendirilmeye layık olmaları bakımından sıralandığında bu sıralamanın en alt basamağında bir ilişkiden (*münâsebet*) dolayı bir olarak nitelendirilenler bulunurken en üst basamağında da hiçbir bakımdan bölünmeyen basit yer alır. Buradaki hiyerarşiyi yukarıdan aşağıya doğru şöyle sıralayabiliriz: Hiçbir yönden bölünmeyen basit, tam olan mürekkebe, eksik olan mürekkebe, sayı bakımından bir, tür bakımından bir, cins bakımından bir, münasebetle bir.⁶⁴

Biri, dile ve zihinlere yerleşmiş olan kullanımlarından hareketle şu şekilde semalaştırabiliriz:



⁶⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik, I*, 91. Krş. Fârâbî, *Kitâbü'l-Vâhidi ve'l-vahte*, 78-79.

Bu birlerin gerçek anlamdaki biri temsil etme ve bir olarak ifade edilmeye layık olma yönünden hiyerarşik düzenleri ise şöyledir:



4. Bir ve Çok

Farklı bağlamlarda tekrarlamak durumundan kaldığımız gibi İbn Sînâ'nın "eklendiği mâhiyetlerde araz olarak bulunan bir"e yönelik incelemesi birin incelenmesi değil de bu birin iliştiği tabiatın incelenmesiydi. Bu incelemede odak bir değildi; bir olarak nitelendirildi. O, *eş-Şifâ*, *Metafizik* 3.3'te ise birin mâhiyetinin incelenmesi sorununu ele alır. Bu sorun aynı zamanda birin tanımı olup olmadığı ya da ona tarif getirebilmeye ilgilidir. Faslın hemen başında İbn Sînâ birin mâhiyetinin açıklanmasının zor olduğunu söyler. Onun burada "birin mâhiyeti"nden kastı, birin cinsi ve ayrımıdır. Nitekim bunlar mâhiyetin kurucu unsurlarıdır. Bu zorluğun gerekçelerine dair bu çalışmanın başlarında bazı hususlara değinmiş, birin hem faslını hem de cinsini tespit etmenin mümkün olmadığını söylemişim. Oradaki söylenenler daha ziyade birin "hakikatine" vukufiyet sağlanamamasıyla ilgiliydi. Bu durum bir anlamda birin faslının tespitinin zorluğuna gönderme yapmaktaydı. Burada ise birin "mâhiyetiyle" ilgili boyut dikkate alınmakta ama bu sefer cinsinin tespitinin zorluğuna gönderme yapılmaktadır. Mâhiyetlere vukufiyet sağlanması noktasındaki güçlüklerin kabul edilmesine rağmen bu tarz açıklamalardan da tamamen vaz geçilmiş değildir. Şimdi, bu açıklamalara karşı İbn Sînâ'nın tavrını ve kendisinin bu konudaki ifadelerini incelemeye çalışacağım.

Birle ilgili açıklama denemelerinde "çok"un kullanıldığı görülmektedir. Bu açıklamalar, aynı zamanda, bire dair incelemelerde niçin "çok"un da ele alınmak durumunda kaldığını farklı bir yönden göstermektedir. Şöyle ki, bu açıklamalara dikkat edildiğinde bunlarda "çok" bir cins olarak sunulmaktadır. Mesela, "bir, zorunlu olarak çoğalmayandır" ifadesinde karşımıza çıkan budur. Bu ifade birin mâhiyetini açıklamaya yani, onu tanımlamaya yönelik bir teşebbüs olmasına rağmen bu başarılı

bir girişim değildir. Çünkü bu açıklamada “çok” kullanılmakta ve birin cinsi gibi bir konumda alınmaktadır. Oysaki “çok” birin cinsi olamaz; bilakis bir, “çok”un ilkesidir. Nitekim “çok”un varlığı ve mâhiyeti birden kaynaklanmaktadır. Öyleyse bu tanımda tanımlananın cinsi yerine onun ilkesi olanı alma yönünden bir yanlış yapılmıştır. Çokluğun tanımında ise bir kaçınılmaz olarak kullanılır. İbn Sînâ, “çokluk, birliklerden oluşandır” denilmesinin tam da buna işaret ettiğini söyler.⁶⁵ Bu durum bize birin mâhiyetini açıklamaya yönelik bu çabanın başarısızlığının sebebini söylemektedir: Burada bize yeni bir bilgi verilmemekte ve bir kendi mâhiyetinin dışındaki bir şeyle hatta kendisinden türetilen bir şeyle açıklanmaya çalışılmaktadır.

Birin mâhiyetinin anlaşılmasındaki güçlüğü itiraf etmekle birlikte İbn Sînâ birin hakkında konuşulamayacak durumda olduğunu da kabul etmez. Onun mâhiyetine dair olmasa da zihinlerde onu belirginleştirmeye katkı sunacak bazı açıklamalar yapılabilir. İbn Sînâ'nın bu konudaki açıklamaları da yukarıdakilere benzer bir şekilde “çok”u denkleme olarak ilerler. İbn Sînâ'nın birlik hakkında konuşurken çokluğu dikkate alması, karşıtları ilk ilkeler olarak kabul eden ve bütün varlığın zıtlardan meydana geldiğini söyleyen anlayışa⁶⁶ götürebilir. Fakat bu noktada İbn Sînâ'nın çokluğu birin karşısında duran bir ilke olarak kabul etmediğini; çokluğun varlığını bire bağladığını ifade etmeliyiz.

Ayrıca şu da ifade edilmelidir ki, İbn Sînâ bir ve çoğu karşıt olarak kabul etmekle birlikte bunların birbirinin zıddı olduğunu ise kabul etmez.⁶⁷ O, dört çeşit karşıtlıktan (*tekâbü'l*) bahseder: (1) olumlama ve olumsuzlama arasındaki karşıtlık (*isbât* ve *nefiy* arasında); insan ve insan olmayan arasındaki karşıtlık gibi, (2) izafet karşıtlığı; baba ve oğul, aşağı ve yukarı vs. arasındaki karşıtlık gibi, (3) sahiplik ve yoksunluk karşıtlığı; hareket ve durgunluk, mutlu ve mutsuz vs. arasında olduğu gibi ve (4) zıtlar arasındaki karşıtlık; sıcak ve soğuk arasında olduğu gibi. İbn Sînâ'ya göre, bir ve çoğun karşıtlığı da bunların zâtlarından kaynaklanan karşıtlık değildir. Bunu, zıtların bir araya toplanamayan ve ardışık olmayan şeyler olması üzerinden anlayabiliriz. Yine, zıtlar nesnede yani konuda ortaklırlar.⁶⁸ İbn Sînâ, buradaki karşıtlığı birlik ve çokluğa ilişen ölçen ve ölçülen olmaktan kaynaklan bir karşıtlık olarak kabul eder. Nitekim birlik olmakla ölçen ya da ölçülen olmak farklı şeylerdir. Son ikisi birlik olmaya sonradan ilişen şeylerdir.⁶⁹

İbn Sînâ birlik ve çokluk ilişkisini incelerken öncelikle bunlar arasındaki bir ayırmadan hareket etmekte ve bu sayede zihinlerde birliğe dair bir tür uyarım (*tenbîh*) oluşturmayı amaçlamaktadır. Burada iki uyarıma işaret edilmektedir: (1) Çokluğun tahayyülde, birin ise akılda daha iyi biliniyor gibi görünmesi, (2) aynı zamanda birlik ve çokluğun öncelikli (apaçık) tasavvur edilen şeylerden olması.

Yukarıdaki durumlardan ilkinde öncelikle, söz konusu edilen şeyin birlik ya da çokluğun bilinmesi değil, daha iyi bilinmesi olduğuna dikkat edilmelidir. Eğer birliğin bilinmesi akli bir soyutlanmaya bağlansaydı, birlik öncelikli bilinenlerden

⁶⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik, I*, 92.

⁶⁶ Aristotle, *Metaphysics*, 1004. Ayrıca bk. Fârâbî, *Kitâbü'l-Vâhidi ve'l-vahde*, 57.

⁶⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik, I*, 112.

⁶⁸ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 190-192.

⁶⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik, I*, 116.

olamazdı. Ancak İbn Sînâ, “akılla daha iyi bilinir gibi görünüyor” diyerek onun bilinmesini sadece akla bağlamamaktadır. Bu ayrımla İbn Sînâ birliğe dair konuşurken çokluğun kullanılmasının meşruiyetini sağlamak ister gibi görünmektedir. Çokluğun hayale, birliğin ise akla nispet edilmesi bundan dolayıdır. Çokluk hayalle, bir ise akılla ilgili olduğundan dolayı zihinde önce çokluk hayal edilmektedir. Bu durumu zihinde birlikten önce çokluğun olduğu şeklinde ifade edebiliriz; zihin önce çokluğu kavramaktadır.⁷⁰ “Tasavvur” ise nefiste hayalden bir sonraki aşamada ortaya çıktığından dolayı daha sonra gerçekleşmektedir. Bu durumu çokluğun doğrudan duyu verilerinden hareketle algılandığı, birin ise bir sonraki aşamada gerçekleşen soyutlamayla idrak edildiği şeklinde ifade edebiliriz. Birin tasavvuru her ne kadar da çokluğa nispetle daha sonra gerçekleşse de bu tasavvurda herhangi bir akli ilkeye ihtiyaç duyulmaz; çünkü kendisi öncelikli olarak akledilenlerdendir. Birin tasavvurunda bir ilke bulunursa bu ilke ancak kendisinden bir önceki adımda meydana gelen hayali bir ilke olabilir; akli değil. Bu durum çokluğun tarifinde birin kullanılmasını sorunlu hâle getirmektedir. Çünkü çokluk kendisinden daha sonra meydana gelen bir şeyden hareketle tarif edilmiş olmaktadır. İbn Sînâ, burada birin kullanılmasının akli bir tarif yapılmak istenmesinden kaynaklandığını söyleyerek bu sorunu aşamaya çalışır. Öyleyse bu tarif çokluğa dair mutlak bir tarif olmadığından ve dahi bir kendiliğinden tasavvur edilen olarak alındığından, burada birin kullanılması sorun olarak görülmebilir. Birin tarifinde çoğun kullanılması ise zihni, bizde bulunan ama zihinde hazır olarak tasavvur edemediğimiz bir akledilire hayali bir uyararla uyandırmak içindir. “Birlik, çokluğun bulunmadığı şeydir.” şeklinde yapılan tarif buna örnektir. Bu tanımda çokluk bir cins olarak alınmayıp, birliğe çokluğun mukabili olarak ya da çokluk ondan olumsuzlanarak işaret edilmek istenmiştir.⁷¹

İbn Sînâ, bir ve çok arasındaki ilişkiden sonra, bir, sayı ve çokluk ilişkisini ele alır. Burada sayının tanımı üzerinden bir inceleme başlar ve sayının çoklukla tanımlanamayacağını söyler. Burada o, konumuz açısından çok daha önemli olan bir adım atar ve çokluk ve sayının aynı şey olduğunu söyler. Bu, bir taraftan birin sayı olamayacağını ifadesi olurken diğer taraftan da çokluğun hakikatinin birlerden meydana geldiği gibi sayının hakikatinin de birlerden meydana geldiğinin ifadesidir.⁷²

Çalışmanın başlarında birin varlık ve şey gibi zihnin en genel kavramlarından olduğu ve her varolana yüklenebildiği söylenmişti. Buradaki bir ve çok hakkında söylenenler de bize birin hakkında konuşmanın zorunlu olarak bizi çokluk hakkında konuşmaya ittiğini hatta çokluğu dikkate almadan bir hakkında açıklama yapmanın mümkün olmadığını göstermektedir. Bütün varlıklara yüklem olan birin “çok” dikkate alınmadan tarif edilmediğini göz önüne aldığımızda, aslında, bütün varlığın birlik ve çokluk ikilemine indirgenebileceğini söyleyebiliriz.⁷³

⁷⁰ Zihnin bir ve birlikten önce çoğu kavrayıcı olmasının ve birliğe ulaşmanın ekstrandan zihni kavrayıcı gerektirmesinin çok geniş bir felsefi açılımı olmakla birlikte konumuz dışında kaldığından dolayı bunları ele alamıyoruz.

⁷¹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik, I*, 93.

⁷² İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik, I*, 94.

⁷³ Bk. Aristotle, *Metaphysics*, 1004b25-1005a. *Bütün karşıtlar varlık ve varolmayana, birlik ve çokluğa*



Sonuç

Bir, farklı anlamları ifade eden eş sesli bir kavramdır. Bu anlamlar bazen yüklem bazen de konuya göre incelenip sınıflandırılmaktadır. Bazı sistemler içerisinde bir, her şeye birliğini ve gerçekliğini veren metafiziksel bir ilke hatta varolan haline gelmektedir.

İbn Sînâ'da bir, zihnin en genel kavramları arasında kabul edilmektedir. Ona göre, kavramsal bir inceleme insanı varolanların hakikatlerine ulaştıramayacağından birin hakikatine insanın vukufiyet sağlaması mümkün değildir. Onun *eş-Şifâ*, *Metafizik* kitabındaki bir ve birliğe dair incelemesi de birin genel bir yüklem ve nicelik kategorisinin ilkesi olması yönünden incelenmesidir.

Eş-Şifâ, *Metafizik*'te yapılan inceleme mutlak birin ya da kendinde birin incelenmesi değil, bir şeye onun mâhiyetinin dışından gelen birliğin incelenmesidir. Bu birlik, o şeyin mâhiyetinin dışından olduğu için onda araz olarak bulunur. Bir, varolana yüklenen bir araz olduğundan dolayı bu varolan ne kadar türlere ve sınıflara ayrılabilirse bir de o kadar sınıflara ayrılabilir. Öyleyse, aslında bire dair bir inceleme yapmak varolana dair bir inceleme yapmaktır. Kapsamı dikkate alındığında bütün varolanları içerdiğinden dolayı bu incelemenin yeri metafizik ilmidir.

İbn Sînâ'nın biri genel yüklemelerden biri olarak kabul etmesi ve incelemesini de araz olarak bulunan birliğe yöneltmesi onu Kindî çizgisinden çok Fârâbî çizgisine yaklaştırmaktadır. Kindî, kendinde birin varlığını kabul etmekte ve onu Tanrı'yla özdeşleştirmektedir. İbn Sînâ da Zorunlu Varlık'ın bir olduğunu ve gerçek anlamıyla birliğin anlamının O'nda gerçekleştiğini kabul etmekle birlikte, Tanrı'yı "bir"le özdeşleştirmemektedir. Bir, en ileri düzeyde gerçekliğine ulaştığı yerde yani, Tanrı'da bile bir melzûm olarak bulunmaktadır.

İbn Sînâ'nın biri araz ve genel bir yüklem olarak kabul eden yaklaşımı Fârâbî'nin *el-Vahid ve'l-vahde* isimli eserinde bire dair ortaya koyduğu tutumla uyumludur. Ancak İbn Sînâ'nın bire dair yaklaşımı, Aristoteles'in biri sadece ilişkisellikte ortaya çıkan bir yüklem olarak kabul eden yaklaşımıyla ise örtüşmez. İbn Sînâ'nın birin müşekkek olarak kullanıldığını kabul etmesi bire hem içerik hem de varlık kazandırmakta bu da onu Aristoteles'ten önemli bir oranda farklılaştırmaktadır. İbn Sînâ'nın kabul ettiği anlamdaki birin bu varlığını yerleştireceğimiz yer ise ilk ve en yüksek düzeyde kendini gerçekleştirdiği yer olması ve de birin varlığın melzûmu olarak kabul edilmesinden dolayı Tanrı'nın zatıdır. Aristoteles'te ise birin mahalli ancak insan zihni olabilir.

Birin incelenmesinde çoğun kullanılması da birin kendi doğası bakımından ele alınmamasındandır. Bu nedenle, onun zıddından yola çıkmak biri kavrama noktasında zihinler için uyarıcı bir etkiye sahiptir.

Birin hiyerarşik bir şekilde kullanılması ve her şeye yüklem olması bir bütün olarak varolanları birler yığını haline getirmektedir. Bu yığın içerisindeki her şey bir olarak ifade edildiğinden dolayı söz konusu yapı her bir üyesinin diğeriyle organik

indirgenebilir. Örneğin; sükûnet birliğe, hareket çokluğa indirgenebilir. Hemen hemen bütün filozoflar varlık ve cevherin karşıtlardan meydana geldiğini kabul etmede görüş birliği içindedirler. ... bazılarının göre tek ve çift olan, diğerlerine göre sıcak ve soğuk...

bir ilişki içerisinde olduğu bir bütüne dönüşmektedir. Ancak her bir öge ve aşamaya yüklem olan bir araz olduğundan dolayı bu hiyerarşik yapı, en tepede alt hiyerarşilerdeki birlerin kendisinden kaynaklandığı ya da sudûr ettiği cevher olan birin yer aldığı monist bir teolojiye de kapalıdır.

Bir, çokluğun zıddı değil karşıtıdır. Çünkü zıtlar karşıtını var kılmazlar. Çokluk ise birlikten oluşmaktadır. Bu da birliği çokluğun hem ilkesi hem de karşıtı yapmaktadır.

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

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

Kaynakça

- Aristotle. *Metaphysics*. çev. Richard Hope. *Ann Arbor*, Michigan, USA: The University of Michigan Press, 1960.
- Atış, Naciye. "Erken Grek Felsefesinde Birlik Arayışı". *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy* 3/1 (2013), 160-170.
- Az, Mehmet Ata. *İlahî Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği*. Ankara: Otto, 2017.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *es-Siyâsetü'l-medeniyye: Mevcutların İlkeleri*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera, 2020.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *Kitâbü'l-Vâhidi ve'l-vahde*. thk. Muhsin Mehdî. Mağrib: Dâru'l-Tubkâl, 1990.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Makâsîdü'l-felâsife*. thk. Süleyman Dünya. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1961.
- İbn Sînâ, Ebû Alî. *Dânişnâme-i Alâî: Alâî Hikmet Kitabı*. ed. Gürbüz Deniz. çev. Murat Demirkol. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- İbn Sînâ, Ebû Alî. *et-Ta'likât*. Kahire: el-Mektebetü'l-'Arabiyye, 1973.
- İbn Sînâ, Ebû Alî. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Ali Durusoy. İstanbul: Litera, 2005.
- İbn Sînâ, Ebû Alî. *Kitâbu's-Şifâ, Kategoriler*. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera, 2010.
- İbn Sînâ, Ebû Alî. *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik, I*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera, 2004.
- İbn Sînâ, Ebû Alî. *Kitâbu's-Şifâ, Oluş ve Bozuluş*. çev. Muammer İskenderoğlu. İstanbul: Litera, 2008.
- İbn Sînâ, Ebû Alî. *Nefsin Halleri: Nefsin Sonsuzluğu ve Yeniden Yaratılması Hakkında*. çev. Ömer Ali Yıldırım. İstanbul: Litera, 2020.
- Kindî, Ya'kûb b. İshâk. *"fî Felsefeti'l-ülâ". Resâ'ilü'l-Kindîyyi'l-felsefiyye*. thk. Abdulhâdi Ebû Rîde. 97-162. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1950.
- Maraş, İbrahim. "İbn Sînâ Felsefesinde Vâhid (Bir) ve Vahde (Birlik) Kavramları". *Ibn Sînâ Felsefesinde Vâhid (Bir) ve Vahde (Birlik) Kavramları*. ed. Mehmet Mazak - Nevzat Özkaya. 53-62. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008.
- Maraş, İbrahim. "İbn Sina Felsefesinde Bir (Vahid) ve Birlik (Vahde) Anlayışı". *Dini Araştırmalar* 10/30 (2007), 41-54.
- Plotinus. *The Divine Mind, Being The Treatises of The Fifth Ennead*. çev. Stephen MacKenna. London: The Medici Society, 1926.
- Rahman, Shahid vd. "İbn Sînâ's Approach to Equality and Unity". *Arabic Sciences and Philosophy* 24/2 (2014), 297-307.
- Turner, William. *History of Philosophy*. Boston and London: Ginn and Company, 1903.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 23 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2023

Matuf ile Matufun Aleyhi İrapta ve Hükümde Ortak Kılan Bağlaçların Nahiv ve Fıkıh Usûlü İlmi Bakımından İncelenmesi (Serahsî-Pezdevî Bağlamında)

Analyzing of The Connections That Make Matuf and Matuf Alayh The Contracts in The Irap and The Decision in Terms of Nahiv and Usul Al- Fiqh Science (In the Context of Serahsi-Pezdavi)

Salih Şahin 

Öğretim Görevlisi Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı
Lecturer PhD, Kocaeli University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric
Kocaeli / Türkiye
salih.sahin@kocaeli.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0001-8249-999X>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1259525

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 03.03.2023

Accepted / Kabul Tarihi: 11.06.2023

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2023

Cite as / Atıf: Şahin, Salih. "Matuf ile Matufun Aleyhi İrapta ve Hükümde Ortak Kılan Bağlaçların Nahiv ve Fıkıh Usûlü İlmi Bakımından İncelenmesi (Serahsî-Pezdevî Bağlamında)". *Marife* 23/1 (2023) 191-218. <https://doi.org/10.33420/marife.1259525>

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."

e-ISSN: 2630-5550



<https://marife.org/tr/>

Matuf ile Matufun Aleyhi İrapta ve Hükümde Ortak Kılan Bağlaçların Nahiv ve Fıkıh Usûlü İlmî Bakımından İncelenmesi (Serahsî-Pezdevî Bağlamında)

Özet

İslâmî ilimler literatüründe şerî delillerden üretilen ameli hükümler bütününe fıkıh denir. Ameli hükümlerin naslardan doğru bir şekilde ortaya çıkarılması için Arap dili kurallarının bilinmesi zorunludur. Bu nedenle bütün İslâmî ilimlerde olduğu gibi fikhî hükümleri naslardan ortaya çıkarma yöntemlerini konu edinen fıkıh usulü ilminde de bu kuralların bilinmesine büyük önem verilmiştir. Bu bağlamda “mana harfleri” diye isimlendirilen edatların anlam ve fonksiyonlarının tahlili fıkıh usulü ilminin temel konuları arasında yer almıştır. Zira fikhî doğru hükme ulaşmak için bu harflerin cümle içindeki mana ve fonksiyonlarını doğru tespit etmek zorundadır. Arapçada tek başına bir mana ifade eden lafızlara “kelime” denmektedir. İsim, fiil ve harf diye üç gruba ayrılan kelime çeşitlerinden zaman manası ifade etmeksizin tek bir mana ifade eden lafızlar isim; zaman manasıyla beraber bir eylem ifade eden lafızlara fiil ve tek başına bir mana ifade edemeyip ancak cümlede diğer cümle unsurlarıyla beraber bir mana ifade edebilen sözcüklere ise harf denmektedir. Arapçada sayıları yaklaşık yüz elli civarında mana harfi/edat bulunmaktadır. Bu harflerden yaygın olarak kullanılan ve cümle unsurlarından matuf ile matufun aleyhi irap ve hüküm bakımından birbirine bağlayan bağlaçlar olan atf harfleri önemli bir yere sahiptir. Arapçada 10 tane atf edatı bulunmaktadır. Bunlar “vâv”, “fâ”, “sümme”, “hattâ”, “ev”, “immâ”, “em”, “lâ”, “bel” ve “lâkin” harfleridir. Cümle unsurlarını irapta ve manada birbirine bağlama gibi ortak özelliklere sahip olan atf harfleri ifade etikleri mana ve sözün ortaya koyduğu hükme tesirleri bakımından birbirinden farklılık arz etmektedir. Bu bakımdan bu harfleri buldukları cümlede matuf ile matufun aleyhi irapta ve hükümde ortak kılanlar ve sadece irapta ortak kılıp hükümde ortak kılmayanlar diye ikiye ayırmak mümkündür. Dil bilimcilerin büyük çoğunluğuna göre bu harflerden “vâv, fâ, sümme ve hatta” cümlede matuf ile matufun aleyhi irapta ve hükümde ortak kılan harflerdir. Diğer atf harfleri ise söz konusu cümle unsurlarını sadece irap bakımından ortak kılmaktadır. Bu çalışmada bu harflerden matuf ile matufun aleyhi irapta ve hükümde ortak kılan “vâv, fâ, sümme ve hatta” bağlaçları ele alınmıştır. Cümle unsurlarını hükümde ortak kılan bu harflerden her birinin kendine mahsus mana ve etkisi bulunmaktadır. Bunlardan “vâv” harfi, bir peşi sıralık ifade etmeksizin matuf ile matufun aleyh arasında hükümde ortaklık ifade etmektedir. “Fâ” harfi, cümle unsurları arasında hükümde ortaklık ve matufun ile matufun aleyhin ara vermeksizin peş peşe gerçekleştiğini ortaya koyar. “Sümme” harfi, birbirine bağladığı cümle unsurları arasında peşi sıralık ve zamansal fark olduğunu bildirir. Bu harflerden “hattâ” ise cümle unsurlarından matufun, matufun aleyhin gayesi ve en değersiz veya en üstün cüzü olduğunu bildirir. Çalışmada önce kelime, harf, mana harfleri ve atf kavramları üzerinde durulmuştur. Sonra bu edatlardan her birinin nahiv bakımından cümle içerisinde ifade ettikleri mana ve işlevleri incelenmiş, bu mana ve işlevlerin fikhî hükümlere yansması örnek meselelerle tahlil edilmiştir. Bu makalede ele alınan atf harflerin hükümde ve irapta matufu matufun aleyhi ortak kılmak gibi benzeşen yönleri olmakla beraber tıpkı diğer kelimeler gibi bu harflerin her birinin de kendine mahsus vazedildiği bir manasının ve işlevinin olduğu anlaşılmaktadır. Asıl olanın her birinin kendine has bu işlev ve manada kullanılmasıyla olmakla beraber bazen bu edatların birbirlerinin yerine kullanıldığı da görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Mana Harfleri, Atf, Terâhî, Ta’kîb, Serahsî.

Analyzing of The Connections That Make Matuf and Matuf Aleyh The Contracts in The Irap and The Decision in Terms of Nahiv and Usul Al- Fiqh Science (In the Context of Serahsi-Pezdavi)

Summary

In the literature of Islamic sciences, the whole of the practical judgments produced from the shari'a evidences is called fiqh. It is necessary to know the rules of the Arabic language in order to reveal the practical provisions from the texts correctly. For this reason, as in all Islamic sciences, great importance has been given to knowing these rules in the science of fiqh, which deals with the methods of revealing the fiqh rules from the texts. In this context, correctly determining the meaning and functions of the propositions called "meaning letters" has been among the main subjects of the science of fiqh. Because correctly determining the meaning and functions of these letters in the sentence is a necessary issue for

the correct understanding of a sentence. Words that express a single meaning in Arabic are called "words". Among the word types that are divided into three groups as noun, verb and letter, the words expressing a single meaning without expressing the time meaning are nouns; The words that express an action together with the meaning of time are called verbs, and the words that cannot express a meaning alone but can express a meaning together with other sentence elements in the sentence are called letters. There are approximately one hundred and fifty mana letters/prepositions in Arabic. Among these letters, the citation letters, which are commonly used and which are the conjunctions that connect the sentence elements with the aim and the intended in terms of adjudication and judgment, have an important place. There are 10 citation prepositions in Arabic. These are the letters "vâv", "fâ", "sümme", "hattâ", "ev", "imma", "em", "la", "bel" and "lakin". Citation letters, which have common features such as connecting sentence elements in spelling and meaning, differ from each other in terms of their expression, meaning and the effect of the sentence on the judgment. In this respect, it is possible to divide these letters into two as those who make the target and the opposer partners in the sentence and those who make them partners in the decision and those who do not make them partners in the ruling but only in the ruling. According to the majority of linguists, these letters "vav, fa, sümme, and even" are the letters that make the target and the target partner common in the sentence and the ruling. Other citation letters make the sentence elements in question common only in terms of irap. In this study, the conjunctions "vâv, fâ, sümme and even", which make the aim of these letters common in the alai irap and the decree, are discussed. Each of these letters, which makes sentence elements common in the sentence, has its own meaning and effect. The letter "vav" among them, without expressing one after the other, expresses a partnership in the judgment between the target and the target. The letter "fâ" reveals that there is a partnership between the sentence elements in the judgment and that the target and the target take place one after the other without a break. The letter "sümme" indicates that there is a sequential and temporal difference between the sentence elements it connects. Among these letters, "hattâ" indicates that the aim of the sentence is the object of the aim and the most worthless or superior part of the sentence. In the study, firstly, the concepts of words, letters, meaning letters and attribution were emphasized. Then, the meaning and functions that each of these prepositions express in the sentence in terms of syntax are examined, and the reflection of these meanings and functions on the jurisprudence is analyzed with sample issues. Although the citation letters discussed in this article have similar aspects, such as making the target and the target common, it is understood that each of these letters has a specific meaning and function, just like other words. Although the main thing is that each of them is used in this unique function and meaning, it is sometimes seen that these prepositions are used interchangeably.

Keywords: Fıqh, Letters Meanings, Atıf, Terâkhî, Ta'kîb.

Giriş

İslâm dininin vahiy dili Hz. Peygamberin Araplar arasından seçilmesi nedeniyle Arapça olmuştur. İslâm'ın temel kaynakları Kur'ân ve sünnetin dili Arapçadır. Vahyin dilinin Arapça olması hasebiyle ilahi mesajın doğru anlaşılması noktasında İslâm âlimleri büyük çaba sarf etmişlerdir. Asli kaynaklardan ilahi muradın ne olduğunu anlama çabası içerisinde olan İslâm âlimlerinden her biri bu konuda kendi ilim dalıyla ilgili temel ilkeler ve usuller geliştirirken ilahi ahkâmın söz konusu kaynaklardan istinbat görevini üstlenen fıkıh âlimleri de Arap dilinin inceliklerinin kavranması noktasında büyük hassasiyet göstermişlerdir. Bu nedenle fıkıh usulünde "delâlet-i elfâz" (lafızların anlamları) konusu önemli bir yer işgal etmiştir.¹

Arap dilinin inceliklerini ortaya koyma bağlamında dil bilimcilerin, müfessirlerin ve fakihlerin ortaya koyduğu çabayı aynı şekilde mana harflerinin incelenmesinde de görmek mümkündür. Nitekim mana harflerinin anlaşılması noktasında

¹ Bkz. Hüseyin Okur, Fıkıh ve Anlam Bilim Hanefî Usulcülerine Göre Nazmın Delaleti (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2018).

başta nahiv ve belagat olmak üzere her ilim dalında ve her devirde büyük bir çaba harcandığı görülmektedir.² Aynı şekilde söz konusu mana harflerinin fıkıh ilmindeki anlamlarının doğru anlaşılması konusunda fıkıhçıların ortaya koydukları gayret de pek çok edebi incelikler ve derin hikmetlerle dolu tahlillerinde görülmektedir.³

Mana harflerinden atıf harfleri çokça kullanılmaları nedeniyle⁴ bu edatların en önemlilerinden kabul edilmektedir.⁵ Nitekim pek çok müellif mana harflerini tahlil etmeye öncelikli olarak atıf harflerinden başlamaktadır.⁶ Bu bağlamda fıkıh âlimleri, doğru hükme ulaşma konusunda bu harflerin anlamlarını bilmenin zaruri olduğunu ifade etmişler,⁷ cümle içerisinde söz konusu harflerle birbirine atfedilen lafızların ifade ettiği hükmü ortaya koymak için bu harflerin mana ve fonksiyonlarının iyice bilinmesine duyulan ihtiyaca işaret etmişlerdir.⁸

Tespit edebildiğimiz kadarıyla atıf harfleriyle ilgili günümüzde öne çıkan araştırmalardan biri Savaş Kocabaş'ın "İslâm Hukuk Metodolojisinde Atıf Teorisi"⁹ adlı eseri olduğu söylenebilir. Kocabaş bu çalışmasında atıf harflerini, atıf çeşitlerini ve atfın matuf ile matufun aleyh arasında meydana getirdiği anlamsal ilişkiyi nahiv, Arap dili ve belagati ve İslâm hukuku metodolojisi açısından geniş bir şekilde incelemiştir. Ancak daha çok "vâv" harfiyle ilgili meselelere yoğunlaşmış, diğer edatlarla ilgili meselelere çok fazla değinmemiştir. Ahmet Yüksel'in, "Arap Dilinde Atıf ve Atıf Harfleri"¹⁰ adlı doktora tezi de diğer önemli araştırmalardan biridir. Yazar bu çalışmasında atıf harflerini nahiv ve belagat açısından ele almış, söz konusu edatların cümlede atfın dışında ifade ettikleri mana ve fonksiyonları incelemiştir. Bu çalışmada fikhî meseleler üzerinde durulmamıştır. Konuyla ilgili diğer bir araştırma olan Halil İbrahim Kaçar 'ın "Arapça'da Meânî (Semantik) Açısından Atıf (Bağlama)

² Geçmişten günümüze "Hurûfu'l-Meânî" konusu ele alan ve irdeleyen çalışmaların detayı için bkz. "Kur'ân-ı Kerîm'de 'Bel' Edatının İçerdiği Manalar ve Türkçeye Çeviri Problemi", *Eskişen* 47 (2022), 765-788.

³ Fakihlerin hurûfu'l-meânîye verdikleri önem hakkında bkz. Ünal Şahin, "Kurucu İmamlar Dönemi İhtilaf Zemini Olarak Hurûfu'l-meânî: İmam Züfer Örneği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/2 (2022), 727-751.

⁴ Fahru'l-İslâm Ali b. Muhammed b. el-Hüseyin el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî/Kenzü'l-vusûl ilâ marifeti'l-usûl*, thk. Sait Bektaş (Medîne: Dâru's-Sirâc, 2016), 246.

⁵ Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015), 1/200.

⁶ Bkz. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/200; Muhammed b. Hamza Şemseddîn el-Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi' fi usûli's-şerâi'*, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 1/338.

⁷ Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf Şîrâzî, *el-Lüma' fi usûli'l-fıkh*, thk. Muhammd Hasan İsmail (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 34; Alâeddin Ali b. Abbâs Ba'î, *el-Kavâidü ve'l-fevâidü'l-usûliyye ve mâ yetalleku bihâ mine'l-ahkâmi'l-feriyye*, thk. Muhammed Hâmid el-Fakî (Kâhire: Matbatü'l-Sünneti'l-Muhammediyye, 1956), 130.

⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Acîl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Suûni'l-İslâmiyye, 1985), 1/183; Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille fi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 36.

⁹ Savaş Kocabaş, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Atıf Teorisi* (Diyarbakır: A Grafik Tasarım Promosyon Web Hizmetleri, 2015).

¹⁰ Ahmet Yüksel, *Arap Dilinde Atıf ve Atıf Harfleri* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Doktora, 1999).

Edatları”¹¹ adlı makalesi de bu harfleri sadece Arap dili ve belagati açısından ele almaktadır. Yusuf Akgül’ün “Serâhsî’nin Usulü Çerçevesinde Bazı Harflerin/Edatların Fıkıhtaki Anlamları”¹² adlı çalışmasında ise bazı atıf edatları ve bazı cer harflerinin anlam ve fonksiyonları yalnızca fikhî bakımdan ve başka kaynaklara müracaat etmeksizin sadece Serahsî’nin Usulü’ü bağlamında ele alınmıştır. Söz konusu çalışmada özellikle “vâv” edatıyla ilgili konular detaylı aktarılmış ancak diğer harflerle ilgili konular nispeten sınırlı tutulmuştur.

Konuyla ilgili en kapsamlı çalışmalardan biri ise Osman Güman’ın “Nahif-Fıkıh Konuyla ilgili en kapsamlı çalışmalardan biri ise Osman Güman’ın “Nahiv-Fıkıh Usulü İlişkisi (İsnevî Örneği)” adlı doktora çalışmasıdır.¹³ Yazar, söz konusu çalışmasında fikhî hükümlerin istinbatında büyük önemi olan ve hem nahiv âlimlerinin hem de fıkıhçıların üzerinde önemle durduğu pek çok konuyu nahiv ve fıkıh usulü açısından değerlendirmeye tabi tutmuştur. Çalışmada her mezhepten pek çok esere müracaat edilmiş, farklı görüşlere yer vermeye çalışılmış ve mezhep farklılıklarının hükümlere yansımaları örneklendirilmiştir. Yazar bu çalışmasını Şâfiî fıkıh usulü âlimlerinden el-İsnevî’nin *el-Kevkebü’-d-dürri* adlı eseri bağlamında yapmıştır. Bu sebeple söz konusu çalışma, Şâfiî mezhebi üzerine bina edilmiştir.

Bizim çalışmamız Hanefî usulü temel kaynaklarından olan İmam Serahsî’nin (ö. 483/1090) “Usulü Serahsî”si ve Pezdevî’nin (ö. 482/1089) “Usulü Pezdevî”si bağlamında yapılmıştır. Dolayısıyla bu çalışmada konuyla ilgili Hanefî bakış açısı temel alınmış ve Şâfiî anlayışın Hanefilerce tenkidi çalışmanın temelini oluşturmuştur. Şâfiî mezhebinin konuyla ilgili bakış açısı ana hatlarıyla tespit edilerek aktarılmış sonra Hanefilerin konuya yaklaşımları ve tezlerinin dayanakları aktarılmıştır. Diğer yandan her iki çalışmada bazı örneklerin benzer olamsıyla beraber pek çok farklı örneğin bulunduğu da açıktır. Bu yönüyle her iki çalışmanın konu itibarıyla birbirinin tamamlayıcısı olduğu söylenebilir.

Bu çalışmada bütün mana harflerinin hatta sadece atıf harflerinin tamamının vaz edildikleri mana, cümle içindeki fonksiyonları ve şer’î amelî hükümlere tesirinin tahlili bir makalenin boyutlarını aşacağı için atıf harflerinden matuf ile matufun aleyhin hükümde ortaklığını sağlayan¹⁴ bağlaçlar olan “vâv, fâ, sümme ve hattâ” edatları ele alınmıştır. Bu edatların ifade ettikleri manaların, şer’î nasrlara ve hükümlere tesiri ve bu edatların cümle içindeki fonksiyonları nahiv ve fıkıh usulü açısından incelenmiş, söz konusu harflerin benzer ve farklı yönleri üzerinde durulmuştur. Dolayısıyla çalışmanın çerçevesi mana harflerinden sadece söz konusu atıf harfleriyle sınırlı tutulmuştur.

Çalışmanın amacı mana harflerinden irapta ve hükümde ortaklık ifade ettiği genel kabul görmüş olan söz konusu “vâv, fâ, sümme ve hattâ” harflerinin nahiv

¹¹ Halil İbrahim Kaçar, “Arapça’da Meânî (Semantik) Açısından Atıf (Bağlama) Edatları”, *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 62/2 (2012), 163-191.

¹² Yusuf Akgül, “Serâhsî’nin Usulü Çerçevesinde Bazı Harflerin/Edatların Fıkıhtaki Anlamları”, *Diyanet İlmî Dergi* 49/2 (2013), 100-121.

¹³ Osman Güman, *Nahiv-Usul İlişkisi (el-İsnevî Örneği)* (İstanbul: Marmara, 2006).

¹⁴ Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Mufassal fi san’ati’l-i-râb*, thk. Ali Mülhim (Beyrût: Mektebet’l-Hilâl, 1993), 200; Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürçânî, *et-Tarîfat* (Beyrût: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1405), 403.

âlimlerinin tespit ettikleri mana ve tesirlerinin somut fıkıh hükümlerinde nasıl tezahür ettiğini ve hangi hüküm farklılıklarına neden olduğunu Hanefi Usûlü temel kaynakları bağlamında ortaya koymaktır.

Bu bağlamda bu çalışmada söz konusu harfler nahiv ilmi açısından incelenmiş ve bu harflerin fıkhi hükümlere tesiri somut fikhî örneklerle tahlil edilmiştir. Çalışmada başta Serahsî'nin ve Pezdevî'nin usûlleri temel alınmakla beraber başta Âmidî'nin (ö. 371/981) el-İhkâm'ı olmak üzere diğer pek çok Hanefi ve Şâfiî kaynaklarına müracaat edilmiş; imkanlar ölçüsünde mezhepler arası görüş farklılıklarına da işaret edilmiştir.

Çalışmada kavramsal çerçeve kapsamında öncelikli olarak Arapçada "kelime" kavramı üzerinde durulmuştur. Zira Arapçada harfler kelimenin tanımı kapsamına girmekte ve bir kelime çeşidi olarak kabul edilmektedir. Daha sonra harf kavramı, mana harfleri, atıf kavramı tahlil edilmiş ve atıf edatlarının neler olduğu ifade edilmiştir.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Kelime

Arapçada tek başına bir anlam ifade etmek için vazedilmiş lafızlara kelime denir.¹⁵ Arap dili âlimlerine göre kelime; isim, fiil ve harf olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır.¹⁶ Zaman manası ifade etmeksizin tek başına bir manaya delalet eden kelime türüne isim; zaman manası ifade ederek tek başına bir manaya delalet eden kelimelere fiil denir. Harf ise kendi başına bir mana ifade edemeyip ancak başka unsurlarla birlikte bulunduğu bir mana ifade edebilen kelime çeşididir.¹⁷ Diğer yandan fiiller bir mastara¹⁸ ve zaman manasıyla beraber bir eyleme delalet etmekle isim ve harflerden farklılaşır.¹⁹

1.2. Harf

Arapça bir sözcük olan harf lafzı kelime olarak taraf, uç, meyletme, bir şeyin bir ucunu diğerine bağlama gibi anlamlara gelmektedir.²⁰ Terim olarak harf, kendi başına bir mana ifade edemeyen cümle içerisinde isim veya fiil gibi cümlenin diğer

15 İbn Akîl Abdullâh b. Abdurrahmân İbn Akîl, Şerhu İbn Akîl alâ Elfiyeti İbn Mâlik, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Kâhire: Dâru't-Türâs, 1980), 1/15; Zemahşerî, el-Mufasssal, 238.

16 Ebû Bîşr Amr b. Osmân b. Kanber es-Sibeveyhi, el-Kitâb, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988), 1/12; Ebu'l-Hasan Nüreddîn el-Eşmûnî, Şerhu'l-Eşmûnî alâ Elfiyeti İbn Mâlik (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 1/24; Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, el-Menhûl min talikâti'l-usûl (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 141.

17 İbn Akîlî, Şerhu İbn Akîl alâ Elfiyeti İbn Mâlik, 1/15; Mustafa Sinanoğlu, "Kelime", TDV İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/212-214.

18 Abdullah b. Hüseyin el-Ukberî, el-Lübâb fî ileli'l-binâi ve'l-irâb, thk. Abdü'l-ilâh en-Nebhân (Dimesşk: Dâru'l-Fikr, 1995), 1/144.

19 Zemahşerî, el-Mufasssal, 319.

20 Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahân, el-Müfredâtü fî garîbi'l-Kur'ân (İstanbul: Cıra Yayınları, 2010), "harf", 275.

cüzlerinin yardımıyla bir mana ifade edebilen kelime çeşididir.²¹ Harf kelimesi mutlak olarak zikredildiğinde bütün harfleri kapsamaktadır. Arapçada lafzın ve dolayısıyla kelamın asli unsuru olan harfler yirmi dokuz tanedir. Harfler, tek başına bir anlam ifade etmeyen ve bir araya gelerek lafızları oluşturan “hece harfleri” ve cümle içerisinde bir anlam ifade eden “mana harfleri” olmak üzere iki kısımdır.²² Kelimenin bir nevi yapı taşı mahiyetindeki hece veya mebânî harfler²³ kelamın ifade ettiği manada önem arz etmediği için fakihler bunların üzerinde durmamıştır. Fakihler daha çok kelamın ifade ettiği mananın tam anlaşılmasında önemli rolü olan mana harflerinin tahlili üzerinde durmuşlardır.²⁴

1.3. Mana Harfleri/Edatlar

Mana harfleri kendi başına bir mana ifade etmemekle beraber cümle içerisinde isim veya fiillerle bir arada bulduklarında bir anlam ifade edebilen harfler²⁵ olarak tanımlandığı gibi cümle içerisinde isimlerle fiiller arasında anlam ilişkisi kurulmasında vasıta görevi görmeleri nedeniyle de “bağlaç” veya “edat” olarak isimlendirilmişlerdir.²⁶ Klasik Arapça gramer kaynaklarında “hurûfu’l-meânî” olarak isimlendirilen²⁷ ve sayıları 150 civarında olan²⁸ bu harfler başta fiillerin manasını isimlere bağlayan izafet harfleri olmak üzere, çok farklı gruplara ayrılmaktadır.²⁹

Esasen mana harfleri nahiv konuları kapsamında bir konu olmasına rağmen bu harflerin fikhî meselelerdeki önemi ve fakihlerin bu harflerin manasını doğru tespit etme ihtiyacı nedeniyle pek çok fıkıhçının önemle üzerinde durduğu bir konu olmuştur.³⁰ Zira bu harfler de Arap kelamı kapsamında olup ve bu harflerin manalarındaki farklılığa bağlı olarak fikhî hükümler de değişiklik gösterebilmektedir.³¹ Bu edatların harf diye isimlendirilmesi çoğunluğunun harf olmasından dolayıdır.³² Başlangıçta gramer kitaplarında dağınık bir şekilde ele alınıp incelen bu harfler daha sonraları belli başlıklar altında ve özellikle fıkıh usulü eserlerinde ise mana harfleri (hurûfu’l-meânî) başlığı altında incelenmiştir.³³ Bunları “isimlere ait olan mana

21 Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus İbn Hâcib, “el-Kâfiye”, Mecmûatü’n-nahv (İstanbul: Şifa Yayınevi, 2010), 362. Zemahşerî, el-Mufasssal, 379.

22 Alâaddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Buhârî, *Keşfü’l-esrâr fî şerhi usûli’l-Pezdevî* (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997), 2/160.

23 İsmail Durmuş, “Harf”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/158-163.

24 İmâmü’l-Haremeyn Ebû’l-Meâlî Rûknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *et-Telhis*, thk. Abdullah Cülem en-Nebâlî (Beyrût: Dâru’Beşâiri’l-İslâmiyye, ts.), 1/222.

25 Ebû’l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed Âmidî, *el-İhkâm fî usûli’l-fikh*, thk. Abdurrazzâk el-Afîfî (Riyâd: Dâru’s-Samî’î, 2003), 1/85.

26 Durmuş, “Harf”, 16/158-163.

27 Recep Kırıcı, “Arap Dilindeki ة ve ة Edatları İle İlgili Bir İnceleme”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 588-600.

28 Akgül, “Serâhsî’nin Usulü Çerçevesinde Bazı Harflerin/Edatların Fıkıhtaki Anlamları”, 105.

29 Mana harflerinin çeşitleri için bkz. Muhammed el-Antâkî, *el-Minhâc fî kavâidi’l-i’râb* (İstanbul: Tebliğ Yayınları, 1985), 150; Âmidî, *el-İhkâm fî usûli’l-fikh*, 1/85.

30 Şîrâzî, *el-Lüma’ fî usûli’l-fikh*, 64; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl ilâ tahkîki’l-hak min ilmi’l-usûl*, thk. eş-Şeyh Ahmed Azve İnâye (Ürdün: Dâru’l-Kütübi’l-Arabî, 1999), 1/80.

31 Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhtâ fî usûli’l-fikh*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2000), 2/3.

32 Sem’ânî, *Kavâtu’l-edille*, 36; Fenârî, *Fusûlü’l-bedâi’*, 1/136.

33 Demirbaş, “Kur’ân-ı Kerîm’de ‘Bel’ Edatının İçerdiği Manalar ve Türkçeye Çeviri Problemi”, 770.

harfleri”, “fiillere ait olan mana harfleri” ve “hem isimlerle hem de fiillerle kullanılan mana harfleri” şeklinde gruplandırmak mümkündür.³⁴

1.4. Atıf Kavramı ve Atıf Harfleri

Atıf kelimesi Arapça kökenli bir sözcük olup bir şeyden ayrıldıktan sonra tekrar dönmek,³⁵ bir şeyin iki tarafından birinin diğerinin üzerine bükülmesi, meyletme ve şefkat göstermek³⁶ gibi anlamlara gelmektedir. Nahiv ilmi kavramı olarak kendisi (matuf) ile tabi olduğu kelime (matufun aleyh) arasına atıf harfleri denen harflerden birinin girdiği bir tâbi mamûl çeşidi³⁷ veya meramı ifade ederken tekrardan kaçınmak ve gereksiz kelime kullanmanın önüne geçmek amacıyla atıf edatları vasıtasıyla bir kelime veya cümleyi diğer kelime veya cümleye bağlama³⁸ şeklinde tanımlanmaktadır. Bu şekilde atfedilen lafız atıf harfinin durumunu göre bazen hem lafzen yani irab bakımından ve hem de hüküm bakımından atfedildiği kelimeye ortak olurken bazen sadece irab yönünden bu ikisi arasında bir ortaklık olup hüküm bakımından ise farklılık arz etmektedir.³⁹ Dolayısıyla atıf harfleriyle bir birine bağlanan cümle unsurlarının her birinin cümlenin ifade ettiği hükme ortak olup olmadıkları bakımından incelenmesi ve hükmün hangi unsura ne ölçüde bağlanması gerektiği konusunun irdelenmesi fıkıh usulü açısından önem arz etmektedir.

Nahivciler atfı “atfû'l-beyân ve “atfû'n-nesak” şeklinde iki kısım halinde incelemiştirlerdir.⁴⁰ Atfû'l-beyânda herhangi bir edatın kullanımı söz konusu değildir. Bu nedenle çalışmada bunun üzerinde durulmamıştır. Atfû'n-nesak atıf harfleriyle yapılan atıf olup bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Nahivciler, matuf ile matufun aleyhin aynı yolda yürümesi yani aynı hükme tabi olması nedeniyle bu atıf türüne bu ismi vermişlerdir.⁴¹ Zira “en-nesak” kelimesi sözlükte “dizmek ve sıralamak”⁴² gibi anlamlara gelmekte olup “atfu'n-nesak” matufu ile matufun aleyhin peş peşe dizilmesini ifade etmektedir.⁴³ Arap dili âlimleri bu atıf türünde kullanılan atıf harflerinin 10 tane olduğunu dile getirmişlerdir. Bunlar “واو” (vâv), “فاء” (fâ), “ثم” (sümme), “حتى” (hattâ), “أو” (ev), “إِما” (immâ), “أم” (em), “بل” (bel), “لا” (lâ) ve “لكن” (lâkin) harfleridir.⁴⁴

Başta Zemahşerî ve İbn Hâcib olmak üzere nahiv âlimlerinden çoğu, bu harflerden “vâv”, “fâ”, “sümme” ve “hattâ” harflerinin matuf ile matufun aleyhi hükümde

³⁴ Emrullah İşler-Musa Yıldız, *Arapça Çeviri Kılavuzu* (İstanbul: Elif Yayınları, 2011), 50.

³⁵ Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd, *Şerhu Katru'n-nedâ ve bellû's-sadâ* (Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2011), 331.

³⁶ İsfahânî, “Atıf”, 708.

³⁷ İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl*, 3/224.

³⁸ Kaçar, “Arapça'da Meânî (Semantik) Açısından Atıf (Bağlama) Edatları”, 163-191.

³⁹ İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl*, 3/225.

⁴⁰ Abdulhamîd, *Şerhu Katru'n-nedâ*, 331.

⁴¹ Muhammed b. Mükrim İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrût: Dâr-u Sâdır, ts.), 6593.

⁴² Serdar Mutçalı, *Arapça -Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık Yayınevi, 2012), 906.

⁴³ Kocabaş, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Atıf Teorisi*, 39; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/6593.

⁴⁴ Zemahşerî, *el-Mufasssal fi san'ati'l-i'râb*, 403; Eşmûnî, *Şerhu'l-Eşmûnî alâ Elfiyeti İbn Mâlik*, 2/361-362; Ukberî, *el-Lübâb fi ileli'l-binâi ve'l-irâb*, 1/416.

ortak kılacağını (cem) ifade ederken⁴⁵ İbn Akîl', bu harflerden son üç tanesinin (bel, lâ ve lâkin) matufu sadece lafzen matufun aleyhe ortak kılacağını ve diğerlerinin ise hem irab bakımından ve hem de hüküm bakımından bir ortaklık meydana getireceğini dile getirmiştir.⁴⁶

2. Hükümde İştirak İfade Eden Atıf Harflerinin Tahlili

2.1. Vâv (و) Harfi

Arapçada "vâv" harfi çoğunlukla atıf harfi olarak kullanılmakla beraber bunun dışında bu harfin "hal", "beraberlik", "yemin" ve "istinâf/başlangıç" gibi değişik fonksiyonlara göre farklı anlamlar ifade eden çeşitleri bulunmaktadır.⁴⁷ Bu harf atıf harflerinin aslı⁴⁸ ve en çok kullanılanı⁴⁹ olması hasebiyle genelde bağlaçların en başında zikredilir.⁵⁰

2.1.1. Vâv (و) Harfinin Mutlak Cem ve Hükümde Ortaklık İfade Etmesi

Vâv edatının en başta gelen anlamı mutlak cem ifade etmektedir.⁵¹ Basra ve Kûfe ekollerine mensup dil bilimciler, usulcüler ve fakihler "vâv" harfinin tertip ifade etmeksizin mutlak cem için olduğu konusunda ittifak etmişlerdir.⁵² Buradaki tertipten maksat bu edatın atfettiği matufun zaman bakımından matufun aleyhten sonra meydana gelmesidir.⁵³

Nahivcilere göre "vâv" edatı matufu lafızda ve manada matufun aleyhe ortak kılar.⁵⁴ Diğer bir ifadeyle bu edat matufu öncelik, sonralık veya beraberlik ifade etmeksizin matufun aleyhe hükümde ortak kılar. Bu nedenle "vâv" edatıyla yapılan atıflarda matuf ile matufun aleyh anlam bozulmadan yer değiştirebilir.⁵⁵ Buna göre bu edat ile yapılan atıflarda matufun aleyhin önceliği, matuf ile matufun aleyhin zamansal beraberliği veya matufun önceliği ihtimali bulunmaktadır.⁵⁶ Ancak bu edat karine olmaksızın mutlak olarak kullanıldığında sadece hükümde ortaklık ifade

⁴⁵ Bkz. Zemaşşerî, *el-Mufassal fî san'ati'l-irâb*, 403; İbn Hâcib, "el-Kâfiye", 376; Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-fıkıh*, 1/87; Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille fî'l-usûl*, 36; Eşmûnî, *Şerhu'l-Eşmûnî alâ Elfiyeti İbn Mâlik*, 2/361; Kocabaş, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Atıf Teorisi*, 66.

⁴⁶ İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl*, 3/225.

⁴⁷ Antâkî, *el-Minhâc*, 342-345; İsmail Durmuş, "Vâv", TDV İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/42/574-576.

⁴⁸ Zemaşşerî, *el-Mufassal fî san'ati'l-irâb*, 403; Eşmûnî, *Şerhu'l-Eşmûnî alâ Elfiyeti İbn Mâlik*, 1/2/361; Ukberî, *el-Lübâb fî ileli'l-binâi ve'l-irâb*, 1/416; Gazzâlî, *el-Menhûl min talikâti'l-usûl*, 146.

⁴⁹ Kaçar, "Arapça'da Meânî (Semantik) Açısından Atıf (Bağlama) Edatları", 169.

⁵⁰ Durmuş, "Vâv", 42/42/574-576.

⁵¹ Ukberî, *el-Lübâb*, 1/418; Zemaşşerî, *el-Mufassal*, 404.

⁵² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 15/418; Abdulhamîd, *Şerhu Katru'n-nedâ*, 337; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 1/80.

⁵³ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi'*, 1/138.

⁵⁴ Ebû Abdillâh Cemâlüddîn İbn Mâlik, *Şerhü'l-Kâfiye eş-Şâfiye*, thk. Abdülmunim Ahmed Herîd (Mekke: Câmîatü Ümmü'l-Kurâ, ts.), 3/1206.

⁵⁵ İbn Mâlik, *Şerhü'l-Kâfiye eş-Şâfiye*, 3/1204.

⁵⁶ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/438; Abdulhamîd, *Şerhu Katru'n-nedâ*, 337; Zemaşşerî, *el-Mufassal*, 404.

eder.⁵⁷ Dolayısıyla bir karine olmadığında bu bağlaç ile aynı hükme ortak kılınan cümle unsurları arasında öncelik ve sonralık gibi zamansal bir ihtimalden söz etmek mümkün değildir.⁵⁸

Fıkıhçuların atıf harfi olan “vâv” ile ilgili nahivcilerin görüşlerini esas aldıkları görülmektedir. Nitekim fıkıhçılar arasında vâv harfinin atıf harflerinin aslı ve mutlak atıf harfi olduğu konusunda bir ihtilaf yoktur. Fıkıhçuların büyük bir kısmı bu harfin bir sıralama (tertip) ya da eşzamanlılık (mukârene) ifade etmeksizin matûf ile matûfun aleyh arasında haberde anlam ve irab bakımından ortaklık meydana getirdiğini dile getirmiştir.⁵⁹

2.1.2. Vâv (و) Harfinin Tertip İfade Edip Etmemesi

Bazı Kûfe âlimlerinin dışında⁶⁰ nahiv âlimleri arasında “vâv” edatının tertip ifade etmediği konusunda büyük oranda bir ittifak bulunmaktadır.⁶¹ Ancak Şâfiî âlimlerden bazılarına göre “vâv” harfi tertip ifade eder.⁶² Nitekim bazı Şâfiî âlimler Arap dili alimi Ferrâ'nın (ö. 207/822) görüşünü esas alarak “vâv” edatının iki duruma ihtimali olduğunda hakiki manada tertip ifade edeceğini kabul edip⁶³ bu manayı fıkhi hükümlere yansıtmışlardır.⁶⁴

Atıf vâvının tertip gerektirdiğini esas alan İmam Şâfiî bu nedenle abdest alırken uzuvların “فَاعْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَانْمَسِحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ” âyetindeki⁶⁵ sıraya göre yıkanmasını rükün kabul etmiştir. Çünkü söz konusu âyette el, yüze “vâv” harfiyle atfedilmektedir. İmam Şâfiî'ye göre bu nass dolayısıyla abdeste tertip gerekir.⁶⁶ “Vâv” harfinin tertip ifade ettiğini savunan Şâfiî âlimlerin delillerini Âmidî şöyle aktarmaktadır:

Rükû ile secde arasında zorunlu bir sıranın olması. “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا” /

57 Ukberî, *el-Lübâb*, 1/416.

58 Kaçar, “Arapça'da Meânî (Semantik) Açısından Atıf (Bağlama) Edatları”, 170. Bazı Kûfe ekolü âlimlerine göre ise “vâv” harfi mutlak cemin yanı sıra “tertip” manası da ifade eder. Bkz. İbn Akîl, Şerhu İbn Akîl alâ Elfiyeti İbn Mâlik, 3/225; Eşmûnî, Şerhu'l-Eşmûnî alâ Elfiyeti İbn Mâlik, 2/362..

59 Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/200. Ayrıca bkz. Ebû Zeyd Abdullâh b. Muhammed b. Ömer b. İsâ Debûsî, *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*, thk. Halîl Muhyiddîn el-Melîs (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 164; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî/Kenzü'l-vusûl ilâ marifeti'l-usûl*, 247; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fî şerhi usûli'l-Pezdevî*, 2/162; Cüveynî, *et-Telhis*, 1/227; İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân*, thk. Salâh b. Muhammed İbn Uveyda (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/51; Gazzâlî, *el-Menhûl min talikâti'l-usûl*, 88; Ba'î, *el-Kavâidü ve'l-fevâidü'l-usûliyye ve mâ yetalleku bihâ mine'l-ahkâmî'l-feriyye*, 131.

60 İbn Mâlik, *Şerhü'l-Kâfiye eş-Şâfiye*, 3/1206.

61 Abdulhamîd, *Şerhu Katru'n-nedâ*, 339; Ukberî, *el-Lübâb*, 1/417.

62 Bkz. Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *et-Tebşîrâ fî usûl'l-fikh*, thk. Muhammed Hasan Heyto (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1403), 233.

63 Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, 37.

64 Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhtâ*, 2/5.

65 el-Mâide 5/6.

66 Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Abdu'l-ğani Abdu'l-hâlik (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1401), 1/44.

Ey iman edenler! Rükû ve secde ediniz."⁶⁷ âyetindeki atıf "vâv"ı nedeniyledir.

Yine "إِنَّ الصَّفَاَ وَالْمَرْوَةَ مِنَ شَعَائِرِ اللَّهِ" / *Şüphesiz Safa ve Merve Allah'ın nişanelerindedir.*"⁶⁸ âyeti indiğinde sahabenin Hz. Peygamber'e "Ne ile başlayalım?" diye sorduğu ve Hz. Peygamber'in de "Allah'ın başladığı ile başlayın!"⁶⁹ dediği rivayet edilmektedir. Eğer "vâv" tertip için olmasaydı Safa ile Merve arasında sa'y ibadetinin sıralanması böyle olmazdı.⁷⁰

Aynı şekilde bir kişinin Hz. Peygamber'in önünde durarak "Kim Allah'a ve resulüne itaat ederse hidayete ermiştir, kim her ikisine (إِيَّاهُمَا) isyan ederse yoldan çıkmıştır." diyen kişiyi Hz. Peygamber'in "Sen kavmin ne kötü hatibisin! Kim Allah'a ve resulüne isyan ederse yoldan çıkmıştır de."⁷¹ diyerek uyardığı rivayet edilmiştir. Eğer "vâv" mutlak cem için olsaydı bu iki ifade arasında fark olmazdı ve Hz. Peygamber de bu kişiyi uyarımadı.⁷²

Diğer yandan atıf vâvının tertip ifade ettiğini savunanlara göre, bir kimse henüz zifafa girmedeği karısına: "أنت طالق و طالق و طالق" (Sen boşsun ve boşsun ve boşsun.) dese bir talak meydana gelir. Eğer "vâv" mutlak cem ifade edip tertip ifade etmeydi tıpkı "أنت طالق ثلاثا" (Sen üç defa boşsun.) sözü gibi üç talak gerçekleşmiş olurdu.⁷³

Bununla beraber Şâfiî alimlerin büyük bir kısmı "vâv" harfinin tertip ifade etmediğini kabul etmektedirler.⁷⁴ Nitekim Âmidî konunun her ne kadar tartışmalı olsa da tercihe daha layık olanın tertibi reddedenlerin görüşü olduğunu ifade etmektedir.⁷⁵ Nitekim Şâfiîlerde abdest ayetinde organları yıkamadaki tertibin farz oluşu ise vâv harfinin tertip ifade etmesinden değil Safa ve Merve arasındaki sa'yin tertibine dair yukarıda ifade edilen hadise kıyas sebebiyle olduğu aktarılmaktadır.⁷⁶

Şâfiî âlimlerinin bu düşüncesine karşı Serahsî, Hanefîler'in görüşlerini şöyle aktarmaktadır:

Vâv harfinin tertip ifade edip etmemesi dil ile ilgili bir konudur. Dolayısıyla bu durum, Arapların kelamı ve dilbilimciler tarafından konmuş olan yöntem üzerinde etraflıca düşünmekle tespit edilir. Bu durum şeriatla ilgili bir hükümü öğrenmedeki yönetime benzer. Şeriatla ilgili bir hükümü öğrenmeye ihtiyaç duyulduğunda

⁶⁷ el-Hac 22/77.

⁶⁸ el-Bakara 2/158.

⁶⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.), "el-Menâsik", 84; Muhammed b. İsâ Ebû İsâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrût: Dâr-u İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), "el-Hacc", 38; Ebû Abdillâh Ahmed İbn Hanbel, *Müsned* (Kâhire: Müessesese Kurtuba, ts.), 3/3/320.

⁷⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/192.

⁷¹ Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Müslim, *Sahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1991), "el-Cum'a", 48; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Es'as b. İshâk es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebî Dâvûd* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), "el-Edeb", 4981.

⁷² Ayrıca bkz. Âmidî, *el-İhkâm*, 1/92.

⁷³ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/92.

⁷⁴ Bkz. Şîrâzî, *el-Lüma'*, 65; Gazzâlî, *el-Menhûl*, 148; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhib*, 2/3.

⁷⁵ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/93-94; Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, 37.

⁷⁶ Ebû 'Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1393), 1/30. Ayrıca bkz. Güman, *Nahiv-Fıkıh İlişkisi* (İsnevi Örneği), 214.

Kitap ve sünnet naslarının detaylıca incelenmesi ve şeriatın usulüne başvurulması gerektiği gibi dil ile ilgili bir durumda da dilbilimcilerin koymuş olduğu esaslara müraacaat etmek gerekmektedir. Dolayısıyla Arap kelamı ve Arapça dilinin usulü üzerinde etraflıca düşünüldüğünde “vâv” harfinin tertibi gerektirmediği ortaya çıkmış olur.⁷⁷

Buna göre Araplar: “جائي زيد وعمرو” (Zeyd ve Amr bana geldi) dediğinde bu ifadede bir tertip veya eşzamanlılık olmaksızın sadece Zeyd ve Amr’ın her ikisinin de geldikleri anlaşılır.⁷⁸ Böylece; ister önce Amr sonra Zeyd ya da ister önce Zeyd sonra Amr veya ikisi birlikte gelmiş olsun, Zeyd ile Amr’ın geliş zamanının önemi olmaksızın bu haberi veren kişinin haberi doğru kabul edilir.⁷⁹ Nitekim nahiv âlimleri de “matlak cem” ile bu manayı kastetmişlerdir.⁸⁰

Aynı şekilde Arapların söylediği: “جاءني الزيدون” (Bana Zeyidler geldi.)⁸¹, ifadesindeki “الزيدون” lafzındaki cemi vâvı, “لا تأكل السمك وتشرب اللبن” (Süt içerken balık yeme.) ve “لا تنه عن خلق وتأثم مثله.....” (Yaptığın bir davranışı, başkasına yasaklama.) şeklindeki ifadelerde de “vâv” harfi mutlak cem için kullanılmaktadır.⁸²

Bu örneklerden hareketle Hanefi âlimleri abdest ayetinde nassla açıklananın tertip veya zamansal yakınlık olmaksızın yıkama ve mesh olduğunu savunmaktadır.⁸³ Buna göre abdeste organların yıkanmasındaki tertibin nedeni nass olmayıp Hz. Peygamberin bu şekilde abdest almasıdır. Hz. Peygamberin tertibe riayet ederek abdest alması ise abdesti kâmil manada yapmak içindir. Dolayısıyla abdestin rükunleri ayete dayanan nassa göre yerine getirilirken, abdeste kemal sıfatı, Hz. Peygamber’in tertibe riayet etmesiyle ilişkilidir.⁸⁴

Aynı şekilde Hanefiler, Şafîlilerce öne sürülen “اركعوا واسجدوا / *Rükû edin ve secdeye kapanın.*”⁸⁵ ayetini de benzer şekilde değerlendirerek namazdaki tertibin bu nassla sabit olmadığını, zira bu konuda nasların tearuz halinde olduğunu dile getirmektedir. Nitekim Yüce Allah başka bir ayette önce secdeyi emrederek şöyle buyurmuştur: “اركعوا واسجدوا / (Ey Meryem) Secdeye kapan, rükû edenlerle beraber rükû et.”⁸⁶ O halde namazdaki tertip, bu âyetlerle sabit olmayıp⁸⁷ Hz. Peygamber’in

⁷⁷ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/200; Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/126.

⁷⁸ Serahsî’nin bu görüşünü nahiv alimi Sibeveyhi de dile getirmektedir. Bkz. Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/291.

⁷⁹ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/201. Ayrıca diğer örnekler için bkz. Pezdevî, *Usûlü’l-Pezdevî/Kenzü’l-vusûl ilâ marifeti’l-usûl*, 247.

⁸⁰ Bkz. Eşmûnî, *Şerhu’l-Eşmûnî alâ Elfiye-i İbn Mâlik*, 1/363.

⁸¹ Pezdevî, *Usûlü’l-Pezdevî/Kenzü’l-vusûl ilâ marifeti’l-usûl*, 247.

⁸² Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/42; Ali Cârîmî, *el-Belâğatü’l-vâdiha* (Erdu’s-Somâl: Mektebetü’n-Nûri’l-İslâmiyye, ts.), 156.

⁸³ Pezdevî, *Usûlü’l-Pezdevî/Kenzü’l-vusûl ilâ marifeti’l-usûl*, 248.

⁸⁴ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/201.

⁸⁵ el-Hac 22/77.

⁸⁶ Âl-i İmrân 3/43.

⁸⁷ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/201.

“Benim nasıl namaz kıldığımı görüyorsanız siz de öyle kılın.”⁸⁸ hadis-i şerifi,⁸⁹ Hz. Peygamber’in beyan şeklindeki uygulaması veya bu konuda oluşan bir icmâ sebebiyledir.⁹⁰

Yine Hanefilere göre “إن الصفا والمروة من شعائر الله / *Şüphesiz Safâ ve Merve...*”⁹¹ ayeti de tertip gerektirmez. Çünkü sa’y ibadetinde Safa ile Merve arasında tertibin gözetilmesi bu nasstan dolayı değildir. Bu nassta sadece Safa ile Merve’nin Allah’ın ibadet yerleri (şe’âiri) olduğu açıklanmakta olup bir tertip söz konusu değildir. Hz. Peygamber, “(Sa’y yapmaya) Allah’ın başladığıyla başlayın”⁹² hadisi şerifini ise, “vâv” harfinin tertip gerektirdiğini beyan etmek için değil, sadece ayetin kastettiği manayı anlamayı kolaylaştırmaya yönelik olarak söylemiştir.⁹³ Dolayısıyla burada âyette önce Safâ’nın zikredilmesi tertibi zorunlu kılmayıp sadece tercih sebebi olabilir. Tertibin vacip olması ise Hz. Peygamber’in uygulaması ile gerçekleşmiştir.⁹⁴

Şâfiilerin delil olarak dile getirdikleri Hz. Peygamber’in, “Sen kavmin ne kötü hatibisin...” şeklindeki uyarısı ise “vâv” harfinin tertip gerektirdiğini göstermez. Zira Hz. Peygamber’in söz konusu kişiyi kınaması, tazim için Allah’ın ismini zikretmeyip terk etmesi sebebiyledir.⁹⁵

Şâfiilerin, henüz zifafa girmediği karısına: “أنت طالق و طالق و طالق” (Sen boşsun ve boşsun.) diyen kişinin bu sözünün bir talakı gerektirmesinin “vâv” harfinin tertip gerektirmesinden dolayı olduğu düşüncesine karşı genel olarak Hanefiler şöyle demiştir: Burada bir talakın gerçekleşmesi “vâv” harfinin tertip ve zamansal beraberlik ifade etmemesiyle ilgilidir. Zira “vâv” harfi zamansal beraberlik gerektirmediği için ikinci “boşsun” ifadesi daha söylenmeden birinci “sen boşsun” cümlesiyle bayın boşama gerçekleşmiştir. Bu kimsenin artık boşama yetkisi kalmadığı için diğer boşama ifadeleri hükümsüz kalmıştır.⁹⁶

Atf vâvının tertip ifade edip etmediği ile ilgili son örnek aynı zaman da zamansal beraberlik ifade edip etmediği ile ilgili tartışmaya da işaret etmektedir. Hanefiler genel olarak “vâv” harfinin zamansal beraberlik de ifade etmediğini savunmakla beraber bu konuda imamlar arasında farklı değerlendirmeler bulunmaktadır.⁹⁷

⁸⁸ Muhammed b. İsmail Ebû Abdillâh Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Bugâ (Beyrût: Dâr-u İbn-i Kesîr, 1987), "el-Ezân", 18.

⁸⁹ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/167.

⁹⁰ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi*, 1/140.

⁹¹ el-Bakara 2/158.

⁹² Müslim, *Sahîh-i Müslim*, "el-Hac", 19; Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, "el-Menâsik", 84; İbn Hanbel, *Müsned*, 3/320.

⁹³ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/202.

⁹⁴ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî/Kenzü'l-vusûl ilâ marifeti'l-usûl*, 252; Abdullatîf İbn Melek, *Şerhü Menâri'l-envâr* (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, 1965), 132.

⁹⁵ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/167.

⁹⁶ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî/Kenzü'l-vusûl ilâ marifeti'l-usûl*, 250.

⁹⁷ “Delâlet-i İktirân” için bkz. Kocabaş, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Atf Teorisi*, 85; Akgül, “Serâhsî’nin Usulü Çerçevesinde Bazı Harflerin/Edatların Fıkıhtaki Anlamları”, 109.

2.1.3. Vâv (و) Harfinin Atıf veya İbtidâ Anlamında Kullanılması

Aralarında anlamsal bir ilişki (ittisâl) bulunan iki cümleden birinin diğerine “vâv” harfiyle atfedilmesi mümkündür.⁹⁸ Belagat ilminde bir cümlenin “vâv” harfiyle diğerine atfedilmesi “vasıl” olarak tarif edilmektedir.⁹⁹ Ancak tam cümlenin başka bir tam cümleye atfı konusunda alimler ihtilaf etmiştir. Hanefî âlimlerine göre bu atıf mümkündür fakat bu durumda “vâv” harfi haberde ve hükümde ortaklık ifade etmez.¹⁰⁰ Çünkü iştirak nakıs cümlenin tam cümleye atfında habere duyulan ihtiyaç sebebiyle olur.¹⁰¹ Bu nedenle bir kimse: “هذه طالق ثلاثا وهذه طالق” (Bu üç kere boştur ve bu boştur.) dese ikinci kadın sadece bir talakla boş olur. Zira bu iki sözün her biri tam bir cümledir. Dolayısıyla iki cümle tek bir hükme ortak olmamış, ayrı iki hüküm ortaya koymuştur.¹⁰²

Bazı Hanefî âlimlere göre ise bu iki cümle arasındaki “vâv” edatı kelamın nazımını güzelleştirme gayesiyle atıf için değil iptida için gelmiştir.¹⁰³ Konuyla ilgili Serahsî'nin değerlendirmesi ise şöyledir:

Bana göre daha doğru olan, bu “vâv” harfinin de atıf için olmasıdır. Ancak haberde iştirak, mücerret atfın hükmü olmayıp bilakis haber zikredildiğinde matufun atfa olan ihtiyacı sebebiyledir. Haberin zikredilmesi durumunda ise matufun atfa ihtiyacı yoktur. Bu sebeple mümkün olan hallerde ihtiyaç esnasında matufun haberini matuf aleyhin haberinden başkası değil de matufun aleyhin haberinin kendisi kıldık. Çünkü ihtiyaç aynı haberle ortadan kalkar.¹⁰⁴

Serahsî'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla, bu tür atıflarda haberde ve hükümde iştirak, nakıs cümlenin tam cümleye atfedilmesinde ortaya çıkmaktadır. Bu da iştiraki sağlamak için nakıs cümlenin habere duyduğu ihtiyaçtan dolayıdır. Burada zaruret sebebiyle iştirake gidildiği için eksik cümle tam cümlenin tamam olduğu unsur ile tamamlanır, eksik kısım cümlede tekrar edilmiş kabul edilmez.¹⁰⁵

2.1.4. Vâv (و) Harfinin Hal Manası İfade Etmesi

Art arda gelen iki cümleden birinin inşâ diğerinin haber cümlesi olması gibi aralarında anlamsal ve şekilsel farklılık (kemâl-i inkitâ)¹⁰⁶ bulunması durumunda “vâv” harfi “hâl” manası ifade edebilir.¹⁰⁷ İsim veya fiil cümlelerinin başında

⁹⁸ Antâkî, *el-Minhâc*, 342.

⁹⁹ Cârîmî, *el-Belâğatü'l-vâdiha*, 190; Kocabaş, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Atıf Teorisi*, 71.

¹⁰⁰ Muhammed b. Ömer Hüsameddîn Ahsîketî, *el-Müntehab* (Bingâzî: Dâru'l-Kütübi'l-Vataniyye, 2005), 328.

¹⁰¹ Abdullatîf İbn Melek, *Şerhü Menâri'l-envâr* (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, 1965), 135.

¹⁰² Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî/Kenzü'l-vusûl ilâ marifeti'l-usûl*, 252.

¹⁰³ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî/Kenzü'l-vusûl ilâ marifeti'l-usûl*, 252.

¹⁰⁴ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/205.

¹⁰⁵ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/178.

¹⁰⁶ Bkz. Cârîmî, *el-Belâğatü'l-vâdiha*, 190.

¹⁰⁷ İbn Melek, *Şerhü Menâri'l-envâr*, 1965, 134.

bulunabilen bu “vâv” harfine “vâv-ı hâliyye” denir.¹⁰⁸ Serahsî, hal manası ifade eden “vâv” harfinin aynı zamanda “cem” için de olabileceğini ifade etmektedir. Zira hal, sahibini kapsar. Nitekim “حَتَّىٰ إِذَا جَاؤَهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا” (*Cennete vardıklarında oranın kapıları açılır.*)¹⁰⁹ âyetinde “vâv” edatı hal manasındadır. Buna göre âyetin manası, “Cennetin kapıları açıkken oraya gelecekler.” demektir.¹¹⁰

Serahsî konuyla ilgili şöyle demiştir: Bir kimse karısına: “أنت طالق وأنت مريضة” (Sen boşsun ve sen hastasın.) dese, kadın o anda boş olur. Çünkü “vâv” harfi asıl olarak atf için vazedilmiştir, şart edatı olmaz. Eğer koca “Hasta olduğunda boşsun.” demek istemiştin derse, bu onunla Allah arasındadır. Dolayısıyla bu ifade kazaen boşama meydana getirmez. Kişinin beyanı esas alınır. Çünkü bu cümlede “vâv” harfiyle hal anlamını kastetmiştir. Böylece bu kişi sanki “Hastalığı halinde boşsun.” demiş gibi olur. “Sen boşsun ve sen namaz kılyorsun yahut ve sen namaz kılansın.” demesi de aynı şekildedir.¹¹¹

2.2. “Fâ” (فَا) Harfi

2.2.1. “Fâ” (فَا) Harfinin Tertip ve Mühletsiz Takip Anlamı İfade Etmesi

Nahivcilere göre atf harflerinden olan “fâ” edatının kullanımında asıl olanın matuf ile matufun aleyh arasında tertip ve mühletsiz bir şekilde peşi sıralık ifade etmesidir.¹¹² Bu edatla yapılan atıfta matuf aralarında bir mühlet olmaksızın zamansal olarak matufun aleyhe bitişir.¹¹³ Diğer bir ifadeyle bu edat matufun aleyhten hemen sonra matufun meydana geldiğine delalet eder.¹¹⁴ Dolayısıyla “fâ” harfi tertip, takip ve matûf ile maûfun aleyhin hükümde ortaklığını ifade eder.¹¹⁵ Matufun matufun aleyhi takip etmesindeki ölçüyü ise örf belirler.¹¹⁶ Buna göre “fâ” harfi “tertip” gerektirdiği için “vav” harfinden; “takip” gerektirdiği için de “sümme” harfinden farklılık arz eder.¹¹⁷

Fıkıhçılar, “fâ” harfinin özel olarak “vasıl” sıfatıyla “takip” manasında atf için vazedildiğini ifade etmektedir.¹¹⁸ Diğer bir ifadeyle “fâ” harfi ile fark edilmeyecek kadar bir süre de olsa zamansal bir “tertip” manası sabit olur. Araplar, mühletsiz bir şekilde takip manası ifade etmesinden dolayı “fâ” harfini şart cümlesinin cevabı olan “cezanın cümlesinin” başında kullanmışlar¹¹⁹ ve onu “ceza harfi” diye

¹⁰⁸ Antâkî, *el-Minhâc*, 343; Mustafa Meral Çörtü, *Sarf-Nahiv Edatlar* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 311.

¹⁰⁹ ez-Zümer, 39/73.

¹¹⁰ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/206; Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi'*, 1/143.

¹¹¹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/206.

¹¹² İbn Mâlik, *Şerhü'l-Kâfiye eş-Şâfiye*, 3/1206; Abdulhamîd, *Şerhu Katru'n-nedâ*, 338.

¹¹³ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/429; Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh İbn Mâlik, *Elfiyetü İbn-i Mâlik* (Riyâd: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, ts.), 134; Ukberî, *el-Lübâb fî ileli'l-binâi ve'l-irâb*, 1/421.

¹¹⁴ Ukberî, *el-Lübâb*, 1/421; Zemaşşerî, *el-Mufassal*, 404; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muḥîṭ*, 2/10.

¹¹⁵ İsmâil b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh Tâcü'l-lüga ve sıhâu'l-Arabîyye*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr (Beyrût: Dâru'l-İlm, 1987), 6/253; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 15/364.

¹¹⁶ Abdulhamîd, *Şerhu Katru'n-nedâ*, 338.

¹¹⁷ Cüveynî, *et-Telḥîs*, 1/229.

¹¹⁸ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/229.

¹¹⁹ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî/Kenzü'l-vusûl ilâ marifeti'l-usûl*, 256.

isimlendirmişlerdir. Zira ceza, şartın bulunmasından hemen sonra aralıksız olarak onun peşinden gelecek şekilde şarta bitişir.¹²⁰ Ancak “fâ” edatının takip ifade etmesi asıl iken diğer manalarda kullanılması başka bir delil sayesinde mümkün olur.¹²¹ Dolayısıyla Arap ediplerinin dil erbabından ittifakla naklettiği görüşe göre “fâ” edatı, matuf ile matufun aleyhi hükümde ortak kılan¹²² ve bu iki unsur arasında fasıla olmaksızın tertipfonksiyonu ortaya koyan,¹²³ mühlet olmaksızın peşi sıralık işlevi ifade eden bir atıf harfidir.¹²⁴

2.2.2. “Fâ” (فَا) Harfinin Hükümü İlete Atfetmesi

Ceza ve talil manalarında kullanılan “fâ” edatı¹²⁵ cümlenin öncesinin sonrası için sebep olması durumunda sebebiyet bildirir.¹²⁶ Bu manadaki “fâ” edatı cevap konumunda bulunur ve öncesini sonrasına bağlar.¹²⁷ Bu durumda “fâ” edatı hükümde iştirak ifade etmez.¹²⁸ Fıkıhçılar da bu tür “fâ” edatının öncesinin sonrası için sebep ifade ettiğini kabul etmişlerdir.¹²⁹ Nitekim Serahsî “fâ” edatının “vâv” harfinden farkını izah bağlamında bu harfin hükümü illete atfetmek için kullanıldığını ve bu durumda bu edatın sebebiyet ifade edeceğini söylemekte¹³⁰ ve bu durumu fıkıh açısından şöyle izah etmiştir:

Eğer bir kişi terziye: “Şu kumaşa bir bak, bana gömlek için yeter mi?” dese ve terzi de “Evet” dese, adam da “فأقطعه” (Öyleyse kes.) dese ve terzi de kumaşı kesse, sonra kumaş gömlek için yetmezse terzi kumaşı tazmin etmekle yükümlü olur. Çünkü “fâ” harfi vasıl ve takib içindir. Kumaş sahibi “fâ” harfini kullandığı ifadesiyle sanki şöyle demiştir: “Eğer kumaş bana gömlek olmak için yeterse o zaman hemen kes onu!” Ancak eğer: “fâ” edatını kullanmaksızın “أقطعه” (Kumaşı kes.) dese, terzi de kumaşı kesse ve gömlek için yeterli olmasa durum farklı olurdu ve bu durumda mutlak izin bulunduğu için terzi kumaşı tazminle yükümlü olmazdı.¹³¹

Yine koca henüz kendisiyle zifafa girmediği karısına “إن دخلت الدار فأنت طالق فطالق” (Eve girersen boşsun, boşsun, boşsun) dese, kadın da eve girse, bazı Hanefi âlimlerine göre bu meselede Ebu Hanife, kadının bir talakla boş olacağını söylemiştir. Zira Ebu Hanife, birbirlerine anlamca yakın oldukları için bu ifadede “fâ” harfinin

¹²⁰ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/208; Cüveynî, *et-Telhîs*, 1/229; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/89.

¹²¹ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuḥûl*, 1/82.

¹²² Âmidî, *el-İhkâm*, 1/87.

¹²³ Debûsî, *Taḳvîmu'l-edille*, 1/164.

¹²⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, 1/93; Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 1/8; Şîrâzî, *el-Lüma'*, 65. Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-fıkh*, 1/93.

¹²⁵ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi'*, 1/146.

¹²⁶ Antâkî, *el-Minhâc*, 271.

¹²⁷ Ukberî, *el-Lübâb*, 1/441.

¹²⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 15/364.

¹²⁹ Zerkeşî, *el-Baḥrû'l-muḥîṭ*, 2/11.

¹³⁰ Bkz. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/208.

¹³¹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/208.

“vâv” harfinden mecazen müstear olarak kullanıldığını kabul etmiştir.

Söz konusu meselede “fâ” harfinin hakiki manasında kullanıldığını kabul eden Serahsî konuyla ilgili İmam Muhammed’in *el-Câm’i* adlı eserindeki benzer bir meseleye dayanarak şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

Bana göre burada en doğrusu, âlimlerimizin hepsine göre bir talakla boş olmasıdır. Çünkü “fâ” harfi takip için olup “fâ” harfi ile ikinci boşama ile birinci boşamanın meydana gelmesi arasında bir sıra (tertip) sabit olmaktadır. İki boşama arasında “fâ” harfi sebebiyle sabit olan söz konusu tertip varken ikinci talakın gerçekleşmesi ise mümkün değildir. Çünkü kadın birinci boşama ile bain talakla boşanmış olur. İfadelerde hakiki manaya itibar mümkün olduğu zaman mecaza gitmenin ise bir manası yoktur.¹³²

2.2.3. “Fâ” (فَا) Harfinin İletî Hükme Atfetmesi

Sebebiyet manası ifade eden “fâ” harfi, illet devamlılık özelliği olan bir durum olduğunda illetin başına gelerek illetî hükme atfeder. Bu durumda “fâ” edatından sonra gelen kısım illet olurken önce gelen kısım hüküm olur. Dolayısıyla illet devam etme özelliğine sahip bir durum olduğunda “fâ” harfinin illetle beraber zikredilmesi doğru olur.¹³³

Bu esasa göre bir kimse savaş esnasında harbî statüsünde olan birine: “إِنزِلْ فَأَنْتَ آمِنٌ” (Kalenden in, zira sen eman verilensin.) dese, harbî kaleden inse de inmise de kendisine eman verilmiş olur. Çünkü kişinin bu sözünün manası “Kalenden in, sen güvence altında oldun.” demektir. Eman ise devamlılık özelliği olan bir durumdur.¹³⁴

2.3. “Sümme” (سُمِّ) Harfi

2.3.1. “Sümme” (سُمِّ) Harfinin Hakiki Anlamında Kullanılması

Türkçede “sonra” anlamına gelen “sümme” edatı tıpkı “fâ” edatı gibi tertip ve hükümde ortaklık ifade etmektedir.¹³⁵ Ancak “sümme” edatı, tertibin yanı sıra “fâ” harfinden farklı olarak bu edat ile birbirine atfedilen unsurlardan matufun matufun aleyhden bir süre sonra gerçekleştiğini ortaya koymaktadır.¹³⁶ Bazı dil bilimciler atıf harfi olan “sümme” edatının bu işlevini “tertip ve terâhî” kavramlarıyla ifade etmektedir.¹³⁷ Bu nedenle “sümme” edatı ile yapılan atıf, hükmün gerçekleşmesi konusunda matuf ile matufun aleyh arasında bir mühletin olduğunu, matufun hüküm zamanı konusunda matufun aleyhe bitişmediğini ve mahiyet olarak aynı olsa da her

¹³² Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/208.

¹³³ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/208.

¹³⁴ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/208.

¹³⁵ Ukberî, *el-Lübâb*, 1/422.

¹³⁶ İbn Mâlik, *Elfıyetü İbn-i Mâlik*, 136.

¹³⁷ Cevherî, *es-Sihâh*, 6/1882; Abdulhamîd, *Şerhu Katru’n-nedâ*, 339.

ikisinin hükmünün birbirinden ayrı olduğunu göstermektedir.¹³⁸

Debûsî (ö. 430/1039) “sümme” edatının fasıla ile birlikte tertip ifade ettiğini ifade etmektedir.¹³⁹ Fıkıhçılar “sümme” edatının terâhî ifade eden bir atıf harfi olarak vazedildiğini kabul etmekle beraber bu edatın hükümlere yansıyan terâhî etkisi konusunda ihtilaf etmişlerdir. Ebu Hanife tam bir terâhîyi esas alarak gecikmenin hem hükümde hem de konuşmada bulunduğunu dile getirmiştir. Ebu Yusuf ve İmam Muhammed’e göre ise terâhî lafzın delalet ettiği şeyin zaman bakımından sonra gerçekleşmesi olup hakikatte konuşmada bir terâhî söz konusu değildir.¹⁴⁰

Serahsî’ye göre “sümme” (ثم), gecikme/terâhî ve zamansal takip anlamı ifade etmek üzere atıf için vazedilmiş bir harftir. Asıl vaz itibariyle bu harfe has olan mana budur. Nitekim bir kimse: “جاءنى زيد ثم عمرو (Bana Zeyd geldi sonra Amr.) dediğinde bu sözünden anlaşılan mana, “جاءنى زيد وبعده عمر” (Bana Zeyd geldi ve onun ardından Amr.) sözünden anlaşılan mana ile aynıdır. Ancak Ebu Hanife’ye göre bu gecikme, kişinin bir söze başladıktan sonra susup sonra başladığı ilk sözü tamamlamak için gecikmeli olarak yeniden söze başlaması şeklinde olur. İmam Muhammed ve Ebu Yusuf’a göre ise atıf manasını gözetmek için konuşmada vasıl olduğu dikkate alınmakla birlikte bu harfle yapılan atıfta hükümde terâhî bulunmaktadır.¹⁴¹

Buna göre bir kimse kendisiyle henüz zifafa girmediği karısına: “إن دخلت الدار” (Eve girersen boşsun sonra boşsun sonra boşsun.) dediğinde: “فأنت طالق ثم طالق ثم طالق” (Eve girersen boşsun sonra boşsun sonra boşsun.) dediğinde:

Terâhîyi kesinti (inkitâ) manasında değerlendiren ve “sümme” edatı ile başlayan cümleyi hükmen başlangıç cümlesi gibi kabul eden Ebu Hanife,¹⁴² söz konusu meselede ilk talakın gerçekleşmesinin eve girmeye bağlandığını, ikinci talakın hemen meydana geleceğini ve üçüncü talakın ise geçersiz olduğunu söylemiştir. Ebu Hanife üçüncü talakın geçersizliğini atıf harfi kullanılmadan söylenmiş olan ve bu nedenle de sözün bir kısmının diğerinden koptuğu “أنت طالق طالق طالق” (Sen boşsun, boşsun, boşsun.) sözü mesabesinde kabul etmiştir.

“Sümme” harfindeki terâhînin tesirinin hükmün gerçekleşme zamanıyla ilgili olup gerçekte kelamda bir terâhînin olmadığını ve kelamın öncesine bitişik olduğunu savunan¹⁴³ Ebu Yusuf ve İmam Muhammed’e göre ise bu sözdeki üç boşamanın tamamı eve girmeye bağlıdır. Eve girdikten sonra ise bu üç talakın meydana gelmesinde tertip açığa çıkar. Buna göre “sümme” harfinin terâhî anlamının göz önünde bulundurulmasından dolayı sadece bir talakla boşama gerçekleşir. Eğer koca, şartı talaktan sonra zikrederse bu durumunda Ebu Hanife’ye göre kadın hemen bir talakla boşanır, diğer iki talak hükümsüzdür. Ebu Yusuf ve İmam Muhammed’e göre

¹³⁸ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/429,438.

¹³⁹ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 1/164.

¹⁴⁰ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/196.

¹⁴¹ Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/209.

¹⁴² Pezdevî, *Usûlü’l-Pezdevî/Kenzü’l-vusûl ilâ marifeti’l-usûl*, 258.

¹⁴³ Pezdevî, *Usûlü’l-Pezdevî/Kenzü’l-vusûl ilâ marifeti’l-usûl*, 258.

ise kadın eve girmedikçe boş olmayıp girdiğinde ise bir talakla boşanmış olur¹⁴⁴

Yukarıdaki boşama ifadesi kendisiyle zifafa girilmiş bir kadına yönelik olarak söylenmesi durumunda ise eğer koca şart ifadesini boşama ifadesinden sonra zikrederse Ebu Hanife'ye göre bu durumda kadın derhal iki talakla boşanmış olur, üçüncü talak ise eve girmeye bağlıdır. İmam Muhammed ve Ebu Yusuf'a göre ise kadın eve girmedikçe hiçbir talak gerçekleşmez, eve girerse üç talakla boşanmış olur. Böyle bir kadınla ilgili boşama ifadesinde eğer koca, şartı talaktan önce zikrederse bu durumda Ebu Hanife'ye göre ikinci ve üçüncü talak derhal gerçekleşir, ilk talak ise eve girmeye bağlıdır. İmam Muhammed ve Ebu Yusuf'a göre ise eve girmedikçe hiçbir şey olmaz, eve girdiğinde üç talakla boşanmış olur.¹⁴⁵

2.3.2. "Sümme" (ثم) Harfinin "Vâv" Anlamında Kullanılması

"Sümme" harfinin hakiki manasında kullanılması imkansız olduğu durumlarda¹⁴⁶ aralarındaki yakınlıktan dolayı bazen mecazen vav anlamında kullanılmaktadır. Nitekim "ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا"¹⁴⁷ ve "ثُمَّ اللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ"¹⁴⁸ âyetlerinde "vâv" anlamında kullanılmıştır.¹⁴⁹ Bu nedenle Hz. Peygamber'in "من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها" *Kim bir şeye yemin eder ve başkasının yemin ettiği şeyden daha hayırlı olduğunu görürse, yemini için keffaret versin sonra daha hayırlı olanı yapsın.*)¹⁵⁰ hadisinde "vâv" anlamında kullanılmıştır.¹⁵¹ Çünkü burada "sümme" edatının hakiki manada kullanılması mümkün değildir. Zira yemini bozmadan keffaret vacip değildir. Hadisteki bu maksadı ortaya çıkarmak için "sümme" mecazen "vâv" manasına hamledilmiştir.¹⁵²

Serahsî'ye göre emir sîgası vacip kılmak içindir. Keffaretin ödenmesi ise yemini bozmadan önce değil, bozduktan sonradır. Bu nedenle Serahsî, kastedilen manada sîganın hakikatini gözetmek için "sümme" harfini mecaza hamletmiştir. Şayet "sümme" harfini hakiki manasına hamledilseydi, keffaret emri mecaza hamledilmiş olurdu ki yemini bozmadan önce keffaretin verilmesi ise ittifakla vacip değildir.

¹⁴⁴ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/209.

¹⁴⁵ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/209-210.

¹⁴⁶ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/198.

¹⁴⁷ el-Beled, 90/17.

¹⁴⁸ Yûnus, 10/46.

¹⁴⁹ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî/Kenzü'l-vusûl ilâ marifeti'l-usûl*, 259.

¹⁵⁰ Not: "ثُمَّ لِيَأْتِيَ يَمِينَهُ ثُمَّ لِيَأْتِيَ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ" ifadesinin başında "sümme" edatının bulunduğu rivayet, hadis kaynaklarında bulunamadı. Bunun yerine "vav" edatının bulunduğu rivayet başta Sahîh-i Müslim olmak üzere pek çok hadis kaynağında yer almaktadır. Bkz. Müslim, *Sahîh-i Müslim*, "el-îmân", 3.

¹⁵¹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/209-210.

¹⁵² Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 259. Ancak Serahsî'ye göre hadisin "من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأتها الذي هو"

şeklindeki rivayetinde "sümme" edatı hakiki manaya hamledilir. Bkz. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/209-210. Bu hadis-i şerif pek çok sahih hadis kaynağında bulunmakla beraber, hadis metinlerindeki "keffaret ödesin" ifadesinin başında "sümme" harfinin kullanıldığı rivayet, Ebû Dâvûd et-Teyâlisî'nin Müsnedi'nde bulunmaktadır. Bkz. Süleymân b. Dâvûd Ebû Dâvûd Teyâlisî, *el-Müsned* (Beyrût: Dâru'l-Marife, ts.), 1/192 (1351).

Buna göre evla olan, “sümme” harfini “fâ” harfi manasında kabul etmektir. Zira “fâ” harfi bu manaya “vâv” harfinden daha yakındır. Ancak Serahsî, “sümme” harfini “fâ” harfi manasında kabul etmediğini ifade etmiştir. Çünkü “fâ” harfi tertibi de gerektirmektedir. Yemini bozmak ise her halükârda kefareten önce terettüp etmektedir. Bu yüzden Serahsî bu hadis metninde geçen “sümme” harfini “vâv” manasında kabul etmiştir.¹⁵³

Bununla beraber Pezdevî, (ö. 493/1100) “sümme” harfinin “fâ” harfi manasında kullanılmasının doğruya daha yakın olduğunu kabul ederek, bu harfin “fâ” manasında anlaşılmasını daha evla bulmuştur. Ancak Serahsî, “sümme” harfini “fâ” harfi manasında kabul etmemiştir. Çünkü “fâ” harfi tertibi de gerektirmektedir. Yemini bozmak ise her halükârda kefareten önce terettüp etmektedir. Bu yüzden Serahsî bu hadis metninde geçen “sümme” harfini “vâv” manasında kabul etmiştir.¹⁵⁴

2.4. “Hattâ” (حتى) Harfi

Matuf ile matufun aleyh arasında hem lafzen hem de mana olarak tabilik sağlayan atıf harflerinden biri de “hattâ” harfidir.¹⁵⁵ “Hattâ” edatı, bir şeyin sonu anlamında “gaye” ve öncesinin aşama aşama sonrasına yani matufa ulaşması anlamında “tedrîcilik” ifade etmektedir.¹⁵⁶ Diğer bir ifadeyle bu edat matufun, matufun aleyhe oranla eksiklik veya fazlalıkta en son noktaya ulaştığını gösteren bir atıf harfidir.¹⁵⁷ Bu edat “ilâ”, “vâv” ve “key” anlamlarına gelen¹⁵⁸ bir edat olmakla beraber asıl vaz itibariyle tıpkı “ilâ” harfi gibi gâye içindir.¹⁵⁹ Diğer yandan atıf edatı olan “hattâ” tıpkı atıf vâvı gibi matuf ile matufun aleyh arasında hükümde ortaklık ifade etmekte olup tertip ifade etmemektedir.¹⁶⁰ Cumhuriyet görüşü bu olmakla beraber¹⁶¹ “sümme” edatının tertip gerektirdiğini savunlar da bulunmaktadır.¹⁶²

“Hattâ” harfi fiillerin başına geldiğinde nasp, isimlerin başına geldiğinde bazen “ilâ” edatı gibi cer ve bazen de “vâv” edatı gibi atıf harfi olarak etki eder.¹⁶³ Cümlede “ilâ” manasında kullanılan “hattâ” edatı isimlerde cer, fiillerde gizli “en” ile nasp edatı olarak etki yapmaktadır.¹⁶⁴ Bu durumda bu harf atıf edatı olmayıp kendinden sonrası öncesine yani gaye mugayyâyâ dahil değildir.¹⁶⁵ Nitekim nahivcilerin çoğunluğu bu görüştedir.¹⁶⁶

¹⁵³ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/210.

¹⁵⁴ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/210.

¹⁵⁵ İbn Mâlik, *Şerhü'l-Kâfiye eş-Şâfiye*, 3/1209.

¹⁵⁶ Abdulhamîd, *Şerhu Katru'n-nedâ*, 339.

¹⁵⁷ Yüksel, *Arap Dilinde Atıf ve Atıf Harfleri*, 113.

¹⁵⁸ Ukberî, *el-Lübâb*, 1/383.

¹⁵⁹ İbn Mâlik, *Elfiyetü İbn-i Mâlik*, 137.

¹⁶⁰ İbn Mâlik, *Şerhü'l-Kâfiye eş-Şâfiye*, 3/1211.

¹⁶¹ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhtâ*, 2/58.

¹⁶² Zemahşerî, *el-Mufassal*, 404.

¹⁶³ Ukberî, *el-Lübâb*, 1/382.

¹⁶⁴ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/17.

¹⁶⁵ Cüveynî, *et-Telhîs*, 1/229.

¹⁶⁶ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/239.

2.4.1. “Hattâ” (حتى) Harfinin Atıf Edatı Olması

“Hattâ” edatının kendinden sonrası öncesinin hükmüne dahil olduğu ve öncesi sonrasını kapsayan bir cemi olduğu durumlarda “ilâ” harfinden farklılık gösterir ve gaye mugayyâya dahil olur.¹⁶⁷ Bu durumda bu edat atıf harfi olur ve bu harf ile atfedilen matuf, matufun aleyhin bir cüzü, noksanlıkta veya fazlalıkta matufun aleyhin gayesi olur.¹⁶⁸ Dolayısıyla bu edatın atıf harfi olarak kullanılması için matufun müfred bir isim,¹⁶⁹ matufun aleyhin bir cüzü olması¹⁷⁰ ve eksiklikte veya fazlalıkta en son noktayı ifade etmesi gerekmektedir.¹⁷¹ Nahivciler “sümme” edatını atıf harflerinden kabul etmekle beraber bu edatın atıf için kullanımının pek yaygın olmadığını söylemektedirler.¹⁷²

Bazıları “sümme” harfinin mecazen atıf harfi olduğunu söylemekle beraber¹⁷³ genel olarak fıkıhçılar bu harfin atıf edatı olarak kullanıldığını kabul etmişlerdir.¹⁷⁴ Bu edat atıf için kullanıldığında yine gaye manası ifade etmektedir.¹⁷⁵ Çünkü matuf matufun aleyhe, gaye de muğayyâya bitişir.¹⁷⁶ Bu yönüyle atıf ile gâye arasında bir münasebet bulunmaktadır.¹⁷⁷ Bu durumda “sümme” edatı atıf vâvı işlevi görmektedir ve bu harfin matufu, matufun aleyhin bir cüzüdür.¹⁷⁸

Örneğin bir kimse: “جاءني القوم حتى زيد” (Topluluk hatta Zeyd bana geldi.) ve “رأيت رأيت حتى زيد” (Topluluğu hatta Zeyd’i gördüm.) dediğinde burada “hattâ” edatı gâye manasıyla beraber atıf işlevi görmektedir. Çünkü bu söz sayesinde Zeyd’in bu topluluğun en üstünü veya en düşüğü olduğu anlaşılmaktadır.¹⁷⁹

2.4.2. “Hattâ” (حتى) Harfinin “İlâ” Manasında Kullanılması

“Hattâ” harfi tıpkı “ilâ” harfi gibi asıl vaz itibarıyla “gaye” manasındadır. Gaye manası bu harfin hakiki manası olup bu harf ancak mecaz yoluyla başka manalar ifade eder.¹⁸⁰ Nitekim fıkıhçılar pek çok âyette¹⁸¹ bu harfin “ilâ” manasında

¹⁶⁷ Ukberî, *el-Lübâb*, 1/383; Zemahşerî, *el-Mufassal*, 380.

¹⁶⁸ İbn Mâlik, *Şerhü'l-Kâfiye eş-Şâfiye*, 3/1209; Abdulhamîd, *Şerhu Katru'n-nedâ ve bellü's-sadâ*, 339.

¹⁶⁹ Abdulhamîd, *Şerhu Katru'n-nedâ*, 340; Ukberî, *el-Lübâb*, 1/383; Antâkî, *el-Minhâc*, 340.

¹⁷⁰ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîr*, 2/57.

¹⁷¹ Zemahşerî, *el-Mufassal*, 404; Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi'*, 1/158; Yüksel, *Arap Dilinde Atıf ve Atıf Harfleri*, 113-117; Kocabaş, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Atıf Teorisi*, 59.

¹⁷² Çörtü, *Sarf-Nahiv Edatlar*, 404.

¹⁷³ Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi'*, 1/158.

¹⁷⁴ Bkz. Âmidî, *el-İhkâm*, 1/88-91; Gazzâlî, *el-Menhûl*, 161; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîr*, 2/58.

¹⁷⁵ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî/Kenzü'l-vusûl ilâ marifeti'l-usûl*, 272.

¹⁷⁶ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/240.

¹⁷⁷ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/219; Cüveynî, *et-Telhîs*, 1/229; Ukberî, *el-Lübâb*, 1/384; Çörtü, *Sarf-Nahiv Edatlar*, 404.

¹⁷⁸ Gazzâlî, *el-Menhûl*, 161.

¹⁷⁹ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/219.

¹⁸⁰ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî/Kenzü'l-vusûl ilâ marifeti'l-usûl*, 272.

¹⁸¹ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ; “O gece, tan yerinin ağarmasına kadar bir esenliktir.” el-Kadr 97/5; سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ

kullanıldığını kabul etmektedir.¹⁸²

“Hattâ” harfinin kullanıldığı cümlede cümlenin “sümme” edatından öncesinin devamlılığa ihtimali olan bir eylem ve “sümme” edatından sonrasının ise önceki eylemi sona erdirmeye elverişli bir eylem olması durumunda “sümme” edatı hakiki manası olan gaye için kullanılmaya elverişli olur.¹⁸³ Örneğin bir kimse, borcunu ödüyünceye kadar borçlusunu takip edeceğine yemin edip, sonra da alacağını teslim almadan önce o kişiyi takip etmeyi bıraksa yeminini bozmuş olur. Çünkü takip etme süreklilik arz etmekte iken borcun ödenmesi borçlunun alacağını takip etmesini sona erdirmeye elverişli bir eylemdir.”¹⁸⁴

2.4.3 “Hattâ” (حتى) Harfinin “Key” (كى) Manasında Kullanılması

Fiillerin başındaki “sümme” edatını hakiki manasında kullanmak imkansız olduğunda eğer söz konusu edatın bulunduğu cümlenin ilk kısmı sebep olmaya, ikinci kısmı ise sonuç (ceza) olmaya elverişli ise bu durumda bu edat mecazen “sebeb” anlamı bildiren “كى” (key) manasında olur.¹⁸⁵ Bu durumda “sümme” harfinden önceki eylemin sebep olup gerçekleştiği, sonrasının ise sonuç olup henüz gerçekleşmediği anlamına gelir.¹⁸⁶ Örneğin: “وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِئْتَةً وَبِكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ” (*Fitne kalmayınca kadar onlarla savaşın.*)¹⁸⁷ âyeti, “fitne kalmaması diye savaşın” demektir.¹⁸⁸

Buna göre bir kimse: “إن لم آتک غدا حتى تغدیني فعبدي حر” (Yarın bana yemek yedirmen için sana gelmezsem kölem hürdür.) dese, bu kişi gelse ve diğeri de yemek yedirmese yemin bozulmaz. Çünkü “gelmek”, devam eden bir iş değildir. Dolayısıyla “حتى” edatının hakiki anlamda gâye manası taşıma ihtimali yoktur. Zira yemek yedirme eylemi gelme eyleminin sona ermesi için uygun bir delil olmazken, gelme eylemi sebep olmaya yedirme eylemi de ceza olmaya elverişlidir.¹⁸⁹ Buna göre cümlenin manası “لكي تغدیني” (bana yemek yedirmen için...) şeklinde olmaktadır. Burada söz konusu maksatla gelmiş olmak, yemine bağlı kalmanın şartı sayılmıştır ve bu şart da yerine gelmiş bulunmaktadır.¹⁹⁰ Burada söz konusu maksatla gelmiş olmak, yemine bağlı kalmanın şartı sayılmıştır ve bu şart da yerine gelmiş bulunmaktadır. Yine “Sana yemek yedirmem için bana gelmezsen” (إن لم تأتني حتى أغدیک) dese, o da gelse

فَلَنْ أَبْرَحَ عَنْ يَدِ وَهُمْ صَاغِرُونَ “Boyun eğerek kendi elleriyle cizyeyi verinceye kadar savaşın.” et-Tevbe 9/29; *“Babam bana izin verinceye veya Allah, hakkında hükmedinceye kadar buradan asla ayrılmayacağım”* Yûsuf 12/80; *“Sana ölüm gelinceye kadar Rabbine ibadet et.”* el-Hicr 15/99; *وَزُلُّوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرَ اللَّهُ* el-Bakara 2/214.

¹⁸² Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/218.

¹⁸³ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî/Kenzü'l-vusûl ilâ marifeti'l-usûl*, 273.

¹⁸⁴ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/218.

¹⁸⁵ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî/Kenzü'l-vusûl ilâ marifeti'l-usûl*, 272.

¹⁸⁶ Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/17.

¹⁸⁷ el-Bakara 2/193.

¹⁸⁸ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî/Kenzü'l-vusûl ilâ marifeti'l-usûl*, 274.

¹⁸⁹ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî/Kenzü'l-vusûl ilâ marifeti'l-usûl*, 275.

¹⁹⁰ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/219.

fakat yedirmese yemin bozulmaz.”

2.4.4. “Hattâ” (حتى) Harfinin Atıf Vavı Manasında Kullanılması

“Hattâ” harfini yukarıda ifade edilen asıl vaz edildiği gaye manasında veya “key” manasında kabul etmek imkansız olduğunda söz konusu harfin gaye manası iptal olur ve bu harf sadece atıf işlevi görür.¹⁹¹

Buna göre bir kimse: “إن لم آتک حتى أتعدی عندک اليوم فعبدي حر.” (Bugün sana gelmez ve sabah yemeğini senin yanında yemezsem kölem hürdür.) dese ve sonra bugün gelip onun yanında yemek yemezse, bu kişinin yemini bozulur. Çünkü yemek yedirme eylemi bir iyilik olması nedeniyle gelmenin gayesi olamayacağı gibi gelmenin sebebi de olamaz. Aynı şekilde kişinin kendi fiili kendisinin gelmesi için ceza olmaya da uygun değildir.¹⁹² Diğer bir ifadeyle bir kişinin yaptığı iki eylemden ikincisi, birincisi için gaye veya ceza cümlesi olmaya elverişli değildir. Bu nedenle sözün anlamlı kılınması için buradaki “حتى” edatı, sırf atıf manasına hamledilmiştir. Yemine bağlı kalmanın şartı ise, söz konusu iki işin aynı günde yapılmasıdır. Bu iki eylem aynı gün gerçekleşmediğinde ise yemin bozulur.”¹⁹³

Aynı şekilde Serahsî, nahivcilerin uygun bulmadığı (رأيت زيدا حتى عمرا) örneğinde de “sümme” edatını atıf vâvı anlamında değerlendirerek bu kullanımı doğru kabul ettiğinin gerekçelerini şöyle açıklamaktadır: “İstiarelerde işitmeye değil istiareye elverişli olan manaya dikkat etmek gerekir. Bizim işaret ettiğimiz münasebet ise söz konusu istiareye uygun bir manadır. Bu istiare âlimlerimizin yukarıdaki meselenin cevabını bina ettikleri bedii bir istiaresidir. Ayrıca İmam Muhammed’in sözü pek çok kimsenin de kabul ettiği gibi dil konusunda hüccettir. Buna göre bir kimsenin: “رأيت زيدا حتى عمرا” (Zeyd’i hatta Amr’ı gördüm.) sözünü atıf manasında söylemesi caizdir. Fakat evla olan, bunu “vâv” harfi manasında değil de “fâ” harfinin manasında kabul etmektir. Çünkü bu iki harften her biri atıf için kullanılmaktadır ama “fâ” harfinde takip manası vardır.

Sonuç

İnsan konuşan bir varlık olup duygu, düşünce ve maksadını kelimeler aracılığıyla muhataplarına aktarmaktadır. Her dilde kelimelerin asıl vazediliş anlamlarının yanı sıra tali ve mecazi anlamları da bulunmaktadır. Bu nedenle bir ifade kullanan kişinin maksadının, ne anlatmak istediğinin doğru anlaşılması için her dilin uzmanlarının ortaya koyduğu gramer kurallarını ve kelime tahlillerini bilmeye ihtiyaç duyulur. Bu durum Arapça için daha da büyük önem arz etmektedir. Çünkü Yüce Allah insanlığa kıyamete kadar rehberlik edecek vahyini bu dil üzerinden aktarmıştır. İlahi mesajın doğru anlaşılması için Arapça dilinin kelime ve cümle yapısını bilmek önem arz etmektedir.

¹⁹¹ Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî/Kenzü'l-vusûl ilâ marifeti'l-usûl*, 275.

¹⁹² Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî/Kenzü'l-vusûl ilâ marifeti'l-usûl*, 273.

¹⁹³ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/219.

Arapça lafızlarla insanlığa ulaşan vahyin maksadının tam olarak anlaşılmasını sağlama, kıyamete kadar geçerli olacak olan bu değişmez kaynaktan tam olarak yararlanma ve şer'î hükümleri ilahi maksada uygun bir şekilde ortaya koyma çabası, nahiv ve fıkıh usulü alimlerini nassı oluşturan bütün lafızlarda olduğu gibi cümle içerisinde önemli mana ve etkiye sahip olan edatların tahliline de büyük önem vermeye sevk etmiştir. Bunun için daha ilk asırdan itibaren sarf ve nahiv âlimleri bu konu üzerinde önemle durmuşlar ve önemli eserler ortaya koymuşlardır.

Mana harfleri diye isimlendirilen edatlar da her dilde olduğu gibi Arapçada da sözün doğru anlaşılması noktasında büyük öneme sahiptir. Zira pozitif hukukta başta anayasa metinleri olmak üzere bütün hukuki metinlerin doğru anlaşılmasında ve yorumlanmasında edat ve bağlaçların vaz edildikleri anlamlarının ve konuşma dilindeki karşılıklarının tam olarak tespiti önemli olduğu gibi şer'î hükümlerin dayandığı nasların doğru anlaşılması ve bu naslardan Şâri'in maksadına uygun hükümlere ulaşılması da bu edatların manalarının ve cümle içindeki fonksiyonlarının tam olarak anlaşılmasına bağlıdır. Bu neddenle ibadetlerden muamelata ve ceza hukukuna kadar pek çok meselede bu edatların etkisi görülmektedir.

Atıf harfleri mana harflerinin en önemlilerindedir. Zira atıf harfleri en çok kullanılan harflerdir ve pek çok müellif mana harflerini izaha bu harflerle başlamaktadır. Cümle içerisinde her birinin kendine has vazedildiği bir mana ve fonksiyona sahip bu bağlaçların en yaygın olanları ise "vâv, fâ, sümme ve "sümme"" harfleridir.

Vâv harfi, dil bilimcilerin ve fıkıhçıların büyük çoğunluğuna göre mutlak cem için vazedilmiş olup atıf yoluyla hükümde ve irapta birbirine bağladığı cümle unsurları arasında bir tertip ve zamansal beraberlik ifade etmemektedir. Diğer bir ifadeyle "vâv" edatının asıl vazediliş gayesi zamansal bir öncelik veya sonralık ifade etmemesinin matuf ile matufun aleyhi hükümde ortak kılmaktır. Bununla beraber "vâv" edatının, başlangıç cümlelerinde, beraberlik manasında, yemin ifadelerinde ve hal manasında kullanıldığı da görülmektedir. Ancak günlük dilde vav bağlacıyla bir hükme bağlanan unsurların sıralamasında önceliğin ve sonralığın önemsiz olduğu da söylenemez. Formel metinlerde bu sıralama hiyerarşik konumlar ve sosyal statüler dikkate alınmadan yapılmaz. Böyle cümlelerde önce zikredilen daha önemli olduğu ya da hiyerarşik olarak üstte olanın sıralamada önde olmasına özen gösterilir.

Atıf harflerinden yaygın kullanım bakımından ikinci sırada zikredilen edat ise "fâ" harfidir. Nahiv ve fıkıh âlimlerine göre bu edat matuf ile matufun aleyh arasında bir sıralama ve matufun zamansal olarak ara vermeksizin matufun aleyhin hemen peşinden gerçekleştiği anlamında peşi sıralık (takip) manası ifade etmektedir. Bu edatın sebep bildiren fonksiyonu bağlamında hükmü illete veya illeti hükme atfetme işlevine de sıkça rastlanmaktadır.

Fâ edatı matuf ile matufun aleyhin hükümde ortaklığını ifade etmesi bakımından "vâv" edatıyla benzeşirken, tertip ve takip manası ifade etmesi yönüyle de söz konusu edattan farklılaşmaktadır.

Atıf edatlarından "sümme" edatı cümle unsurlarından matuf ile matufun aleyhi zamansal bir mühlet ile birbirine atfetmektedir. Bu harfle atfedilen matuf zaman bakımından matufun aleyhten bir süre sonra gerçekleşir. Bu sürenin miktarını

ise sözün bağlamı ve örf belirler.

“Sümme” edatı tertip ifade etmesi bakımından fâ edatı gibidir ancak mühlet ifade etmesi nedeniyle fâ edatından ayrılır. Matuf ile matufun aleyhi hükümde ortak kılma özelliği nedeniyle de “vâv” ve fâ edatıyla benzeşir.

Fıkîhî açıdan yaygın kullanılan ve gaye-mugayya bağlamında önemli tartışmaların temelini oluşturan diğer bir atıf edatı “hattâ” harfidir. Bu harfin atıf edatı olarak kullanımı az olmakla beraber fıkîhî hükümlerde etkisi önemlidir. “Hattâ” edatı esas vazediliş itibariyle gaye için olduğu anlaşılmaktadır.

“Hattâ” edatının atıf harfi olarak kullanılması ancak matuf matufun aleyhin bir cüzü, noksanlıkta veya fazlalıkta matufun aleyhin gayesi olur olması durumunda gerçekleşir. Bu durumda “ilâ” harf-i cerrinden ayrışır ve atıf harfi olarak işlev görür. Aynı zamanda matuf ile matufun aleyhi “vâv, fâ ve sümme” edatları gibi hükümde ortak kılar. Dolayısıyla bu edat hükümde ortaklık ifade etme bakımından diğer üç edatla benzeşirken tertip ifade etmeme bakımından “vâv” edatına benzeyip diğerlerinden farklılaşır. “Hattâ” edatı “ilâ” manasında kullanıldığında gayenin matufta son bulunduğunu ifade eder ve bu durumda atıf edatı değil cer edatı olarak işlev görür.

Genel olarak her bir edatı diğerlerinden ayıran kendine mahsus bir asıl vaz edilmiş manası bulunmakla beraber her bir edatın bazı yönleriyle diğer edatlarla benzeştiği ve bazen de bir edatın mecaz yoluyla başka edatların yerine kullanıldığı da görülmektedir.

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

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

Kaynakça

- Abdulhamîd, Muhammed Muhyiddîn. *Şerhu Katru'n-nedâ ve bellü's-sadâ*. Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2011.
- Ahsiketî, Muhammed b. Ömer Hüsâmeddîn. *el-Müntehab*. Bingâzî: Dâru'l-Kütübi'l-Vataniyye, 2005.
- Akgül, Yusuf. “Serâhsî'nin Usûlü Çerçevesinde Bazı Harflerin/Edatların Fıkıhtaki Anlamları”. *Diyanet İlmî Dergi* 49/2 (2013), 100-121.
- Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed. *el-lhkâm fi usûli'l-fikh*. thk. Abdurrazzâk Affî. Riyâd: Dâru's-Samî'î, 2003.
- Antâkî, Muhammed. *el-Minhâc fi kavâidi'l-i'râb*. İstanbul: Tebliğ Yayınları, 1985.
- Ba'î, Alâeddin Ali b. Abbâs. *el-Kavâidü ve'l-fevâidü'l-usûliyye ve mâ yetalleku bihâ mine'l-ahkâmî'l-feriyye*. thk. Muhammed Hâmid el-Fakî. Kâhire: Matbatü'l-Sünneti'l-Muhammediyye, 1956.
- Buhârî, Alâeddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr fi şerhi usûli'l-Pezdevî*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1997.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil Ebû Abdillâh. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafa Dîb el-Bugâ. Beyrût: Dâr-u İbn-i Kesîr, 1987.
- Cârimî, Ali. *el-Belâğatü'l-vâdiha*. Erdu's-Somâl: Mektebetü'n-Nûri'l-İslâmiyye, ts.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. thk. Acîl Câsim en-Neşemî. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1985.

- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcü'l-lüga ve sıhâu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr. Beyrût: Dâru'l-İlm, 1987.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali. *et-Tarîfat*. Beyr3ut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Burhân*. thk. Salâh b. Muhammed İbn Uveyda. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *et-Telhîs*. thk. Abdullah Cülem en-Nebâlî. Beyrût: Dâru'Beşâiri'l-İslâmiyye, ts.
- Çörtü, Mustafa Meral. *Sarf-Nahiv Edatlar*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Debûsî, Ebû Zeyd 'Abdillâh b. Muḥammed b. 'Ömer b. İsa. *Takvîmu'l-edille*. thk. Ḥalîl Muḥyi'd-dîn el-Meys. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Demirbaş, Servet. "Kur'ân-ı Kerîm'de 'Bel' Edatının İçerdiği Manalar ve Türkçeye Çeviri Problemi". *Eskişeni* 47 (2022), 765-788.
- Durmuş, İsmail. "Har". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 16/158-163. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Durmuş, İsmail. "Vâv". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 42/574-576. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Ebû Dâvûd, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- Eşmûnî, Ebu'l-Hasan Nüreddîn. *Şerhu'l-Eşmûnî alâ Elfiye-i İbn Mâlik*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Fenârî, Muhammed b. Hamza Şemseddîn. *Fusûlü'l-bedâi' fî usûli's-şerâi'*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Menhûl min talikâti'l-usûl*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Güman, Osman. *Nahiv-Usûl İlişkisi (el-İsnevî Örneği)*. İstanbul: Marmara, 2006.
- İbn Akîl, İbn Akîl Abdullâh b. Abdurrahmân. *Şerhu İbn Akîl alâ Elfiyeti İbn Mâlik*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Kâihre: Dâru't-Türâs, 1980.
- İbn Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. "el-Kâfiye". *Mecmûatü'n-nahv*. İstanbul: Şifa Yayınevi, 2010.
- İbn Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed. *Müsned*. Kâhire: Müessesese Kurtuba, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Mâlik, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn. *Şerhü'l-Kâfiye eş-Şâfiye*. thk. Abdülmunim Ahmed Herîd. Mekke: Câmîatü Ümmü'l-Kurâ, ts.
- İbn Mâlik, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh. *Elfiyetü İbn-i Mâlik*. Riyâd: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, ts.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim. *Lisânü'l-Arab*. Beyrût: Dâr-u Sâdır, ts.
- İbn Melek, Abdullatîf. *Şerhü Menâri'l-envâr*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, 1965.
- İbn Melek, Abdullatîf. *Şerhü Menâri'l-envâr*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, 1965.
- İsfahân, Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredâtü fî garîbi'l-Kur'ân*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- İşler, Emrullah - Yıldız, Musa. *Arapça Çeviri Kılavuzu*. İstanbul: Elif Yayınları, 2011.
- Kaçar, Halil İbrahim. "Arapça'da Meânî (Semantik) Açısından Atıf (Bağlama) Edatları". *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 62/2 (2012), 163-191.
- Kırcı, Recep. "Arap Dilindeki ا ve ا Edatları İle İlgili Bir İnceleme". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 588-600.
- Kocabaş, Savaş. *İslâm Hukuk Metodolojisinde Atıf Teorisi*. Diyarbakır: A Grafik Tasarım Promosyon Web Hizmetleri, 2015.
- Mutçalı, Serdar. *Arapça -Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınevi, 2012.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *Sahîh-i Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.
- Okur, Hüseyin. *Fıkıh ve Anlam Bilim Hanefî Usulcülerine Göre Nazmın Delaleti*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2018.

- Pezdevî, Fahrü'l-İslâm Ali b. Muhammed b. el-Hüseyn. *Usûlü'l-Pezdevî/Kenzü'l-vusûl ilâ marifeti'l-usûl*. thk. Sait Bektaş. Medîne: Dâru's-Sirâc, 2016.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdülcebbâr et-Temîmî el-Mervezî. *Kavâtu'l-edille fî'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan İsmail. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2015.
- Sîbeveyhi, Ebû Bîşr Amr b. Osmân b. Kanber. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Kelime". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 25/212-214. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Abdu'l-ğânî Abdu'l-hâlik. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1401.
- Şâfiî, Ebû 'Abdullah Muhammed b. İdrîs eş-. *el-Ümm*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1393.
- Şahin, Ünal. "Kurucu İmamlar Dönemi İhtilaf Zemini Olarak Hurûfu'l-me'ânî: İmam Züfer Örneği". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32/2 (2022), 727-751.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *İrşâdü'l-fuḥûl ilâ tahkîki'l-ḥaḳ min ilmi'l-uşûl*. thk. eş-Şeyh Ahmed Azve İnâye. Ürdün: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1999.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Lüma' fî uşûli'l-fikh*. thk. Muhammed Hasan İsmail. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *et-Tebşîra fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Hasan Heyto. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1403.
- Teyâlîsî, Süleymân b. Dâvûd Ebû Dâvûd. *el-Müsned*. Beyrût: Dâru'l-Marife, ts.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ Ebû İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrût: Dâr-u İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Ukberî, Abdullah b. Hüseyin. *el-Lübâb fî ileli'l-binâi ve'l-irâb*. thk. Abdü'l-ilâh en-Nebhân. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1995.
- Yüksel, Ahmet. *Arap Dilinde Atıf ve Atıf Harfleri*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Doktora, 1999.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Ahmed. *el-Mufassal fî san'ati'l-i'râb*. thk. Ali Mülhim. Beyrût: Mektebet'l-Hilâl, 1993.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Bahrü'l-muḥîṭ fî uşûli'l-fikh*. thk. Muhammed Muhammed Tâmir. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.

marife

dini araştırmalar dergisi
Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 23 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2023

Mısır Merkezli Yürütölen Fasih Arapçayı Tahrif Çalışmaları*

Egypt Centered Fasih Arabic Falsification Studies

Encümen Bayram*

Öğretim Görevlisi Dr., Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
Lecturer PhD, Akdeniz University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric
Antalya / Türkiye
encumenbayram@akdeniz.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0001-6891-3680>

Kıyasettin Arslan

Dr. Öğr. Üyesi, Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Arap Dili ve Belagatı Bilim Dalı
Assist. Prof., Akdeniz University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric
Antalya/ Türkiye
kiyasettinarslan@akdeniz.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0003-2191-7582>

* Corresponding Author / Sorumlu Yazar

Article Type / Makale Tipi
Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1172817

Article Information / Makale Bilgisi
Received / Geliş Tarihi: 08.09.2022
Accepted / Kabul Tarihi: 30.03.2023
Published / Yayın Tarihi: 30.06.2023

Cite as / Atıf: Bayram, Encümen- Arslan, Kıyasettin. "Mısır Merkezli Yürütölen Fasih Arapçayı Tahrif Çalışmaları". *Marife* 23/1 (2023) 219-234. <https://doi.org/10.33420/marife.1172817>

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) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

Ethical Statement / Etik Beyan: * 15th International Congress on Language, Culture and Literature Studies is produced from the oral declaration presented under the same name. /15. Uluslararası Dil, Kültür ve Edebiyat Araştırmaları Kongresi'nde aynı adla sunulan sözlü bildiriden üretilmiştir.



Mısır Merkezli Yürütülen Fasih Arapçayı Tahrif Çalışmaları

Özet

Arapça, 19. yüzyılda başta ideolojik ve siyasi nedenler olmak üzere pek çok sebepten dolayı farklı tartışmalara sahne olmuştur. Onun yüz yüze kaldığı durumun taşıdığı önemi, düşünsel boyutlarıyla incelemek gerekmektedir. Zira bu düşünceyi ortaya çıkaran nedenleri ve onun beslendiği kaynakları ortaya koymak, Arapçanın yeniden yapılandırılmasına dair söylemin nasıl bir gerçeklik taşıdığının anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Nitekim Napolyon komutasında 1798 yılında Mısır'ın işgal edilmesiyle sosyal, siyasal, dil ve edebiyat alanlarında pek çok değişim meydana gelmiştir. Bir yandan fasih dilin çağın ihtiyaçlarını karşılamadığı iddiasıyla kaldırılması ve yerine halk lehçesinin kullanılmasına dair çalışmalar sürerken diğer yandan fasih dilin öğretilmesinin zor olduğu savıyla kolaylaştırılmasına ve alfabesinin değiştirilmesine yönelik çalışmalar da yoğunlaşmıştır. Söz konusu tahrif çalışmalarını ilk başlatanlar, Araplardan ziyade yabancılardır: Aslı Arap olmayan misyon şefleri ile müsteşriklerin başını çektiği bu tahrif çalışmalarının daha sonra Araplarca da omuzlanması dikkat çekmektedir. Nitekim başlatılan mevzubahis tahrif çalışmalarını yapanları iki gurupta toplamak mümkün gözükmemektedir: Birincisini, müsteşrikler ve Napolyon'la beraber Mısır'a gelen yabancı memurlar oluşturan ikinci gruba ise Araplar oluşturmaktadır. Aynı zamanda Arapları da kendi içerisinde Müslim ve gayrimüslimler olarak belirtmek konunun anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Tarihî seyir içerisinde bakıldığında Arap dilinin öğretiminin daha etkin yapılması için onun kolaylaştırılması (teshil), yenilenmesi (tecdîd) gibi birtakım çalışmalar karşımıza çıkmaktadır. Arapçanın dil bilgisi ilmi; nahivin yöntem eksiklikleri ve zorluğu ile alakalı ilk tepkiler, Halef el-Ahmer (ö. 796) ve Câhız'dan (ö. 869) gelmiştir. Câhız, klasik eğitimi pedagojik yönden eleştirmiş, klasik sistemin Arapçayı ilk defa öğrenecekler için ağır gelebileceğini belirtmiştir. Aynı zamanda o, dil özelinde öğrenci-uzman ayırımına da dikkat çekmiştir. İbn Hazm (ö. 1064), İbn Tümert (ö. 1128), İbn Madâ (ö. 1196), İbn Rüşd (ö. 1198) ve İbn Haldûn (ö. 1406) Arap dili gramerinde yani nahivinde ıslahatçı görüşte olan eski dönem dil bilginlerindendirler. İbn Hazm'ın nahivle ilgili yenilenme (tecdîd) anlayışının metodolojik ve pedagojik açıdan yararlı olduğu söylenebilir. Bundan dolayı kendisinden sonra gelen İbn Tümert, İbn Madâ ve diğer Arap nahivciler ondan etkilenmişlerdir. Ancak nahivle ilgili çalışmalara kapsamlı, anlaşılır ve sistematik bir şekilde karşı duran, çağdaşı İbn Hazm'ın yaptığı dil reformlarından etkilenen kişi, İbn Madâ olmuştur. Ancak bütün bu çalışmalar, fasih Arapçaya en ufak bir hâlel getirmemiş aksine onun öğretilmesi noktasında yeni metodolojilerin bulunması hedeflenmiştir. Mısır merkezli çalışmalar, gaye ve yöntem bakımından bunlardan ayrılmaktadır. Söz konusu çalışmaların öncülüğünü Batılılar yapmışlardır. Onları takiben Müslim ve gayrimüslim Araplar da bu çalışmalara katkıda bulunmuşlardır. Onlar, konu dâhilinde çeşitli basım-yayın araçları kullanarak fikirlerini yaymaya çalışmışlardır. Bu araştırma, Mısır merkezli yürütülen Kur'an dili/fasih Arapçayı tahrif etmeye yönelik çalışmalar üzerinden bina edilmiştir. Ayrıca konuyla alakalı ortaya konulan başlıklardaki gruplara ait çalışmaların neler olduğuna değinilerek bunların ilgili camialarda nasıl bir yankı uyandırdığı üzerinde de durulmuştur. Araştırma neticesinde, Mısır'da dili tahrif etmeye yönelik çalışmaların, doğrudan fasih Arapçayı hedef aldığı ve bu çalışmaların Batı orjinli kişilerce başlatıldığı daha sonra bazı Mısırlı Araplarca da buna katkı sağlandığı müşahede edilmiştir. Aynı zamanda sözü edilen çalışmaların, hâlihazırda devam eden eğitim sürecinde, fasih dil mi yoksa diyalekt mi? kullanılmalı şeklindeki birtakım sıkıntılara sebebiyet verdiği ve Mısırlı eğitimcilerin tercihleri hususunda sorunlar doğurduğu neticesine varılmıştır. Bu çalışmadan önce Arapçaya yapılan müdahaleleri konu edinen çalışmalar, bireyler üzerinden yapılmıştır. Bu araştırma Mısır merkezli yürütülen çalışmaları kapsamaktadır. Ayrıca araştırma, Arapçayı tahrif çalışmaları konusunda araştırma yapacaklara bir literatür bilgisi sunmakta, Arapçayı tahrif çalışmalarının kimler tarafından yürütüldüğüne dair tasnif bilgisi aktarmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Fasih Arapça, Halk diyalekti, Tahrif çalışmaları, Misyon şefleri, Teshil, Tecdid.

Egypt Centered Fasih Arabic Falsification Studies

Summary

In the 19th century, Arabic has been a source of different views for many reasons, especially ideological and political reasons. It is necessary to examine the importance of the situation in which he faces with his intellectual dimensions. Because revealing the causes and sources of its nutrition will help to understand how the rhetoric about the reconstruction of Arabic is a reality. In fact, Napoleon's

command had many changes in social, political, language and literature in 1798, when Egypt was occupied. While studies on abolition and the use of public dialectics have been carried out in the claim that the language of fascism does not meet the needs of the age, studies have also been focused on facilitating and changing its alphabet, with the argument that it is difficult to teach fascist language. The first people to start such destruction work are foreigners rather than Arabs: It is notable that these destruction works, which are led by the non-Arab mission chiefs and the obscurities, are then shouldered by the Arabs. In fact, it is possible to collect the destruction of the subject initiated in two headings: The first is the Arab group, while the second group is creating foreign officers coming to Egypt with the obscurities and Napoleon. It is also helpful to understand the issue by pointing out Arabs as Muslims and illegitimates in itself. When viewed in historical navigation, there are a number of studies such as facilitating the teaching of Arabic language (exhibits), renewing (tecdîd) to make it more effective. The first reaction to the lack of method and difficulty of the Arabic grammar is Halef el-Ahmer (d. 796) and hand-held (d. 869). Al-Çâhiz has pedagogically criticized classical education and has indicated that the classical system can be heavy for those who learn Arabic for the first time. Ibn Tumert (d. 1128), Ibn Madâ (d. 1196), Ibn Rusd (d. 1198) and Ibn Haldûn (d. 1406) they are among the oldest language scholars in the Arab language grammar, or in the discourse of rejuvenation. It can be said that Ibn Hazm's understanding of the renovation (tecdîd) regarding the displeasure is methodologically and pedagogically beneficial. Therefore, Ibn Tumert, Ibn Madâ and other Arab natives who came after him were attracted to him. However, his work on the Nahivi was in a comprehensive, understandable and systematic way the main opposition, who wanted to simplify the Arab grammar, and who was affected by Ibn Hazim, who would lay the groundwork for discussions and research after him on reforms related to his age and language, and became the famous Andalusian Ibn Madâ. However, all of these studies have not brought the faintest to Arabic, but they have been aimed at finding new methodologies at the point of teaching it. However, Egyptian-based studies are separated from them in terms of purpose and method. The Westerners have pioneered the work in question. After them, the Arabs have contributed to this work. They tried to spread their ideas using various print-publishing tools within the subject. Here we have built our research through studies to defuse the Egyptian-based Kur'ân language/fasih Arabic. Before this study, studies on interventions in Arabic were conducted on individuals. This research includes studies conducted in Egypt. In addition, the research presents a literature information for those who will do research on the destruction of Arabic and conveys the classification information about who carried out the studies of defacing the Arabic language.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Fasih Arabic, Dialect, Falsification studies, Mission chiefs, Teshil, Tajdid.

Giriş

Dil, insanlar arasında iletişimi sağlayan tabii bir unsurdur. Yeryüzünde binlercesinin varlık gösterdiği ve meleke düzeyinde sadece insan ırkının sahip olduğu bu aletle, duygu, düşünce ve fikirlerin aktarılması sağlanır. İşte böylesi bir avantajla insan, diğer tüm yaratılmışlar arasında bir üstünlük elde eder. Arapça da diller arasında aynı zamanda din dili hüviyetine sahip olmasından dolayı öne çıkar.

Gerçek şu ki dil, Allah Teâla'nın kullarına verdiği nimetlerin en büyüklerinden birisidir. Allah, yarattığı varlıklar içerisinde insana bu yetiyi vermekle onu özel kılmıştır. Nitekim bir söylem ve iletişim aracı olarak dilin tanımını da onun kelamından ifade etmekte yarar vardır. Allah Teâla: (وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا) "Allah, Hz.

Adem'e bütün isimleri öğretti"¹ şeklinde buyurmaktadır. Bu âyetin tefsirinde Allah'ın, Hz. Âdem'e dili, varlıklara isim vermeyi ve dili icat etme kabiliyetini öğrettiğinin yanı sıra yazının da öğretildiği² belirtilmekte olup bu da dilin ve yazı

¹ Bakara, 2/31.

² Hayreddin Karaman-İbrahim Kafi Dönmez, *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*, 2. baskı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007), 1: 104.

denilen sembollerin insan için ne denli önemli olduğunu vurgulamaktadır.

Muharrem Ergin'in dile dair yaptığı tanım da şu şekildedir: *Dil, insanlar arasında anlaşmayı sağlayan tabii bir vasıta, kendisine mahsus kanunları olan ve ancak bu kanunlar çerçevesinde gelişen canlı bir varlık, temeli bilinmeyen zamanlarda atılmış bir gizli antlaşmalar sistemi, seslerden örülmüş içtimai bir müessesedir.*³ Bunun yanı sıra dilbilim kaynaklarında ona dair farklı tanımlar da dikkat çekmektedir. Ancak söz konusu tanımları burada tekrar etmenin çalışmanın kapsamını genişleteceğinden tekrardan zikrine gerek duyulmamıştır.⁴

Öte yandan fasih Arapça ise Kur'ân-ı Kerim'in dilidir. Arap lehçeleri içerisinde en duru lehçe olan Kureyş lehçesi ve İslam Peygamberi Hz. Muhammed'in anadilidir. Aynı zamanda fasih dil, Allah tarafından (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) "Şüphesiz o Zikr'i (Kur'ân-ı) biz indirdik.⁵ Onun koruyucusu da elbette biziz." âyetiyle korumaya alınmıştır. Fasih dil, Ku'ân'ın nazil olmasından sonraki dönemden günümüze kadar bütün Arap toplumlarının resmi dili olma hüviyetine kavuşmuştur. Hali hazırda yirmi iki Arap ülkesinin resmi dili olmasından dolayı buralarda bütün eğitim-öğretim ve haberleşme faaliyetleri onunla sağlanır.⁶

19. yüzyılda zorluk, karmaşıklık, öğretim ve eğitim gibi nedenlerden dolayı Arap dili üzerinde tartışmalar yoğunlaşmıştır. Onun bu yüzyıldan itibaren içine düştüğü yeniden yapılandırmaya dair durumu, düşünsel boyutlarıyla incelemek gerekmektedir. Zira bu düşünceyi ortaya çıkaran nedenleri ve onun beslendiği kaynakları ortaya koymak, Arapçanın yeniden yapılandırılmasına dair söylemin nasıl bir gerçeklik taşıdığına da yardımcı olacaktır. Nitekim 1798 yılında Napolyon'un komutasında Mısır'ın işgal edilmesi Arap dünyasında modernleşmenin ve çağdaş dönemin başlangıcı sayılmakla beraber bu dönemde Batının tesiriyle Arap ve diğer ırklara mensup aydınlar, misyon şefleri ve dille iştiğal edenler arasında Arapçanın modern çağa ayak uyduramadığına dair bazı fikirler belirmeye başlamış ve fasih Arapçanın bu çağın ihtiyaçlarına cevap vermediği düşüncesi üzerinde durulmuştur:⁷ Öyle ki bu dilin, alelade bir insanın duygu ve düşüncelerini ifade etmekte yetersiz kaldığı iddiasıyla onun halk lehçesiyle değiştirilmesi, sonra da yerleşik lehçelerin hakim kılınması düşünceleri doğmuştur.

Tarihî seyir içerisinde bakıldığında lahnın (irâbda/harekelerde hata etmek) önlenmesi ve Arap dilinin öğretiminin daha etkin yapılması için dilin kolaylaştırılması (teshîl/teysîr) yani dil kurallarını, öğrenciye sunarken onu mümkün olduğunca kolaylaştırarak vermek, yenilenmesi (tecdîd); dilde köklü değişiklikler yapmak, iyileştirilmesi (ihyâ); nahive canlılık kazandırmak, dilsel karmaşıklığı ortadan kaldırmak ve daha verimli hale getirmek, dilin basit hale

³ Muharrem Ergin, *Türk Dil Bilgisi* (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2019), 3.

⁴ Bu tanımlar için bkz. Noam Chomsky, *Dil ve Sorumluluk*, çev. Hüsnü Özasya (İstanbul: Ekin Yayınları, 2002), 90.

⁵ Hicr, 15/9.

⁶ Pulat Tacar, *Kültürel Haklar: (Dünyadaki Uygulamalar ve Türkiye İçin Bir Model Önerisi)* (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1996), 71.

⁷ Suphi Sâlih, *Dirâsât Fî Fıkhî'l-Luğa (Dâru'l-'İlm li'l-melâ'în)*, 1976), 356.

getirilmesi (tebsî); gibi birtakım çalışmalar karşımıza çıkmaktadır.⁸ Söz konusu çalışmalar, Arapçanın dilbilgisi ilmi; nahiv ilminin yöntem eksiklikleri ve zorluğu ile alakalıdır.

Ebu'l-Esved ed-Duelî (ö. 688) tarafından lahnı önlemek namına ortaya konulan ilk çalışmalardan⁹ sonra beliren tepkiler, Halef el-Ahmer (ö. 796), Câhız (ö. 869), Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân ez-Zeccâcî (ö. 949), Ebû Bekr Muhammed ez-Zubeydî (ö. 990), İbn Hazm (ö. 1064), İbn Madâ el-Kurtubî (ö. 1196), İbn Rüşd (ö. 1198) ve İbn Haldûn (ö. 1406) tarafından ortaya konulmuştur. Onların dil ile ilgili çalışmaları daha çok âmil-mamûl ilişkisi¹⁰, kıyas¹¹ ve nahiv konularına yönelik olmuştur.¹²

Nitekim Halef el-Ahmer'in *Mukaddimetun fi'n-Nahv* adlı eseri, nahivin değiştirilmesi hususunda yazılmış ilk muhtasar kaynak olmakla beraber Arap dilini öğrenenler için onu kolaylaştırmayı amaçlayan ilk yazılı eser olma özelliğini de kazanmıştır. Halef el-Ahmer, söz konusu eserinin girişinde Arap dilini öğretenlerin yani ona göre nahivcilerin, konuları gereksiz bir şekilde uzattıklarını, dildeki illetlere yenilerini eklediklerini, böylece dili zorlaştırdıklarını belirtmiş ve dilin yenilenmesi gerektiği üzerinde durmuştur.¹³

Halef el-Ahmer'i takip eden Câhız da *Kitâbu'l-hayavân* adlı eserinde Arap nahivinin son derece karmaşık olduğunu belirtmiş ve onun daha açık hale getirilmesi noktasında tavsiyelerde bulunmuştur.¹⁴ Zeccâcî de *el-Cumel fi'n-nahv* isimli eserinde nahiv öğretimini basitleştirmeye çalışarak çok karmaşık cümleler ve felsefi yorumlardan kaçınmıştır. Ancak Kur'ân, şiir ve mesellerden verdiği örnekleri, daha çok nahiv kaidelerini temellendirmek ve anlaşılır kılmak için tercih etmiştir.¹⁵ Diğer yandan Zubeydî de *el-Vâdih* adlı eserinde Arapça gramerin daha da kolaylaştırılabileceği üzerinde durmuş ve dili öğrenmeye çalışan öğrenciye şiir, Kur'ân-ı Kerim ve darb-ı mesellerden örnekler sunulması yerine onun çevresinden aşına olduğu kültür yapısına ait örneklerin verilmesi gerekliliği üzerinde durmuştur.¹⁶

İbn Hazm ise nahivin eksik yönlerini tespit etmiş ve onu bir temele oturtmaya

⁸ Şahin Şimşek, *Arap Gramerinin Kolaylaştırılması Bağlamında Yenilikçilik Hareketleri ve Arapça Öğretimine Etkileri* (Ankara: İlahiyat, 2019), 69-72.

⁹ Muhammed b. Sellâm Cumahî, *Tabakâtu fuhûli's-su'ara* (Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.), 12.

¹⁰ Âmil, Arapça bir kelimenin sonunun irâb âlametlerinden birisinin üzere olmasını zorunlu kılan durum anlamındadır. Bu teori, Ebu'l-Esved ed-Duelî'nin çalışmaları ve Hz. Ali'nin yönlendirmeleriyle vücut bulmuştur. Daha ayrıntılı bilgi için bkz: Kadir Kınar, "Arap Gramerinde Âmil Teorisi", *Bilimname* Haziran/2 (2006), 157.

¹¹ Bir şeyi misali olan şeye hamletmek manasında kullanılan bir terimdir. Daha ayrıntılı bilgi için bkz: Ali Durusoy, "Kıyas", *DİA*, 25, İstanbul 2022, s. 524; Kıyasettin Arslan, "Nahiv Kaidelerinin Tespitinde Kullanılan Kaynaklar", *Turkish Academic Research Review* 1/1 (15 Aralık 2016), 61-79.

¹² Şimşek, *Arap Gramerinin Kolaylaştırılması Bağlamında Yenilikçilik Hareketleri ve Arapça Öğretimine Etkileri*, 76.

¹³ Halef el-Ahmer, *Mukaddimetun fi'n-nahv* (Dımaşk: Vizâratu's-sekâfe ve'l-irşâdu'l-kavmî, 1961), 33.

¹⁴ Ebû Usmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *Kitabu'l-hayavân* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424), 64.

¹⁵ Ebû'l-Kâsım 'Abdurrahmân b. İshâk ez-Zeccâcî, *el-Cumel fi'n-nahv. 'Ali Tevfik el-Hamd (Thk.)* (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1984), 5-40.

¹⁶ Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan Zubeydî, *el-Vâdih, ('Abdulkerîm Halîfe (Thk.)* (Amman: Dâru Celîs, 2011), 22.

çaba sarf etmiştir. İbn Hazm'ın dildeki eksiklikleri semâ yoluyla düzeltmeyi öngörmesi, onu Arap dili gramerinde yenilikçi görüşte olan en eski dönem dil bilginlerinden birisi olarak karşımıza çıkartmaktadır.¹⁷ İbn Hazm'ın nahivle ilgili tecdid anlayışının metodolojik ve pedagojik olmasından dolayı etkisinin günümüze kadar devam ettiği müşahade edilmektedir.

Aynı zamanda İbn Haldûn, *Mukaddime*'sinde Arapların Acemlerle aynı coğrafyada yaşamak zorunda kalmalarından dolayı etki-tepki döngüsüyle Arapçanın farklı dil unsurlarına maruz kaldığını belirtmiştir. Ona göre Arapçaya bundan dolayı çok sayıda farklı ifade girmiş ve âlimler de bu duruma önlemler almışlardır. Böylesi bir atmosfer, nahivin başlangıcı olmuştur. Dilcilerin yeni geliştirdiği kavram ve terimlerin bir çatı altında toplanmasıyla nahiv ilmi ete kemiğe bürünmüştür.¹⁸

Tüm bu çalışma ve söylemlerin gerisinde İbn Madâ, kendi dönemine kadar gelen tartışmaların en alevli olanını başlatmıştır. Onun bu minvalde yazdığı *er-Reddu 'ale'n-Nuhât* adlı eseri kendinden sonraki tartışmalara da kapı aralamıştır.¹⁹ İbn Madâ, söz konusu eserinde, Arap nahivinde yer almadığı halde nahivciler tarafından dile eklenen kıyas ve illet gibi konulardan dolayı asıl meseleden uzaklaşıldığını iddia ederek buna müsebbip olan dilcileri eleştirmiştir.²⁰

Ne var ki yapılan bütün bu çalışmalar, fasih Arapçaya en ufak bir halel getirmemiş aksine onun öğretilmesi noktasında yeni metodolojilerin bulunması hedeflenmiştir. Kaldı ki sözünü ettiğimiz şahsiyetler, İslam tarihinde âlim sıfatıyla hak ettikleri yerleri almışlardır.

Arap dilinin gramerinin kolaylaştırılması üzerine tartışan yukarıda isimleri zikredilen kişilerin çalışmalarının iyi niyet üzere devam etmesine mukabil, 19. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin zayıflamasıyla Batılılarca, Müslim ve gayrimüslim Araplarca, Arapçaya çeşitli müdahaleler olmuştur.

Çalışmanın özgünlüğü noktasında, ülkemizde yapılan araştırmaların mahiyetine baidığında şu çalışmalarla karşılaşılmaktadır: Şahin Şimşek'in, "Arap Gramerinin Kolaylaştırılması Bağlamında Yenilikçilik Hareketleri ve Arapça Öğretimine Etkileri" adlı eserlerinde sadece Arap nahivine yönelik ve Arapların yapmış olduğu çalışmalara yer verilmektedir. Şimşek'in "İbrahim Mustafa'nın Nahiv İlminin Islahına Dair Görüşleri"²¹ ve "Klasik Dönemde Pratik ve Pedagojik Olarak Arap Gramerini Kolaylaştırma Çalışmaları"²² başlıklı makalelerinde nahiv ilmüne dair ortaya konulan tecdid, teshil ve tebsit gibi konular ve söz konusu çalışmaları

¹⁷ Said Afganî, *Nazarât fi'l-luğa 'inde İbn Hazm el-Endelûsî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1969), 45.

¹⁸ Ebû Zeyd Velîyyuddîn 'Abdurrahmân b. Muhammed et-Tünüsî İbn Haldun, *Mukaddime (Divânü'l-mubtede ve'l-haber fî eyyâmî'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men aşarahum min zevîş-şe'ni'l-ekber)* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 201.

¹⁹ Şimşek, *Arap Gramerinin Kolaylaştırılması Bağlamında Yenilikçilik Hareketleri ve Arapça Öğretimine Etkileri*, 74.

²⁰ Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdurrahman el-Laḥmî el-Ḳurṭûbî İbn Maḏâ, *er-Reddu 'ale'n-Nuhât* (Kahire: Dâru'l-İ'tisâm, 1979), 65.

²¹ Şahin Şimşek, "İbrahim Mustafa'nın Nahiv İlminin Islahına Dair Görüşleri", *Dergiabant* 6/12 (30 Aralık 2018), 430-456.

²² Şahin Şimşek, "Klasik Dönemde Pratik ve Pedagojik Olarak Arap Gramerini Kolaylaştırma Çalışmaları", *Journal of International Social Research* 11 (30 Aralık 2018), 1227-1244.

işleyen âlimler ele alınmaktadır. Aynı şekilde Hacı Çiçek ve Mohammad Malek Khaznawî'nin "Modern Çağda Arap Gramerinin Yenilenmesi ve Kolaylaştırılmasına Dair Yapılan Çalışmalar"²³ adlı makalede de Arap nahivini kolaylaştırmayı ve yenilemeyi öngören çalışmalara tarihî bir perspektif çizilmektedir. Benzer şekilde Halil İbrahim Kaçar ve Muhammet Çelik tarafından kaleme alınan "Günümüzde Nahiv Konularının Yeniden Düzenlenmesine Yönelik Çalışmalar"²⁴ başlıklı makalede tarihî gelişim seyriyle beraber nahivde değiştirilmesi öngörülen konular üzerinde durulmaktadır. Ali Bulut'un da "İbn Madâ'nın Arap Dilindeki Âmil Nazariyesine Yönelik Eleştirileri"²⁵ adlı makalesi de âmil nazariyesi üzerinde durarak nahive yönelik çalışmaları ve gerisindeki dil felsefesine dikkatleri çekmektedir. Halil Koçak'ın "Arap lehçeleri üzerine araştırmalar-Mısır lehçesi örneği"²⁶ adlı çalışması da Mısır lehçesinin ortaya çıkma süreçleri üzerinde durmaktadır.

Konu dâhilinde, doktora, yüksek lisans, kitap ve makale düzeyinde hazırlanan çalışmalar hem içerik hem de kapsam bakımından bu çalışmadan farklılık göstermektedir. Nitekim konunun perspektifinde Mısır'ın da örneklem olarak tercih edilmesinin en büyük nedenlerinden birisi, buranın Osmanlı'nın dağılmasından sonra milliyetçilik dalgasıyla alevlenen bu türden tartışmaların merkezi olmasıdır. Bu çalışmayı, Arapça için yapılan kolaylaştırma, yenileme ve benzetme gibi başlıklara sahip çalışmalardan ayıran özellik, onun, Mısır merkezli yürütülen fasih dili tahrif çalışmalarını kapsaması ve bu alanda bir literatürü kronolojik olarak ortaya koymasındadır. Mısır, tarihî ve siyasî konumundan dolayı sözü edilen müdahalelere merkezlik etmiştir. Bunun nedeni Napolyon'un beraberinde getirdiği Batılılar ve 1860 yılındaki Lübnan iç savaşından kaçarak buraya yerleşen Marunilerdir.²⁷

Mısır'a yabancı olan bu iki akımın, orjini Mısır olan bir takım çevreleri etkilemeleri sonucunda yeni tezlerin ileri sürüldüğü ve bazı çalışmaların yapıldığı dikkat çekmektedir. Çalışmanın bundan sonraki bölümlerinde söz konusu konuyla alakalı yapılanlar değerlendirilecektir.

1. Yabancıların (Arap Olmayanların) Tahrif Çalışmaları

Dinî nedenlerle Kur'ân-ı Kerim'in 1143 yılında Robert Ketton (ö. 1160) tarafından Latinceye tercüme edilmesiyle²⁸ Arap olmayanların Arapçaya ilgileri hız kazanmıştır. Bu durum, 1312 yılında Roger Bacon'un (ö. 1292) girişimiyle icra edilen; Paris, Oxford, Polonya ve Viyana gibi merkezlerde Arapçanın araştırılması ve

²³ Hacı Çiçek-Mohammad Malek Khaznawî, "Modern Çağda Arap Gramerinin Yenilenmesi Ve Kolaylaştırılmasına Dair Yapılan Çalışmalar", *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 11 (15 Haziran 2022), 30-54.

²⁴ Halil İbrahim Kaçar-Muhammet Çelik, "Günümüzde Nahiv Konularının Yeniden Düzenlenmesine Yönelik Çalışmalar", *Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/1 (28 Haziran 2019), 65-86.

²⁵ Ali Bulut, "İbn Madâ'nın Arap Dilindeki Amil Nazariyesine Yönelik Eleştirileri" 6/23 (2006), 62-74.

²⁶ Halil Koçak, *Arap Lehçeleri Üzerine Araştırmalar – Mısır Lehçesi Örneği* (Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Yüksek lisans tezi, 2021).

²⁷ Gökhan Atılğan vd., *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Siyasal Hayat* (Yordam Kitap, 2015), 50-51.

²⁸ Ahmed İsmâil 'Amâyira, *Buhûs fi'l-istyrâk ve'l-luğa* (Amman: Dâru'l-beşir, 1997), 374.

öğretilmesini tavsiye eden Viyana konferansından²⁹ sonra da önem kazanmıştır. Burada ele alınan konular, aynı zamanda ittifakla karara bağlanan ilk resmi çalışmalar olma vasfını da taşımaktadır. İlerleyen süreçte Recoldo de Monte di Croce (ö. 1320) ve Johannes Von Segovia (ö. 1458) gibi bilginlerce yürütülen Arapçaya dair dil çalışmaları da Batı'da çeşitli eğitim kurumlarının tesis edilmesine zemin hazırlamıştır.³⁰

Konunun irdelenmesi açısından Batı'da farklı yer ve zamanda kurulan oryantalist talim merkezlerini zikretmek meselenin tarihî arka planı açısından önem arz etmektedir. Nitekim söz konusu kuruluşlar şu şekildedir: 1754'te eğitime başlayan Viyana Kanesil Okulu, 1795 yılında inşa edilen Paris Yaşayan Doğu Dilleri Okulu³¹, 1814 yılında kurulan Moskova Lazarev Okulu, 1857 yılında eğitim hayatına başlayan Londra Üniversitesi Fasih ve Ammi Dil Bölümü ve 1891 yılında kurulan Berlin Doğu Dilleri Okulu ile Macaristan Ortadoğu Dilleri ve Doğu Ekonomik İlimleri Kraliyet Fakültesi önem arz etmektedir.³² Söz konusu eğitim kurumlarının tesisinde ticarî ilişkiler ve dinî yaklaşımlar daha belirleyicidir.³³ Buralardan eğitim alan kişilerin, misyon şefleri olarak Arap coğrafyasında yer almaları sonucu siyasî, askerî ve idârî alanların yanı sıra eğitim alanında da değişim-dönüşümler meydana gelmiştir. Eğitim alanında ortaya çıkan tartışmaların başında da onun aracı konumundaki dil özelinde olmuştur.

Mısır'ın ilk önce Fransız³⁴ daha sonra İngilizlerce işgal³⁵ edilmesinden sonra buralara görevli olarak gelen misyon şeflerinin, Arapçaya dair pek çok çalışma içerisinde girdikleri gözden kaçmaz. Yapılan çalışmalardaki en büyük gaye Arapçayı tahrif ederek Arap ve İslam birliğini bozmaktır. Mısır'da sözünü ettiğimiz kurumlarla bağlantılı kişilerce kullanılan en büyük argüman ise Mısırlıların Arap olmadıkları aksine Fenikeli oldukları ve onların köklü bir firavun medeniyeti üzerinde yükseldikleri düşüncesidir. Bu dönemde fasih Arapçanın sosyal hayattan tamamen atılması ve yerine diyalektin³⁶ tesis edilmesi desteklenmiştir. Bu konuda ciddi çalışmalar yapılmış, basım-yayın araçları kullanılmış ve düşüncenin dayanakları oluşturulmaya çalışılmıştır. Bu çalışmanın hamilerinin en bariz iddiaları da şu şekilde olmuştur: Fasih Arapça modern çağa ayak uyduramamaktadır, aynı zamanda o, toplumun düşüncelerini ifade etmede sınırlı kalmaktadır. Öyle ki fen ve edebiyat ilimlerinin öğrenimi tüm halkın ihtiyacıdır ancak herkes bu imkana fasih Arapçadan dolayı sahip olmamaktadır. Bu minval üzere yabancıların/müsteşriklerin ortaya koydukları çalışmalardan bazıları şunlardır:

Cari yönetimin Kahire Hidiviyye Kütüphanesi müdürü Wilhelm Spitta'nın (ö. 1924), 1880 yılında yayımlanan *Kavâidu'l-luğati'l-'Arabîyyeti'l-'ammîye fi Mısır*

²⁹ Amâyira, *Buhûs fi'l-istırâk ve'l-luğa*, 377.

³⁰ David Thomas - Alex Mallet, *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 4 (1200-1350)* (BRILL, 2012), 687.

³¹ "A Rich History", *Inalco* (13 Aralık 2018).

³² Nefûse Zekerîâ Sa'îd, *Târîh ed-da' ve ilâ'l-'ammîye ve âsârehâ fi Mısır*, Dâru'l-me'ârif, 1964, s. 11.

³³ Eyüp Tanrıverdi, "Alman Doğubilimciliğinin Dünü, Bugünü, Yarını/ Arabic Studies In German: Background And Current Stuation", *Şarkiyat Mecmuası*, 21 (2012): 182.

³⁴ Borisoviç Lutskiy, *Arap Ülkelerinin Yakın Tarihi: 16. Yüzyıldan 20. Yüzyıla* (İstanbul: Yordam Kitap, 2016), 37.

³⁵ Lutskiy, *Arap Ülkelerinin Yakın Tarihi: 16. Yüzyıldan 20. Yüzyıla*, 214.

³⁶ Halk dili, avamca

(Mısırdaki Halk Arapçasının Dilbilgisi) kitabı önemlidir.³⁷ Bu çalışma, Mısır lehçesinin müstakil bir dil olarak öğretilmesi için hazırlanan eserlerin başında gelmektedir. Eser, Mısır diyalektinin dilbilgisi kurallarını ilk defa işlemeye çalışması babında önem arz etmektedir.³⁸ Spitta, eserinin giriş bölümünde uzunca kaleme aldığı Mısırlıların Arap olmadıklarına dair iddiaları da eserin yazılma amacı açısından önem arz etmektedir. İlerleyen süreçte 1886 yılında Spitta'nın yerine kütüphane müdürlüğüne atanan Alman asıllı Dr. Karl Vollers'in (ö. 1909) 1890 yılında yayımlanan *el-Lehcetu'l-'Arabîyyetu'l-hadîse* (Modern Arap Lehçesi) adlı eseri de Spitta'nın takip ettiği metotla kaleme alınmıştır. Bu eserin Latin alfabesiyle yazılmış olması tahrif çalışmaları açısından kayda değerdir.³⁹ Kur'ân'ın diliyle ilgili çeşitli çalışmalar da yürüten Vollers, aynı zamanda onun mahiyetiyle ilgili Müslüman âlimleri ve ümmeti rahatsız eden iddialar da ileri sürmüştür.⁴⁰

İngiliz Oryantalist/Hakim John Selden Willmore'in (ö. 1936), 1901 yılında yayımladığı *el-'Arabîyyetu'l-mahkiyye fi Mısır/The Spoken Arabic of Egypt* (Mısır'da Konuşulan Arapça) kitabı da sadece Mısır diyalektini öğretmeyi hedeflemekle beraber İngiliz dilinin mevcut durumdaki Mısır diyalektini besleyeceği iddiasında bulunmaktadır.⁴¹ Diğer bir İngiliz misyoner William Willcocks (ö. 1932) da İngilizlerin Mısır'ı işgali esnasında fasih dilin özellikle de nahivin çok zor olduğu teziyle Mısır lehçesinin resmi dil olarak kabul edilmesini öngören bir teklifi hazırlamış ve bunu ilgililere sunmuştur.⁴² Willcocks, Mısır pamuğunun sulanmasında görevlendirilmiş uzman bir İngiliz mühendisidir. O, günümüzde bile istifade edilen Mısır'daki farklı bölgelere ait ilk sulama haritalarını çıkaran kişidir. William Willcocks, aynı zamanda Arapçayı diyalektleriyle birlikte iyi derecede öğrenmiştir. Bunun yanı sıra o, Mısırlıların atalarının Fenikeliler olduğunu verdiği konferanslarla kabul ettirmeye çalışmıştır.⁴³ Aynı zamanda Willcocks, bu konferanslarda fusha ibareler vererek onun ne kadar zor olduğunu vurgulamaya çalışmıştır.⁴⁴

İngilizler tarafından yapılan çalışmalara kılavuzluk eden ilk çalışmalardan birisi de Lord Dufferin lakablı Frederick Hamilton-Temple-Blackwood'a (ö. 1902) aittir. Dufferin, 1860-61'deki Lübnan-Suriye iç savaşını çözmekle görevli uluslararası bir komisyonda İngiliz delegesine başkanlık yaptığı⁴⁵ sırada bir rapor yayımlanmış ve halk diyalektinin fusha yerine eğitim, kültür ve sosyal hayatta kullanılmasının zorunlu olduğunu söylemiştir.⁴⁶

Batılılarca sözü edilen çalışmaların yapılmasında ve eserlerin yazılmasında Mısırlı ve Suriyeli Araplardan yardım alınmıştır. Özellikle *Ahsenu'n-nihâb fi ma'rifeti*

³⁷ Usâme Mehli, "Âliyâtu'l-mustaşrikîn lihedemi'l-luğati'l-'Arabîyyeti'l-fushâ", *Mecelletu defâtiri's-ş-a'bi'l-Cezâiriyye* 4/3 (2017), 33.

³⁸Zekerîâ Sa'îd Nefûse, *Târîh ed-da've ilâ'l-'ammîye ve âsârehâ fi Mısır* (Kahire: Dâru'l-me'ârif, 1964), 18.

³⁹ Nefûse, *Târîh ed-da've ilâ'l-'ammîye ve âsârehâ fi Mısır*, 25.

⁴⁰ Hilal Görgün, "Vollers, Karl", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul, 2013), 43/125-126.

⁴¹Fâtîm Halîl Mahcazî, "el-İnhirâfu'l-luğai ve esbâbuhâ ve 'ilâcuhâ" (Erişim 14 Mayıs 2022).

⁴² Mahmûd Kîşâne, *Luğatu'l-Kur'ân fi manzûri'l-istîrâk* (Necf: Merkezi'l-fihrist ve nazmu'l-ma'lûmât, 2021), 25.

⁴³ Mehli, "Âliyâtu'l-mustaşrikîn lihedemi'l-luğati'l-'Arabîyyeti'l-fushâ", 32.

⁴⁴ Nefûse, *Târîh ed-da've ilâ'l-'ammîye ve âsârehâ fi Mısır*, 12.

⁴⁵ Carolyn Harris, "Lord Dufferin | The Canadian Encyclopedia" (Erişim 03 Eylül 2022).

⁴⁶ Mehli, "Âliyâtu'l-mustaşrikîn lihedemi'l-luğati'l-'Arabîyyeti'l-fushâ", 32.

lisâni'l-'Arab adlı eserin yazarı Muhammed 'Ayyâd et-Tantâvî (ö. 1861) ve Mihâyil es-Sibâğ (ö. 1816) bu çalışmalara katkıları konusunda dikkat çekmektedir.⁴⁷ et-Tantâvî, Rusya merkezli okullarda da bu görevini icra etmiştir.⁴⁸ Diğer yandan Alman asıllı dilbilimci Wilhelm Van Humboldt'un (ö. 1859) "İnsan değerlerini diline yansıtır ve istenirse bunların dilden çıkarılması ve kişinin ondan uzak tutulması mümkündür."⁴⁹ şeklindeki düşüncelerin Mısır'da çok yaygın olduğu dikkat çekmektedir. Burada ifade edilen değerler İslâmî değerler, dil ise fasih dildir.

2. Gayrimüslim Arapların Tahrif Çalışmaları

Mısır merkezli yürütülen çalışmaların bir ayağının Arap asıllı ve Müslüman olmayan kişilerce yapıldığı müşahede edilmektedir. Çoğu Lübnanlı ve Suriyeli Arapların oluşturduğu bu fırkanın başında İsa İskender Maoluf (ö. 1914) gelmektedir. Maoluf, Lübnanlı Ortodoks bir aileye mensuptur. Aralarında Türkçenin de bulunduğu sekiz dili iyi derecede bilmektedir. 1902 yılında yayımladığı *el-Luğatu'l-fushâ ve'l-luğa* (Fasih Dil ve Dil) adlı çalışmasında Arapların geri kalmışlıklarının nedeni olarak fasih dili göstermektedir.⁵⁰ Onun aynı zamandan Arap Dili Kurulu üyesi olmasından dolayı bu fikirleri önem arz etmektedir. Maoluf'un bu türden fikirlerini en çok destekleyen kişi Selâme Mûsâ'dır (ö. 1958). O, adeta tüm yaşamını fasih dili tahrif çalışmalarına adanmıştır. Mûsâ, burada ilk Arap sosyalist-komünist hareketleri başlatan ve aynı adla parti kuran Mısırlıdır. Onun, Batılılaşma üzerine bina ettiği fikirlerinin altında Mısırlıları orijin bakımından Arap olmadıklarına inandırmak vardır. Irk birliğini bozmak, elbette ki Mısır'ı ümmetten koparmak anlamına gelir. Bu hususta çeşitli eserler yazan Mûsâ'nın en önemli çalışması ise *el-Belâğatu'l-'asrîyye ve'l-luğatu'l-'Arabiyye* (Modern Belagat ve Arapça) adlı kitabıdır. Bu eser, onun fasih Arapçayı tahrif etmek için düşüncelerini tedrici olarak yazdığı bir eserdir.⁵¹

Mûsâ, ilk olarak Fasih Arapçanın yerine halk dilinin tesisini önermiş ve bu hususta çalışmalar yapmıştır. Bunun için Mûsâ, İsrail'in dili ihya programına daima atıf yapmış ve dayanak olarak da Mısırlıların "Kadim Firavunlar" geleneğinden geldiği tezine başvurmuştur. Başka bir ifadeyle dilde Firavunculuğu başlatmıştır.⁵² Başarılı olamayacağını anlayınca Türkiye örneği üzerinden Arap alfabesinin Latin alfabesiyle değiştirilmesi çalışmalarını başlatmış, "Türkiye'nin üzerindeki kamburu atarak" Batılılaşma yolunda en büyük mesafeyi kat ettiğini iddia etmiştir.⁵³ Bu fikri de tutmayınca bu defa fasih-diyalekt karışımı bir dil tesisi; melez bir dil çalışması başlatmıştır. Bu çalışma kitabı olarak tam bir başarı elde etmese de görsel ve yazılı basında günümüzde bile çok rağbet görmektedir.

Selâme Mûsâ, Nobel Edebiyat ödülü alan ilk Arap asıllı yazar olan Necip

⁴⁷ Nefûse, *Târîh ed-da'Ve ilâ'l-'ammîye ve âsârehâ fî Mısır*, 12.

⁴⁸ The encyclopaedia of Islam, 2/166 Leiden, s. 190.

⁴⁹ Wilhelm Von Humboldt, *Gesammelte Schriften (GS)* (Berlin: Königliche Preussischen Akademie der Wissenschaft (Yay. haz.). B.Behr's Verlag, 1936), 621.

⁵⁰ Mehîlî, "Âliyâtu'l-mustaşrikîn lihedemi'l-luğati'l-'Arabiyyeti'l-fushâ", 33.

⁵¹ Encümen Bayram, "Selâme Mûsâ'nın Dil Özelindeki Savlarının el-Belâğatu'l-'asrîyye e'l-luğatu'l-'arabiyye Adlı Eserindeki Dayanakları", *Turkish Academic Research Review* 1/1 (2016): 23-47.

⁵² Encümen Bayram, *Dilde Firavunculuk ve Selame Mûsa* (Ankara: İlahiyat Kitap, 2022), 91.

⁵³ Bayram, "Selâme Mûsâ'nın Dil Özelindeki Savlarının el-Belâğatu'l-'asrîyye e'l-luğatu'l-'arabiyye Adlı Eserindeki Dayanakları", 26.

Mahfûz'un (ö. 2006) fikir babası ve eserlerini ilk defa dergisinde yayımlayan kişidir. Musa'nın fikirleri Mahfûz'un yanı sıra kendinden sonraki pek çok nesli de etkilemiştir. O, bu konu dâhilinde çok sayıda siyasi-sosyal yapının; parti-dernek-vakıf ve örgütün türemesine neden olmuştur.⁵⁴

Bir diğer şahıs da Louis 'Awad (ö. 1990)'tır. O, Musa'nın Marksist fikirlerini benimsemiştir. Cambridge ve Princeton Üniversitelerinde edebiyat eğitimi alan ve Kahire Üniversitesi'nin ilk İngilizce profesörü unvanını edinen 'Awad, "Edebiyatta devrim" diye ifade ettiği fikirlerinin en temelinde fasih dili tahrif vardır. Onun bu niteliğinin gerisinde klasik Arap şiiri formlarını ve şiirin dilini reddederek getirmeye çalıştığı Batı orjinli yeni edebiyat formatları söz konusudur.⁵⁵

Aslen Lübnanlı olan ancak İngilizlerin desteğiyle Mısır ve Sudan da *el-Mukat-tam* adlı gazeteyi ve *es-Sûdân* isimli dergiyi neşreden Yakup Sarrûf (ö. 1927) da halk diyalektini öne çıkaran çalışmalar yapmıştır. Sarrûf milliyetçi duruşuyla çıkardığı dergi ve gazetelerin yanı sıra tiyatrolar da sahnelemiştir.⁵⁶

Bu çalışmalara fasih dilin önemine binaen tamamen fasih dille yazdığı şiirlerle Hâfız İbrahîm (ö. 1932), Mustafa Sadık er-Rafî'î (ö. 1927) ve Halil Yazıcı (ö. 1927) gibi âlimler tarafından tepkiler ortaya konmuş ve reddiye mahiyetinde fasih dilin eşsiz belâğî özelliklerine dair eserler yazılmıştır. Özellikle Hafız İbrahim'in (اللَّهُمَّ)

"Arapça, Halkına Ölüm Fermanını Duyuruyor." şiiri fasih dilin önemini vurgulayarak Arapların konuya dikkatlerini çekmiştir.⁵⁷

Günümüz Mısır toplumunda, fasih dili tercih edenler ve diyalekt dili tercih edenler olmak üzere iki dil akımı doğmuştur. Bu durum toplumun eğitim alanında ikiye bölünmesine yol açmıştır. Oluşan iki başlı akım, günümüzde dahi Mısır okullarında öğretmenlerin konumunu fasih dille eğitimi tercih edenler, diyalekti kullananlar şeklinde bir gruplaşmanın doğmasına sebep olmuştur. Bu manada toplumda ve eğitimde bir bölünmeyi de doğurmuştur.

3. Müslüman Arapların Tahrif Çalışmaları

Bu başlıkta aslı Arap olup aynı zamanda İslam dinine müntesip olan Arapların çalışmaları üzerinde durulacaktır. Nitekim Muhammed 'Ayyâd et-Tantâvî (ö. 1861) *Ahsenu'n-nuhab fi ma'rifeti lisâni'l-'Arab* (Arap Dilini Öğrenmedeki Seçeneklerin En İyisi) adlı eserini 1848 yılında yayımlamıştır. Bu eser aynı zamanda Arap ülkeleri dışında diyalekt öğretiminde kullanılan ilk eser olma vasfı kazanmıştır.⁵⁸

Neslin üstadı ve Mısır liberalizminin babası lakaplarıyla bilinen Ahmet Lütfi es-Seyyîd'in (ö. 1963) "Arap Dilini Mısırlılaştırma" projesi kendisinden sonraki

⁵⁴ Bayram, "Selâme Mûsa'nın Dil Özelindeki Savlarının el-Belâğatu'l-'asrîyye e'l-luğatu'l-'arabiyye Adlı Eserindeki Dayanakları", 30.

⁵⁵ Luciano Adams Beige, "Louis Awad's Secular Tradition; Samir Nakash's Love of Arab Culture; Rethinking Edward Said's 'Orientalism'; Arab Satellite Tv Funding", 2019, 10: 48.

⁵⁶ Hilal Görgün, "Sarrûf, Ya'kûb", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2009), 36: 166.

⁵⁷ Süheyla Yukarıpınar, "Hafız İbrahim'in Arap Diline Dair Kasidesi Ve Türkçe Çevirisi", *Mirkat.org*, 02 Mart 2021, <https://mirkat.org/tum-icerikler/hafiz-ibrahimin-arap-diline-yazdigi-kaside-ve-turkce-cevirisi/>.

⁵⁸ The encyclopaedia of İslam, Leiden 2/166, s. 190.

dönemlerde dil özelinde yapılan çalışmalar için önemli bir referans olma özelliği taşımaktadır. Muhammed Abduh ve Cemalettin Afganî'nin yenilikçi fikirlerinden çok etkilenen es-Seyyîd, 1913 yılında *el-Cerîde* adlı dergide yayımladığı bir makaleyle fasih dilin Mısırlılaştırma çağrısında bulunmuştur.⁵⁹ Milliyetçi bir özellik taşıyan Mısırlılaştırma (Temsîr)⁶⁰ çağrısı günümüze kadar pek çok Mısırlıyı etkilemiştir. O, orjini Batılı dillere ait olan otomobil, telefon, bisiklet vb. kelimelerin direkt alınması gerektiği düşüncesinden dolayı onların Arapçalaştırılmasına da karşı çıkmıştır.⁶¹ Ahmet Lütfî es-Seyyîd, bu çağrılarını onun Eğitim bakanlığı, Arap Dil Kurulu başkanlığı yapmasından dolayı önemlidir. Seyyîd'in çalışmalarını, en çok benimseyen ve çalışmalarlarıyla destekleyen kişilerden birisi Mahmud Teymûr (ö. 1973) olmuştur. Teymûr, *'Usfûrun fî kafes* ve *'Abdu's-settâr Efendî* adlı tiyatro çalışmalarını Mısır diyalekti ile kaleme almıştır.⁶²

Önceki başlıkta Selâme Mûsâ ile aralarındaki ilişki üzerinde durduğumuz Nobel Edebiyat Ödülü sahibi ilk Arap yazar Necib Mahfûz da *Tecdü'l-fikri'l-'arabî* adlı kitabında fasih dili hedef almıştır. Mahfûz, klasik mirası reddederek halkın anlayabileceği bir edebiyatın tesisinin zorunlu olduğunu vurgulayarak⁶³ hem diyalekti desteklemiş hem de fasih dile karşı çıkmıştır. Benzer şekilde İbrahim 'Abdulkâdir el-Mâzinî (ö. 1949) de 1935 senesinden ölümüne değin kaleme aldığı *Huyûtu'l-'ankebût*, *Fî't-tarik* ve *Min'en-nâfizeti* gibi bazı hikâyelerinde Mısır diyalektini açıkça kullanarak bu cenahta yer almıştır. Ancak Mâzinî, her ne kadar hikâyelerine gerçeklik kazandırmak maksadıyla bunu yapmış olsa da onun Mısır milliyetçisi duruşu ve yeni bir Mısır milleti inşa etmeye yönelik düşünceleri bu tavrında etkili olmaktadır.⁶⁴

Kâsım Emîn (ö. 1908) ve Ahmet Emîn (ö. 1954) kardeşler⁶⁵ de çeşitli çalışmalar yapmışlardır: Kâsım Emîn fasih grameri hedef alarak; irabın kaldırılmasını ve bütün kelimelerin tek hareke (sukûn) üzere okunması üzerine çabalar sergilemiştir. Ahmet Emîn ise genel yayın yönetmenliğini yaptığı *es-Sekâfe* adlı dergide yayımladığı bazı makalelerinde diyalektin kullanılmasını savunmuş, Latin alfabesinin Arap alfabesi yerine kullanılması fikrini benimsemiştir.⁶⁶

İlk Edebi Arap Romanı *Zeyneb*'in yazarı Muhammed Hüseyin Heykel (ö. 1956)

59 Sa'îd, *Târîh ed-da've ilâ'l-'ammîye ve âsârehâ fî Mısır*, s. 124.

60 Milli ve manevî açıdan bir Mısırlı kimlik inşasını amaç edinen bir yapıdır. Bkz. Nefûse, *Târîh ed-da've ilâ'l-'ammîye ve âsârehâ fî Mısır*, 120-123.

61 Sâlih Marhabâvî, "Devru'l-mustaşrikîn fî muhâveleti iksâi'l-'arabîyeti'l-fushâ ve ihlâli'l-'ammîye mahalehâ fî'l- kitâbeti'l-'edebîyye", *Mecelletu 'ulûmi'l-luğati'l-'arabîyye ve âdâbihâ* 9/2 (2017), 288.

62 Marhabâvî, "Devru'l-mustaşrikîn fî muhâveleti iksâi'l-'arabîyeti'l-fushâ ve ihlâli'l-'ammîye mahalehâ fî'l- kitâbeti'l-'edebîyye", 289.

63 Marhabâvî, "Devru'l-mustaşrikîn fî muhâveleti iksâi'l-'arabîyeti'l-fushâ ve ihlâli'l-'ammîye mahalehâ fî'l- kitâbeti'l-'edebîyye", 290.

64 Marhabâvî, "Devru'l-mustaşrikîn fî muhâveleti iksâi'l-'arabîyeti'l-fushâ ve ihlâli'l-'ammîye mahalehâ fî'l- kitâbeti'l-'edebîyye", 294.

65 Kâsım Emin ve Ahmet Emin, Arap edebiyatında Emin kardeşler şeklinde ün yapmışlardır. Kâsım Emin kadının özgürlüğü ve edebiyatla ilgili yaptığı çalışmalar ve irabın kaldırılması konusunda beyan ettiği fikirlerinden dolayı ün kazanmışken Ahmet Emin ise Kahire Arap Dil Kurulu başkanı olarak daha çok dil konusundaki araştırmalarıyla bilinmektedir. Bkz: Hulusi Kılıç, "Ahmed Emîn", TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA) (İstanbul, 1989), 2/63.

66 Ahmed Emîn, "et-Taklîm ve't-tad'îm fî'l-luğa", *es-Sekâfe* 10/145 (1941), 7-10.

de Sorbonne Üniversitesi'nde öğrenciyken milliyetçi düşüncelerden etkilenmiş ve onu kaleme almıştır. Heykel, her ne kadar bu romanının tamamını diyalektle yazmamış olsa da eserin çoğu diyalogunu halk diyalektiyle yazmıştır. Nitekim Mısırlıların yeni tanıştığı bu edebî tür, dönemin şartları gereği halk tarafından hemen kabul edilmiş ve yeni kaleme alınan romanlara da ilham kaynağı olmuştur. Bu çalışma direkt fasih Arapçayı hedef alarak yazılmamış olsa da dolaylı bir şekilde diyalekti özendirme açısından dikkat çekicidir.⁶⁷

Ezher Üniversitesi'nin ıslahatçı kanadında yer alan öğretim üyelerinden Abdulmute'âl es-Sa'îdî (ö.1959) *en-Nahvu'l-cedîd* adlı eserinde nahiv geleneğini işledikten sonra dilin modernleştirilmesi üzerinde durmuştur. Yazar daha çok Şevki Dayf'ın çalışmalarına atıfta bulunarak klasik dilcilerin sıklıkla üzerinde durduğu mebnilik ve mahallî irâbı reddetmiştir.⁶⁸ Bu çalışma, her ne kadar doğrudan dili tahrif etmeye yönelik olmazsa da dolaylı olarak zihinlerde fasih dilin zorluğu Ezherliler tarafından da kabul ediliyor şeklindeki birtakım fikirlerin oluşmasına neden olmuştur. Modern dil âlimlerinden birisi olarak kabul edilen Abdurrahmân Eyyûb de (ö.1988) es-Sa'îdî gibi ortaya koyduğu düşüncelerini *Dirâsâtun nakdiyyetun fi'n-nahvi'l-'Arabî* isimli eserinde derlemiştir. O da nahivin sürekli yenilenmesi gereği üzerinde durarak Arap gramerinde öğrencinin zihnini bulandıran konuların kaldırılması ve etkisinin azaltılmasını vurgulamıştır.⁶⁹ Onun eserinde çokça "öğrencinin aklını bulandıran" şeklindeki ifadeleri kullanması dilin öğrenilmesi noktasında sınırlara sebebiyet vermektedir.

Emin el-Hûlî (ö. 1966) *Menâhîcu't-tecdîd fi'n-nahvi ve'l-belâğa ve't-tefsîr ve'l-âdâb* adlı eserinde Mısır'daki problemin temelde konuşulan dil ile eğitim alınan dilin farklı olduğuna değinmektedir.⁷⁰ Yani: sokakta insanlar, diyalektle konuşurken okulda fusha ile eğitim görmektedirler. el-Hûlî'nin bu eserindeki tespiti, fasih dilden yana olmayanlar için referans olarak kullanılmıştır. İbrahim Mustafâ da Hûlî'nin eserine içerik bakımından benzeyen *İhyâu'n-nahv* adında bir kitap kaleme almıştır. Mustafâ da tıpkı el-Hûlî gibi Arapça öğretimin öğrenci nezdinde daha çok anlaşılır kılınması gayesiyle çalışmalar sürdürmüştür.⁷¹ O, nahivle yapılacak işlevlerin nahivcilerce yanlış anlaşıldığını ve nahivin kelimenin son harekesi ile sınırlandırılmasının doğru olmadığını belirtmiş ve onların aynı zamanda istifham, nefy, ta'accub vb. ifade üsluplarını da ihmal ettiklerini vurgulamıştır. İşte Mustafâ'nın bu minval üzere geliştirdiği nahiv ilmiyle ilgili düşünceleri fasih dile yapılacak saldırılara ve çalışmalara az da olsa zemin oluşturmuştur.

Tahrif çalışmalarına referans gösterilen bir çalışmayı Şevki Dayf (ö. 2005) İbn Madâ'ya ait *er-Reddu 'ale'n-nuhât'* 1947 yılında tahkik etmekle yeniden

⁶⁷ Marhabâvî, "Devru'l-mustaşrikîn fi muhâveleti iksâi'l-'arabiyyeti'l-fushâ ve ihlâlil-'ammiye mahalehâ fi'l- kitâbetil-'edebiyye", 292.

⁶⁸ Sa'îdî Abdulmute'âl, *en-Nahvu'l-Cedîd* (Kahire: Dâru'l-Fikr el-'Arabî, 1947), 265.

⁶⁹ Abdurrahmân Muhammed Eyyûb, *Dirâsâtun nakdiyyetun fi'n-nahvi'l-'Arabî* (Kuveyt: Mu'essesetu's-Sabâh, ts.). önsöz.

⁷⁰ Emin el-Hulî, *Menâhîcu't-tecdîd fi'n-nahvi ve'l-belâğa ve't-tefsîr ve'l-âdâb* (Kahire: Mektebetu'l-'Usre, 2003), 12.

⁷¹ Ahmet Şen, "Ahmed Berânik'in en-Nahvu'l-Menhecî Adlı Eseri Bağlamında Nahiv Öğretiminin Kolaylaştırılmasına Yönelik Görüşleri", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (2019), 552.

alevlendirmiştir. Nitekim Dayf'ın sözü edilen eseri örnek olarak kaleme aldığı *Tecdîdu'n-nahv* adlı çalışması da önemlidir. Şunu belirtmekte yarar vardır ki Dayf'ın, Mustafâ'nın ve el-Hûlî'nin çalışmaları doğrudan fasih Arapçayı tahrif etmeye yönelik değildir ve böyle bir gaye ile yazılmamıştır. Aksine onun öğretilmesi noktasında bir metodolojiyi ortaya koymaya çalışmışlardır. Ancak, başka mecralarca bu çalışmalar, nahivde dolayısıyla fasih Arapçada varlık gösteren bir sorundan dolayı neşredildikleri düşüncesini doğurmuştur.

Hûlî ve Tahâ Hüseyin'in (ö. 1973) öğrencilerinden Abdulhamîd Yunûs da (ö. 1988) *er-Râvî'l-cedîd* ve *el-Mecelletu'l-cedîde* dergilerinde yayımladığı yazılarında sürekli diyalekti fusha yerine savunmuştur. *el-Mecelletu'l-cedîde*'nin Selâme Musâ'ya ait olması etki-tepki ilişkisi anlamında önemlidir. Ayrıca Tahâ Hüseyin ve Abdulhamîd Yunûs'un ortak özelliği ikisinin de âma olmalarıdır. Yunûs'un üniversiteye kabul edilmesinde rektör sıfatıyla Hüseyin'in etkili olduğu bilinmektedir.⁷²

Şair, hâkim, yazar ve siyasetçi kimlikleriyle öne çıkan Abdülazîz Fehmî Paşa (ö. 1951) da Arap alfabesinin yerine Latin alfabesinin kullanılması için *el-Hurûfu'l-Lâtiniyye li kitâbeti'l-'Arabiyye*⁷³ başlıklı bir proje hazırlayarak bunu Kahire Arap Dil Kurulu'nun 1944 yılında toplanan yirmi dördüncü ve otuz birinci oturumlarında sunmuş⁷⁴, kabul edilmesi için basın-yayın ve siyaset aracılığıyla baskı yapmıştır. Ancak mevzu bahis çalışma kabul edilmemiştir.

Onun çağdaşı Tahâ Hüseyin ise fasih dilin çok zor olduğunu iddia etmiş ve fasih dilde yer alan ve hâlihazırda kullanılmayan pek çok kelimenin atılması çağrısında bulunmuştur. O, bundan dolayı içerisinde Ahmet Emîn, Abdulmecid eş-Şafi'î, Ali el-Cârim, İbrahîm Mustafâ'dan oluşan bir komisyon kurarak onlardan, nahivin kolaylaştırılması hususunda bir rapor hazırlamaları talebinde bulunmuştur. Nitekim hazırlanan rapor, Kahire Arap Dil Kurumu'na takdim edilmiş ve birkaç düzeltmeden sonra kabul edilmiştir.⁷⁵ Ancak Hüseyin, ömrünün sonunda bundan vazgeçerek içinde Peygamber Efendimiz'e övgülerin olduğu, konu dâhilinde de öz eleştirileri içeren *'Âlâ hâmişi's-sîre* eserini kaleme almıştır.

Sonuç

Hicri II. yüzyıldan itibaren İslam âlimlerince fasih Arapçaya yönelik ilk değişim çalışmalarının yapıldığı görülmüştür. Ancak bunlar tamamen yeni fetihlerle İslam'a giren farklı dil sahiplerine fasih Arapçanın daha rahat öğretilmesi içindir.

Mısır'da fasih dili tahrif etmeye yönelik ilk ciddi çalışmaların, müsteşrikler tarafından yürütüldüğü tespit edilmiş, aynı zamanda bu çalışmalara, Müslim ve gayrimüslim Arapların da katkı sağladığı görülmüştür. Yapılan sözü konusu çalışmaların bir bölümü hâlihazırda sürmekte ve etkileri devam etmekte olsa da başarı elde edilemediği sonucuna ulaşılmıştır.

⁷² Muhammed el-Cevâdî, "Abdulhamîd Yunûs Evvelü Ustâzin 'Arabiyyin Li'l-Edebi's-Ş'abî Ve'l-Fülklûrî", erişim: 03 Eylül 2022, <https://www.aljazeera.net/blogs/2019/7/17/>.

⁷³ Söz konusu proje Hindâvî yayınevi tarafından 2017 yılında 120 sayfalık bir kitap şeklinde yayımlanmıştır.

⁷⁴ Abdülazîz Fehmî, *el-Hurûfu'l-Lâtiniyye likitâbeti'l-'Arabiyye* (Kahire: Hindavî, 2017), 120.

⁷⁵ Şevki Dayf, *Tecdîdu'n-nahv* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 2013), 26.

Yapılan tahrif çalışmalarının günümüzde Mısır'da dil öğretiminin tek çatı altında toplanmasına mâni olduğu anlaşılmıştır. Bu çalışmaların, okullarda fasih dil ile eğitimin yapılmasını benimseyen öğretmenler ve diyalekt ile eğitim yapılmasını benimseyen öğretmenler şeklinde eğitimcileri ikiye böldüğü neticesine varılmıştır.

Bu bağlamda araştırma yapacaklara, fasih Arapçayı tahrife dair çalışmalar yapan müsteşriklerin eserlerinin kapsamını ele almaları önerilir.

Author Contribution / Yazar Katkısı: *Research design / Çalışmanın tasarlanması:* EB (%50), KA (%50); *Literature review / Literatür taraması:* EB (%50), KA (%50); *Data collection / Veri toplama:* EB (%50), KA (%50); *Data analysis / Veri analizi:* EB (%50), KA (%50); *Writing the article / Makalenin yazımı:* EB (%60), KA (%40); *Revision the article / Makale revizyonu:* EB (%40), KA (%60).

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

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

Kaynakça

- Afganî, Said. *Nazarât fi'l-luğa 'inde İbn Hazm el-Endelûsî*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1969.
- Ahmer, Halef el-. *Mukaddimetun fi'n-nahv*. Dımaşk: Vizâratu's-sekâfe ve'l-irşâdu'l-kavmî, 1961.
- 'Amâyira, Ahmed İsmâil. *Buhûs fi'l-istısrâk ve'l-luğa*. Amman: Dâru'l-beşir, 1997.
- Arslan, Kıyasettin. "Nahiv Kaidelerinin Tespitinde Kullanılan Kaynaklar". *Turkish Academic Research Review* 1/1 (15 Aralık 2016), 61-79. <https://doi.org/10.30622/tarr.335506>
- Atılğan, Gökhan vd. *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Siyasal Hayat*. Yordam Kitap, 2015.
- Bayram, Encümen. *Dilde Firavunculuk ve Selame Mûsa*. Ankara: İlahiyat Kitap, 2022.
- Bulut, Ali. "İbn Mada'nın Arap Dilindeki Amil Nazariyesine Yönelik Eleştirileri" 6/23 (2006), 62-74.
- Câhız, Ebû Usmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-. *Kitabu'l-hayavân*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424.
- cevâdî, Muhammed el-. "Abdulhamîd Yunûs Evvelü Ustâzin 'Arabiyyin Li'l-Edebi's-Ş'abî Ve'l-Fülklürî". Erişim 03 Eylül 2022. <https://www.aljazeera.net/blogs/2019/7/17/>
- Chomsky, Noam. *Dil ve Sorumluluk*. çev. Hüsnü Özasya. İstanbul: Ekin Yayınları, 1. Basım, 2002.
- Cumahî, Muhammed b. Sellâm. *Tabakâtu fuhûli's-su'ara*. Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.
- Çiçek, Hacı-Khaznawî, Mohammad Malek. "Modern Çağda Arap Gramerinin Yenilenmesi ve Kolaylaştırılmasına Dair Yapılan Çalışmalar". *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 11 (15 Haziran 2022), 30-54. <https://doi.org/10.54958/iiad.1071310>
- Dayf, Şevki. *Tecdîdu'n-nahv*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 2013.
- Emîn, Ahmed. "et-Taklîm ve't-tad'îm fi'l-luğa". *es-Sekâfe* 10/145 (1941), 6-11.
- Ergin, Muharrem. *Türk Dil Bilgisi*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2019.
- Eyyûb, Abdurrahmân Muhammed. *Dirâsâtun nakdiyyetun fi'n-nahvi'l-'Arabî*. Kuveyt: Mu'essesetu's-Sabâh, ts.
- Fehmî, Abdulazîz. *el-Hurûfu'l-Lâtiniyye likitâbeti'l-'Arabiyye*. Kahire: Hindavî, 2017.
- Görgün, Hilal. "Vollers, Karl". *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 43/125-126. İstanbul, 2013.
- Harris, Carolyn. "Lord Dufferin | The Canadian Encyclopedia". Erişim 03 Eylül 2022. <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/frederick-temple-blackwood-1st-marquess-of-dufferin-and-ava>
- Hulî, Emin el-. *Menâhicu't-tecdîd fi'n-nahvi ve'l-belâga ve't-tefsîr ve'l-âdâb*. Kahire: Mektebetu'l-Usre, 2003.

- Humboldt, Wilhelm Von. *Gesammelte Schriften (GS)*. Berlin: Königliche Preussischen Akademie der Wissenschaft (Yay. haz.). B.Behr's Verlag, 1936.
- İbn Haldun, Ebû Zeyd Velîyyüddîn 'Abdurrahmân b. Muhammed et-Tûnusî. *Mukaddime (Dîvânu'l-mubtede ve'l-haber fî eyyâmî'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men aşarahum min zevî's-şe'ni'l-ekber)*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Mağâ, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdurrahman el-Laĥmî el-Ĥurĥûbî. *er-Reddu 'ale'n-Nuhât*. Kahire: Dâru'l-İ'tisâm, 1979.
- Kaçar, Halil İbrahim - Çelik, Muhammet. "Günümüzde Nahiv Konularının Yeniden Düzenlenmesine Yönelik Çalışmalar". *Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/1 (28 Haziran 2019), 65-86.
- Karaman, Hayreddin - Dönmez, İbrahim Kafi. *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2. baskı., 2007.
- Kılıç, Hulusi. "Ahmed Emîn". *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 2/62-64. İstanbul, 1989.
- Kınar, Kadir. "Arap Gramerinde Âmil Teorisi". *Bilimname* Haziran/2 (2006), 157-179.
- Kişâne, Mahmûd. *Luġatu'l-Kur'an fî manzûri'l-iştîrâk*. Necef: Merkezu'l-fihrist ve nazmu'l-ma'lûmât, 2021.
- Koçak, Halil. *Arap Lehçeleri Üzerine Araştırmalar – Mısır Lehçesi Örneği*. Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, MasterThesis, 2021.
- Lutskiy, Borisoviç. *Arap Ülkelerinin Yakın Tarihi: 16. Yüzyıldan 20. Yüzyıla*. İstanbul: Yordam Kitap, 2016.
- Mahcazî, Fâtin Halîl. "el-İnhirâfu'l-luġaî ve esbâbuhâ ve 'ilâcuhâ". Erişim 14 Mayıs 2022. <http://www.arabacademy.gov.sy/uploads/conferences/conference1/conf1-25.pdf>.
- Marhabâvî, Sâlih. "Devru'l-mustaşrikîn fî muhâveleti iksâî'l-'arabiyyeti'l-fushâ ve ihlâlî'l-'ammîye mahalehâ fî'l- kitâbeti'l-edebîyye". *Mecelletu 'ulûmi'l-luġati'l-'arabiyye ve âdâbihâ* 9/2 (2017), 279-297.
- Mehlî, Usâme. "Âliyâtü'l-mustaşrikîn lihedemi'l-luġati'l-'Arabiyyeti'l-fushâ". *Mecelletu defâtiri's-şa'bi'l-Cezâirîyye* 4/3 (2017).
- Nefûse, Zekerîâ Sa'îd. *Târîh ed-da've ilâ'l-'ammîye ve âsârehâ fî Mısır*. Kahire: Dâru'l-me'ârîf, 1964.
- Sa'îdî, Abdulmute'âl. *en-Nahvu'l-Cedîd*. Kahire: Dâru'l-Fikr el-'Arabî, 1947.
- Sâlih, Suphi. *Dirâsât Fî Fikhi'l-Luġa*. Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, 1976.
- Şen, Ahmet. "Ahmed Berânîk'in en-Nahvu'l-Menhecî Adlı Eseri Bağlamında Nahiv Öğretiminin Kolaylaştırılmasına Yönelik Görüşleri". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (2019). <https://doi.org/10.33931/abuifd.587962>
- Şimşek, Şahin. *Arap Gramerinin Kolaylaştırılması Bağlamında Yenilikçilik Hareketleri ve Arapça Öğretimine Etkileri*. Ankara: İlahiyat, 2019.
- Şimşek, Şahin. "İbrahim Mustafa'nın Nahiv İlminin İslahına Dair Görüşleri". *Dergiabant* 6/12 (30 Aralık 2018), 430-456.
- Şimşek, Şahin. "Klasik Dönemde Pratik ve Pedagojik Olarak Arap Gramerini Kolaylaştırma Çalışmaları". *Journal of International Social Research* 11 (30 Aralık 2018), 1227-1244. <https://doi.org/10.17719/jisr.2018.3011>
- Tacar, Pulat. *Kültürel Haklar: (Dünyadaki Uygulamalar ve Türkiye İçin Bir Model Önerisi)*. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1996.
- Tanrıverdi, Eyüp. "Alman Doğubilimciliğinin Dünü Bugünü Yarını/ Arabic Studies In German: Background And Current Stuation". *Şarkiyat Mecmuası* 21 (2012), 179-192.
- Thomas, David - Mallet, Alex. *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 4 (1200-1350)*. BRILL, Leiden-Boston., 2012.
- Zeccâcî, Ebû'l-Kâsım 'Abdurrahmân b. İshâk ez-. *el-Cumel fi'n-nahv. 'Alî Tevfik el-Hamd (Thk.)*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1984.
- Zubeydî, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan. *el-Vâdih, ('Abdulkerîm Halife (Thk.)*. Amman: Dâru Celîs, 2011.
- Inalco. "A Rich History". 13 Aralık 2018. Erişim 05 Eylül 2022. <http://www.inalco.fr/en/inalco-university/rich-history>

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 23 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2023

Montessori’de Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitimi*

Religious Education in Early Childhood at Montessori

Recep Uçar 

Doç. Dr., İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı

Assoc. Prof., Inonu University, Faculty of Theology, Department of Religious Education

Malatya / Türkiye

recep.ucar@inonu.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0003-0520-577X>

Şeyma Sezgin* 

Doktora Öğrencisi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri

PhD Candidate, Inonu University, Social Science Institution, Philosophy and Religious Science

Malatya / Türkiye

seyma.dokumaci@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-2412-0301>

* Corresponding Author / Sorumlu Yazar

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1185650

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 07.10.2022

Accepted / Kabul Tarihi: 18.06.2023

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2023

Cite as / Atıf: Uçar, Recep- Sezgin, Şeyma. "Montessori’de Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitimi". *Marife* 23/1 (2023) 235-259. <https://doi.org/10.33420/marife.1185650>

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 study is extracted from the master's thesis titled "Early Childhood Religious Education in Montessori" submitted to Inonu University Institute of Social Sciences in 2021. / Bu çalışma 2021 yılında İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’ne sunulan "Montessori’de Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitimi" adlı yüksek lisans tezinden türetilmiştir.

e-ISSN: 2630-5550



<https://marife.org/tr/>

Montessori'de Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitimi

Özet

Birey yaşamı boyunca bebeklik döneminden başlayarak bilişsel, duyuşsal ve psikososyal olarak değişim evrelerine sahiptir. Bunlardan en önemlisi ve birey yaşamının diğer tüm aşamalarını da etkileyen bebeklik ve erken çocukluk dönemidir. Erken çocukluk, çocukluğun ilk yıllarından başlayarak okulöncesi evresinin tamamını kapsamaktadır. 0 - 72 ayı kapsayan bu evrede bireyin fiziksel, sosyal, duyuşsal ve zihinsel gelişiminin en hızlı olduğu bilinmektedir. Son dönemde tüm dünyada olduğu gibi ve Türkiye'de de okulöncesi bireylerin eğitiminin önemi gözetilmeye başlanmış, nicelik ve nitelik bakımından okul öncesi eğitim geliştirilmeye çalışılmıştır. Bu dönemdeki bireylerin duyuşsal gelişimleri ve manevi bir takım ihtiyaçları da göz önüne alınarak Ratcliff ve Damon'ın çalışmaları incelendiğinde erken çocukluk dönemi maneviyatının biyolojik bir gerçek olduğu ortaya konmuştur. Ayrıca Fowler, Oser ve Elkind'in araştırmalarına bakıldığında yine aynı dönemin manevi gelişim basamaklarının detaylarının açığa çıkarıldığı bilinmektedir. Böylelikle erken çocukluk dönemi bireyleri için din eğitiminin varlığı ve zorunluluğu akademik zemine oturtulmuştur. Erken çocukluk dönemi eğitim yaklaşımları incelendiğinde Montessori önemli bir isim olarak göze çarpmaktadır. Doktor olmasının yanı sıra eğitimci kimliğiyle de ön plana çıkan Montessori, özellikle erken çocukluk dönemi bireyleri için geliştirdiği eğitim yaklaşımıyla tüm dünyada yankı uyandırmıştır. Ona göre erken çocukluk dönemi kritik dönem kabul edilmekle birlikte 0-3 (bilinçaltı gelişimi) ve 3-6 yaş (bilinç gelişimi) aralıklarına tekabül etmektedir. Bu dönemde edinilen tüm kazanımların bireyin sonraki evrelerdeki yaşamını etkilediğini bilimsel olarak ortaya koyan Montessori, geliştirdiği eğitim yaklaşımıyla bu yaş aralıklarındaki bireylerin kazanımlarını zenginleştirmeye çalışmıştır. Montessori açtığı eğitim kurumlarıyla, geliştirdiği materyallerle, öğretmenlere yönelik oluşturduğu kurslarla, kendi klinik psikoloji deneysel çalışmalarını eğitim bilimlerine entegre eden araştırma yöntemleriyle eğitime farklı bir bakış açısı getirerek döneminin tek düze yaklaşımlarından ve geleneksel eğitim anlayışından sıyrılmayı başarmıştır. Yine Montessori bireyin erken çocukluk döneminde manevi gelişiminin var olduğuna inanarak bu evredeki gelişimsel ihtiyaçlarının karşılanması gerektiğine vurgu yapmıştır. Manevi gelişimi, Tanrı'yla olan ilişki ve ahlaki gelişim bağlamında ele alan Montessori, bu dönemdeki bireylerin din eğitimine de farklı bir bakış açısı getirmiştir. Bu araştırmanın amacı erken çocukluk dönemi çocuğu için Montessori'nin din eğitimi anlayışını incelemektir. Montessori eğitim metodu Türkiye'deki eğitim bilimleri çalışmalarında etkili bir şekilde kullanılmış, hem teori hem de uygulamalı araştırmalara konu olmuştur. Ancak Türkiye'de yapılan bilimsel çalışmalarda Montessori'nin din eğitimi anlayışının aynı oranda dikkate alınmadığı göze çarpmaktadır. Bu araştırma Montessori'nin erken çocukluk dönemi din eğitimi metodunu doğrudan kendi eserlerinden ve bazı yorumcularının eserlerinden hareketle teorik olarak ele almaktadır. Çalışmada birincil kaynaklara ulaşılmaya gayret edilmiş daha sonra ilgili kitap, makale ve tezlere yer verilmiştir. Montessori'nin erken çocukluk dönemi din eğitimi anlayışı nitel araştırma yöntemlerinden döküman analizine tabi tutularak incelenmiştir. Montessori eğitimi metodunun genel ilkeleri için temalara ayrılarak kategoriler oluşturulup, bu temalara uygun belirli başlıklar altında incelemeye tabi tutulmuştur. Bu araştırmanın sonucunda, Montessori erken çocukluk dönemi eğitim yaklaşımının çağdaş eğitim sistemine uygunluk gösterdiği görülmüştür. Montessori'de erken çocukluk dönemi din eğitimi anlayışının Montessori eğitimi metoduna paralelliği doğrultusunda Montessori metodunda kullanılan tüm unsurlar ve ilkelerin Montessori'nin din eğitimi yaklaşımında kullanıldığından hareketle çağdaş din eğitimi yaklaşımlarına da uygunluk gösterdiği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Erken Çocukluk Dönemi, Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitimi, Maria Montessori, Montessori Din Eğitimi.

Religious Education in Early Childhood at Montessori

Summary

The individual has stages of cognitive, affective and psychosocial change starting from infancy throughout his life. The most important of these is infancy and early childhood, which also affects all other stages of an individual's life. Early childhood encompasses the entire pre-school stage, starting from the early years of childhood. It is known that the individual's physical, social, emotional and mental development is the fastest in this phase, which covers 0 - 72 months. Considering the importance of the education of preschool individuals all over the world and in Turkey recently, this education has been given weight in terms of quantity and quality. Considering that in addition to the emotional

development of individuals in this period, some spiritual needs should be met, and the studies of Ratcliff and Damon in the new period are examined, it has been revealed that early childhood spirituality is a biological fact. In addition, when the researches of Fowler, Oser and Elkind are examined, it is known that the details of the spiritual development stages of the same period were revealed. Thus, the existence and necessity of religious education for early childhood individuals has been placed on an academic basis. When the early childhood education approaches are examined, Montessori stands out as an important name. Standing out with her educator identity as well as being a doctor, Montessori has aroused repercussions all over the world with the education approach she developed especially for early childhood individuals. According to her, although the early childhood period is considered critical, it corresponds to the 0-3 (subconscious development) and 3-6 (consciousness development) ranges. Scientifically revealing that all the gains acquired in this period affect the life of the individual in the next stages, Montessori tried to enrich the achievements of individuals in these age ranges with the education approach she developed. Montessori has succeeded in getting rid of the monotonous approaches and traditional education understanding of the period by bringing a different perspective to education with the educational institutions it opened, the materials it developed, the courses it created for teachers, and the research methods that integrated its clinical psychology experimental studies into educational sciences. Again, Montessori believed that the individual's spiritual development exists in early childhood and emphasized that his developmental needs at this stage should be met. Dealing with spiritual development in the context of the relationship with God and moral development, Montessori brought a different perspective to the religious education of individuals in this period. The purpose of this research is to examine Montessori's understanding of religious education for the early childhood child. Montessori education method has been used effectively in educational science studies in Turkey and has been the subject of both theory and applied research. However, it is striking that Montessori's understanding of religious education is not taken into account at the same rate in scientific studies conducted in Turkey. This research theoretically deals with Montessori's early childhood religious education method directly from her own works and the works of some of his commentators. In the study, primary sources were tried to be reached, and then related books, articles and theses were included. Montessori's understanding of early childhood religious education was examined by subjecting it to document analysis, one of the qualitative research methods. Document analysis is a research technique in which various documents are collected, reviewed, interrogated and analyzed as the primary source of research data. For the general principles of the Montessori education method, categories were created by dividing them into themes, and they were examined under certain headings suitable for these themes. As a result of this research, it has been seen that the Montessori early childhood education approach is compatible with the contemporary education system. In line with the parallelism of the understanding of early childhood religious education in Montessori with the Montessori education method, it has been concluded that all elements and principles used in the Montessori method are also compatible with contemporary religious education approaches, since they are used in Montessori's religious education approach.

Keywords: Religious Education, Early Childhood, Religious Education in Early Childhood, Maria Montessori, Montessorian Religious Education.

Giriş

Tüm canlılarda olduğu gibi insan yaşamı da gelişimsel bir takım evrelere sahiptir. Bu evrelerden belki de en önemlisi bebeklik ve erken çocukluk dönemine te kabül etmektedir. Bebeğin veya çocuğun dünyayı en başından keşfettiği bu dönem çocuk gelişim alanında çoklu disiplinlere bağlı olarak psikolojik, sosyolojik ve pedagojik olarak tartışılmıştır. Çocuk üzerine yoğunlaşan bu çalışmalarda çocuğun kritik dönemlere sahip olduğu ve o dönemlerin atlatılmadan çocuğa katkı sağlayacak gelişimsel ve eğitimsel öğelerle buluşturulması gerektiği kanısına varılmıştır. Pedagogların ve psikologların çoğu çocukları bilişsel, duyuşsal ve devinişsel yönden incelemekle beraber çocuğun manevi ve ahlaki gelişimleri üzerinde de durmuşlardır.

Yeni dönemde artık bilişsel gelişimin doğrusal olmadığı daha karmaşık

yapıda olduğunu görülmüş ve Gardner'ın çoklu zekâ kavramı dahi birçok yeni yaklaşım ortaya çıkarmıştır. Çocuklardaki dinî ve manevi gelişimi geç çocukluk dönemine erteleyen Piaget ve onun teorisini kullananlara göre erken çocukluk döneminde mantık öncesi düşünce hâkimken yeni yaklaşımlarda düşünme yetisinin ne rasyonel ne de irrasyonel olabileceği ileri sürülmüştür. Piaget teorisi için sebeplendirme sürecinin yeterli ölçümünün olmadığı ve veri toplamının eksik olduğu ifade edilmiştir. Kohlberg için ise veri toplamı Piaget'ninkinden daha açık kabul edilirken süje düşüncesini tam ifade edemediği vurgulanmıştır.¹ Fowler kişisel kimlik, düşünce yapısı, kişinin ahlaki gelişimi gibi psikolojik unsurlardan faydalanarak teorisini oluştururken; Oser'in doğrudan kişinin kutsalla yüzleşmede hayatla başa çıkabilme noktasından hareket ettiği görülmüştür.² Ratcliff ve Damon ise erken çocukluk dönemi için maneviyatın kişisel tecrübeler, duygular ve biyolojiden kaynaklandığını ifade etmişlerdir. Böylelikle modern çağda erken çocukluk dönemi için din eğitiminin gerekliliği ve zorunluluğunun önemine dikkat çekilmiştir.

Erken çocukluk dönemi uygulamalarına geniş yer verenlerden biri de Maria Montessori'dir. İlk olarak doktorlukla başladığı mesleğine daha sonra klinik rahatsızlıkları ve akıl hastalığı olan çocuklar üzerinde çalışmalarla devam etmiştir. Çocukların problemlerinin biyolojik değil, pedagojik olduğunu keşfeden Montessori, onlara doğru şekilde eğitim verilebilmesi için kendi metodunu geliştirmiştir. Yine aynı çocukları sıradan çocukların girdikleri sınavlarda başarıya ulaştıran Montessori, eğitim sisteminde bir terslik olduğunu keşfetmiş ve normal çocuklara daha iyi eğitim verebilmek için neler yapılabileceğini ortaya koymaya çalışmıştır. Yine bu eğitimler arasında din eğitimi de görmezden gelmeyen Montessori, din eğitiminin gerekliliğine vurgu yaparak kendi metoduna uygun din eğitim ve öğretimi gerçekleştirmeye gayret etmiştir. Bu araştırmanın amacı erken çocukluk dönemi çocuğu için Montessori'nin din eğitimi anlayışını incelemektir. Montessori eğitim metodu Türkiye'deki eğitim bilimleri çalışmalarında etkili bir şekilde kullanılmış, hem teori hem de uygulamalı araştırmalara konu olmuştur. Ancak Türkiye'de yapılan bilimsel çalışmalarda Montessori'nin din eğitimi anlayışının -sayılı çalışmalar hariç- aynı oranda dikkate alınmadığı göze çarpmaktadır. Farklı ülkelerin eyaletleri, Türkiye'deki il ve okul örnekleri baz alınarak değerler eğitimi bağlamında Montessori yöntemi tartışılmış, Montessori eğitimi İslam eğitim sistemiyle karşılaştırmıştır³. Erken çocukluk dönemi din eğitiminin teorik çerçevesi, yaklaşım ve uygulama örneklerinin verildiği yine Montessori erken çocukluk dönemi din eğitiminin Godly Play örneği – Montessori'yi sistemleştiren sonraki nesil yazarların isimlendirmesi- üzerinden uygulamaların anlatıldığı çalışmalar örnek verilebilir. Bu araştırma

¹ Thomas Lickona (ed.), *Moral development and behavior: theory, research, and social issues* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1976), 199; William Damon, *The Moral Child: Nurturing Children's Natural Moral Growth* (New York: The Free Press [u.a.], 1990), 13.

² Fritz Oser - Paul Gmünder, *Religious Judgement: A Developmental Perspective* (Birmingham, Ala: Religious Education Press, 1991), 49.

³ Beza Bayram, *Değerler Eğitiminde Montessori Yöntemi* (İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014); Lamia Mustafayev, *Montessori Eğitim Sistemi ve İslam Din Eğitimi Karşılaştırması* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016); Yıldız Kızılabdullah, "Okul Öncesi Din, Değer ve Ahlak Eğitiminde Montessori Metodu - Indiana Örneği -", *Dini Araştırmalar* 24/60 (15 Haziran 2021), 9-34.

Montessori'nin erken çocukluk dönemi din eğitimi metodunu doğrudan kendi eserlerinden ve bazı yorumcularının eserlerinden hareketle teorik olarak ele almaktadır. Çalışmada birincil kaynaklara ulaşılmaya gayret edilmiş daha sonra ilgili kitap, makale ve tezlere yer verilmiştir. Montessori'nin erken çocukluk dönemi din eğitimi anlayışı nitel araştırma yöntemlerinden döküman analizine tabi tutularak incelenmiştir. Döküman analizi, araştırma verilerinin birincil kaynağı olarak çeşitli dökümanların toplanması, gözden geçirilmesi, sorgulanması ve analizinin yapıldığı bir araştırma tekniğidir. Montessori eğitimi metodunun genel ilkeleri için temalara ayrılarak kategoriler oluşturulup, bu temalara uygun belirli başlıklar altında incelemeye tabi tutulmuştur. Araştırma Montessori'nin geç çocukluk, ergenlik ve yetişkinlik dönemi din eğitimi anlayışları dışarıda bırakılarak sınırlandırılmıştır. Ayrıca Montessori'nin erken çocukluk dönemi için yazmış olduğu *Dio e il Bambino* (Tanrı ve Çocuk) adlı eserine İtalyanca dili yetersizliğinden kaynak olarak yer verilememiştir. Bu çalışmada da erken çocukluk dönemi din eğitiminin gerekliliğine vurgu yapan Montessori'nin kısaca hayatı, etkilendiği düşünürler, felsefesi ve eğitim anlayışı açıklandıktan sonra erken çocukluk dönemi din eğitiminin nasıl olması gerektiği hakkındaki fikirlerine yer verilecektir.

1. Montessori'nin Hayatı ve Etkilendiği Düşünürler

Doktor ve eğitimci kimliğiyle yankı uyandıran Maria Montessori, 1870 yılında İtalya'da dünyaya gelmiştir. Babasının aksine annesinin desteği üzerine 1890 yılında XIII. Papa Leo'dan tıp okuyabileceğine dair izinle birlikte Roma Üniversitesinde tıp eğitimi almaya başlamıştır.⁴ Anatomi, patoloji ve klinik çalışmalarına yoğunlaşarak 1896 tarihinde "Eziyet Sancıları Üzerine Klinik Çalışmalar" adlı tezini tamamlamıştır ve İtalya'nın ilk kadın tıp doktoru unvanını kazanmıştır.

1898 ve 1899 yıllarında Montessori bir meslektaşıyla beraber hem engelli çocuklar hem de bu alandaki öğretmenler için hizmet veren bir kurum açmıştır ve asistan doktor olarak işe başlamıştır.⁵ Engelli çocuklar için oluşturulmuş barınakları incelemiş, gayri insani şartlar içinde hayatta kalmaya çalışan bu çocukların aslında tıbbi yardıma değil pedagojik yardıma ihtiyaçları olduğunu gözlemlemiştir.⁶ Zihinsel engelli çocuklar ve onların eğitiminin önemine vurgu yaparak konferanslara katılmıştır. 1901 yılında tıp ve eğitim destekli enstitüyü kurarak deneysel psikoloji, eğitim psikolojisi ve antropoloji dersleri almıştır. 1902 yılına gelindiğinde "özel ahlaki eğitim referansı ile engellileri sınıflandırmak için kurallar" adlı raporunda engelli çocukların gizil karakterlerinin varlığından söz etmiştir. 1904 yılında pedagojik antropolojinin temellerini atmıştır.⁷ Zihinsel engelli çocuklar için oluşturduğu materyaller ve öğretim teknikleri başarılı sonuçlar verince, uyguladığı yöntemleri normal çocuklarda denenirse nasıl sonuçlar vereceğine ilişkin düşüncesi oluşunca 1907

⁴ Rita Kramer, *Maria Montessori: A Biography* (New York: Putnam, 1976), 35.

⁵ Zeynep Zeren Atayurt Fenge - Subaşıoğlu, Fatoş Zeynep, "Dünyada ve Türkiye'de Zihinsel ve Ruhsal Engellilik: Zaman Çizelgesi", *Ankara Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi Dergisi* 60/1 (2020), 362.

⁶ Eriman Topbaş, *Montessori Yöntemiyle Çocuk Eğitimi* (Ankara: Panama Yayıncılık, 2015), 25.

⁷ Emel Çakıroğlu Wilbrandt, *Maria Montessori Yöntemiyle Çocuk Eğitimi Sanatı: Eğitimciler ve Ebeveynler İçin El Kitabı* (İstanbul: Aura Yayıncılık, 2015), 160.

tarihinde “Casa dei Bambini-Çocuk Evi” adlı iki okul açmıştır.⁸ 1908 yılına gelindiğinde bu okulların üçüncüsü Roma, dördüncüsü Milano’da açılmıştır. Milano’daki sosyal hizmetler kurumu bu okullar için materyaller üretme görevini üstlenmiştir. Dewey’in dahi tarihin en büyük kadın eğitimcisi olarak gösterdiği Montessori, 1913 yılında Montessori Eğitim Cemiyeti’ni kurmuştur. 1914 yılına geldiğinde Erikson’unun da katılanlar arasında bulunduğu anasınıfları için iki yıllık eğitimler düzenlemiştir.

1922 yılına geldiğinde Musollini hükümeti Montessori eğitimini kendi ideolojisi için bir güç olarak kullanmak istemiş ancak Montessori kendi eğitimini bu faşist ideolojiye kurban etmek istememiştir. Bunun üzerine Montessori okulları kapatılmaya zorlanmış ve Berlin meydanında kitapları ateşe verilmiştir. Montessori Milan’da altı aylık öğretmen yetiştirme kursları oluşturan Montessori, oğluluyla ‘Association Montessori Internationale’(AMI) eğitim kurumunu oluşturmuştur. Merkezi Berlin olan AMI kuruluşu 1935 yılında Amsterdam’a taşınmıştır. II. Dünya Savaşı’nın başlamasıyla Montessori, Hindistan’a göç etmiştir. Yedi yıl süreyle Hindistan’da kalan Montessori, Mahatma Gandhi ve Rabindranat Tagore ile tanışmış ve desteklerini almıştır. 1947 yılında Berlin’de profesörlük teklifi almıştır. Ancak Hindistan’daki işini bitirmeyi amaçladığı için bu teklifi reddetmiştir. 1949 yılında 8. Uluslararası Montessori Kongresinde “The Absorbent Mind” adlı eseriyle ilk kez, 1950 yılına geldiğinde Floransa’da Birleşmiş Milletler Eğitim Konferansında “Uluslararası Çocuk Yılı” adlı yazısıyla ikinci kez, Avusturya’da düzenlediği eğitim kursları sayesinde de üçüncü kez Nobel Barış Ödülü’ne aday gösterilmiştir. Sevenleri ve takipçileri tarafından kendisine “sevgili anne” anlamına gelen Mammolina ismi verilen Montessori, 1952 tarihinde Holanda’nın Noorwijk şehrinde bulunan küçük bir Katolik kilisesi mezarlığına gömülmüştür.⁹

Montessori teorilerini ve uygulamalarını elbette kendi eğitim felsefesi ve anlayışına yakın düşünürlerden etkilenerek ortaya koymuştur. Bu düşünürler sırasıyla John Locke, J. J. Rousseau, Jacob Rodrigue Péreire, J. Heinrich Pestalozzi, J. Marc Gaspard Itard, F. Wilhelm Froebel ve Edouard Seguin’dır. Locke incelendiğinde dinin rasyonellik yönünde ve çocuğu Tanrı gizemi olarak anlamlandırmada dine yakın bir tavırla çocuk merkezli bir yöntemi esas alması bakımından benzerlik göstermektedir.¹⁰ Rousseau’ya bakıldığında çocuğun özgürleştirilmesi noktasında farklılık arz etse de ahlak ve eğitim noktalarında Montessori ile benzerlik gösterdiği göze çarpmaktadır.¹¹ Péreire’nin eğitim anlayışı da duyuların eğitimi, dokunma duyusu, sosyal çevreyle etkileşime önem verilmesi, tecrübeler yoluyla öğrenme, yakından uzağa öğrenme prensipleriyle Montessori eğitim sistemine katkı sağlamaktadır.¹²

⁸ Gerald Lee Gutek - Patricia Gutek, *Bringing Montessori to America: S.S. McClure, Maria Montessori, and the Campaign to Publicize Montessori Education* (Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 2016), 36.

⁹ Edwin Mortimer Standing, *Maria Montessori Her Life and Work* (California: Academy Library Guild, 1959), 48.

¹⁰ Bayram Ali Çetinkaya (ed.), *Doğu’dan Batı’ya düşüncenin serüveni* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017); John Locke - Meral Delikara Topçu, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme* (Ankara: Öteki Yayınevi, 1999).

¹¹ Wilbrandt, *Maria Montessori Yöntemiyle Çocuk Eğitimi Sanatı*, 107.

¹² Robert John Fynne, *Montessori and Her Inspirer* (London: Longmans Green and Co, 1924).

Pestalozzi'nin etkisi, sınıfta güvenli bir ev benzeri atmosfer yaratmak, soyut kavramları tanıtmak için iş ve oyunu karıştırmak, çocukların ilgisini ve dikkatini çekmek, serbestçe seçilmiş ancak hazırlanmış nesnelere kullanarak duyuşsal etkinlikleri oluşturmak ve müfredatı çocukların gelişimine uygun bir dizi faaliyete bölmek gibi ilkelerle Montessori eğitiminde kendisini göstermiştir.¹³ Dinî açıdan Hristiyanlığın bağlayıcılığını savunması, ahlaki açıdan ahlak eğitiminin gerekliliği ve bunun ailede başlamasının önemi Locke ve Montessori benzerlikleri göze çarpmaktadır. Itard'a gelindiğinde Montessori'nin çocuğun içindeki gizil güçlere, keşfetme ve yeni istekler edinme potansiyeli taşıdığına son olarak da bu potansiyelin eğitimle güçlendirilebileceğine işaret etmesi bakımından ondan esinlendiği görülmektedir.¹⁴ Montessori sistemi felsefi ve pedagojik olarak Froebel sisteminin doğal gelişimi olarak yansımıştır. İki isim de çocuğun gelişimini dönüşüm olarak görmektedirler. Teori kalıplarını isimlendirirken farklı adlar vermiş olsalar da sözüne ettikleri kavramların birbirleriyle örtüştüğü görülmektedir. Esnek alan, kademeli etkinlik, bireyselleştirilmiş çalışma, zihinde var olan kalıcı izler, gelişimi eğitimden ayrı düşünmeme bakımından paralellik göstermektedirler.¹⁵ Montessori, Seguin tarafından geliştirilen duyu yoluyla öğrenme materyallerini tecrübe etme imkânı bularak üç boyutlu şekiller, hissedilen harfler, farklı dokularda kumaşlar, düğmeler, boncuklar, farklı şekil, büyüklük ve renkteki malzemelerle çocukların gelişimini desteklemiştir. Montessori, çocukların nesnelere verdiği tepkileri eğitimde önemli bir ölçüt saymaktadır. Montessori ayrıca özelde Pestalozzi'nin İsviçre'deki engelli çocukların eğitimi konulu çalışmalarının ve daha özgür okul anlayışının, Froebel'in çok küçük yaşta çocuklara anaokulu fikrinin, Seguin ve Itard'ın engelli çocuklarla ilgili eğitim metodu çalışmalarının tümünü sentezleyerek yeni bir yöntem ortaya koymuştur.

2. Montessori'nin Felsefesi ve Eğitim Anlayışı

Genel felsefesinde liberal ve hümanist bir anlayış benimseyen Montessori, toplumunun ekonomik, sosyolojik ve politik sorunlarından uzak kalmamıştır. Ayrıca Berlin konferansında kadın hakları, iş hayatında kadın-erkek eşitsizliği, kadınların eğitim haklarına yönelik konuşma yaparak güçlü bir feminist olduğunu ortaya koymuştur.¹⁶ Dönemi itibarıyla yeni kadın tipini erkeklerle eşit haklara sahip bir birey, özgür insan, toplum çalışanı olacak şekilde tanımlamıştır.¹⁷ Sosyal reform, barış, eğitimde fırsat eşitliği ve eğitim niteliğinin artırılması konularıyla ilgili açıklamalarda bulunarak çocuk yardım kuruluşları, yetim ve fakirlere sağlık sigortaları, kadının bilim dünyasındaki rolü ve eğitimdeki pozisyonlarını ele almıştır.¹⁸ Çalışma hayatında da hastalarına sadece bir doktor değil, aynı zamanda bir hizmetçi, hemşire ve aşçı

¹³ Feez, Susan, *Montessori's Mediation of Meaning: A Social Semiotic Perspective* (Sydney: University of Sydney, Arts and Social Sciences, The Degree Of Doctor Of Philosophy, 2007), 86.

¹⁴ Jean Marc Gaspard Itard, *An Historical Account of the Discovery and Education of a Savage Man or of the First Development, Physical and Moral, of the Young Savage Caught in the Woods Near Aveyron* (London: Richard Phillip Oriental Press, 1802), 143-146.

¹⁵ Bowlby, Patricia, *A Case Study of Froebel Education in Practice* (Montreal: Concordia University, Institute of Educational Sciences, The Degree Of Master Of Educational Science, 2016), 22-23.

¹⁶ Kramer, *Maria Montessori*, 53-55.

¹⁷ Maria Montessori, *The Montessori Method* (New York: Frederick A. Stokes Company, 1912), 69.

¹⁸ Maria Montessori, *Çocuğun Keşfi*, çev. Okhan Gündüz (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016), 6.

olabilmeyi başarmıştır.¹⁹

İnsanların sınıf, ulus ve kabileler şeklinde birbirlerinden ayrılarak çocuğun evrensel olduğu anlayışından uzaklaştığına dikkat çeken Montessori, zıtlıklarla birbirlerinden yalıtılmadan barış için eğitim oluşturması gerektiğine tüm konuşmalarında yer vermiştir.²⁰ Genel olarak çocuk için oluşturulacak karakterin, insanlık için sabit görülen bütün zihinsel ve ahlaki özellikleri kapsayacağını ve özde ise vatan-severliğin, dinin, toplumsal alışkanlıkların, teknik eğilimlerin ve önyargıların aslında insanın kişiliğini oluşturan bütün öğelerin toplamı olacağını açıklamıştır.²¹ Bu sebeple çocukların insanlık için temel olduğunu savunmuştur. Kendisini destekleyenlere “*Bana gösterdiğiniz ilgiyi tıpkı parmağıma değil, gösterdiğiniz yere; çocuğa çevirirseniz, en büyük saygı ve minnettarlığı göstermiş olursunuz.*” ifadelerini kullanmıştır.²²

Montessori, fikirlerin esnekliğini korumak ve eğitimi belli kalıplara sokmak için felsefesi ve yöntemi üzerine birçok kitap yazmış olsa da teorisini kesin olarak açıklayan bir kitap kaleme almamıştır. Psikoloji ve pedagoji arasındaki farkları ortaya koymuştur. Pedagojik anlayışını Kant’la destekleyerek mükemmel olan sanatın doğaya dönük olması gerektiğine vurgu yapmıştır. Çocuk gelişimini deneyimlerinden yola çıkarak neden sonuç ilişkisine bağlamış, yöntemini oluşturmada kendi çocukluk anlarından faydalanmış, bireyin özgürlüğüne ve kişiliğine saygı duyarak metodunu uygulamıştır. Metodunun hem amaç hem de içerik yönünden bilimsel olduğunu savunan Montessori, tüm doğanın sırrının küçük çocukta gizli olduğunu ve bu gizemin keşfedilmeyi beklediğini ifade etmiştir.²³ Ayrıca geleneksel okulları bireyi özgürleştirmede, bireyin toplumla olan bağlarını kopardığı, bilgi, karakter ve disiplin yönünden eksik anlayış taşıdığı noktalarında eleştirmiştir.

Eğitimin dinamikliğine vurgu yapan Montessori’ye göre eğitim, çevre, öğretmen ve bireye saygı olmak üzere üç temel unsurdan meydana gelmektedir.²⁴ Okullarında genellikle tam gün gözlem gerçekleştiren Montessori, abaküsün icadına ön ayak olmak gibi çocuklara özel ve yeni materyaller geliştirmiştir.²⁵ İtalya’nın çeşitli yerlerinde çocuk gelişiminde kritik dönemlerle birlikte okul öncesi ve ilkökul çocukları için öğretim materyalleri niceliği artırılması, ergenlik ve yetişkinlikte sosyal karakterin gelişimine bağlı olarak ortaokul çocuklarına yeni sistem geliştirilmesi konulu konferanslar vermiştir. Yine Milan’da 0-9 yaş çocuk psikolojisini, çocuk evinde kullanılan teknikleri anlatan Montessori Metodunu, normal ve anormal çocuğun

¹⁹ Standing, Edwin Mortimer, *Maria Montessori Her Life and Work*, 16.

²⁰ Montessori, Maria, *Çocuğun Keşfi*, 179.

²¹ Maria Montessori, *What You Should Know About Your Child* (Kalakshetra: Adyar, Madras Publications, 1961), 54.

²² Maria Montessori, *Çocuk Eğitimi Montessori Metodu*, çev. Güral Yücel, Güral (İstanbul: Özgür Yayınları, 1997), 51.

²³ Maria Montessori, *Dr. Montessori’s Own Handbook*, Massachusetts: Robert Bentley Inc, 1964, 8.

²⁴ Lillard, Angelina-Mchugh Virginia, “Authentic Montessori: The Dottoressa’s View at the End of Her Life Part I: The Environment”, *Journal of Montessori Research* 5/1 (2019), 2; Mallory, Terry, *Montessori ve Çocuğunuz Anne Baba’nın El Kitabı*, çev. Gülten Füsün Öztaş, Cihan (Ankara: Hatipoğlu Yayınevi, 1989), 17.

²⁵ Michael Polland, *Maria Montessori: Dünya’daki Eğitim Sisteminde Devrim Yapan İtalyan Doktor*, çev. Onat, Leyla (Ankara: İlk Kaynak Kültür ve Sanat, 1996), 40.

özellikleriyle ilgili tarih boyunca neler yapıldığını, çocuğun gelişimine uygun din eğitimi, çocuğun beslenmesi ve günlük yaşam alıştırmalarını, yurttaşlık ve sanat eğitimi, diksiyon derslerini ve doğa araştırmalarını içeren altı aylık öğretmen yetiştirme kursları oluşturmuştur.

2.1. Bireyin Gelişimi ve Eğitimi

Montessori tüm canlıların hayatta kalmasının anne sevgisinden kaynaklı olduğunu savunarak Darwin'in doğal seleksiyon teorisine tam anlamıyla katılmamıştır. Ona göre her canlı doğada kendine ait bir göreve sahiptir. Böylelikle yaşam döngüsü devam edecektir. Doğadaki tüm canlılar adaptasyon sonucunda yaşadıkları çevreye uyum sağlamaktadır. Diğer tüm canlılar hızlı büyüme ve yüzeysel adaptasyon geçirirken insanoğlu yaşam şartlarına en geç ve en çok adapte olma özelliğine sahiptir.²⁶ Montessori'ye göre hiçten tam gelişmiş bir bireyin karmaşık bedenine geçiş, yaşamın sürekli gelişen mucizelerinden biri sayılmaktadır. Bu mucizenin insanı şaşırtmama sebebiyse sürekli günlük hayatta buna şahit olunmasındandır.²⁷ Fiziksel ve zihinsel gelişim olarak bireyi ele alan Montessori, karakter analizi için 0-3 ve 3-6 yaş birinci evre, 6-12 yaş ikinci evre ve 12-18 yaş üçüncü evre olmak üzere dönemlere ayırmıştır. Her bir evre diğerinin ön basamağı kabul edilmektedir. Bir önceki evrede sorun yaşanmamışsa bir sonraki evre buna bağlı olarak iyileşme göstermektedir.²⁸

Birey doğumuyla birlikte hayata başlamış kabul edilmektedir. Doğum esnasında annenin yaşadığı travmalar psikolojik olarak bilinçdışında biriktirilmiştir. Buradan *mnemeye* aktarılıp doğum sonrasında belli biçimlendirmelerde bulunan bebek artık *tinsel embriyo* adını almaktadır.²⁹ Kendine davranış örüntüsü oluşturmaya çalışan bireyin bütünleşmemiş dürtülerine bulutsu denmektedir. Birey artık bütün reflekslerini süngerin suyu çektiği gibi emmeye başlamaktadır. Bu zekâ tipi *emici zihin* kabul edilmektedir.³⁰ Eğitime de bu dönemde başlanmalıdır. 0-3 yaşlarında bilinçaltı gelişmektedir. 3-6 yaşlarında bilinçaltındaki bilgiler bilince alınmaktadır. Bireyin kasıtlı ve bilinçli olarak gerçek anlamda hareketi başlamaktadır. Birey gelişim yoluyla 3 yaşından itibaren kendi otokontrollerini kazanmaya ve denetlemeye başlamaktadır. Hiçbir üstün zekâ saf yeni bir şey üretemeyeceğinden çocukların çevrelerini olduğu gibi algılamaları büyük önem taşımaktadır. Buradan edindikleri öğelerle hayal güçlerini kurmaktadırlar. Çocuklar kendi yaşam tecrübeleri olmadığından gerçek olmayan, fantastik ve doğaüstü olaylarla ilgilenebilmekte ve anlatılanlara inanabilmektedirler. Çocuklar bu yaşlarda birçok duyarlı evre arasında hayal gücü olmadığından çevreye fazlaca duyarlı ve gerçeklerle yakından ilgilidirler.

²⁶ Maria Montessori, *The Absorbent Mind* (Chennai: Adyar Madras Theosophical Publishing House, 1949), 47.

²⁷ Maria Montessori, *Emici Zihin*, çev. Okhan Gündüz (İstanbul: Kaknüs yayımları, 2005), 56.

²⁸ Maria, Montessori, *The Secret of Childhood*, çev. Barbara Barchlay Carter (Bombay: Orient longmans ltd, 1958), 50.

²⁹ Montessori, *Emici Zihin*, 73.

³⁰ Ömer Özyılmaz - Hatice Kadioğlu Ateş, *Erken Çocukluk Dönemine Disiplinler Arası Bakış* (Saarbrücken: LAP LAMBERT Academic Publishing, 2016), 280.

Hayal gücünün gelişmesi için duyuşsal algılar gelişmelidir.³¹

Günümüzde eğitim literatüründe kritik dönem diye bilinen ve Montessori'nin duyarlılık dönemi olarak açıkladığı dönemlerde, çocuğun birinci duyarlılığı düzene olan bağıllık, ikinci duyarlılığı elleri ve diliyle çevresini keşfetmesi, üçüncü duyarlılığı yürümeye başlaması, dördüncü duyarlılığı ayrıntılı nesnelere ilgi duyması ve son duyarlılığı toplumsal olana ilgi göstermesi olmak üzere beş farklı dönemi içermektedir. Montessori'ye göre gerçek çalışma insanda toplumsal duygu geliştirmektedir. Bu sebeple tarlada çalışan çocuk sadece spor yapan çocuktan daha başarılı kabul edilmektedir. Estetik ve ahlak eğitimi de duyuların eğitimi ile yakından bağlantılıdır. Güzelliğin uyum içerdiği bilinerek doğadaki ve sanattaki güzelliği keşfettirip çocuğa estetik ve ahlak eğitimi duyu eğitimi yoluyla verilmiştir. Montessori dersleri deneysel psikolojiye uygun olarak yürütölmektedir. Çocuğun fiziksel gelişimindeki her türlü değişim antropolojik bakımdan incelenmektedir. Dil egzersizleri, sistematik duyu eğitimi, günlük hayata dair çocuğun doğrudan yaptığı egzersizler, öğretici materyallerin zenginliği göze çarpmaktadır.³² Öğle arası verilen yemeklerin çeşitleri ve ölçüleri gelişim dönemlerine uygun şekilde düzenlenmiştir. Ödöl ve cezadan uzak bir ders tekniğiyle çocuklar duyuşsal, zihinsel ve sosyal varlıklar olarak desteklenmiş ve eğitime tabi tutulmuşlardır.³³ Verilen dersler özlölük, basitlik, objektiflik ilkelere sahiptir. Sınıflar arasında keskin ayrımlar yoktur. İşbirlikçi öğrenme sayesinde 3 yaşındaki çocuk 6 yaşındaki başka çocuktan rahatlıkla öğrenebilmektedir.³⁴ Ayrıca gerekli nezaket kuralları da öğretilerek çocuğun yetişkinlerin hayatına uyum sağlamasına da yer verilmiştir.

2.2.Hazırlanmış Çevre (Atrium)

Montessori'ye göre yaşam, bir döngü ve kozmik düzenin bir parçası olarak bir hareket felsefesi taşımaktadır. Bu sebeple de çocukların hareketlerine izin verecek sınıf ortamı, yapı, düzen ve doğa oluşturulmalıdır.³⁵ Burada asıl problem özgürlük olarak görölmektedir. Pedagoji, antropoloji ve deneysel psikolojiye dayanan bilimsel pedagojinin asıl prensibi çocuğun özgürlüğüdür. Gelişimi boyunca çocuğun kendini kusursuzlaştırıp özgürleştirme çabasına "horme" denilmektedir. Ona göre bağımsızlık statik bir koşul değil, sürekli bir edimdir. Çocuk ilk bağımsızlık savaşını kendisine yardım etmek isteyenlere karşı vermektedir.³⁶ Özgürlük başıboş bırakılmışlık sayılmayacağından, Montessori'nin yapılandırılmış çevresi özgürlükçü eğitim temsilcisi kabul edilen Dewey'in özgür ortamından farklı sayılmaktadır.³⁷ Çocuk için tanımlanan ona özel ve eğitim alacağı yaşam alanına "hazırlanmış çevre

³¹ Wilbrandt, *Maria Montessori Yöntemiyle Çocuk Eğitimi Sanatı*, 135.

³² Montessori, *Dr. Montessori's Own Handbook*, 15.

³³ Paula Polk Lillard, *Montessori: Modern Bir Yaklaşım*, ed. Seda Darcan Çiftçi, çev. Okhan Gündüz (İstanbul: Kaknüs yayınları, 2013), 166.

³⁴ Angeline Stoll Lillard, *Montessori: The Science Behind The Genius* (New York: Oxford University Press, 2005), 21.

³⁵ Paula Polk Lillard, *Montessori, a Modern Approach* (New York, NY: Schocken Books : Distributed by Pantheon Books, 1988), 64.

³⁶ Montessori, *The Absorbent Mind*, 62-68.

³⁷ John Dewey - Martin S. Dworkin, *Dewey on Education* (New York: Bureau of Publications, Teachers College, Columbia University, 1959), 4.

(Atrium)" denir. Çocuğun kendine yetebilmesi elbette hazırlanmış çevrede kendi boyutuna uygun, fizyolojik yapılarını destekleyen ve güç yetirebildikleri eşyaların var olması yatmaktadır.³⁸ Çocuk Evi'nde çocuklar normal bir evin minyatürü şeklinde görünen ancak tamamen gerçek ev ortamlarında gördükleri eşyalarla karşılaştırılmışlardır. Çocukların rahatça dolaşabildikleri sınıflarda otokontrol ve denetimini kendisi yapan çocuklar disiplin kazanmışlardır. "Yalnız başıma yapabileyim diye bana yardım et." genel ilke olarak kabul edilmektedir.³⁹ Çocuğun yaşadığı çevresi onun dünyası kabul edilmektedir. Çocuk yaşadığı çevreden dil, din, gelenek ve görenekleri gibi birçok kültürel kodları öğrenmiştir. Çocuklar çevresinde gördükleri her şeyi zihin olarak emmektedirler. Ancak bu olay doğrudan ayna yansımalarına benzetilemez. Çünkü çocuk belirli anlamlandırmalarda bulunmaktadır. Çocuğun gelişim dönemine bakıldığında emici zihnin duyarlılığı çevresindeki uyarıcıların çeşitliliğine bağlıdır.

Ayrıca el göz koordinasyonu ve dil becerileri için yeterli faydalı etkinlikler atriumlarda mevcuttur. Atriumlarda çocukların kontrolsüz hareketleri sonucu büyük kazaları önlemek için halı kullanılmaktadır.⁴⁰ Hazırlanmış çevrede heykelcilikle ilgili formal ders verilmez, pişirdikleri çömlükler ve tuğlalar duvar ve bina yapımında kullanılarak çocuk mimarlığa heveslendirilmektedir.⁴¹ Zaman zaman serbest oyuna da müsaade edilmektedir. Aynı zamanda doğayla buluşturulan çocuklar hayvan beslemekte, tarım ürünleri yetiştirmekte, bitkilerin bakımını üstlenerek yetiştirdikleri tarım ürünlerini satabilmektedirler.⁴²

2.3.Gelişim Materyalleri

Eğitimin amacının enerjiyi geliştirmek olduğunu bilen Montessori, klasik okullardan farklı olarak gözlemlere dayalı materyaller geliştirmiş ve bu materyallerin çocuk için en iyi öğretmen olduğunu ifade etmiştir. Ona göre önemli olan materyalin çocuğun zihnine tam karşılığıyla yerleşmesi ve tanıtılmasıdır.⁴³ Çocuğun gelişimine uygun olacak şekilde *günlük hayata alıştırma materyalleri*, *duyu materyalleri*, *didaktik materyaller* ve *kozmetik materyaller* olmak üzere dört çeşit sınıflandırma ortaya koymuştur.⁴⁴ Bunlara *gelişim materyalleri* adını vermiştir.

Materyaller incelendiğinde, bilimsel bir amaç taşımayan, bir çocuğun evinde her gün karşılaştığı nesnelere *günlük hayata alıştırma materyalleri* denilmektedir. Kaba ve ince motor becerilerini geliştirmek, çevresine uyum

³⁸ Lillard, Paula Park, *Sınıfta Montessori*. çev. Okhan Gündüz. Kaknüs Yayınları, İstanbul 2014, 41-42.

³⁹ Maria Montessori vd., *The Montessori Series*, çev. Claude A. Claremont vd. (Amsterdam, Netherlands, Oxford, England: Montessori-Pierson Publishing Company, Clio Press, 2007), 67.

⁴⁰ Susan, Feez, *Montessori And Early Childhood: A Guide For Students*, (Los Angeles: Sage Publications, 2010), 42.

⁴¹ Montessori, *The Montessori Method*, 162-166.

⁴² Tim Seldin, *How To Raise An Amazing Child the Montessori Way* (New York, New York: DK, 2017), 147. Seldin, Tim, *How To Raise An Amazing Child the Montessori Way*. (2. baskı). DK Publishers, London 2017, s 147.

⁴³ Montessori, Maria, *Discovery of Child*, çev. Mary A. Johnstone (Kalakshetra: Adyar Madras Publishing, 1948), 254.

⁴⁴ Mutlu Burcu vd., "Okulöncesi Dönemde Montessori Eğitimi", *Ankara Sağlık Bilimleri Dergisi* 1/3 (2012), 119.

sağlamak ve kendi işini kendisi görebilmek için bu materyallerle çocuklar bir araya getirilmektedir. Böylelikle çocuğun bol tekrarıyla, pratik kazanması, kendini denetlemesi ve gözlemlemesi geliştirilmiş kabul edilmektedir.⁴⁵ *Duyu materyalleri* renk, şekil, boyut, ses, doku, ağırlık, ısı gibi sahip oldukları fiziksel niteliğe göre gruplandırılmış bir dizi nesnelere dir. Etkinliklerin tamamıyla beş duyu organını geliştirmesi hedeflenmektedir. *Didaktik materyaller* okuma-yazma ve aritmetik için oluşturulan nesnelere dir. Yazma ve okuma etkinlikleri ve matematik becerilerinin somut nesnelere ile öğretilmesine yer verilmektedir. *Kozmik materyallerde* ise bir bilim alanından başlanarak çocuğa ait bir bütün resim oluşturulur. Örneğin biyoloji, fizik ve kimya alanlarına küçük dokunuşlar yapılarak çocuğa bilim tohumları ekilmektedir. İnsanın keşfinden önce doğa ve çevreyi keşif probleminde yoğunlaşması gerektiğine inanan Montessori, suların, karaların ve dağların oluşumunu çocuğa aktararak gerçeklerle bağlantılı bir hayal edebilme yeteneği geliştirmektedir. Açık görsel semboller ve sebep sonuca dayalı detayların anlamları verilerek, çocukların dikkatini çekilmeli ve çocuklar kıtaları, ülkeleri ve birçok gerçekleri bu materyallerle öğrenmelidirler. Ayrıca daha sonra söz edilecek olan din eğitimi anlayışında da en çok yer tutan materyaller kozmik materyaller olarak göze çarpmaktadır.

2.4.Öğretmenin Görevleri

Montessori'ye göre ne yetişkinler çocukları ne de çocuklar yetişkinleri tam olarak anlayabilirler. Çoğu yetişkinler ve çocuklar arasında oluşan bir çeşit güvensiz bağlanmadan söz eden Montessori, yetişkin tavırlarının çocukların o anki yahut sonraki hayatlarında ortaya çıkacak olan problemlere işaret etmektedir. Kimi zaman kendisinin de bazı konularda çocuklara karşı sert müdahalelerinden yakınlık, çocukları anlayabilmenin yetişkinin kendisini değiştirmesinden geçtiğini ve bireye saygı esasından hareketle ihtiyaç duyulan güven bağı kurarak dışsal rehber olunması gerektiğine vurgu yapmaktadır.

Montessori'ye göre öğretmen yöneticidir. Bireysel aktivitelerde öğretmen çocuğun etkinliğine rehberlik eder.⁴⁶ Ona göre öğretmenler genç, açık fikirli, yeni tecrübelerle kapı aralayan ve kendi kişisel katkılarını da sürece ilave edebilecek yapıda olmalıdırlar. Yalnızca çocuğu sevip anlamakla kalmayıp aynı zamanda evreni sevmeli ve buradan kendilerine çalışma alanı yaratmalıdırlar. Temel görevi uzmanlık gereği çocuğu gözlemlemek olan öğretmenlerin gizli hazinesini içinde taşıyan çocuğu her yönüyle keşfedebilme ve görünür kılma inancına sahip olmaları gerekmektedir.⁴⁷ Öğretmenler kendini bilimselliğe ve objektifliğe hazırlayarak, çocuğun doğasını ortaya koymaya girişmelidirler.⁴⁸ Çocuğu tecrübesiyle arasına engel olmayacak şekilde desteklemeye hazır olmalıdırlar. Sonuç odaklı davranmamalı, çocuğun etkinlik sürecinde yaptığı hatayı düzeltmemeli bilakis kendisinin keşfetmesine fırsat

⁴⁵ Bowlby, Patricia, *A Case Study of Froebel Education in Practice*, 247.

⁴⁶ Murphy, Madonna, "Maria Montessori on The Natural Formation of Character in Young Children", *University of St. Francis Joliet Far Western Philosophy of Education 1* (2003), 6.

⁴⁷ Seçkin Demiralp, *Montessori Metodu ve Uygulamaları*, ed. Dilek Naim (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2014), 19.

⁴⁸ Maria, Montessori, *Spontaneous Activity in Education* (New York: Frederick A. Stokes Company, 1917), 140.

vermelidirler. Zamansız ve gereksiz yapılan yardımın çocuğun gelişimine katkı sağlamayacağını bilmelidirler. Öğretmenlerin materyallerle uzun süre alıştırma yapmaları ve materyallerin ilgi çekici yönlerini ortaya koymaları gerekmektedir. Ayrıca öğretmen çalışma hayatında çocuğun aileyle yapacağı işbirliğine de önem vermelidir.

3. Montessori'de Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitimi Anlayışı

Montessori'nin din eğitimi anlayışına bakılmadan önce Montessori'nin din anlayışına göz atmak gerekmektedir. Ona göre din sadece inanç değil, yaşamın temellerini barındıran ve uygar insana pozitif bilimle asıl gerçekliğin belirli yönlerini tarif eden bir olgu olmakla beraber her zaman toplumu onaran, yapılandıran ve güçlendiren bir sistemdir.⁴⁹ Ayrıca uygarlaşmış insanın dinî inanca sahip olduğunu ve bu insanın, doğaya işlenmiş bilimin gerçek gizemini din yardımıyla dışa yansıtılabileceğini savunmuştur. Ona göre bilim ve din aynı gerçekleri yansıtmakla beraber birbirlerine yaklaştırıldıkça bütüncüllükleri ortaya çıkmaktadır.⁵⁰ Bu sebeplerden ötürü pozitif bilimin insanlığın derin gizemine dokunamadığını savunmuş ve bunun ancak ahlak eğitimiyle mümkün olacağını ifade etmiştir. Yine eğitimde bilim ve teknik uygulamalarına yer verilirken kültür derslerinin ihmal edilmemesi, eğitimi kısıtlamak yerine geliştirmenin esas alınması ve eğitimde kültürün yaygınlaşacağı reform hareketlerinin gerçekleştirilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Yeni bir dünya idealiyle teorisini geliştiren Montessori, yaklaşımında din eğitimine yer vererek bu eğitime "barışla silahlanma" adını vermiştir.

Montessori çocuğun birleştirici gücü sayesinde bir araya gelen farklı gruplardan, farklı felsefe ve dinden insanlardan söz ederken her türlü iyiliğin çocuğun içerisinde yer aldığına vurgu yapmıştır. 1907 yılında Çocuk Evi'nin açılışında doğrudan yoksulluk ve ahlaki yozlaşma konuları üzerinde durmuştur. Yine 1949 yılında her dinden eğitimcinin, psikoloğun ve pedagoğun yer aldığı 8. Uluslararası Montessori Kongresi'nde çocuk ve çocuğun ahlaki eğitiminden söz etmiştir.⁵¹ Katıldığı konferanslarla yetinmeyip Catholic Montessori Guild (CMG) -Katolik Montessori Cemiyeti- adlı din eğitimi vakfını kurmuştur. Din eğitimini bebeklikten başlatmakla kalmayıp daha büyük yaş grubu çocuklara ve yetişkinlere özel programlar oluşturmaya çalışmıştır.

Kaleme aldığı eserlerle kiliseyi pedagojik yaklaşımlara çağırması ve Papa XV. Benedict başta olmak üzere XXIII. Peder John, Rahibe Isabel gibi önemli Katolik dünyası temsilcilerinin övgüsünü kazanmıştır.⁵² Montessori din eğitimi anlayışının Katolik öğretilerine ters olmadığı anlaşılmaktadır. Sisteminin bütünüyle aynı genel çizgiler doğrultusunda ilerlediği gözlenmiş ve pratik hayata ait alanlara karşılık zihin eğitimi, din duygusunun geliştirilmesi, kalp eğitimi ve dini anlama bakımından temel oluşturan dinî bilgilerin kazandırılması üzerinde durulmuştur. Toplum

⁴⁹ Maria, Montessori-Standing E. M. (Ed.). *The Child in the Church*. Hillside Education, California 2017, 110-111.

⁵⁰ William Damon, *The Path to Purpose: How Young People Find Their Calling in Life* (New York London Toronto Sydney: Free Press, 2009), 45.

⁵¹ Montessori, *Discovery of Child*, 30.

⁵² Montessori-Standing E. M. (Ed.). *The Child in the Church*. 122.

değiştirilmek istendiğinde, dikkatlerin çocukluk dönemine çevrilmesi gerektiğine vurgu yapan Montessori, ulusu değiştirmek için dinî anlayışı yeniden yeşertmek ve kültürü güçlendirmek gerektiğini savunmuştur. Montessori, çocuğun dinî dürtülerinin göz ardı edilemeyeceğinden bahsederek 1919 yılında Barselona’da açtığı okullardaki atriumları örnek göstermiştir.⁵³ O dönemde kırk çocukla başlayıp eğitimde zirve yapan bu merkezi, Hristiyan dünyası Çocukların Mekke’si olarak tanımlamıştır.⁵⁴ Okullarda elde edilen şaşırtıcı sonuçlar Montessori’ye göre pedagojik değil, psikolojik duyarlılığın önemini göstermiştir. Çalışmalar daha sonra Papa desteğiyle Roma’ya taşınmış, 1926 yılının başlarında Milano Çocuk Evi Umanitaria (Sosyalist Yahudiler) tarafından desteklendiğinde, Yahudi Montessori okulları açılmıştır.⁵⁵

Saint Thomas felsefesine yakın olan Montessori, insanın özü itibarıyla evrensel olduğundan söz ederek yönteminin her dinî topluluğa ve düşünce akımına uygun olduğunu savunmuştur. Hümanizm temelli yönteminin mezhepsel değil, mezhepler üstü olduğunu iddia etmiştir. Tüm insanların kardeşçe yaşaması gerektiğinin altını çizerek, maneviyatın güvende gizli olduğunu ortaya koymuştur.⁵⁶ Din eğitimi anlayışında çocuk, içerik, hazırlanmış çevre ve öğretmen unsurlarına yer vermiştir. Miller, Montessori’nin eğitim çalışmalarını, mistisizme yaklaşan manevi bir bilinçle sürdürdüğünü ifade etse de⁵⁷, aslında Montessori içinde yaşadığı toplumun genel ve özel ihtiyaçlarına cevap verecek ve toplumunu uygarlıklar seviyesine çıkaracak bir din eğitimi benimsemektedir.

3.1. Erken Çocukluk Dönemi Dini ve Ahlaki Gelişim

Montessori’ye göre erken çocukluk dönemindeki çocuklar soyut bir konuyla ilgili konuşmasalar da olup bitenleri anlamlandırabilmektedirler. Bu dönemdeki çocukların zihinsel, dil ve deneyim olmak üzere üç konuda sınırlılıkları vardır ve birçok araştırmada çocuğun sözsüz iletişim gelişimi gösterdiği kanıtlanmıştır.⁵⁸ Okulöncesi çocuğun tam anlamıyla sebeplendirmeyi anlayamasa da tamamen sihire de inanmadığı terse düşünülebilirliğin 3,5-4 yaşlarında kazanıldığı gözlenmiştir. 4-7 yaş grubu çocuklar canlı varlıklarla cansız varlıkları doğru şekilde ayırabilmektedir. 5 yaş çocuğu zaman ayırımı yapabilmektedir.⁵⁹ Çocuklar hikâyeleri doğru sıra ile anlatmasalar da algı ve hisleri tam olarak görmekte dirler. Goldman’a göre çocuğun metaforu anlamayacağı düşüncesi iki açıdan hatalı görülmektedir. Çocuklar etkinlikler yoluyla metaforları anlayabilmekte ve mecazları kullanabilmektedirler.⁶⁰ Elkind’e göre dinî gelişim dört evreden oluşmaktadır. İkinci evresine “temsil arayışı”

⁵³ Jeannine, Schmid, *Religion, Montessori and The Home* (New York: Beverly Hills Benziger Inc, 1970), 20.

⁵⁴ Montessori, *Discovery of Child*, 77.

⁵⁵ Kramer, *Maria Montessori*, 301.

⁵⁶ Rebecca Nye, *Children’s Spirituality: What It Is and Why It Matters* (London: Church House Publishing, 2009), 55.

⁵⁷ Jassiem, Shamiemah, *Montessori and Religious Education in Western Cape Preschools* (Cape Town: University of Cape Town, Social Science Institute, The Degree Of Master Of Social Science, 2016), 23.

⁵⁸ Oruç, Cemil, “Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitimi: Teorik Çerçeve, Yaklaşımlar ve Uygulama Örnekleri”, *Yeni Türkiye* 1/58 (2014), 621.

⁵⁹ Donald Ratcliff (ed.), *Handbook of Preschool Religious Education* (Birmingham, Ala: Religious Education Press, 1988), 21-24.

⁶⁰ Elizabeth Ashton, *Religious Education in the Early Years* (London ; New York: Routledge, 2000), 34.

denir ve 3-6 yaş çocuğunu kapsamaktadır. Bu döneme göre en önemli temsil zihinsel imaj ve dildir. Çocuk dil gelişimi ile sembolik oyunu oluşturmaktadır. Tanrı'nın varlığını kabul eden çocuk hemen temsilini bulmak istemektedir. Dinler de çocuğa bu temsilleri sembollerle ortaya koymaktadır.⁶¹ 3-6 yaş grubu çocuğunun zihni, eşyalar arasındaki ilişkileri zekâ yoluyla görmekle kalmayarak doğrudan görülmeyen şeyleri zihinsel imgeler de oluşturmaktadır. Ayrıca bilim dünyasında insanda "Tanrı Spotu", "Tanrı Geni", "Tanrı Noktası" olarak adlandırılan bir bölümün mevcut olduğu bilindiğinden bu da Montessori'nin tezini desteklemektedir.⁶²

Çocuk edindiği izlenimlerin yarattığı derin hislere dayanarak en içsel benliğini kurmaktadır. Özellikle de yaşamın ilk dönemlerinde güçleri aracılığıyla her zaman izini taşıyacağı kişisel karakteristik özelliği olan dil, din ve ırk bilinci edinmektedir. Çocuğun emdiği kişisel her ayırıcı özellik sonsuza dek sabitlenmekte ve sonradan akıl bunu reddetse dahi, bilinçdışı zihinde bundan bir parça kalmaktadır. Çünkü bebeklik döneminde oluşan hiçbir şey bütünüyle silinmemiştir. Bu *mneme* bireyin kendine özgü özellik yaratmasıyla kalmayıp, bunları içinde yaşatmaktadır. Dinî duygular da bu kategoriye dâhil edilebilmektedir. Ayrıca çocuk çevresinde özlemine duyduğu dinî içgüdülerine cevap bulabilmek istemektedir. Bütün bunlar çocuğun zihinsel gelişiminin ardında esrarengiz bir manevi aydınlanmanın da varlığını göstermektedir. Bu sebeple çocuklara 7 yaşından önce din eğitiminin verilmesinin mümkün olmadığını savunan temelsiz varsayımları reddetmiştir. Aslında duygu ve biliş insanda bütüncül ve sarmal olarak gelişmektedir. İnsanın davranışını gerçekleştirirken duygu prototiplerini kullanması aslında davranış ve duygunun birbirinden ayrı olmadığını göstermektedir.⁶³ Duyu-motor gelişiminin zirve yaptığı dönemden itibaren din duygusu, din eğitime yön vermektedir. Çocuğun dinî bilinci dinî kimlik sayılarak bebek için güven merkezli, erken çocukluk için bağıllık esas alınan bir maneviyat oluşturulmaktadır. Çoklu zekânın manevi gelişimle yakından ilişkili olduğu bilincinden hareketle, maneviyatın özü itibarıyla bir çıktı değil, süreç olarak ele alındığı kritik dönemlere özen gösterilerek bu süreçte çocuğun manevi ve ahlaki gelişiminin sağlanması esas alınmaktadır.⁶⁴

Ahlaki gelişimle ilgili birçok kuramdan bazıları ahlaki kuralları bilişsel gelişimle açıklamaya çalışanlardan Piaget, Baldwin, Dewey ve Kohlberg'e, sosyal öğrenme yoluyla açıklayanlardan Bandura, Miller, Berkowitz'e dayanmaktadır. Çocuk için 1,5-2 yaş sonrasında ötekini bilme bilincinin doğduğu ve 2-3 yaş çocuğunun tam olarak kendi duygularıyla ötekinin duygularının farklılığını kestirebildiği

⁶¹ Faruk Karaca, *Dini Gelişim Teorileri* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2007), 46-47.

⁶² Brendan Hyde, *Children and Spirituality: Searching for Meaning and Connectedness* (London; Philadelphia: Jessica Kingsley Publishers, 2008), 46; Nye, *What It is and Why It Matters: Children's Spirituality*, 163.

⁶³ Fisher, Kurt. W. - Bidell R Thomas, "Dynamic Development of Action and Thought", *Handbook of Child Psychology: Theoretical Models of Human Development.*, ed. Lerner, Richard M. (New Jersey: John Wiley Sons Inc, 2006), 372; Ronald James Nuzzi, *Gifts of the Spirit: Multiple Intelligences in Religious Education* (Washington, D.C.: National Catholic Educational Association, 1999), 21.

⁶⁴ Ronald Goldman, *Religious Thinking from Childhood to Adolescence* (London: Routledge and Kegan Paul, 1977).

gözlenmiştir.⁶⁵ Daha sonraki dönemde de empati duygusunun gelişeceğine vurgu yapılmıştır. Damon ise çocukların paylaşma ve dağıtma kavramları üzerine yaptığı araştırmalarda ahlaki yargılar gelişimsel ilerlemeyi ortaya çıkarmıştır. Çocuğun ahlaki düşüncesi yaşıyla beraber gelişmekte ve ahlaki inanç sistemi inançla paralel ilişkilendirilmektedir. Çocuğun sosyal tecrübeleri değiştikçe bilişsel gelişimi de değişmektedir. Çocukların ahlaki genelleme kodları bulunmamaktadır. Goldman'da 3-6 yaş grubu ahlaki gelişimde peri masalı evresine denk gelmektedir. Erken çocukluk dönemi Piaget'e göre işlem öncesi Kohlberg'in ise ceza- itaat evresine denk gelmektedir.⁶⁶ Piaget ilk ahlaki evrede dışsal yöneten olduğunu, heteronom gelişme gösterdiğini savunmaktadır. Ancak küçük yaştaki çocuk standart yargıya ve olayları birbirinden ayırmaya yetkin değildir. Çocuklara ahlaki karar alma öğretmek için tecrübelerinden faydalanması gerekmektedir. Piaget dahi yalnızca sözlü ifadeye bağlı kalarak kurallar oluşturduğundan ve değerler doğrudan bilişsel şemalar olmayacağından sosyal davranış sınırlandırması hiyerarşik bir bütün kabul edilmemelidir. Erikson'un tarifine göre 4-7 yaşlarında ahlaki biliş gelişmektedir ve bu dönemlerde ahlaki eğitime yer verilmelidir. Çocuk kimlik, ben- çevre ve ben-toplum bilinci kazanmıştır.⁶⁷ Bilinenin aksine 4-7 yaş grubu çocuklar empatik tepki verebilmektedirler. Damon'a göre tuvalet alışkanlığıyla beraber çocukta utanç duygusu gelişmeye başlamakla beraber çocukta ahlaki gelişimin başlangıcı sayılabilmektedir. Çocukları akranlarıyla ilişkilerinde geliştirdikleri samimiyet ve ortaklık aşında onların ahlaki gelişimlerinin başlangıcı kabul edilmektedir. Kültür ve cinsiyette çocuğun sosyal tecrübesini etkileyeceğinden ahlaki değerini etkilemektedir. 5 yaş çocuğu kasıt, niyet ve kazayı ayırt etmektedir.

Montessori'ye göre çocuk yeterli bilişsel düzeye sahip olmadığı için kendi algısı ve ötekilerinkini organize etmede yahut farklılaştırmada zorluk çekmektedir. 0-6 yaş yaratıcılık dönemi kabul edilse de doğru yanlış duygusu gelişmemiştir. Ayrıca doğanın erken çocukluk dönemi üzerinde ahlaki etkisinin var olduğunu düşünen Montessori, çocuğun modern toplum koşullarında doğadan uzaklaştığını ifade etmiştir. İmkânlar dâhilinde yapılması gereken en mükemmel şeyin çocuğu yapay şehir yaşamından izole edecek bağlardan kurtarmak olduğunu vurgulamıştır. Çocuklar iyi-kötü ayırımını yapma gereksinimini ancak yedi yaşına geldiğinde duymaktadırlar. Her şeyi kabul etmekte ve her şeye inanmaktadır. Bu dönemde ahlak iyi kötü ayırımı öğretilmemektedir. Asıl gereksinim güvenlik duygusudur. Ahlak eğitiminin en önemli sorusu, doğrudan öğretmek yerine çocuğun farklı açıdan bakarak yapılandırmasına yardım etmektir. 6 yaş sonu gerçekten de bu eğitimin yapılması için çok kritik bir çağ kabul etmektedir.⁶⁸ Yine de çocukların ahlaki bilinç geliştiremediği düşünülerek 3-6 yaş ihmal edilmemesi gerektiğini savunmuştur. Ahlak eğitimi

⁶⁵ Saarni, C, "Emotional Development: Action, Communication, and Understanding", *Handbook of Child Psychology: Social, Emotional, and Personality Development*, ed. Eisenberg, Nancy (2006: John Wiley Sons Inc, ts.), 226-299.

⁶⁶ Craig R. Dykstra - Sharon Daloz Parks (ed.), *Faith Development and Fowler* (Birmingham, Ala: Religious Education Press, 1986), 28; Batson Daniel - Powell, Adam A, "Altruism and Prosocial Behavior", *Handbook of Psychology: Personality and Social Psychology.*, ed. Theodore Millon-Melvin J. Lerner (New Jersey: . John Wiley Sons Inc, 2003), 471.

⁶⁷Robert, Coles, *The Moral Life of Children*, Atlantic Monthly Press, Boston 1986, 241.

⁶⁸ Maria, Montessori, *Education for A New World* (Kalakshetra: Adyar Madras Publications, 1946), 88.

zihinsel eğitim gibi hisse dayalı olmalıdır. Hislerin eğitimi kişinin manevi bağımsızlığını yükseltmektedir. Bu yönüyle Montessori ahlak eğitimini erken çocukluk döneminde doğrudan değil, doğayla etkileşim içinde olunarak tinsel güçleri geliştirme bağlamında ele almaktadır. Çocuğun ahlaki gelişimiyle ilgili modern yaklaşımlara oranla farklı bir yol izlemiştir ve erken çocukluk dönemi manevi eğitimin içerisinde yer alan ahlaka karşı duygu geliştirme göze çarpmaktadır.

3.2. Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitimi ve Dinî Materyaller

Montessori'ye göre çocuk tüm dinî hayata ait ritüelleri okuyarak değil, yaparak yaşayarak öğrenmektedir. Montessori yönteminde geleneksel eğitimin pedagojik hataları bir kenara bırakılarak çocuğun kişiliği ile zihin yönü kendini ifade etme şekliyle kaynaştırılmaktadır.⁶⁹ Montessori, normal eğitim metodunda olduğu gibi dışsal verileri besleyerek ve ortam düzenleyerek çocuğun materyallerle kendi başına öğrenmesini esas almıştır. Ona göre çocuğun materyallere dokunması kendi zekâsında bilinmeyenleri ortaya çıkarmasını sağlayacağından çocuğu tamamen dilediği şekilde oynamaya bırakmak kendini ifade etmesine imkân vermektedir. Çocuğun özgürlüğü sayesinde disiplin kazanması, akademik pedagojisinin yanı sıra, dinî alandaki kavramları da içine almaktadır. Ona göre din eğitiminde yalnızca dinî eğitim değil, aynı zamanda ahlaksal yaşama yönelim gerçekleştirilmelidir. Ancak din eğitiminde ölçülü olmanın önemini de vurgulamaktadır. Aşırı yüklenmelerin din fanatizmine, eksik bilgilendirmelerin ise köksüzlüğe, düşmanlığa ve iç huzursuzluğa neden olduğunu açıklamaktadır.⁷⁰

Çocuk Evi'nin herkeste manevi duygu uyandırdığına dikkat çekerek çocuğu keşfetmenin aslında bir nevi Tanrı'ya açılan kapı olduğunu vurgulamaktadır. Çocukların manevi gelişimleri için kutsallar ve dualara yer vermektedir. Yine Hz. İsa'nın bir bebek olarak gelmesine ve saygı görmesine vurgu yapıldığından çocuğun eğitiminde çocuğun doğasına duyulan saygıdan hareket edilmektedir⁷¹. Ahlak noktasında ise çocuklara günahlardan hoşlanmama öğretilmekte ve bu değerlerin hayatın güvenliği için önemli bir unsur olduğu benimsenmektedir. Ayrıca sınıf içerisinde edinilen ahlaki değerleri; oyun yerine çalışmayı tercih etme, işini ciddiye alma, zihinsel odaklanma, iç dinginlik kazanma, tavırlarda duygusal olarak bütünleşme, doğayı sevmeye, davranışlarda bağımsız irade gücü kazanma, ötekinin hakkını gözetme ve saygı duyma, içinde yaşadığı çevreye sosyal olarak adapte olma ve özdenetim kazanma şeklinde sayılmaktadır.⁷² Doğrudan ahlaki değer öğretme yerine çocuk kendi değerini kendi tanımlamaktadır. Manevi gelişime bağlı olarak çocuklara teolojik anlatımdan çok çocuk merkezli bir anlayışa geçilme önemli bir yer tutmaktadır.

Din eğitimi verilmiş şekline geldiğinde ilgi çekicilik ön planda olup çocuğun yapmasına fırsat vererek hatasını kendi düzeltmesi istenmektedir. Eski Ahit'te ki olumsuz dil ve öge oluşturacak unsurlar bırakılarak Yeni Ahit'teki yaklaşımlara ağırlık verilmiştir. Örneğin Hristiyanlık dini öğretilirken "öldürme!" emri yerine

⁶⁹ Nye, *Children's Spirituality*, 133.

⁷⁰ Montessori, *The Montessori Method*, 374.

⁷¹ Montessori, *Discovery of Child*, 98.

⁷² Montessori-Standing (Ed.). *The Child in the Church*, 97.

“düşmanımı sev” ifadesine yer verilerek evrensel bir bakış açısı çizilmektedir.⁷³ Çocukları korkutacak din anlatımından da kaçınılmaktadır. Çarmıh hikâyesinin öğretimi mezhepten mezhebe değişiklik göstermektedir. Din eğitimi etkinliklerinde dersler inanç, On Emir, dua, ibadet törenleri, dinî mektuplar ve öğütler olmak üzere beş içerikten oluşmaktadır. Toplu ibadet gerçekleştirmek Montessori din eğitiminde önemli yere sahiptir. Erken çocukluk dönemindeki çocuklar için gönüllülük esas alınarak sevdirmeye amacı güden bir yöntem izlenmektedir. Çocuğun içindeki ibadet yatkınlığı toplu ibadete katılımı sağlamaktadır. Toplu ibadetlerle çocuklar beden ve ruhu bir araya getirmekte, toplumsal varlık olma bilincini güçlendirmekte, sembolik gözlemlerini anlamlandırmakta, saygınlık ve nezaket kurallarını öğrenmekte, düzenli toplu ibadeti pekiştirmekte, öğrenilen ve öğrenilmeyen arasındaki farkları algılamakta ve cemaat olma bilinci kazanmaktadır. Çocuklar için yapılacak etkinlikler arasında perdeleri çekerek mumları yakma, sandalyeleri düzenleme ve vazolara çiçekler koyma sayılabilmektedir. Küçük çocuklar ekmek pişirmişlerdir ve kadeh doldurmuşlardır. Ritüeller yardımıyla çocuk paylaşmayı, doyum sağlamayı ve toplum kalkındırmayı öğrenmektedir. Erken çocuklukta dahi çocukların ahlaki sorumluluk kazanabildikleri gözlemlenmiştir. Çocukların akranlarıyla beraber kültürel faaliyetlerden olan sofraya dizimi ve sofraya adabını öğrenmişlerdir. Kilise etkinliklerinde ileriki yaşlardaki çocuklar doğrudan törenlerde yer almakta küçük çocuklar ise dikkatle gözlem yapmaktadır. Ekim festivallerinde ilahilere yer verilerek çocukların Tanrı'nın yarattığıyla meşgul olmaları gerektiğine karar verilmiştir. Tanrı sevgisi, Tanrı'nın insana hayat vermesi, Tanrı'nın görünmezliği, Tanrı'yla diyalog, Katolik takvimi, ekmek ve şarap ayini, On Emir, vicdan ve günah çıkarma konularıyla ders bütünlüğü edinilmektedir. Diğer başka etkinlikler arasında yazı yazmayı öğrendiklerinde dönemin önemli şahsiyetlerine ve kraliyet mensuplarına Noel ve Paskalya kartlarını hazırlamaktadırlar.⁷⁴ Ayrıca Barselona Montessori Okulunda çocukların Gregoryen ilahileri okumaları hem müzik kulaklarının gelişimlerine hem de dinî gelişimlerine katkı sağlamıştır.⁷⁵ Dahası pekiştirici olması için başarılı öğrencilere beyaz kurdeleli gümüş Yunan haçı takılmaktadır fakat daha sonra bu uygulamadan da vazgeçilmiştir.⁷⁶

Din eğitiminde anlaşılabilirlik, açıklanabilirlik, faydalı sonuçlar edinme ve işleyebilirlik yaklaşımın şeklini oluşturmaktadır. Hem bilgi hem beceri yönüyle ayinler çocuğa yaptırılmaktadır. Rahibi gözleyerek ve nasıl yaptığı izlenerek öğrenilip uygulamaya tabi tutulmaktadır. Çocuğa dua edebilmesi öğretilmekte, Tanrı'yla iletişimi güçlendirilmekte ve doğal yollarla Tanrı'dan af dilenmesi, yardım istenmesi ve ona şükredilmesi bilinci kazandırılmaktadır. Yine yapılan törenlerde ve edilen dualarda anadil kullanmanın önemi vurgulanmaktadır.⁷⁷ Ayrıca ders sunumlarında on taneyi geçmeyecek şekilde hikâyeler için varsa bilindik figürleri ile resim ve şekil kutusu

⁷³ Montessori, *The Montessori Method*, 180-181.

⁷⁴ Montessori, *Education for A New World*, 7.

⁷⁵ Maria Montessori, *The Montessori Elementary Material: The Education of Children from 7 to 11 Continued the Advanced Montessori Method Vol 2* (Place of publication not identified: Robert Bentley, 1971), 365.

⁷⁶ Montessori, *Discovery of Child*, 110.

⁷⁷ Montessori-Standing (Ed.). *The Child in the Church*, 137.

oluşturulmaktadır. Çocuklar dua kalıpları oluşturup dua ezberleyerek haç çıkararak aziz yardımcılığı görevi üstlenmişlerdir. Çocuklara resimler veya boyamalar yaptırılarak çocuklar düşünmeye yönlendirilmektedir. Çocuklara İncil okunurken hayattan örneklerle anlamlandırmalar kazandırılmaktadır.

Dini materyaller için doğrudan ayınlerin gereçleri kullanılırken, ayinlerde kullanılacak nesnelere isimleri kartlara yazılıp üzerlerine bırakılmakta ve okuma zorluğuna göre sıralanmaktadır. Didaktik dinî materyalleri saklayacakları ve kendi isimlikleri olan dolaplar bulunmaktadır⁷⁸. Çalışma odasında bazı tahtalarda İncil içecek yazılar veya semboller yer almaktadır. Çocuklar kendi haçlarını kendileri yaparak dini sembol ve kültlerini de daha çabuk benimsemektedirler. Ayrıca dinî figürlü nakış, kil çalışmaları ve dokumalara da yer verilmektedir⁷⁹. Aynı odalarda tutulan dinî materyaller sıradan Montessori materyallerinden farklıdır. Odadaki her şey çocuğun ruhuna ve kişiliğine etki eden manevi gelişimini doyurmaya yönelik ürünlerdendir. Çocuklar tıpkı günlük hayat alıştırmaları gibi dinî materyallerle meşgul olmaktadır. Böylelikle tarla işleri, sessizlik oyunu ve çiçek sulama gibi günlük etkinlikler başka anlamlar kazanmaktadır. Örneğin mumların sayısı matematikteki etkinlikleri anımsatmakta, renk kartelası resmi tören elbiselerin dizimini öğretmektedir. Müzik dersi ve ilahi etkinlikleri birleştirilmektedir. Okuma yazma da okunulan kartları dinî resimlerle eşleştirmektedirler⁸⁰. Küçük çocuk için basit ve gerçekçi duyu-motor materyaller kullanılmıştır. Duvardaki resimler o yılın özel dinî günlere göre düzenlenmektedir. Ayrıca çocuğa görsel materyallerde filmler izletilmektedir.

3.3.Hazırlanmış Dini Çevre

Montessori'nin din eğitimi üzerine en önemli çalışmalarından biri de 3-6 yaş grubu çocuklar için Barselona'da açtığı çocuk evleridir. 1907'de eğitime başlayan bu okulun açılış tarihi aslında Hristiyan dünyasında kutlanan ve önemli dinî bayramlardan sayılan üç azizin doğudan bir kuyruklu yıldızın yol göstermesiyle İsa'nın doğduğu samanlığa gelerek hediye getirdiği gün kabul edilmektedir.⁸¹ Merkezin açılış konuşmasında Montessori bu merkezin yeni bir Kudüs vaat ettiğini bildirmiştir. Ev kelimesi aile kurumunun kutsal sembollerini ihtiva ettiğinden merkezin ismi olarak seçilmiştir. Tam olarak gerçek kilise özelliği taşımamakla beraber kiliseden çok fazla esinlenmiş bir hazırlanmış çevre sunulmaktadır. Bu evler toplantı bölümü, tapınma bölümü, ayin bölümü gibi farklı kategorilere ayrılan ve çocuğun Tanrı ile iletişiminin sağlandığı ve de çocuğun kendi ritüellerini gerçekleştirmesine olanak verildiği yerlerdir.⁸² Atriumların duyu yönüyle çocuğun maneviyatını beslediği ve çocuğun yaparak yaşayarak öğrendiği tüm dinî tecrübeleri kapsarken günlük yaşam etkinlikleriyle kilise hayatı da desteklendiği söylenebilir.

Çocuk Evi'ndeki yöntemin Peder Clascar ve Casulleras tarafından onaylanan ve teknik pedagoji yönünden bilir makamlarca desteklenen hazırlanmış bu çocuk

⁷⁸ Montessori, *Dr. Montessori's Own Handbook*, 12.

⁷⁹ Montessori, Maria. *The Montessori Method*, 165.

⁸⁰ Montessori-Standing (Ed.). *The Child in the Church*, 49.

⁸¹ Wilbrandt, *Maria Montessori yYöntemiyle Çocuk Eğitimi Sanatı*, 43.

⁸² Sofia Cavalletti, *The Religious Potential of the Child the Story of Peter Marshall* (New York, NY: Liturgy Training Publications, 1992), 56.

kilisesi çocuğun içinde yaşadığı kültüre uygun öğeler barındırarak geleneksel ve doğal sembollerle kuşatılmıştır.⁸³ Kilisenin ışığı ve sessizliği bir sembol ifade ederken, renklerin kullanımı da önemli bir unsur teşkil etmektedir. Çocukların geçiş dönemlerinde zihinlerine kazınan imgeleri ve objeleri unutamayacağını ifade eden Winnicott'ın geçiş alanı teorisine⁸⁴ bağlı kalan Montessori, çocukların dinî resimleri kavrayamaları da kalplerinde onları dinî duygularla benimseyeceklerini savunmuştur. Bu sebeple kilise girişinde ilk göze çarpan imge Hz. Meryem'in oğlu İsa'yla iskemlede oturarak resmedildiği Rafaello'nun Madonna della Seggiola tablosudur⁸⁵ ve bu tablo aynı zamanda Çocuk Evi'nin amblemi olarak kullanılmıştır. Ayrıca çocukların çoğu kez küçük detaylara takılabileceğinden söz ederek hazırlanmış çevreyi basit ancak fazlaca etkili sembollerden oluşturmuştur. Çocuk kilisesinde boyutları çocuklara uygun sandalyeler, ikonlar, şapeller, resimler, küçük heykeller ve dizlikler yer almaktadır. İkonlar çocukların yakından inceleyebileceği şekilde duvarlara asılmıştır. Atrumlarda Musa heykeli, Michalengelo tabloları, yedi mum önünde duran ve zamanla ezberlenebileceği düşünülen On Emir levhası ve çocukların kilise ve atrumlarda giyineceği özel tören kıyafetleri de bulunmaktadır. Küçük minyatür çan kulesi ibadete çağırma görevini üstlenmiştir. Montessori atriumları ve kilisesi aynı bahçede yer almaktadır. Belli hayvanlar bahçede dinî sembol olarak kullanılmıştır. Din eğitiminin parçası olarak kendi tırpan ve oraklarıyla çalışan çocuklar ekmek ve şarap ayınları için yine kendi un ve üzümünü üretmişlerdir. Yine burada da ekmek, taş, ağaç tohumu ve su önemli dinî semboller kabul edilmektedir.⁸⁶ Tüm bunların yanı sıra Montessori modelinde özel bir Montessori sınıfı olmadan da Montessori din eğitimi verilebilmektedir. Normal bir sınıfta raflara dinî materyaller konulabilmektedir.⁸⁷ Bazen de hazırlanmış kiliseyle yetinilmeyip çocuklar gerçek kiliseye götürülmüş ve kısa da olsa çocukların hazırlanmış çevrede edindikleri bilgileri uygulama şansı bulmalarına kilisede fırsat verilmiştir⁸⁸.

3.4. Montessori Din Eğitiminde Ebeveynler ve Öğretmenler

Montessori'ye göre çocuğun duygu gelişiminin kalitesi ve yoğunluğu ailesiyle ilişkisinin kalitesiyle anlamlandırılmaktadır ve maneviyata olan yatkınlığı ebeveynine olan güveniyle paralel kabul edilmektedir.⁸⁹ Bilinçlendirici aile, çocuğu yapacağı eylemlere karşı bilgilendirmelerde bulunan ve aynı zamanda seçme özgürlüğü tanıyan model kabul edilmektedir. Böylelikle çocuk aile kurallarını benimsemekte, içselleştirmekte ve otonom tavır sergilemektedir. Olumlu ahlaki duygu gelişimi 3-4 yaşlarına tekabül etmektedir. Tutarlı ebeveynler çocuğu destekleyerek, çocuğun farkında olarak, çocuğa davranışlarının sonuçlarını göstererek ve çocukların kendi

⁸³ Schmid, *Religion, Montessori and The Home*, 31.

⁸⁴ Oruç, Cemil, "Montessori Eğitim Yaklaşımının Din Eğitimine Uygulanması: Godly Play Örneği", *Değerler Eğitimi Dergisi* 17/38 (2019), 246.

⁸⁵ Montessori, *Discovery of Child*, 94-95.

⁸⁶ Badua, Louie, Wolf, Maura, "The Spiritual Nature of Service Learning", *New Directions for Youth Development Spiritual Development*, ed. Gil G. Noam (Denver: Jossey Basswiley Company Publishers, 2008), 92.

⁸⁷ Montessori-Standing, *Child In The Church*, 198-201.

⁸⁸ Montessori-Standing, *Child In The Church*, 25-28.

⁸⁹ Oser - Gmünder, *Religious Judgement*, 51.

sorumluluklarını almalarını sağlayarak çocuğun olumlu ahlaki duygu geliştirmelerine yardımcı olmaktadır.⁹⁰ Aile otoritesi aslında sosyalleşmenin başlangıcı ve ahlaki farkındalığın oluştuğu kurum olarak ifade edilmektedir. Ebeveynin oluşturacağı ahlak dersleri çocuğun zihin yapısıyla bağdaşması gerekmektedir. Ebeveynler çocuk maneviyatı oluştururken de kibar ve nazik tavır sergilemesi ve kendi yaşamından olayları çocuğun tepkilerini anlamlandırarak çocukla paylaşması gerekmektedir.⁹¹ Çocuğu eğitirken yetişkinlerin güç üstünlüğü çabasına düşmeden ve pedagojik hatalar yapmadan onun yasal haklarına saygı duyarak iyi bir vatandaş, dindar bir kul ve akıllı bir birey olmasına yardımcı olmaları gerektiği söylenebilir. Ayrıca çocuğa maneviyat ve ahlak eğitimi verirken olumlu dil kullanılması, evde bu eğitim için uygulamalara yer verilmesi, çocuğun duyu motor yoluyla günlük dinî etkinliklerin yapılması ve bu eğitimde çocukla beraber hareket edilmesi önemli uygulamalar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Çocuğun maneviyat gelişimi yalnızca aile değil, aynı zamanda öğretmenler de desteklemektedir. Montessori'ye göre erken çocukluk dönemi din eğitimcisi özel ilahiyat bilgisine sahip olmak zorunda değildir. Çocuğa evren kitabıyla ilahi kitabı birlikte okuyacağı ufku açmalıdır.⁹² Ayrıca erken çocukluk dönemi için çocuğun maneviyatı beslenirken detaylı ders programına değil, öğretmen ilişkisine bakılmalıdır. Montessori öğretmenin asıl görevi ne öğreteceği değil, nasıl öğreteceğidir. Din eğitimi öğretmeni dersleri kolektif biçimde işleyerek hem İncil hikâyesi anlatırken bir yandan da çocuğun yaşına uygun materyalleri destekleyerek ders sunumu yapmalıdır. Çocuğu açık fikirli yapmak, görünen yolları keşfettirmek, kişisel farkındalığı cesaretlendirmek, maneviyatın politik ve sosyal yönlerinin birey olarak farkında olmak öğretmene düşen dört görev sayılmaktadır.⁹³ Öğretmen dersleri bitirdikten sonra asistanıyla beraber çocukları meditasyona çağırmalıdır. Dersi üç bölüme ayırarak ilk olarak çocuklara sözlü anlatım yapmaktan ziyade göstermeli, sonrasında çocukları materyallerle baş başa bırakarak gözlemlenmeli daha sonrasında da çocuktan yaptığı şeyleri tekrar etmesini istemelidir. Öğretmen de tıpkı ebeveyn gibi çocuğun güvenini kazanmak adına onunla çokça vakit geçirmeli, çocuklara somut ve gözlenebilir ahlaki davranışlar kazandırarak onları manevi hayata hazırlamalıdır.⁹⁴ Çocukları gözlemlerken aldığı notları gün sonunda öğrenci yorumu, öğrenci durumu, yaratıcı çalışma, sebeplendirme seviyesi ve bilişsel gelişim şeklinde çıktı olarak kaydetmelidir.

Sonuç

Montessori'nin eğitim anlayışına bakıldığında, Montessori çocuğun gelişimini 0-3, 3-6 ve 6-12 yaş olmak üzere üç temel evrelere ayırarak her kritik dönemin ihtiyaçlarına uygun bir eğitim sunmayı amaçlamıştır. Ona göre çocukta var olan emici

⁹⁰ Ratcliff, *Handbook of Preschool Religious Education*, 97-98.

⁹¹ Hyde, *Children and Spirituality: Search for Meaning and Connectedness*, 94-95.

⁹² Montessori, Maria, *Spontaneous Activity in Education*, (New York: Frederick A. Stokes Company, 1917), 141.

⁹³ Nye, *Children's Spirituality*, 149.

⁹⁴ Robert Coles, *The Moral Intelligence of Children: [How to Raise a Moral Child]* (New York: Plume, 1998), 77.

zihin aslında onu öğrenmeye iten bir güdü sayılmakta ve çocuğun duyarlılık dönemleri öğrenmenin en üst düzeyi olarak kabul edilmektedir. Çocuğun gerekli evrelerde öğrenemediği bilgileri evre sonrası öğrenmesinin daha güç olduğunu ifade etmektedir. Montessori sınıflarında çocuklar tüm etkinlikleri kendi başlarına çalışarak ve diğer çocuklarla iletişim kurarak öğrenmektedirler. Montessori'ye göre erken çocukluk dönemi eğitiminin temelinde bireyin gelişimi ve eğitimi, hazırlanmış çevre, öğretim materyalleri ve öğretmenin tutumu yer almaktadır. Bu dört temel prensibe her zaman için dikkat edildiğinde eğitimde başarı yakalanabileceğini ön görmektedir. Çağdaş eğitimin ilkeleri tekrar gözden geçirilirse, çocuğun öncelenmesi, kendi faaliyetlerini gerçekleştirmede çocuğa fırsat tanınmış olması, bilgisini kendisinin kısmen de olsa yapılandırması istenmesi her iki yaklaşımın ortak özellikleri olarak gösterilebilmektedir. Ayrıca materyallerin de çocukların ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde seçilmiş ve düzenlenmiş olduğu görülmüştür. Öğretim yöntem tekniklerinde ise öğreticinin yalnızca rehber olması istenmiştir. Tüm bu ilkelerle Montessori metodunun çağdaş eğitim sistemine de uygun olduğu göstermektedir.

Genel eğitim anlayışını din eğitimine yansıtan Montessori, Barselona'da bulunduğu süreçte birçok uygulamalı çalışması ile çocuklara din eğitiminin de bu yöntemle verilebileceğini savunmuştur. Ona göre metodu, insan ruhunun ve maneviyatının gelişimine yardımcı olmaktadır ve insan ruhunun Tanrı algısı olmadan tam bir şekilde gelişim göstermeyeceğini savunmaktadır. Bebeklerin emici zihninden bahsederek dinî öğretilerin bulunduğu çevrede yer aldığı dahi bu emici zihin harekete geçtiğini ve çocuğun ruhuna doğrudan işleyerek derin izler bıraktığını ifade etmiştir. Kritik dönemlerde alınmayan din eğitiminin sonraki dönemlerde dine karşı cansız ve sığ bir algı oluşturacağını vurgulamaktadır. Yine çocukta dinî hissiyatı görmezden gelmenin onu olumsuzluğa terk etmekle eş değer olduğunu ortaya koymaktadır. Gerek insanda var olan "Tanrı Geni" gerekse Goldman'ın ikili dünya problemi ve Fowler'ın inanç gelişim basamakları, çocuğa küçük yaşta din eğitiminin verilmesi gerektiğinin en önemli kanıtlarından sayılabilmektedir. Bu yönüyle Montessori de erken çocukluk dönemi için din eğitiminin gerekliliğini bilimsel bir şekilde ortaya koymuştur.

Ahlak eğitiminde ise Montessori erken çocukluk döneminde doğrudan değil, doğayla etkileşim içinde olunarak tinsel güçleri geliştirme bağlamında ele almaktadır. Çocuğun ahlaki gelişimiyle ilgili modern yaklaşımlara oranla değişiklik göstermiş görünse de ahlak eğitimi gerekli gördüğü gözlenmiştir. Temelde Montessori Din Eğitimi Metodu'nda çocuğun gerekli kazanımları elde edebilmesi için hazırlanmış bir çevrede ona müdahale etmeden eğitilmesi sağlamak hedeflenmiştir. Montessori çocukların din eğitimleri için özel şapeller yaptırmış ve rahipler görevlendirmiştir. Yönteminde çocuğa bu eğitim verilirken çocukla beraber ilahiler söyleme, yemek yeme, ayin malzemelerini çocuğa taşıtma, ayin esnasında ona görevler verme, resim çizdirme ve doğadaki varlıklara bakarak Tanrı'nın belirli özelliklerini keşfetme esas alınmıştır. Çocuk semboller yardımıyla öğreneceği için seçilecek hikâyelere ve kıssaların içeriklerine çocuğun oluşturacağı sembolleri karşılaması bakımından dikkat edilmesi gerektiği ve materyallerin seçilmesinde yine çocuğun pedagojik gelişimi dikkate alınarak sınıf ortamının düzenlenmesi gerektiği vurgulanmaktadır.

Erken çocukluk dönemi için din eğitimcisinin din eğitimi alanında uzman olmasına gerek olmadığı ancak iletişim becerisinin yüksek olması gerektiği ifade edilerek yönlendirici ve rehber özelliği taşımasına önem verilmektedir.

Author Contribution / Yazar Katkısı: *Research design / Çalışmanın tasarlanması:* RU (%10), ŞS(%90); *Literature review / Literatür taraması:* RU (%50), ŞS (%50); *Data collection / Veri toplama:* ŞS (%100); *Data analysis / Veri analizi:* RU (%40), ŞS (%60); *Writing the article / Makalenin yazımı:* ŞS (%100); *Revision the article / Makale revizyonu:* RU (%50), ŞS (%50).

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

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

Kaynakça

- Ashton, Elizabeth. *Religious Education in the Early Years*. London ; New York: Routledge, 2000.
- Badua, Louie, Wolf, Maura. "The Spiritual Nature of Service Learning". *New Directions for Youth Development Spiritual Development*. ed. Gil G. Noam. Denver: Jossey Basswiley Company Publishers, 2008.
- Bayram, Beyza. Değerler Eğitiminde Montessori Yöntemi. İstanbul: Üsküdar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Bowlby, Patricia. A Case Study of Froebel Education in Practice. Montreal: Concordia University, Institute of Educational Sciences, The Degree Of Master Of Educational Science, 2016.
- Cavalletti, Sofia. *The Religious Potential of the Child the Story of Peter Marshall*. New York, NY: Liturgy Training Publications, 1992.
- Çetinkaya, Bayram Ali (ed.). *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.
- Damon, William. *The Moral Child: Nurturing Children's Natural Moral Growth*. New York: The Free Press [u.a.], 1. paperback ed., 1990.
- Damon, William. *The Path to Purpose: How Young People Find Their Calling in Life*. New York London Toronto Sydney: Free Press, First Free Press hardcover edition April 2009., 2009.
- Daniel, Batson - Powell, Adam A. "Altruism and Prosocial Behavior". *Handbook of Psychology: Personality and Social Psychology*. ed. Theodore Millon-Melvin J. Lerner. 463-484. New Jersey: . John Wiley Sons Inc, 2003.
- Demiralp, Seçkin. *Montessori Metodu ve Uygulamaları*. ed. Dilek Naim. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 1. Basım, Eylül 2014., 2014.
- Dewey, John - Dworkin, Martin S. *Dewey on Education*. New York: Bureau of Publications, Teachers College, Columbia University, 1959.
- Dykstra, Craig R. - Sharon Daloz Parks (ed.). *Faith Development and Fowler*. Birmingham, Ala: Religious Education Press, 1986.
- Feez, Susan. *Montessori's Mediation of Meaning: A Social Semiotic Perspective*. Sydney: University of Sydney, Arts and Social Sciences, The Degree Of Doctor Of Philosophy, 2007.
- Fisher, Kurt. W. - R, Bidell, Thomas. "Dynamic Development of Action and Thought". *Handbook of Child Psychology: Theoretical Models of Human Development*. ed. Lerner, Richard M. 313-399. New Jersey: John Wiley Sons Inc, 6th Edition., 2006.
- Fynne, Robert John. *Montessori and Her Inspirer*. London: Longmans Green and Co, 1924.

- Goldman, Ronald. *Religious Thinking from Childhood to Adolescence*. London: Routledge and Kegan Paul, Reprinted., 1977.
- Gutek, Gerald Lee - Gutek, Patricia. *Bringing Montessori to America: S.S. McClure, Maria Montessori, and the Campaign to Publicize Montessori Education*. Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 2016.
- Itard, Jean Marc Gaspard. *An Historical Account of the Discovery and Education of a Savage Man or of the First Development, Physical and Moral, of the Young Savage Caught in the Woods Near Aveyron*. London: Richard Phillip Oriental Press, 1802.
- Karaca, Faruk. *Dini Gelişim Teorileri*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2007.
- Kızılabdullah, Yıldız. "Okul Öncesi Din, Değer ve Ahlak Eğitiminde Montessori Metodu - Indiana Örneği -". *Dini Araştırmalar* 24 / 60 (Haziran 2021): 9-34.
- Kramer, Rita. *Maria Montessori: A Biography*. New York: Putnam, 1976.
- Lickona, Thomas (ed.). *Moral Development and Behavior: Theory, Research, and Social Issues*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1976.
- Lillard, Paula Polk. *Montessori: Modern Bir Yaklaşım*. ed. Seda Darcan Çiftçi. çev. Okhan Gündüz. İstanbul: Kaknüs yayınları, 1. basım, 2013 İstanbul., 2013.
- Lillard, Angelina-Mchugh Virginia. "Authentic Montessori: The Dottoressa's View at the End of Her Life Part I: The Environment". *Journal of Montessori Research* 5/1 (2019), 1-18.
- Lillard, Paula Polk. *Montessori, a Modern Approach*. New York, NY: Schocken Books: Distributed by Pantheon Books, 1988.
- Locke, John - Topçu, Meral Delikara. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*. Ankara: Öteki Yayınevi, 1999.
- Mallory, Terry. *Montessori ve Çocuğunuz Anne Baba'nın El Kitabı*. çev. Gülten Füsün Öztaş, Cihan. Ankara: Hatipoğlu Yayınevi, 1989.
- Montessori, Maria. *Çocuğın Keşfi*. çev. Okhan Gündüz. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016.
- Montessori, Maria. *Çocuk Eğitimi Montessori Metodu*. çev. Güral Yücel, Güral. İstanbul: Özgür Yayınları, 5. baskı., 1997.
- Montessori, Maria. *Discovery of Child*. çev. Mary A. Johnstone. Kalakshetra: Adyar Madras Publishing, 1948.
- Montessori, Maria. *Dr. Montessori's Own Handbook*, Massachusetts: Robert Bentley Inc, 1964.
- Montessori, Maria. *Education for A New World*. Kalakshetra: Adyar Madras Publications, 1946.
- Montessori, Maria. *Emici Zihin*. çev. Okhan Gündüz. İstanbul: Kaknüs yayınları, 2005.
- Montessori, Maria. *Spontaneous Activity in Education*. New York: Frederick A. Stokes Company, 1917.
- Montessori, Maria. *The Absorbent Mind*. Chennai: Adyar Madras Theosophical Publishing House, 1949.
- Montessori, Maria. *The Montessori Elementary Material: The Education of Children from 7 to 11 Continued the Advanced Montessori Method Vol 2*. Place of publication not identified: Robert Bentley, 1971.
- Montessori, Maria. *The Montessori Method*. New York: Frederick A. Stokes Company, 1912.
- Montessori, Maria vd. *The Montessori Series*. çev. Claude A. Claremont vd. Amsterdam, Netherlands, Oxford, England: Montessori-Pierson Publishing Company, Clio Press, 2007.
- Montessori, Maria. *The Secret of Childhood*. çev. Barbara Barchlay Carter. Bombay: Orient longmans ltd, 1958.
- Montessori, Maria. *What You Should Know About Your Child*. Kalakshetra: Adyar, Madras Publications, 1961.
- Montessori, Maria- Edmore M. Standing Child In The Church*, Place of publication not identified: Hillside Education, 2017.
- Mustafayeva, Lamiya. *Montessori Eğitim Sistemi ve İslam Din Eğitimi Karşılaştırması*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Murphy, Madonna. "Maria Montessori on The Natural Formation of Character in Young

- Children". *University of St. Francis Joliet Far Western Philosophy of Education* 1 (2003), 1-19.
- Nuzzi, Ronald James. *Gifts of the Spirit: Multiple Intelligences in Religious Education*. Washington, D.C.: National Catholic Educational Association, 2nd ed., 1999.
- Nye, Rebecca. *Children's Spirituality: What It Is and Why It Matters*. London: Church House Publishing, 2009.
- Oruç, Cemil. "Erken Çocukluk Dönemi Din Eğitimi: Teorik Çerçeve, Yaklaşımlar ve Uygulama Örnekleri". *Yeni Türkiye* 1/58 (2014), 621-635.
- Oruç, Cemil. "Montessori Eğitim Yaklaşımının Din Eğitimine Uygulanması: Godly Play Örneği". *Değerler Eğitimi Dergisi* 17/38 (2019), 235-266.
- Oser, Fritz - Gmünder, Paul. *Religious Judgement: A Developmental Perspective*. Birmingham, Ala: Religious Education Press, 1991.
- Özyılmaz, Ömer - Kadioğlu Ateş, Hatice. *Erken Çocukluk Dönemine Disiplinler Arası Bakış*. Saarbrücken: LAP LAMBERT Academic Publishing, 1. Auflage, neue Ausgabe., 2016.
- Polland, Michael. *Maria Montessori: Dünya'daki Eğitim Sisteminde Devrim Yapan İtalyan Doktor*. çev. Onat, Leyla. Ankara: İlk Kaynak Kültür ve Sanat, 1996.
- Ratcliff, Donald (ed.). *Handbook of Preschool Religious Education*. Birmingham, Ala: Religious Education Press, 1988.
- Saarni, C. "Emotional Development: Action, Communication, and Understanding". *Handbook of Child Psychology: Social, Emotional, and Personality Development*. ed. Eisenberg, Nancy. 3/226-299. 2006: John Wiley Sons Inc, 6th Edition., ts.
- Schmid, Jeannine. *Religion, Montessori and The Home*. New York: Beverly Hills Benziger Inc, 1970.
- Standing, Edwin Mortimer. *Maria Montessori Her Life and Work*. California: Academy Library Guild, 1959.
- Topbaş, Eriman. *Montessori Yöntemiyle Çocuk Eğitimi*. Ankara: Panama Yayıncılık, Üçüncü Baskı., 2015.
- Wilbrandt, Emel Çakıroğlu. *Maria Montessori Yöntemiyle Çocuk Eğitimi Sanatı: Eğitimciler ve Ebeveynler İçin El Kitabı*. İstanbul: Aura Yayıncılık, 4. bs., 2015.
- Zeynep Zeren Atayurt Fenge, Subaşıoğlu - Subaşıoğlu, Fatoş Zeynep. "Dünyada ve Türkiye'de Zihinsel ve Ruhsal Engellilik: Zaman Çizelgesi". *Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 60/1 (2020), 355-389.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 23 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2023

Doğru Yolun Neliği Bağlamında Kur'ân'da "Şâkile" Kelimesi Üzerine Bir İnceleme

A Study on The Word "Shâqilah" in The Qur'an in The Context of The Nature of The Right Path

Hasan Sevim 

Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Assist. Prof., Selçuk University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir
Konya / Türkiye
sevimhasan42@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-6406-4132>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 02.03.2023

Accepted / Kabul Tarihi: 07.06.2023

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2023

DOI: 10.33420/marife.1259266

Cite as / Atf: Sevim, Hasan. "Doğru Yolun Neliği Bağlamında Kur'ân'da "Şâkile" Kelimesi Üzerine Bir İnceleme". *Marife* 23/1 (2023) 260-273. <https://doi.org/10.33420/marife.1259266>

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) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

e-ISSN: 2630-5550



<https://marife.org/tr/>

Doğru Yolun Neliği Bağlamında Kur'ân'da "Şâkile" Kelimesi Üzerine Bir İnceleme

Özet

Farklı dünya görüşü ve değer yargılarına sahip her kişi ya da grubun yaygın bir insani tutum olarak tabii olduğu yolu "en doğru yol" olarak görme eğiliminde bulunduğu görülür. Kur'ân'da birçok ayette bu duruma işaret edilmektedir. Bu ayetlerde her topluluğun kendi din anlayışıyla sevinip övündüğü ve son derece mutlu olduğu belirtilmektedir. Yine bu ayetlerden birisi olan İsrâ Sûresi 84. ayette ise "Herkes kendi şâkilesine göre davranır. Şüphe yok ki Rabbiniz kimin en doğru yolda bulunduğunu çok iyi bilir." buyrulmaktadır. "Şâkile" kelimesi sadece bir ayette geçerken aynı fiil kökünden "şekl" olarak kullanımı ise Sad Sûresi 58. ayette bulunmakta ve "benzer, misli" anlamına gelecek şekilde yer almaktadır. Kur'ân'da kullanılan "şâkile" kelimesi hakkında farklı açıklamalar yapılmışsa da genel kanaat kelimenin "yol, din, değer yargısı, görüş, yön, tabiat ve mizaç" anlamlarına geldiği yönündedir. Müfessirlerin söz konusu ayetle ilgili yorumlarının birinde ayetin Hz. Peygamber'e inanmamayı ve onun gösterdiği hidâyet yoluna tabii olmamayı sürdüren inkârcılara karşı onu teselli etmek amacıyla indirildiği söylenmiştir. Bir başka yorumda inkârcıları yönedikleri yolun yanlışlığı noktasında uyardığı, onları yeniden düşünmeye davet ettiği ve hatta tutup gittikleri yolun akıbeti konusunda onları gizli bir şekilde tehdit ettiği belirtilmiştir. Diğer bir yorumda ise ilgili ayet, mümin ve kâfirin iyi ve kötü toprak üzerinden anlatıldığı ayetle tefsir edilmiş ve buradan hareketle her inaç grubunun kendi din ve inancı doğrultusunda ürünler ortaya koyacağı ifade edilmiştir. Bütün bu açıklamaların ortak noktası ayetin iman ve küfür ekseninde yorumlandığını göstermektedir. Buna göre herkes kendince en uygun gördüğü şeye göre bir yol takip etmekte ve buna göre bir inaç ve hayat tarzı benimsemektedir. İki kısa cümleden oluşan ilgili ayetin ilk cümlesinde bu yönde bir durum tespiti yapılmakta ancak bu duruma olumlu bir değer yüklenmemektedir. Ayetin bir âm lafız olan "küllu" lafızıyla başlaması bu durumun herkes için geçerli olduğuna ve hiçbir kimsenin bu yargının dışında kalamayacağına işaret etmektedir. Zira Arapça gramer kuralları gereğince âm lafızların tahsis edildiklerine yönelik bir karine ya da delil bulunmadığı sürece umumi hükümlerini korudukları kabul edilmektedir. Ayet ikinci cümlesiyle birlikte bütüncül bir bakışla ele alındığında ise doğru yolun "herkesin kendine uygun ve hoş gelen yol" olmadığı aksine asıl doğru yolun Allah Teâlâ'nın uyulmasını istediği yol olduğu anlaşılmaktadır. Bu anlamda doğru yol ancak "Allah'ın yolu" olup temel İslami öğretiler doğrultusunda sağlıklı bir gelişim sergileyen, yanı sıra kalben ve bedenen Allah'a yönelen kimselerin yolu olmaktadır. Elbette bu yol Allah Teâlâ'nın kitabıyla ve resulün fiili örnekliğiyle bildirdiği yoldur. Çalışmada ulaştığımız bir başka sonuç ise sözlü kültürümüzde çok yaygın bir şekilde karşımıza çıkan "herkesin kendi mizacına uygun bir din anlayışı ve yaşantısı geliştirebileceği" yönündeki yaklaşımın klasik yazılı ilim geleneğimizde bir karşılığının bulunmadığı olmuştur. Ayetle ilişkilendirilen bir başka husus ise eğitim süreçlerinde karakter farklılıklarından kaynaklanan ferdî farklılıkların dikkate alınması konusudur. Bu tespit isabetli olmakla birlikte ayetin bu yönde bir muhtevaya sahip olduğunu ileri sürmek zorlama bir yorum olmaktadır. Sonuç olarak insanlar, dahil oldukları inaç ve yaşam dünyasını sürekli beğenerek bir hoşnutluk ikliminde bulunuyor olmaya aldanmamalı, aksine Allah'ın hidâyet yoluna tabii olup peşi sıra gitmeyi önemsemeli ve onun hoşnutluğunu elde etmeye gayret etmelidir. Hidâyet ve doğru yolun neliği bağlamında pek çok çalışma yapılmakla birlikte "şâkile" kelimesinden hareketle bu yönde yapılmış bir çalışma bulunmamaktadır. Çalışmamızın bu alandaki boşluğu doldurması ve "şâkile" kelimesinin anlaşılması noktasında katkı sunması umulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Şâkile, Doğru Yol, Mizaç.

A Study On The Word "Shâqilah" In The Qur'an In The Context Of The Nature Of The Right Path

Summary

It is a common human attitude that every person or group with different worldviews and value judgments tends to see the path they follow as the "most correct path". This is pointed out in many verses in the Qur'an. In these verses, it is stated that each community rejoices and boasts of its own understanding of religion and is extremely happy. Again, one of these verses, verse 84 of Surat al-İsrâ, says, "Everyone acts according to his own shâqilah. Surely your Lord knows very well who is on the right path." While the word "shâqilah" appears in only one verse, its use as "shape" from the same verb root is found in verse 58 of Surat al-Sad and it is used in a way that means "similar, same". Although there

are different explanations about the word "shâqilah" used in the Qur'an, the general opinion of the commentators is that the word means "way, religion, value judgment, opinion, direction, nature and temperament". In one of the different interpretations of the verse, it is said that the verse was revealed to console the Prophet against the disbelievers who continued to disbelieve in the Prophet and not to follow the path of guidance he showed. Another interpretation states that the verse warns the disbelievers about the error of their path, invites them to reconsider, and even threatens them secretly about the fate of the path they follow. In another interpretation, the verse is interpreted with the verse in which the believer and the disbeliever are described through the good and the bad land, and from this point of view, it is stated that each belief group will produce products in line with its religion and belief. The common point of all these explanations shows that the verse is interpreted on the axis of faith and disbelief. Accordingly, everyone follows a path according to what he or she deems most appropriate and adopts a belief and lifestyle accordingly. In the first sentence of the verse, which consists of two short sentences, this situation is determined, but no positive value is attributed to this situation. The fact that the verse begins with the word "all", which is an umm, indicates that this situation applies to everyone and that no one can be excluded from this judgment. This is because, according to the rules of Arabic grammar, it is accepted that the general words retain their general rulings unless there is a presumption or evidence that they have been allocated. When the verse is considered holistically with its second sentence, it is understood that the right way is not "the way that suits and pleases everyone," but rather the way that Allah wants to be followed. In this sense, the right path is "the way of Allah" and is the path of those who develop healthily in line with the basic Islamic teachings and who turn to Allah in heart and body. Of course, this is the path that Allah has revealed through His book and the actual example of the Prophet. Another conclusion we have reached in this study is that the approach that "everyone can develop a religious understanding and life in accordance with their own temperament", which is very common in our oral culture, has no counterpart in our written scholarly tradition. Another issue associated with the verse is the consideration of individual differences arising from character differences in educational processes. Although this determination is accurate, it is a forced interpretation to claim that the verse has a content in this direction. As a result, people should not be deceived by being in a climate of contentment by constantly liking the world of belief and life they are involved in, but on the contrary, they should care about following the guidance of Allah and endeavor to obtain His pleasure. Although many studies have been conducted in the context of the phenomena of hidâyah and the right path, there is no study based on the word "shâqilah". It is hoped that our study will fill the gap in this field and contribute to the understanding of the word "shâqilah".

Keywords: Tafsir, Qur'an, Shâqilah, Right Path, Temperament.

Giriş

İnsanlığın var olduğu ilk günden bu yana hidâyet öncüleri olan peygamberler ve kutsal kitaplar insanları Allah'ın doğru yoluna davet etmişlerdir. Bununla birlikte doğru yolun neliği hususu öteden beri olgu ile algıların yoğun mücadelesine tanık olmuş bir alandır. Çoğu defa algıların olguyu gölgelediğine hatta onun yerine geçtiğine şahit olunmaktadır. Bir başka ifadeyle gerçeğin zaman zaman sanal gerçekliklerle perdelenebildiği görülmektedir.

Bakış açısı, dünya görüşü ve yaşam tarzı ne olursa olsun insanlar genelde kendilerinin ve mensubu oldukları topluluğun takip ettiği yolu "en doğru yol" olarak görme eğilimindedirler. Her kişi ya da grubun kendi inanç ve kabulleriyle yoğurup şekillendirdiği öğretinin mutlak hakikat olduğunu iddia ettiği ve sahip olduğu değer yargılarıyla bir bakıma övündüğü görülür. Kur'ân bu yaygın insani tutuma farklı ayetlerde değinmiş ve bu yönde bir durum tespiti yapmıştır. Söz konusu gerçeklik bir ayette "Her topluluk kendi din anlayışından son derece mutlu ve memnundur."¹ şeklinde ifade edilirken benzer bir ayette de "Onlardan her bir grup kendi yanında

¹ el-Mü'minûn 23/53.

bulunanla sevinip böbürlenmektedir."² şeklinde zikredilmektedir.

İfade ettiğimiz insani tutuma işaret eden ayetler içerisinde İsrâ Sûresi'nin 84. ayeti dikkat çekmektedir. İlgili ayette "herkesin 'kendi şâkilesine' uygun düşecek tarzda hareket ettiği ancak bununla birlikte kimlerin doğru yolda olduğunu en iyi bilen Allah Teâlâ olduğu" bildirilmektedir. Makalenin amacı "şâkile" kelimesini doğru yolun neliği bağlamında bütün boyutlarıyla ele alıp genel bir değerlendirme yapmaktır.

Herkesin kendi inancı ve bakış açısına göre kendi hayatını düzenleyip bunun da en doğru yol olduğunu düşünmesi sabit bir gerçeklik olmakla birlikte bu tutumun ne düzeyde geçerli ve kabul edilebilir olduğunun irdelenmesi gerekmektedir. Çünkü bazı iddialar ya da kabuller her zaman hakikate işaret etmeyebilir. Öte yandan Kur'ân'da herkesin kendi doğru bildiği yolu tutup gitmesi değil Allah'tan gelen hidâyete tabi olması istenmektedir.³

"Şâkile" kelimesi çerçevesinde tespit edebildiğimiz kadarıyla kaleme alınmış bir adet makale bulunmaktadır.⁴ Din psikolojisi disiplini çerçevesinde telif edildiği anlaşılan makalede eğitim açısından bireysel farklılıkların gözetilmesinin önemi üzerinde durulduğu görülmektedir. Makalede kişilik kavramı merkeze alınarak kişiliğin genel özellikleri, katmanları ve kişiliğin oluşmasına etki eden faktörler gibi alt başlıklara yer verilmiştir. Bizim çalışmamız ise tefsir ilmi disiplini çerçevesinde ve daha geniş bir perspektifle yapılmıştır.

Çalışmamızda "şâkile" kelimesinin başta sözlük anlamı olmak üzere klasik ve çağdaş tefsirlerin konuya yaklaşımından hareketle ifadenin yer aldığı İsrâ Sûresi 84. ayetin⁵ doğru yolun neliği bağlamında ne şekilde anlaşılması gerektiği yönünde bir sonuca ulaşılmaya çalışılmıştır.

1. Arap Dili Sözlüklerinde "Şâkile" (شاكلة) Kelimesi

"Şâkile", Arapça'da "ş-k-l"(شكل) kökünden türemiş bir kelimedir. Bu kök Arap dili sözlüklerinde "misli, denk, benzer, münasip, uygun, mutabık, mütecanis ve muvafık olmak" anlamına gelmektedir.⁶ Benzerlik anlamı veren diğer kelimelerden

² er-Rûm 30/32. Ayrıca bk. el-Enbiyâ 21/92-93.

³ el-En'âm 6/90; en-Nahl 16/123; ez-Zümer 39/55.

⁴ Ramazan Biçer, "Kişilik ve Bir Kur'ân Terimi Olarak Şâkile", *GÜ Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 31/2 (Şubat 2011), 399.

⁵ قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ ۗ فَرُبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا

"De ki: "Herkes kendi şâkilesine göre iş yapar. Rabbiniz kimin doğru bir yol tuttuğunu çok iyi bilmektedir." el-İsrâ 17/84.

⁶ Ebû Bekr Muhammed b. Hasan el-Ezdî İbn Düreyd, *Cemheratu'l-luğâ*, thk. İbrâhîm Şemsuddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 2/877; Ebü'l-Hüseyn Ahmed el-Hemedânî İbn Fâris, *Mekâyîsü'l-luğâ*, thk. Enes Muhammed eş-Şâmî (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2008), 3/204; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, thk. Halîl Me'mun Şeyhâ (Beyrut: Dâru'l- Ma'rife, 2008), 4/556-557; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Saffan Adnân Davûdi (Şam: Dâru'l Kalem, 2002), 817; Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğâ* (Dimeşk: Dâru'n-Nefâis, ts.), 335; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn

(شبه) sözcüğü "nitelikle" ilgili, (ند) sözcüğü "cinsle" ilgili kullanılırken (شاكلة) kelimesi ise daha çok "sûret ve biçimle" ilgili olarak kullanılmaktadır.⁷ Kur'ân'da "ş-k-l" kökünden türetilmiş iki kullanımdan birisi olan Sâd Sûresi 58. ayette kelime (شكل) olarak ve "benzer, aynı şekilde" anlamında kullanılmıştır.⁸ Öncesindeki ayetlerde Cehennem'in farklı azap çeşitleri ayrıntılı olarak sıralandıktan sonra kelimenin (وَآخِرُ) (من شَكْلِهِ أَرْوَاحُ) "O azaplılara bunlara benzer/aynı şekilde/türlü türlü (azap) daha var." cümlesi içerisinde ve 'benzer' anlamına gelecek şekilde kullanıldığı görülür. Kur'ân'daki diğer kullanım ise İsrâ Sûresi 84. ayette geçen ve makalemize konu edindiğimiz (شاكلة) kelimesidir.

Aynı kökten "şikl" (شكل) "gidişat ve hareket tarzları bakımından birbirine yakın olan iki kişi arasındaki benzerlik ve ünsiyet "anlamına gelmektedir. İnsanlar arasındaki söz konusu benzerliği anlatmak için (النَّاسُ أَشْكَالٌ وَأَلْأَف) denilmiştir.⁹ İçerisinde "eşkâl" (أشكال) kelimesi geçen (الطَّيُّورُ عَلَى أَشْكَالِهَا تَتَّع) şeklinde çok bilinen Arapça bir mesel/atasözü bulunmaktadır. Bu meselle ifade edilmek istenen husus "fikirleri ve hayat tarzları birbirine benzeyen insanların" birbirleriyle rahat anlaşmaları ve birlikte hareket etmeleridir. Aynı kökten türeyen "müşâkele" (مُشَاكَلَةٌ) ise kaçmasını önlemek için hayvanı bukağılamak yani ayağına demir köstek takmak anlamındadır.¹⁰ Benzer şekilde (شَكَلْتُ الدَّابَّةَ) "Hayvanın ayağını (bir bağ ya da ip) bağladım." da denilir.¹¹ Çapraz olarak ön ve arka ayaklarından birer tanesinde (تَحْجِيلٌ) denen beyazlık bulunan bir ata (دَابَّةٌ هِيَ شَكَالٌ) denilir.¹² Şeklindeki kullanım ise bir yazıya irap alâmetleri takdir edilmesini yani bir bakıma okumanın belirginleştirilmesini ifade etmektedir.¹³ Bir meselenin ya da işin belirsiz, karışık veya şüpheli olması anlamında (الإشْكَالُ فِي الْأَمْرِ) tabiri kullanılmaktadır. Bu tıpkı (شبه) kökünden gelen (الإشْتِبَاهُ)

Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, thk. Amir Ahmed Haydar (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 11/326-330; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm Semîn el-Halebî, *Umdetu'l-huffâz fî tefsiri eşrefi'l-elfâz*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 2/287; Ebü'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr fî ğarîbi's-şerhi'l-kebir*, thk. Eymen Abdurrezzâk eş-Şevvê (Beirut: Dârü'l- Ma'rife, 2011), 264; Mecdüddin Muhammed bin Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmusu'l-muhîr*, thk. Halil Me'mun Şeyhâ (Beirut: Dârü'l- Ma'rife, 2011), 3/368-369; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Kuveyt: Turâsî'l-Arabî, 1994), 29/155-157; Hasan b. Muhammed Rahîm et-Tebrîzî Mustafavî, *et-Tahkîk fî kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1430), 6/130-131.

⁷ Râğîb el-İsfahânî, *Müfredât*, 817.

⁸ Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, 335.

⁹ Semîn el-Halebî, *Umdetu'l-huffâz*, 2/287.

¹⁰ Feyyûmî, *el-Misbâh*, 1/321.

¹¹ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmusu'l-muhîr*, 3/369.

¹² Râğîb el-İsfahânî, *Müfredât*, 817.

¹³ Mustafavî, *et-Tahkîk fî kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 6/131.

gibi istiareli bir kullanımdır.¹⁴

Cevherî (ö. 400/1009) “şâkile” (شاكلة) kelimesinin “yol, yön, hal, durum ve kalıp” anlamlarına geldiğini belirtir.¹⁵ İsfahânî (ö. 502/1108) kelimenin “kişinin kendisini bukağladığı ya da bağladığı seciyesi” anlamına geldiğini ifade eder. Ona göre seciyenin insan üzerindeki gücü baskın olup zorlayıcı ve boyun eğdiricidir.¹⁶ Zemahşeri’ye (ö. 538/1144) göre ise “şâkile”, “çatallanan yol” anlamına gelen (طريق ذو شواكل) ifadesinden gelmektedir. Ona göre herkes kendi görüşüne, değer yargılarına göre yani hidâyet ya da dalâlet bakımından durumunu şekillendiren bir yola ve sisteme göre hareket eder.¹⁷

2. Müfessirlerin “Şâkile” (شاكلة) Kelimesi Çerçevesindeki Yorumları

Ele aldığımız İsrâ Sûresi’nin 84. ayetinin odak noktası “şâkile” kelimesidir. Ayetin doğru bir şekilde anlaşılması kelimenin anlamının sağlıklı bir şekilde ortaya çıkartılmasına bağlıdır. Bu sebeple bu başlıkta müfessirlerin “şâkile” kelimesi ile ilgili görüş ve yorumlarına yer vererek bir değerlendirme yapacağız.

Mukatil b. Süleyman (ö. 150/767) (على شاكلته) ifadesini (على جديلته التي هو عليها) şeklinde tefsir etmektedir. Mukatil’in bir anlamı da “kuşlar için tahta ya da demir çubuklardan yapılmış kafes” olan (جديلة) kelimesiyle yaptığı izahla¹⁸ ayeti herkesin sahip olduğu düşünce kalıpları ve değer yargılarına hapsolüp onları aşamadığı ve bu çerçevede davrandığı şeklinde yorumladığı anlaşılmaktadır.

Taberî’nin (ö. 310/923) (على شاكلته) ifadesini (على ناحيته و طريقته و دينه و على ما ينوي) ibareleriyle tefsir ettiği görülmektedir. Buna göre bu ifade “Herkes kendi yoluna, niyetine, perspektifine ve dinine göre davranır.” anlamına gelmektedir. Ayrıca Taberî’nin aynı ifadeyi tefsir sadedinde ilaveten (على طبيعته و على حدته) ibarelerini kullandığı da dikkati çekmektedir.¹⁹ Bu tanımlamalardan anlaşılması gereken husus benzer şekilde kişinin kendi şahsi görüşü ve bireysel yaklaşımları çerçevesinde davranışlar sergilediğidir. Mâtürîdî (ö. 333/944) “Herkes kendi şâkilesine göre işler yapar.” ayetinin Hz. Peygamber’i teselli etme amacı taşıdığını dile getirmektedir. O, bu ayeti Hz. Peygamber’in müşriklerin iman etmelerinden ümitsizliğe düşmesi üzerine indirilen şu ayetlerle aynı çerçevede değerlendirmektedir: “Seni yalanlarsa şöyle söyle: Benim yaptığım bana sizin yaptığınız ise size aittir. Siz benim yaptığımdan sorumlu olmadığınız gibi ben de sizin yaptığınızdan sorumlu değilim.”²⁰ “Sizin dininiz size benim

¹⁴ İbn Fâris, *Mekâyisü'l-luğâ*, 3/204.

¹⁵ Cevherî, *es-Sihâh*, 4/557.

¹⁶ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 818.

¹⁷ Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidit-Tenzil* (Cidde: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998), 3/548; Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğâ*, 336.

¹⁸ Ebû'l-Hasen Mukatil b. Süleyman, *et-Tefsirü'l-kebîr* (Beyrut: Dâru lhyai't-Türasi'l-Arabî, 2002), 2/547.

¹⁹ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir-Mahmud Muhammed Şâkir (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 7/478-479.

²⁰ Yûnus 10/41.

dinim banadır."²¹ Bu bağlamda Mâtürîdî "şâkile" kelimesine "niyet, din, yol, tarz ve yöntem" anlamları vermekte ve neticede hepsinin tek bir manaya döndüğünü belirtmektedir.²²

Müfessirlerden Begavî (ö. 516/1122) insanın "kendisi için seçtiği yol" üzere hareket ettiğini dile getirir. Bir başka ifadesinde ise "herkesin kendine benzeyeni yaptığını" söyler.²³ Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) ise "şâkile" kelimesinin "yol ve mezhep" anlamına geldiğini söyler. O da bu tespiti Zemaşerî gibi "birbirine benzeyen yollar" anlamına gelen (هذا طريق ذو شواكل) ibaresine dayandırır. Buna göre herkes kendi kalıbına, ruhunun muktezasına göre davranmakta ve kendi yolunu tutup gitmektedir. Râzî'nin bu tespiti gerekçelendirme sadedinde söz konusu ayetin öncesindeki 82. ayete atıfta bulunduğu görülür. Bu ayette "*Kur'ân'ın müminler için şifa ve rahmet olduğu ancak aynı zamanda zalimlerin ise sadece hüsrانlarını artırdığı*" beyan edilmektedir. Ayette Kur'ân'ın farklı insanlar üzerinde farklı sonuçlara yol açtığı ifade edilmektedir. Burada ana belirleyici ise elbette insanların Kur'ân'a dair kabulleri ve ona karşı yaklaşım biçimleri olmaktadır. Râzî bu durumu güneşin etkileri üzerinden örneklendirmektedir. Çünkü güneş tuzu kurutup sertleştirirken yağ eritmekte; çamaşırcının yüzünü karartırken onun yıkadığı elbiseleri ise beyazlatmaktadır. Hasılı her biri kendi yapısına ve durumuna göre güneşle bir etkileşim içine girmektedir. Aynı şekilde bütün insanlar da kendi halleri ve yaklaşım biçimlerine göre hidâyet ve dalâlet yönünde Kur'ân'dan etkilenmektedirler. Etkileşimin sonuçlarının farklı olması insanların benimsedikleri ve tutup gittikleri yolların farklı olmasından kaynaklanmaktadır.²⁴

Kurtubî'nin (ö. 671/1273) ise ilgili ayeti "Bütün insanlar kendilerince ve kendi inançlarıncı daha güzel ve doğruya daha yakın olarak gördükleri şeye göre amel ederler." şeklinde tefsir ettiği görülmektedir. Ona göre kelimenin (لست على شاكلتي) "Sen benim benzerim ve benimle aynı yolun yolcusu, yoldaşı değilsin." şeklindeki kullanımı da bu anlamı desteklemektedir. Kurtubî ayetin tefsirinde Hz. Ebû Bekir'le (ö. 13/634) ilgili bir anlatıya yer vermektedir. Bu anlatımda Hz. Ebû Bekir, Kur'ân'ın tamamını okuduğunu ve "*De ki: Herkes kendi şâkilesine göre davranır.*" ayetinden daha ümit verici ve sevimli bir ayet görmediğini söyler. Çünkü onun değerlendirmesine göre kula yakışan yani onun yapısının gereği günahkârlık iken Allah Teâlâ'ya yakışan ise bu günahları bağışlamaktır.²⁵

Bezvâvî (ö. 685/1286) ise "şâkile" kavramını "tabiat, adet, din" kelimeleriyle açıklarken insanın ruhunun cevherinde, bedeninin mizacına tabi hallerinde duruma uygun şekilde davrandığını ifade eder.²⁶ İbn Kesîr (ö. 774/1373) "şâkile"

²¹ el-Kâfirûn 109/6.

²² Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Tevilâtü'l-Kur'ân*, thk. Mecdi Bâslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426), 8/347.

²³ Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Mea'limü't-tenzil* (Riyad: Daru't-Taybe, 1420), 4/364.

²⁴ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Tefsîr-i kebir* (Kahire: Daru'l-Fikr, 1401), 21/34-36.

²⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân* (Kahire: Daru'l-Kütübü'l-Misriyye, 1371), 10/322.

²⁶ Nâsîrüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-tevil* (Beyrut: Dâru'r-Reşîf, 1421), 3/267.

kelimesini İbn Abbas'ın (ö. 68/687-88) "cephe, yön" Mücahîd'in (ö. 103/721) "durum, tabiat", Katâde'nin (ö. 117/735) "niyet", İbn Zeyd'in (ö. 71/690) ise "din" olarak tefsir ettiklerini aktardıktan sonra bu karşılıkların mana bakımından birbirine yakın olduğuna işaret eder.²⁷ Ebû Hayyân (ö. 745/1344) ise "şâkile" kelimesinin "yol" anlamına geldiğini bunun delilinin ise aynı ayetin sonunda bulunan ve yol anlamına gelen (سبيل) kelimesi olduğunu söyler.²⁸

Ele aldığımız ayeti Âlûsî'nin (ö. 1270/1854) bir başka ayete atıfla tefsir ettiği görülür.²⁹ Bu ayette iyisiyle kötüsüyle bütün insanlar bir tür toprağa benzetilmektedir. İman edenler Allah'ın izniyle hemen meyvesini veren hoş bir toprağa benzetilirken söz konusu ayette inkârcılar ise faydası olmayan ürünler veren bir toprağa benzetilmişlerdir. İdrak sahibi, erdemli ve imanlı kimseler verimli bir toprak gibiyken erdemsiz, idraksiz ve inançsız kimseler ise verimsiz bir toprak gibidir.³⁰ Bir başka ifadeyle mümin yararlı ürünler veren bereketli bir beldeye; kâfir ya da münâfık ise zararlı bitkiler bitiren değersiz bir beldeye benzetilmektedir.³¹ Kısaca bu ayet "Herkes kendi şâkilesine göre davranır." ayetinde ifade edilen mefhumu bir başka şekilde dile getirmektedir. Ona göre birbirini tefsir eden söz konusu her iki ayette de her çeşidiyle bütün insanların kendi yapıları, inançları, kabulleri ve yönelimleri doğrultusunda işler yapacakları ve davranış kalıpları geliştirecekleri ifade edilmektedir.

Elmalılı (ö. 1942) "şâkile" kelimesine "âdet, tabiat, ahlâk, din, niyet, yaratılış, mizaç ve birbirine benzeyen yollar" gibi değişik görünmekle birlikte birbirine yakın anlamlar verildiğini ancak en kapsamlı mananın sonuncusu olduğunu belirtir. Buna göre herkes kendi yapısına ve durumuna uygun bulunduğu yolda hareket eder.³²

Ayetle ilişkilendirilen bir başka husus ise din eğitimi ve din psikolojisi disiplinleri çerçevesinde yapılan tespitlerdir. Örneğin söz konusu ayetle ilgili yapılan bir tefsirde "şâkile" kelimesinin "din, yol, değer yargısı vb." anlamlarının yanı sıra "mizaç, yaratılıştan gelen tabiat, insanın mayası ve tıynetî" anlamları da öne çıkarılmaktadır.³³ Ayeti bu perspektiften değerlendiren müelliflerin buradan hareketle insan davranışlarının belirleyici dinamiğinin eğitim ve çevre olmasının yanı sıra yaratılışın etkisinin de küçümsenmemesi gerektiğini ifade ettikleri görülmektedir. Söz konusu yaklaşıma göre yaratılıştan gelen karakter değiştirilemez, sadece kontrol altına alınabilir. Bu bağlamda yapılan benzer yorumlarda eğitim ve öğretim alanında başarılı neticeler alınabilmesi için bireysel farklılıkların önemsenmesi ve yanı sıra

²⁷ Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' el-Kureşî ed-Dımaşkî İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-azîm*, thk. Samî b. Muhammed es-Selâme (Riyad: Daru't-Taybe, 1999), 4/344.

²⁸ Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf el-Endelûsî Ebû Hayyân, *el-Bahrû'l-muhît* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 6/73.

²⁹ وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتَهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ ۖ وَالَّذِي خَبثَ لَا يَخْرِجُ إِلَّا نَجَسًا ۗ كَذَلِكَ نَضْرَفُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ

"Güzel memleketin bitkisi Rabb'inin izniyle (güzel) çıkar; kötü olandan ise faydasız üründen başka bir şey çıkmaz. İşte biz şükreden bir kavim için ayetleri böyle açıklıyoruz." el-A'râf 7/58.

³⁰ Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'anî* (Beyrut: Daru İhyai't-Türası'l-Arabî, ts.), 15/150.

³¹ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessas, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l -Arabiyye, 1412), 5/36.

³² Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım, 2012), 5/356.

³³ Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2003), 11/372-373.

kişisel girişimlere imkân tanınması yönünde çağrıda bulunmaktadır.³⁴ İlgili tespitler isabetli olmakla birlikte bu tespitlerin söz konusu ayetle temellendirilme çabası ise kanaatimizce isabetsiz görünmektedir.

Öte yandan insanların farklı mizaçlara sahip olması yadsınamayacak bir gerçektir. Herkesin kendi mizacına uygun bir şekilde davranmasından daha tabii bir durum düşünülemez. İslam'ın müsaade ettiği sınırlarda kalmak ve helâl-haram çizgisini korumak koşuluyla insanların farklı davranış formlarına sahip olması da mümkündür. Bu tespitler herkesin onay vereceği fikirler olmakla birlikte ilgili ayetin bu yönde bir içeriğe sahip olmadığı söylenmelidir. Hele mizaç gerekçesiyle dini hayatta keyfiliğe yol açacak yorum ve uygulamalara bu ayetten hareketle geçit verilmesi düşünülemez. Zira ayetin konusu insandan insana farklılık gösterebilen mizaç ve karakter özellikleri değildir. Ayrıca böyle kontrolsüz ve keyfi bir alan açılması, doğru yol hedef ve idealini belirsizleştirip önemsizleştirirken suistimallere yol açma riski de barındırmaktadır.

3. Âm Bir İfade Olarak "Herkes Kendi Şâkilesine Göre Davranır." Ayeti

Ele aldığımız İsrâ Sûresi'nin 84. ayeti iki kısa cümlecikten oluşmaktadır. (كَلَّ) kelimesi ile başlayan (كَلَّ كَلَّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ) "*Herkes kendi şâkilesine göre davranır.*" şeklindeki birinci cümlecigi umumi bir mana (âm) ifade etmekte ve tabiri caizse bir durum tespitinde bulunmaktadır. Kur'ân ve Sünnette geçen lafızların dil kuralları bakımından detaylıca incelendiği ve metodolojik sınıflandırmalar yapıldığı bilinmektedir. Bu tasniflerden bir tanesi de lafızların vaz' bakımından gözetilerek yapılmış olanlarıdır. Söz konusu perspektiften yapılan tasnife göre Kur'ân ve Sünnetin lafızları âm, has, müşterek ve müevvel olmak üzere dört gruba ayrılmaktadır. Bir kullanımın bu gruplardan hangisine girdiğine Arapça'nın gramatik yapısı ve morfolojisi göz önünde tutularak karar verilmektedir. Buna göre tıpkı bu ayette olduğu gibi önünde "her" anlamına gelen (كَلَّ) kelimesi bulunan lafızların umumilik ifade ettiği kabul edilir.³⁵ Türkçe'ye "genel" anlamına karşılık gelecek şekilde tercüme edebileceğimiz "âm" terimi "sınırlamaya gitmeksizin kendisine uygun olan bütün fertlerin tamamını istisnasız bir biçimde kapsayan lafız" olarak tanımlanabilir.³⁶ Tahsis³⁷ edildiğine yönelik bir delil ya da karine olmadığı sürece umumilik bildiren âm lafızların umumilikleri üzerinde kaldığı ve bütün fertlerine delalet ettiği kabul edilir.³⁸

³⁴ Biçer, "Kur'an Terimi Şâkile", 415.

³⁵ Arap dilinde umumilik bildiren diğer ifade biçimleri şunlardır: Başında cemî (bütün) kelimesi veya cins ifade eden harf-i tarif bulunan lafızlar, olumsuzluk edatından sonra gelen nekra isimler, şart isimleri, soru edatları, ism-i mevsûller, izafetle marife olan kelimeler ve cins isimleri. Bk. Ebû'l Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayri es-Süyûtî, *El-İtkân fî ulûmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-A'rabî, 1432), 507.

³⁶ Süyûtî, *El-İtkân*, 506.

³⁷ Kur'ân ilimleri bakımından tahsis; genel manalı ayetlerin içerdiği hükümlerin özel anlamlı ayetlerle veya şer'î bir delille sınırlandırılması demektir. Tahsis nesihden farklı olarak hükmün bir kısmını yürürlükten kaldırırken bir kısmını ise olduğu gibi bırakır. Bk. Ebû İshâk İbrahim b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât* (Kahire: Daru İbn Affan, 1429), 3/149-175.

³⁸ Sadreddin Gümüş, *Kur'ân Tefsirinin Kaynakları* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1990), 41.

Yaptığımız açıklamalar ışığında “Herkes kendi şâkilesine uygun hareket eder.” ifadesinin umumi anlam içeren genel bir ifade olduğu anlaşılmaktadır. Buradan çıkan sonuç bu tespitin genel olduğu ve bu tespitin dışında herhangi bir şahıs ya da grubun kalmayacağı hususudur. Ayetin ikinci cümleciğinden ise birinci cümlecikte ifade edilen olgunun bir durum tespiti olduğu ancak olumlanmadığı yani Kur’an’ın bu duruma bir değer atfetmediği anlaşılmaktadır. Sonraki başlıkta ayetin ikinci cümleciğini tahlil etmeye ve birinci cümlecikle olan irtibatını ortaya koymaya çalışacağız.

4. Asıl Doğru Yol Ancak Allah’ın Yoludur

İlgili ayetin ikinci kısmında ise “Şüphesiz ki Rabbiniz kimin en doğru yolda olduğunu çok iyi bilir.” buyurulmaktadır.³⁹ Kanaatimizce bu cümle, ayetin baş kısmının ne şekilde anlaşılması gerektiğine ışık tutmaktadır. Buna göre herkesin kendine göre bir yaşantı ve yol tercih etmesi o yolun “doğru yol” olduğu anlamına gelmez. İnsanların kendi yollarının “en doğru yol” olduğunu düşüncelerinin de tek başına bir anlamı yoktur. Çünkü hak din, Allah’ın kitabı ve resulü ile bildirdiğidir. Hiç kimse kendi hoşuna giden yolu benimsemekle doğru yolu tutmuş olamaz. Elmalılı’nın (ö. 1942) da hoş bir şekilde belirttiği gibi, bir hayat görüşü ve bakış açısı herhangi bir birey ya da toplumun duygularına ve mizacına uygun gelmekle doğru olamaz.⁴⁰ Kur’an’da herkesin kendi doğru bildiği yolu tutup gitmesi değil aksine Allah’ın hidâyetine tabi olması istenmektedir. Bu çağrı bir ayette şöyle dile getirilir: “De ki: Asıl doğru yol ancak Allah’ın yoludur. Sana gelen ilimden sonra eğer onların arzularına uyacak olursan Allah’tan sana ne bir dost ne de bir yardımcı olmaz.”⁴¹ Doğru yol, İslam’ın öngördüğü temel prensipler çerçevesinde düzgün bir gelişim sağlamış yanı sıra inanç, duygu, düşünce ve ahlakî melekeleri İslami bir perspektifle oluşmuş kimselerin tutup gittiği yolun adıdır. Bu sebeple Allah Teâlâ bir başka ayette “kendisine yönelen kimselerin yoluna tabi olunmasını” istemektedir.⁴² Son tahlilde insanın temel hedefi Allah’ın rızasını önemseyip ona uygun yaşamak ve onun doğru olarak gösterdiği yolda gitmek olmalıdır.

Hz. Peygamber’in de Bakara Sûresi 213. ayetindeki “Allah Teâlâ’nın insanların hakkında ayrılığa düştikleri gerçeği müminlere gösterdiği” ifadesinden iktibasla ve bir nevi tefsiri olarak sürekli Rabbine şu şekilde dua ettiği bilinmektedir: “(Ey Rab-bim) Sen kullarının aralarında ihtilaf ettikleri konularda hüküm verensin. Hak konusunda ayrılığa düşülen konularda izinle beni hakka hidâyet et. Çünkü sen dilediğini dosdoğru yola iletirsin.”⁴³ Hz. Peygamber’in bu şekilde dua etmekle dünya ve ahirette kurtuluşun ancak kendisiyle mümkün olduğu hidâyeti Allah’tan sürekli talep etmesi ve bu konuda hırslı olması dikkat çekmektedir.

Bir başka ayette peygamberlerin davetlerinin peşi sıra insanların kendi

³⁹ فَرُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا. el-İsrâ 17/84.

⁴⁰ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 5/356.

⁴¹ el-Bakara 2/120.

⁴² وَأَتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ. “Yüzünü ve özünü bana çevirenlerin yolunu izle.” Lokmân 31/15.

⁴³ Müslim, “Salâtü’l-Müsafirîn”, 770.

aralarındaki birliği bozdukları ve paramparça oldukları bildirilmektedir.⁴⁴ Birliğin bozulup farklı yönelim ve grupların ortaya çıktığı bu süreç aynı zamanda herkesin kendi tercihini ya da yanlısını din haline getirip kutsadığı yahut başka bir ifadeyle kendi yaptıklarını en doğru din olarak zannettiği bir süreçtir. Allah Teâlâ insanların ayrılığa düştükleri konularda iman edenlere doğru yolu gösterdiği halde⁴⁵ vahyin kılavuzluğundan uzaklaşıldığında istisnasız her topluluğun kendini beğendiği, kendi görüşünden memnuniyet duyduğu ve sahip olduğu inanç ve yaşam dünyasıyla sevinip durduğu gözlenmektedir. Bütün bunlarla birlikte Kur'ân, kendilerini 'iyi işler yapan kârlı kimseler' olduklarına ikna eden bu sürecin mensuplarını "*dünya hayatında emekleri boşa gidecek ve yapıp ettikleri bakımından en büyük zarar ve ziyana uğrayacak kimseler*"⁴⁶ olarak tanımlamaktadır.

İbn Kesîr'e göre ilgili ayetteki "Allah'ın doğru yolda olanı en iyi bildiği" ifadesi tıpkı "Ve sen inanmayanlara de ki: Bana karşı elinizden geleni yapın, biz de yapacağız. Siz, işin sonunu bekleyin, biz de bekleyeceğiz."⁴⁷ ayetindeki ifadelerle aynı kategoride değerlendirilmesi gereken ifadelerdir. Zira ona göre her iki ayet de müşrikleri uyarı ve tehdit anlamı içermektedir. Her ne kadar bütün insanlar kendi yaşam tarzlarıyla mutlu, mesut bir halde yaşayıp gitmekteyse de hiçbir şeyin kendisine gizli kalmadığı Allah Teâlâ doğru yolun ne olduğunu bildirdiği gibi kimin doğru yolda olduğunu da en iyi bir şekilde bilmektedir. Bu bakımdan doğru yolda olduğu kabulü tek başına hiçbir mana ifade etmemektedir.⁴⁸

Son dönem müfessirleri ise ayet hakkında şu görüşleri ileri sürmektedirler: Seyyid Kutub'a (ö. 1966) göre bu ifadelerde gizli bir tehdit bulunmaktadır. Bu ayette herkesin kendine uygun gelen yolu seçmesine olur verilmediği gibi insanlardan Allah'a giden hidâyet yoluna yönelmeleri istenmektedir.⁴⁹ İbn Âşûr'a (ö. 1973) göre bu ayet müşrikleri tabi oldukları yollarının hakikati hususunda belki de düşünürler diye uyarmaktadır. Ona göre Allah Teâlâ tıpkı şu buyruğunda olduğu gibi onları bir durum değerlendirmesine ve tabi oldukları yolu yeniden gözden geçirmeye davet etmektedir:⁵⁰ "*De ki: O halde biz veya siz; iki taraftan biri ya doğru yoldadır yahut açık bir sapkınlık içindedir.*"⁵¹ Muhammed İzzet Derveze (ö. 1984) ise ayetin Hz. Peygamber'den kâfirlere aldırış etmeksizin Allah'a güvenmeye ve kendi yolunda yürümeye devam etmesini istediğine işaret etmektedir.⁵² Süleyman Ateş'in de (d. 1933) benzer şekilde ayetin müşriklere bir uyarı olduğu görüşünü tercih ettiği görülmektedir.⁵³ Sonuç olarak ayetin iman-küfür çerçevesinde din temelli ayrışmalarla ilgili olduğu, inkârcılara hitap ettiği ve onları uyarıp tehdit ettiği söylenebilir.

⁴⁴ el-Enbiyâ 21/93.

⁴⁵ el-Bakara 2/213.

⁴⁶ el-Kehf 18/103-104.

⁴⁷ Hûd 11/121-122.

⁴⁸ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-azîm*, 4/344.

⁴⁹ Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân* (Mısır: Daru'l-Usuli'l-İlmiyye, 2011), 5/56.

⁵⁰ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrir ve't-tenvîr* (Tunus: Daru's-Suhun, ts.), 15/194.

⁵¹ Sebe 34/24.

⁵² Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, çev. Ali Arslan (İstanbul: Ekin Yayınları, 1998), 2/373.

⁵³ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), 5/244.

Sonuç

Yaptığımız araştırma sonucunda içerisinde “şâkile” kelimesinin geçtiği İsrâ Suresi’nin 84. ayetinin iman-küfür ekseninde ve inkârcıları Allah’ın doğru yoluna davet eden bir muhtevaya sahip olduğu neticesine ulaştık. Ayet herkesin kendi dünya görüşüne, bakış açısına ve dinine göre davrandığı genel tespitiyle başlamakta ancak bu duruma olumlu bir değer yüklememektedir. Ayetin devamında ise Allah Teâlâ’nın kimin daha doğru yolda olduğunu bildiğine işaret edilerek insanlar Allah’ın doğru yoluna çağrılmaktadır. Müfessirlerin bu ayeti iman-küfür vurgusu yapan, bir bakıma da inkârcıların tutup gittikleri yolun akibeti konusunda uyarıp tehdit eden başka ayetlerle tefsir etmeleri de bu kanaati pekiştirmektedir.

Çalışmada ulaştığımız bir başka sonuç ise ilgili ayetin Müslümanlar arasında kişisel karakter farklılıklarından kaynaklanabilecek muhtemel kimi yaklaşım ve uygulama çeşitliliği ile ilgili olmadığı hususu olmuştur. Öte yandan dini hayatta keyfiliğe yol açabilecek birtakım yorumların bu ayetten hareketle ve kişisel mizaç farklılıkları gerekçesiyle temellendirilmesi yönünde sözlü kültürde çok defa karşılaştığımız eğilimin klasik yazılı ilim geleneğinde bir karşılığının olmadığını tespit ettik.

Sonuç olarak insanların tutup gittikleri yoldan, dinden, inanç ve yaşam tarzından hoşlanıp bununla övünmeleri her ne kadar onları mutlu edip kendilerine bir konfor alanı açsa da bu övünç ve mutluluk aldattıcı olabilir. Üzerinde bulunulan değer yargılarının en doğru ve sağlıklı değer yargıları olduğu peşin kabulüyle teselli bulup rahatlamak yerine Allah Teâlâ’nın kitabında gösterdiği ve resulünün yaşamında uygulayarak canlı örnekliğini sergilediği hidâyet yolunun peşinde olmak ve buna tabi olmak gerekmektedir.

Tutup gidilen bir yolun sahibine hoş ve uygun gelmesi o yolu “doğru yol” haline getirmemektedir. Asıl doğru yol Allah’ın yoludur. İnsanlar hoşlandıkları inanç ve hayat tarzını sürekli olumlamak yerine Allah Teâlâ’nın hoşnutluğunu elde etmeyi önemsemelidirler. Bunu gerçekleştirebilmeleri ise ön kabullerini, peşin hükümlerini ve tartışmaya kapattıkları dogmalarını bir tarafa bırakarak ve yanı sıra vahiyle yüzleşerek, bir bakıma tuttukları yolun sağlamasını yapmakla mümkündür.

Allah Teâlâ hidâyet yolunu bildirdiği gibi kimin hidâyet üzere olduğunu da en iyi bilmektedir. Fatıha Sûresi aracılığıyla sürekli tekrar edilen “*Bizi dosdoğru yola ilet!*” duası ve Hz. Peygamber’in ‘insanların ayrılığa düştükleri konularda Allah’tan kendisini hakka yönlendirmesini’ istemesi konunun önemini ve mütemediyen gündemde tutulması gerekliliğini göstermektedir.

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

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

Kaynakça

Âlûsî, Ebû’s-Senâ Şihabüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu’l-me’ani*. 30 Cilt. Beyrut: Daru İhyai’t-Türasi’l-Arabî, ts.

- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*. 12 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1. Basım, 1988.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri*. 21 Cilt. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 1. Basım, 2003.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Mea'limü't-tenzil*. 4 Cilt. Riyad: Daru't-Taybe, 1420.
- Bezzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzil ve esrârü't-tevil*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Reşît, 1421.
- Biçer, Ramazan. "Kişilik ve Bir Kur'ân Terimi Olarak Şâkile". *GÜ Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 31/2 (Şubat 2011), 399-418.
- Cessas, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. 5 Cilt. b.y.: Dâru İhyâ'l-Kütübî'l - Arabiyye, 1412.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh*. thk. Halîl Me'mun Şeyhâ. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 3. Basım, 2008.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs*. çev. Ali Arslan. 7 Cilt. İstanbul: Ekin Yayınları, 1998.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf el-Endelüsî. *el-Bahrü'l-muhît*. 9 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- Feyyûmî, Ebû'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Alî. *el-Misbâhu'l-münîr fî ğarîbi's-şerhi'l-kebir*. thk. Eymen Abdurrezzâk eş-Şevvê. Beyrut: Dâru'l- Ma'rife, 2. Basım, 2011.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed bin Ya'kûb. *el-Kâmusu'l-muhît*. thk. Halîl Me'mun Şeyhâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l- Ma'rife, 5. Basım, 2011.
- Gümüş, Sadreddin. *Kur'ân Tefsirinin Kaynakları*. İstanbul: Kayihan Yayınları, 1990.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrir ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Daru's-Suhun, ts.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan el-Ezdî. *Cemheratu'l-luğâ*. thk. İbrahîm Şemsuddîn. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2005.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed el-Hemedânî. *Mekâyisu'l-luğâ*. thk. Enes Muhammed eş-Şâmî. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2008.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' el-Kureşî ed-Dımaşkî. *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-azîm*. thk. Samî b. Muhammed es-Selâme. 8 Cilt. Riyad: Daru't-Taybe, 1999.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. thk. Amir Ahmed Haydar. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2009.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Kahire: Daru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1371.
- Kutup, Seyyid. *Fî Zılâli'l-Kur'ân*. 8 Cilt. Mısır: Daru'l-Usulî'l-İlmiyye, 2011.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Tevlâtü'l-Kur'ân*. thk. Mecdî Bâslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426.
- Mukatil b. Süleyman, Ebû'l-Hasen. *et-Tefsîrü'l-kebir*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 2. Basım, 2002.
- Mustafavî, Hasan b. Muhammed Rahîm et-Tebrîzî. *et-Tahkîk fî kelîmâti'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1430.
- Râğîb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Saffan Adnân Davûdi. Şam: Dâru'l Kalem, 2002.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Tefsîr-i kebir*. 32 Cilt. Kahire: Daru'l-Fikr, 1401.
- Semîn el-Halebî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm. *Umdetu'l-huffâz fî tefsîri eşrefi'l-elfâz*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1996.
- Süyûtî, Ebû'l Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayri. *el-İtkân fî ulûmü'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru'l-Kitabî'l-A'rabî, 1432.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrahîm b. Mûsâ b. Muhammed. *el-Muvâfakât*. 6 Cilt. Kahire: Daru İbn Affan,

1429.

- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir-Mahmud Muhammed Şâkir. 12 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Azim Dağıtım, 2012.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *Tâcu'l-arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. 40 Cilt. Kuveyt: Turâsi'l-Arabî, 2. Basım, 1994.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidi't-Tenzil*. 6 Cilt. Cidde: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Muhammed. *Esâsu'l-Belâĝa*. Dimeşk: Dâru'n-Nefâis, 1. Basım, ts.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 23 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2023

Haberlerin Tearuzu Durumunda Mâlikî Usûlcülerin Benimsedikleri Tercih Kaideleri (Bâcî'nin İhkâmu'l-Fusûl Adlı Eseri Örneği)

Preference Rules Adopted by Maliki Methodologists in Case of Conflict of Akhbâr (The Example of al-Badji's Book named İhkâm al-Fusûl)

Furkan Çakır 

Dr., Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
PhD, Selçuk University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Hadith
Konya / Türkiye
ahmedfurkan@selcuk.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-3269-1649>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1262315

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 08.03.2023

Accepted / Kabul Tarihi: 26.04.2023

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2023

Cite as / Atıf: Çakır, Furkan. "Haberlerin Tearuzu Durumunda Mâlikî Usûlcülerin Benimsedikleri Tercih Kaideleri (Bâcî'nin İhkâmu'l-Fusûl Adlı Eseri Örneği)". *Marife* 23/1 (2023) 275-294.
<https://doi.org/10.33420/marife.1262315>

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."

e-ISSN: 2630-5550



<https://marife.org/tr/>

Haberlerin Tearuzu Durumunda Mâlikî Usûlcülerin Benimsedikleri Tercih Kaideleri (Bâcî'nin İhkâmu'l-Fusûl Adlı Eseri Örneği)

Özet

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sözlerini, fiillerini ve tasdik ettiği hâdiseleri bizlere aktaran ashâbın ardından, bunların Kutlu Elçi'ye (s.a.v.) aidiyetiyle ilgili birtakım tartışmalar ortaya çıkmıştır. Bu tartışmaları ortadan kaldırmaya çalışan İslâm bilginleri bazı prensipler geliştirerek bunlardan hangilerinin hakikatte Resûl-i Ekrem'e (s.a.v.) ait olduğunu tespit etmeye çalışmışlardır. Bunu yaparken haberi epistemolojik açıdan da incelemişlerdir. Ancak aynı seviyede yer aldığı için aralarında hiyerarşik ilişki bulunmayan ve birbiriyile çelişen haberlerin hükmü konusunda farklı görüşler beyan etmişlerdir. Hadisçiler bu konudaki düşüncelerini ihtilâfu'l-hadis, muhteliful-hadis ve müşkilü'l-hadis adını verdikleri müstakil bir literatür altında incelerken; fıkahçılar daha çok usûl eserlerinde tearuz, muaraza, mumânea ve teâdül gibi başlıkları altında konuya dair görüşlerini zikretmişlerdir.

İmam Şafî (ö. 204/820), tearuz ve ihtilaf kavramlarına sıkça yer vermesi, el-Ümm adlı eserinin son bölümünü ihtilâfu'l-hadis konusuna hasretmesi ve er-Risâle'de bu ilmin esaslarını belirlemesiyle bu literatürün kurucusu kabul edilebilir. Bilindiği üzere kaleme alınan eserler dönemin ilmî, sosyal ve siyasî atmosferinden vareste kalamazlar. Bu doğrultuda ilgili literatürün karşıt fikirlere yönelik reddiyelere dönüşmesinin İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) eliyle gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Nitekim İbn Kuteybe pek çoğu Mu'tezile'nin eleştirilerine konu olan hadisler arasında çelişki olmadığını göstermek üzere Te'vil'ü Muhtelifi'l-Hadis isimli eseri kaleme almıştır. Bu bağlamda ilgili literatür birbiriyile tearuz ettiği zannedilen rivayetler arasındaki çelişkiyi ortadan kaldıran bir ilim dalı olmasının yanında, karşıt fikirlerin birbiriyile mücadelesinin bir ürünü olarak da karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmada Mâlikî mezhebinin ilk sistematik usûl müelliflerinden Bâcî'nin (ö. 474/1081) tearuz ve tercih kaideleri örnek metinler üzerinden tetkik edilmiştir. Mâlikî düşüncenin ehl-i hadis ile ehl-i rey arasında daha çok rey ekolüne yakınlık gösterdiğine ve fıkahçıların rivayetlerin senetleriyle meşgul olmadığına yönelik iddialar tearuz ve tercih kriterleri özelinde tartışılmıştır.

Bu kapsamda Bâcî'nin tearuzu sadece haberlere hasretmediği ve illet bahsini de içine alan bir kavram olarak anlamlandırdığı tespit edilmiştir. Çalışmamızda illele ilgili bahislere temas edilmemiş, konu, haber nazariyesi çerçevesinde tetkik edilmiştir. Bâcî'nin zâhiren birbiriyile çelişen haberleri cem' etmenin mümkün olmadığı görüşünü savunarak tearuz ve tercihin senet ve metinde ortaya çıkacağını iddia ettiği gözlemlenmiştir. Bu doğrultuda Bâcî senetle ilgili tercih kriterlerinde zabt ve hıfz yönünden daha üstün ve daha çok, olayın içinde, rivayetlerinde çelişki olmayan ve hadis sahasında daha araştırmacı ve düzenli râvilerin rivayetlerinin tercih edilmesi gerektiği iddia etmiştir. Buna ilave olarak daha meşhur ve yaygın olan, semâyla tahammül edilen, Medine ehlinin ameline uygun, senedi ızdıraptan sâlim olan rivayetlerin de tercih edilmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Ayrıca daha çok hadisçilerin üzerinde durduğu merfânun mevkufa ve müsnedin mürsele tercih edilmesi meselelerini de senetle ilgili tercih kriterleri altında tetkik etmiştir. Bâcî'nin senetle ilgili tercih kriterlerine metinle ilgili tercih kriterleri kadar önem atfetmesi, fakihlerin rivayetlerin senetleriyle ilgilenmediğine dair galat-ı meşhuru da tashih edeceği için oldukça önemlidir.

Bâcî, metinle ilgili tercih kriterlerinde ızdırap ve ihtilaftan sâlim, söylendiği alanda delalet ettiği mantuğa muvafık, tevile ihtiyaç duymayarak müstakil bir anlam ifade eden, tahsis içermeyen, içerdiği hükmün maksadın belirlenmesine yardımcı olan, hükme tesir eden, sebebe bağlı nakledilmeyen, üzerine hüküm bina edilen, farklı ibare ve lafızlarla çeşitli anlamlara gelecek şekilde nakledilen ve sahâbeye yakışmayan davranışlar içeren haberlerin tercih edilmemesi gerektiğini öne sürmüştür. Tüm bunların yanında birbiriyile çelişen haberlerden herhangi birinin tercih edilememesi durumunda, ikisinin de tercih edilebileceğini de iddia etmiştir.

Araştırma sonucunda fakihlerin kendine mahsus donanımları ve rivayet malzemesini işleyebilme kabiliyetine sahip olduğu gerçeği yeniden gün yüzüne çıkarılmıştır. Ayrıca tearuz ve tercih literatürünün fakihlerin kendi aralarındaki fikir ayrılıklarının da bir sonucu olarak karşıt fikirlerin birbiriyile mücadelesinin bir ürününe dönüştüğü tespit edilmiştir. Bu bakımdan tearuz ve tercih bahislerinin ilmî açıdan olduğu gibi sosyo-kültürel ve siyasî açıdan da oldukça büyük bir önemi haiz olduğu görülmüştür. Bunun yanında Bâcî'nin zikrettiği tercih kriterleri incelendiğinde bunların bazılarının birbiriyile çeliştiği, bir kısım haberlerle ise birden fazla kaide gereği amel edileceğine işaret edildiği gözlemlenmiştir. Bu durumun müstakil bir usûl eseri kaleme almayan İmâm Mâlik'in (ö.

179/795) metodolojisini ortaya çıkarma gayretinin bir yansıması olduğu, başka bir deyişle Bâcî'nin ileri sürdüğü tercih kriterlerinin İmâm Mâlik'in amel ettiği rivayetlerden müteşekkil olduğu ve dolayısıyla pratiğin teoriiyi şekillendirmesinden kaynaklandığı tespit edilmiştir. Dolayısıyla söz konusu çelişkileri ortadan kaldıracak teorik tercih kriterlerini alt alta sıralamak yerine, her rivayeti kendi özelinde değerlendirmek suretiyle yapılacak incelemenin daha doğru sonuçlar doğuracağı fikri ileri sürülmüştür. Üzerinde neredeyse icmâ' olduğu söylenebilecek bir takım kaidelerin tearuz ve tercih bağlamında zikredilmemesinin de bu iddiayı desteklediğine atıfta bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Mâlikî, Usûl, Tearuz, Tercih.

Preference Rules Adopted by Maliki Methodologists in the Case of Conflict of Akhbâr (The Example of İhkâm al-Fusûl by al-Badji's)

Summary

After the Companions, who transmitted to us about the words, actions and events of the Prophet (pbuh), some debates arose about their belonging to the blessed messenger. Islamic scholars, who tried to eliminate these discussions, developed some principles and tried to determine which of them actually belonged to the Messenger of Allah. While performing this, they also examined the khabar from an epistemological point of view. However, they expressed different views on the provision of conflicting akhbâr, which do not have a hierarchical relationship between each other, since they are at the same level. While the hadith scholars express their thoughts on this subject under a special literature called ikhlâf al-hadith, mukhtalif al-hadith and mushkil al-hadith; fiqh scholars mostly mentioned their views on the subject under the headings such as ta'ârûd, mu'arâdah, mumâna'ah and ta'âdül in their usûl books.

Imam Şafî'i (d. 204/820) can be regarded as the founder of this literature with his frequent use of the concepts of tearuz and disagreement, dedicating the last chapter of al-Umm to the subject of ihtilâf al-hadith, and setting out the principles of this science in al-Risâla. As it is known, the works written cannot be exempt from the scholarly, social and political atmosphere of the period. In this respect, it is possible to say that Ibn Qutayba (d. 276/889) was responsible for the transformation of this literature into refutations against opposing ideas. Ibn Qutayba wrote al-Ta'wil'ü Muhtelifi'l-Hadith to show that there was no contradiction between the hadiths, many of which were subject to criticism by the Mu'ta-zilites. In this context, the related literature is not only a branch of science that eliminates the contradiction between narrations that are supposed to contradict each other, but also a product of the struggle of opposing ideas against each other.

In this study, the principles of ta'ârûd and tarjih for al-Badji, one of the first systematic methodologists of Maliki sect, were examined through sample texts. The claims that Maliki thought is more close to the school of ahl al-ra'y in comparison with ahl al-hadith and that the jurists are not busy with the pro-ofs of the narrations have been discussed in terms of the principles of ta'ârûd and tarjih.

In this context, it has been determined that al-Badji does not confine ta'ârûd to reports only but interprets it as a concept that includes illah. In our study, the issues related to illah were not touched on, the subject was examined within the framework of khabar theory. It has been observed that al-Badji defended the view that it is not possible to collect apparently contradictory reports and claimed that the disagreement and preference will emerge in the promissory note and text. With this in mind, al-Badji claimed that in the selection criteria related to the deed, the narrations of the transmitters who are superior in terms of dabt and hîfz, which do not conflict in their narrations, and who are more inquisitive and regular in the field of hadith, should be preferred. In addition to this, he argued that the more famous and common narrations, which are tolerated by sama way, are suitable for the deeds of the people of Madina, and whose proofs are free from contradiction, should also be preferred. In addition, he examined the issues of preference of marfu to mawquf and musnad to mursal, on which the muhadithun focused, under the preference criteria related to the deed. It is very important that al-Badji attaches importance to the preference criteria related to the promissory note as much as the preference criteria related to the text, as it will also correct the mumpsimus that the jurists are not interested in the documents of the narrations.

al-Badji argued that the following types of reports should be accepted: Which is free from contradiction and conflict, in accordance with the logic that it indicates in the field where it is said, expressing an independent meaning without the need for interpretation, no allocation, which helps to determine the purpose of the provision it contains, affecting the judgment, not transmitted due to a reason, decreed upon, transmitted in various meanings with different phrases and words and containing behaviors un-

becoming of the Companions. In addition to all these, he claimed that if any of the conflicting reports items cannot be preferred, both can be preferred.

As a result of the research, the fact that the jurists had their own equipment and the ability to process the narration material was brought to light again. Likewise, it has been determined that the literature of controversy and preference has turned into a product of the conflict of opposing ideas as a result of the differences of opinion among the jurists. In this respect, it has been seen that conflict and preference issues have a great importance in terms of socio-cultural and political as well as scientific point of view. In addition, when the preference criteria mentioned by al-Badji were examined, it was observed that some of them contradicted each other, and in some reports it was pointed out that more than one rule would be acted upon. It has been determined that this situation is a reflection of the effort to reveal the methodology of al-Imam al-Malik, who did not write a stand-alone procedural work, in other words, the preference criteria put forward by al-Badji are composed of the narrations that Imam Malik performed, and therefore the practice shapes the theory. Therefore, instead of listing the theoretical preference criteria that will eliminate the mentioned contradictions, it has been suggested that the analysis to be made by evaluating each narration in its own way will yield more accurate results. It was also referred to that the fact that some of the rules on which it can be said that there is almost con-sensus are not mentioned in the context of disagreement and preference also supports this claim.

Keywords: Hadith, Maliki, Method, Ta'arud, Tarjih.

Giriş

Tearuz; cihet, taraf ve mukabele etme anlamlarına gelmektedir.¹ Terminolojide ise *iki delilin birbirine mâni olacak biçimde karşı karşıya gelmesi* anlamında kullanılmaktadır. Tercih ise; değer atfetme, üstün tutma ve öne çıkarma anlamlarına gelmektedir.² İstilahta iki şeyden birine değer atfetmekten ziyade, bir olay, metin ya da hükmün istinbatında benzerler arasındaki yer tespitine verilen genel addır. Bu bakımdan *iki eşit unsurdan birinin diğeri üzerine asıl olarak değil, vasf olarak ziya-delîğinin açığa çıkması* şeklinde tanımlanmıştır.³

Esas itibarıyla bir bilgiyi diğere tercih edecek kesin bir delil bulunmadıkça onun diğer bilgilerden daha kuvvetli olduğunu söylemek mümkün değildir. Nitekim bazı bilgiler bedihi olup herhangi bir teemmül ve tefekküre ihtiyaç duymazken, bazıları da üzerinde düşünmeye muhtaçtır. Dolayısıyla bir bilginin diğer bilgiye tercih edilebilmesi söz konusu değildir. Ancak iki zannî bilgi birbirinden farklı olduğunda biri tercih edilmeye muhtaçtır.⁴ Dolayısıyla çelişen iki delilden birini tercih edebilmek için her iki delilin de ihtimale açık olması gerekmektedir. Bunun yanında hakiki tearuzun varlığından söz edebilmemiz için her iki delilin de aynı kuvvette olması

¹ Ebu Nasr İsmail b. Hammâd Cevherî, *Tâcü'l-'arûs ve sıhahul-'arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1998), 3/1087; Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sadır, ts.), 7/167; Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhtât*, thk. Müessesetü'r-Risale'nin tahkîku't-turâs heyeti (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1986), 834; Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdîrrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Abdülâlîm et-Tahâvî (Kuveyt: Vezâretü'l-İ'lâm, 1968), 18/419; Ahmed Ebû Haka vd., *Mu'cemü'n-nefâisi'l-vasît* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 804.

² İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 2/445; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhtât*, 279.

³ Ebû Zeyd 'Abdullâh b. Muhammed b. 'Omer b. 'İsâ ed-Debbûsî, *Takvîmu'l-Edille fî'l-Uşûli'l-Fıkh*, thk. Hâil Muhyîddîn el-Meyyis (b.y.: y.y., 1421/2001), 339; Ebû'l-Hasen Ebû'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî, *Kenzü'l-Vüşûl ilâ Ma'rifeti'l-Uşûl* (Karaçi: Mir Muhammed Kütüphane Merkezi İlim ve Edeb, ts.), 3/133.

⁴ Pezdevî, *Kenzü'l-Vüşûl*, 291; Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Müstaşfâ min 'İlmi'l-Uşûl*, thk. Dr. Muhammed Süleyman el-Eşkâr (Beyrut: er-Risâletü'l-Âlemiyye, 2012), 2/375.

gerekir. Aksi halde zayıf ve kuvvetli delillerin birbiriyle çelişmesi durumunda kuvvetli olan tercih edileceğinden çelişkiden bahsetmek mümkün olmayacaktır. Buna bağlı olarak mütevâtir, meşhur ve âhâd haber gibi aralarında hiyerarşik ilişki bulunan bilgi türlerinin birbiriyle çelişmeyeceği düşünülmektedir.

Nassların zahiren çelişkili olmasının mümkün olduğunu iddia edenler tearuzu *cem'* ve *telif*, *nesh*, *tercih* ve *tevakkuf* gibi metotlarla ortadan kaldırmak istemişlerdir. Ancak zikri geçen metotlara aynı önceliği vermemişlerdir. Muhaddisler birbiriyle çelişen haberleri sırasıyla; *cem'* ve *telif*, *nesh*, *tercih* ve *tevakkuf* metotlarıyla çözmek gerektiğini ileri sürmüştür.⁵ Cumhuriyet ulemâ ise sırasıyla; *cem'* ve *telif*, *tercih*, *nesh* ve *tevakkuf* ile çözüleceğini bildirmiştir.⁶ Esas itibarıyla tevakkufun çözüm yöntemi olmadığı söylenebilir. Nitekim o, delillerden birini tercih edecek emarelere sahip olmaktan kaynaklanan bir ihtiyattır. Hanefilerin metotları ise sırasıyla; *nesh*, *tercih*, *cem'* ve *telif* ve *tesâkut/terktir*.⁷ Burada da bir sonuç alınmadığında ise meseleyle ilgili asıl durumun korunacağı ileri sürülmüştür.⁸

Tesâkut, tevakkuf ile benzer anlamlara gelmekle birlikte mütearız delili fonksiyonsuz kılma hususunda birbirinden ayrılmaktadır. Nitekim tevakkuf yönteminde her iki delil de ihmal edilmeyip onlardan birini destekleyen herhangi bir tercih unsuru ortaya çıkana kadar kararsız bekleyiş vardır. Ancak tesâkutta her iki delilin de ihmali, yani her ikisinin de amelden düşmesi söz konusudur.⁹ Bununla birlikte tevakkufun tesâkut kavramı içinde değerlendirildiğine dair örnekler incelendiğinde de bunun tamamen teorik olduğu, farklı uygulamalara konu edildiği için pratik değerini yitirdiği görülecektir.¹⁰

Bu farklılıkların da bir sonucu olarak fıkıhçılar ve hadisçiler tearuz ve tercih meselesini usûlün önemli bir parçası haline getirmişlerdir. Nitekim hadisçiler bu alanla ilgili ihtilâf'ul-hadîs veya muhtelif'ul-hadîs ya da müşkilü'l-hadîs adını verdikleri müstakil bir literatür ortaya koymuşlardır. Bu kapsamda ihtilafın sebebi ve literatüre dair ilk örnekler önem arz etmektedir.

1. İhtilafın Sebebi, Muhtelifü'l-Hadîs İlmi ve İlk Literatür Örnekleri

İhtilaf; Kitab'ın Kitab, sünnet, icmâ', kıyas ile; sünnetin sünnet, icmâ', kıyas ile;

5 Ebü'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Huğayrî es-Süyûtî, *Tedribu'r-Râvî fi Şerhi Taqrîbu'n-Nevâvî*, thk. Ebü Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî (b.y.: Dâru Taybe, ts.), 170.

6 Ebü 'Abdillâh Faḥrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Maḥşûl*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâd el-'Ulvânî (b.y.: y.y., 1418/1997), 2/434; Ebü 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh b. Bahâdir eş-Şâfi'î ez-Zerkeşî, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ fi 'Usûli'l-Fıkh* (b.y.: Dâru'l-Kutubî, 1414/1994), 4/412.

7 Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Eminillâh es-Sihâlevî el-Leknevî, *el-Ecvibetü'l-fâzıla*, nşr. Abdülfettâh Ebü Guḍde, çev. Harun Reşid Demirel (Ankara: Takdim, 2019), 183.

8 Ebü Bekr Semsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Seraḥsî, *Uşûlü's-Seraḥsî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 2/153; Ebü Muhammed Celâleddîn Ömer b. Muhammed el-Hucendî el-Habbâzî, *el-Muḡnî fi uşûli'l-fıkh*, nşr. Muhammed Mazhar Bekâ (Mekke, 1983), 224; Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Usûli'l-Pezdevî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 3/78.

9 Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alf b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetu'n-Nazar fi Tavdîhi Nuhbeti'l-Fiker*, thk. Nureddin İtr (el-Buşrâ, 2013), 97.

10 İsmail Lütfî Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaf ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-Hadis İlmi)* (İstanbul: İFAV, 2015), 251.

icmâ'nın icmâ' ve kıyas ile; kıyasın kıyas ile; sahâbî kavlinin Kitab, sünnet, icmâ', kıyas ve başka bir sahâbî kavliyle tearuzu sonucunda meydana gelir. İhtilaf; ifade özellikleri, Arapça lafızların farklı şekillerde okunması, zamirlerin yanlış yerlere atfedilmesi, lafızların umûm-husus yönüyle farklılık arz etmesi, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) farklı sıfatlarla tasarrufları, rivayetin aktarımından kaynaklanan problemlerin ortaya çıkması, bağlam farklılığı, anlamı kapalı ifadelerin farklı şekillerde yorumlanması ve nesh münasebetinin bilinmemesi gibi sebeplerle ortaya çıkar.¹¹

Muhtelifü'l-hadîs, dış görünüşü itibarıyla birbiriyle çelişiyormuş hissi uyandıran ve aralarını telif etme imkânı olan hadisleri inceleyen ilim dalıdır.¹² Müşkilü'l-hadîs kavramı İbnü's-Salâh (ö. 643/1245) ile birlikte muhtelifü'l-hadîs kavramıyla eş anlamda kullanılmaya başlansa da muhtelifü'l-hadîs kavramı daha çok hadislerin kendi arasındaki ihtilafı, müşkilü'l-hadîs ise hadisin hadisle ve diğer delillerle çelişmesini ele almaktadır.¹³

Hadisçilerin rivayetlerin senetlerine metinlerinden daha fazla mesai harcamaları son iki asırdır ortaya konan İslâmiyat çalışmalarında gündemde tutulmaktadır. Hadisçiler mesleklerinin bir gereği olarak hadisin sahihini sakiminden ayırmakla daha fazla meşgul olmaları ve fıkıhçıların sahip olduğu metodolojik donanım, rivayet malzemesinden hüküm ortaya koyma kabiliyeti gibi özellikleri taşımamalarından dolayı fakihler kadar metin tenkidine yoğunlaşmamışlardır.¹⁴ Bu gerçeğe rağmen hadisçiler de fıkıhçılar gibi dış görünüşü itibarıyla birbiriyle çelişen hadislerle ilgili çalışmaları incelemeye tabi tutmuşlardır. Hadisçiler muhtelifü'l-hadîs, fıkıhçılar ise teâruz'ul-edille bahislerinde konuya yer vermişlerdir.

İmam Şafîî, tearuz ve ihtilaf kavramlarına sıkça yer vermesi, *el-Ümm* adlı eserinin son bölümünü ihtilâfü'l-hadîs konusuna hasretmesi ve *er-Risâle*'de bu ilmin esaslarını belirlemesiyle bu literatürün kurucusu kabul edilebilir.¹⁵ Bilindiği üzere kaleme alınan eserler dönemin ilmi, sosyal ve siyâsî atmosferinden vareste kalamazlar. Bu doğrultuda ilgili literatürün karşıt fikirlere yönelik reddiyelere dönüşmesinin İbn Kuteybe'nin eliyle gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Nitekim İbn Kuteybe pek çoğu Mu'tezile'nin eleştirilerine konu olan hadisler arasında çelişki olmadığını göstermek üzere *Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadîs* isimli eseri kaleme almıştır. Birbiriyle zahiren çelişen hadisler fıkıh ekollerinin fikir ayrılıklarının oluşmasının önde gelen gerekçelerinden olduğu için Tahâvî'nin (ö. 321/933) *Şerhu me'âni'l-âsâr* ve *Şerhu müşkili'l-âsâr*'ı yine bu bağlamda zikredilebilir. Kalam sahasındaki düşünce farklılıklarının bir yansıması olarak ise teşbih ve tescimi zihinlerde uyandıran rivayetlerin anlaşılmasının önündeki engelleri kaldırmak için İbn Fûrek (ö. 406/1015) tarafından *Müşkilü'l-hadîs* kitabı kaleme alınmıştır. Bu bağlamda ilgili literatür birbiriyle tearuz ettiği zannedilen rivayetler arasındaki çelişkiyi ortadan kaldıran bir

¹¹ Zerkeşi, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ fi 'Usûli'l-Fıkh*, 6/111, 112.

¹² es-Sâlih Subhi, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, çev. M. Yaşar Kandemir (İstanbul, 1997), 84.

¹³ Abdullah Aydınlı, "Muhtelifü'l-Hadîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, ts.), 75.

¹⁴ Enbiya Yıldırım, "Hadislerin Teâruzunda Âmidî'nin Takip Ettiği Tercih Yöntemleri", *Uluslararası Seyfuddin Âmidî Sempozyumu Bildirileri*, ed. Ahmet Erkol vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009), 515, 516.

¹⁵ Ahmet Temizkan, "İmâm Şafîî'de Şer'î Delillerin Teâruzuna ve Çözüm Yolları", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 33 (2019), 100, 102-104.

ilim dalı olmasının yanında, karşıt fikirlerin birbiriyle mücadelesinin bir ürünü olarak da karşımıza çıkmaktadır.

2. Bâcî'nin *İhkâm'ul-Fusûl* Adlı Eserinin Tearuz ve Tercih Bölümü

Tearuz ve tercih mevzusuna usûl müellifleri tearuz, muaraza, mumânea ve teâdül başlıkları altında temânu', tedâfu', tenâkuz, tezâd, tenâfi ve ihtilaf gibi kavramlarla temas etmişlerdir.¹⁶ Bazı usûlcüler tearuzu haber veya ahbâr ya da sünnet başlığı altında incelemişlerdir. Kimileri de konuya söz konusu başlıklar altında hükme taalluk eden yönleriyle temas etmiş; fakat haberlerin birbiriyle çelişmesi durumunda hangi kriterlere göre hükmedileceğini söylememişlerdir. İkinci yöntemi benimseyenlerin tearuz ve tercihin öncülünü tespit etmenin usûlün, açıklamalarının ise fûrunun konusu olduğu kanaatini taşıdığı söylenebilir. IX/XV. asra değin kaleme alınan Hanefî usûl eserlerinin büyük bir kısmı bu duruma örnek olarak zikredilebilir. Üçüncü bir telif yöntemi olarak *tearuz ve tercih* konusunu müstakil olarak ele alanlar vardır. Çalışmamızın omurgasını teşkil eden Bâcî'nin *İhkâm'ul-Fusûl* adlı eseri buna örnek olarak zikredilebilir.

Tearuz ve tercih konusunu müstakil bir başlık altında inceleyen Bâcî, meseleyi iki yönden ele almıştır. Haberin senedini ve metnini ilgilendiren tercih kriterleri bunların başında gelmektedir. İlgili bahisler daha çok hadis ve sünnete dair tercih kriterlerinden müteşekkildir. İkinci kısım illetin kendi içinde ya da diğer şer'î deliller karşısındaki tercihinin yöneliktir. Bu, daha çok felsefî arka planı olan ve Bâcî'nin "mâna ile ilgili kriterler" kapsamında incelediği bir kısımdır. Biz, çalışmamızda haber nazariyesi üzerinde duracağımız için ilk kısım üzerinde yoğunlaşarak mâna ile ilgili tercih kaidelerine bu çalışmada temas etmeyeceğiz.

2.1 Bâcî'nin Tercih Kriterleri

İmam Mâlik'e iki farklı görüşün ikisinin de doğru olamayacağı görüşündedir.¹⁷ Bu sebeple zâhiren çelişkili görünen haberler meselesi Mâlikî usûlünde hususiyetle incelenen konulardandır. Mâlikî usûlcülerin kahir ekseriyetinin mezkûr konuyu ayrı bir başlık altında incelemiş olması da bu duruma delil sadedinde zikredilebilir. İlgili usûlcülerin tearuzu sadece haberlere hasretmemesi ve illet bahsini de içine alan bir kavram gibi anlamlandırmaları bu durumun ortaya çıkmasının gerekçelerinden sayılabilir.¹⁸ Bâcî, zâhiren birbiriyle çelişen iki haberi cem' etmenin mümkün olmadığını, tearuz ve tercihin senet ve metinde ortaya çıkacağını ifade etmektedir. Çalışmamızın omurgasını teşkil eden bu bölümde söz konusu tercih kriterleri maddeler halinde sıralanarak tetkik edilecektir.

¹⁶ Rifat Yıldız, "Kıyas İşleminde Teâruz ve Tercîh", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 12/1 (30 Haziran 2021), 14, 15.

¹⁷ Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed el-Bağdâdî İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Mustafa Mahdûm (Riyad: Dâru'l-Muallime, 1999), 269, 270.

¹⁸ Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücbî el-Bâcî, *İhkâmü'l-Fusûl fî Ahkâmî'l-Uşûl*, thk. Abdülmecîd Türkî (Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2008), 2/740; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mısırî el-Karâfî, *Tenkihu'l-fusûl fi'l-üşûl (fi'htişâri'l-Mahşûl)* (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 2003), 330-332.

2.1.1. Senetle İlgili Tercih Kriterleri

Bâcî'nin senetle ilgili tercih kriterlerini 11 ana başlık altında toplayabiliriz. Bunlar şu şekildedir:

a) Râviler arasında daha meşhur ve yaygın olan haber tercih edilir.¹⁹

Râviler tarafından çokça nakledilen rivayetlerin, münferit rivayetlerle tearuz etmesi tercih unsuru olarak görülmüştür. Şahitliğin nikahın şartlarından olup olmadığına dair Hz. Enes'den nakledilen bir rivayet bu konuda örnek olarak zikredilmiştir. Bu rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.v.) hurma, süt ve yağ ile düğün yemeği ikram etmiştir. Yemeğe iştirak eden insanlardan bazıları, "Acaba Hz. Peygamber (s.a.v.) Safiyye b. Huyey (ö. 50/670 [?]) ile evlendi mi yoksa onu ümmü veled olarak mı aldı" diye şüpheye düşmüşlerdir. Hz. Peygamber (s.a.v.) hayvanına binince Safiyye b. Huyey'i örtmüş, oradaki insanlar nikâhına aldığını anlamışlardır.²⁰ Bâcî, bu rivayetten daha meşhur olup Sa'îd b. Ebû Arûbe (ö. 156/773), İkrime (ö. 105/723), İbn Abbas (ö. 68/687-88) tarikiyle nakledilen mehirsiz, velisiz ve şahitsiz nikahın olmayacağına dair rivayeti tercih etmiştir.²¹ Zira ona göre birinci rivayete kıyasla ikinci rivayet, râviler arasında daha yaygın ve meşhur, yani çokça nakledilen bir haberdir.²²

Dolayısıyla Bâcî'nin bir haberin meşhur ve ma'rûf olması gerektiğine dair vurgusu, ilgili kavramların hadis istilâhında ilk akla gelen hali ile "Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ait haberlerin sonraki nesillere aktarım biçimlerinden birini"²³ ifade etmektedir. Bu ifade, insanlar arasında tanınan, bilinen ve şöhrat bulmuş anlamında kullanılmaktadır.²⁴ Esasında zikri geçen kavramların teknik birer terim haline gelmesinde de bu sözlük anlamı yatmaktadır. Başka bir deyişle, bir haberin râvilerinin çok fazla olması haberin hadisçiler arasında meşhur olmasını sağlayan temel etkenlerdendir.²⁵ Ancak, hadisçiler nazarında bir haberin tarikinin fazla olması tercih sebebi değildir. Onlar haberi aktaran râvilerin adalet ve zabt sıfatlarını haiz olup olmadıklarını dikkate almaktadır. Dolayısıyla söz konusu kaideyle fıkıh ehli arasında veya belirli bir coğrafyada daha yaygın ve meşhur olan haberlere dikkat çekildiği söylenebilir.

b) Râvileri zabt ve hıfz yönünden daha üstün olan haber tercih edilir.²⁶

¹⁹ Bâcî, *İhkâm*, 2/741, 742; Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücbî el-Bâcî, *el-İşârât fî Usûl'l Fıkh*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Avâd (Mekke, 1997), 335; Karâfi, *Tenkihü'l-fuşûl*, 331; Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus İbnü'l-Hacîb, *Muhtaşarü'l-Müntehâ*, thk. Nezir Hamâdu (Cezair: Dâru İbn Hazm, 2006), 166.

²⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhihu'l-müsned min hadîsi Resûlillâh şallallahü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih* (İstanbul: Çağrı, 1992), "Salât", 12, "Ezan", 6; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (İstanbul: Çağrı, 1992), "Nikah", 464.

²¹ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, nşr. Muhammed Fu'âd 'Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1985), "Nikâh", 38.

²² Bâcî, *İhkâm*, 2/741; Bâcî, *el-İşârât*, 335; Karâfi, *Tenkihü'l-fuşûl*, 166.

²³ Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Ali Yargı, *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri* (İstanbul: Ensar, 2009), 71-80.

²⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/431.

²⁵ İbnü's-Salâh, *Muqaddime*, 112.

²⁶ Bâcî, *İhkâm*, 2/742; Bâcî, *el-İşârât*, 331; İbnü'l-Hacîb, *Muhtaşarü'l-Müntehâ*, 166; Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Girnâti İbn Cüzey, *Takrîbü'l-vuşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl*, thk. Muhammed Emin Şinkîti (Medine, 2002), 476; Ayrıca bkz. el-Huseyin b. el-Hasen Hayyân, *Menhecü'l-İstidal bi's-Sünne fî Mezhebi'l-Mâlikî* (Dubai: İhya'ut-Turâs, 2003), 782-784;

Esasında bu kaide hususunda İslâm bilginlerinin ittifak ettiği söylenebilir. Zira İslâm ilim geleneğinde haberlerin aktarım faaliyetinde haberin “ne” olduğundan çok “kim tarafından” nakledildiğine mesai harcanmıştır. Bu meyanda haberin doğruluğunun tespiti, haberin içeriğinden daha ziyade, onu aktaran kişinin güvenilir olmasıyla ve ilk işittiği andan aktardığı ana kadar geçen sürede haberi muhafaza etmesiyle ilişkilendirilmiştir. Bâcî; İmam Mâlik (ö. 179/795), Nâfi' (ö. 117/735) ve İbn Ömer (ö. 73/693) tarikiyle nakledilen *köledeki hissesini azat eden kimsenin, şayet kölenin diğer hissesini karşılayacak kadar malı bulunuyorsa ortağının hissesini ödeyip köleyi tamamen azat etsin. Eğer kölenin diğer hissesini alacak malı yoksa yarısını azat etmiş olur* rivayetiyle amel edilmesi gerektiğini kabul etmektedir.²⁷ Fakat o, Sa'îd b. Ebû Arûbe, Katâde (ö. 117/735), Nadr b. Enes (ö. ?), Beşir b. Nehîk (ö. ?) ve Ebû Hüreyre (ö. 58/678) tarikiyle nakledilen, *kim bir köleyi hissesi kadarıyla azat ederse, şayet kölenin diğer hissesini karşılayacak malı bulunuyorsa, kölenin kurtuluşu (azat edecek kimsenin) maliyla karşılanır, eğer (köleyi tamamen satın alacak kadar) malı yoksa, kölenin azledilmesi için bir kıymet biçilir ve köle para kazanması için meşakatsiz bir işte çalıştırılır* rivayetiyle mezkûr şart gereği amel edilmemesi gerektiğini iddia etmektedir.²⁸

c) Mütearız iki haberden birinin râvilerinin daha çok olması tercih sebebi-dir.²⁹

Bâcî, birbirine muhalif iki haberden birinin râvi sayısının çok olmasının tercih için bir sebep olduğu kanaatindedir. Bu hususta örnek olarak zikredilen ve İmam Mâlik, Abdullah b. Ebû Bekir (ö. 130/747-48), Urve (ö. 94/713), Mervân (ö. 86/705) ve Büsre b. Safvân (ö. ?) tarikiyle nakledilen rivayette Hz. Peygamber (s.a.v.), *sizden birisi zekerine dokunduktan sonra abdest almadan namaz kılmasın* buyurmuştur.³⁰ Oysa bir başka rivayette cinsel organına dokunan kişinin abdest alması gerekir mi sorusuna Hz. Peygamber (s.a.v.), *zekerin senden bir parça değil midir?* buyurmuştur.³¹ Bu rivayet sahâbeden Ebû Ümâme (ö. 86/705) ve Talk b. Alî (ö. ?) tarafından nakledilmektedir. Yapılan araştırmalarda Ebû Ümâme tarikiyle nakledilen rivayetin ancak tebe-i tabiîn tabakasında şöhret kazandığı söylenebilir. Talk b. Ali rivayeti ise bir sonraki tabakada sadece oğlu Kays b. Talk (ö. ?) tarafından nakledilmektedir. Bu tarikle nakledilen rivayet ise Kays b. Talk'dan sonraki tabakalarda şöhret

²⁷ Mâlik b. Enes, "Itk ve'l-velâ", 2; Buhârî, "Itk", 5.

²⁸ Buhârî, "Itk", 2, 6.

²⁹ Bâcî, *İhkâm*, 2/743; İbnü'l-Hacîb, *Muhtaşarü'l-Müntehâ*, 166; İbn Cüzey, *Takrîbü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-uşûl*, 476; Hayyân, *Menhecü'l-İstidlal bi's-Sünne fi Mezhebi'l-Mâlikî*, 781-783; Hanbelî usûlcülerin bu konudaki düşünceleri için bkz. Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ', *el-Udde fi uşûli'l-fikh*, thk. Muhammed Abdulkadir Ahmed 'Atâ (Beyrut: Dâru Kütübi 'İlmiyye, 2002), 2/163-165; Ebû'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen el-Kelvezânî, *et-Temhîd fi uşûli'l-fikh*, thk. Muflid Muhammed Ebû 'Amşe (Mekke: Dâru'l-Medenî, 1985), 3/202-206; Ebû'l-Vefâ Alî b. Akîl b. Muhammed İbn Akîl, *el-Vâzih fi uşûli'l-fikh*, thk. Abdullah b. 'Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1999), 5/76, 77;

³⁰ Mâlik b. Enes, "Tahâre", 58; Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *Müsned*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1999), 3/231; Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed İbn Ebû Şeybe, *el-Muşannef fi'l-eğâdis ve'l-âşâr*, thk. Kemâl Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ts.), 1/150.

³¹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (İstanbul: Çağrı, 1992), 45/270.

kazanmıştır. Tüm bunların yanında her iki rivayetin de tariklerinde yer alan râviler hakkında münekkitler ihtilaf etmiş ve ilgili rivayetlerin sahih olmadığı yönünde kanaat serdetmişlerdir.³² Söz konusu rivayetin râvi sayısının ilk rivayete göre daha az olduğu muhakkak olmakla birlikte, salt râvilerin sayılarının çok olmasının haberin tercihinde etki edip etmemesi gerektiği tartışmaya açıktır. Zira Ebû Ümâme ve Talk b. Alî rivayetlerinin senetlerinde yer alan râvilerden dolayı tenkit edildiği aşıkardır. Bu bakımdan ilk rivayetin tercihe medar olmasında ikinci rivayette yer alan râvilerle ilgili değerlendirmelerin mi yoksa mutlak mânada râvi sayılarının az olmasının mı etkili olduğu bilinmemektedir. Başka bir deyişle râvi sayısı fazla olan ve râvileri münekkitler tarafından tenkit edilen bir rivayet, adalet ve zabt şartlarını haiz daha az sayıda râvi tarafından nakledilen bir diğer rivayetle çeliştiğinde hangisi tercih edilecektir. Bu soruların Hanefî müelliflerinin de gündeminde yer ettiği görülmektedir. Nitekim İmam Muhammed'e (ö. 189/805) göre iki haber verenden biri âdil olsa, diğeri âdil olmasa, âdil olanın haberine itimat edilir. İki taraftan birinde iki kişi, diğerinde tek kişi haber verir ve adalet şartları da eşit olursa, ikisinin de haberine itimat edilir. Fakat iki âdil kişinin haberi, bir âdil kişinin haberine tercih edilir. Çünkü sayının artmasında tekit mânası vardır.³³ Ancak Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Ebû Yûsuf (ö. 182/798) rivayette sayının çokluğunun, delilin kuvvetine delalet etmeyeceğine hükmetmektedir. Serahsî (ö. 483/1090 [?]), şeyhaynın kanaatinin daha doğru olduğunu düşünmekte, bunu da sahâbîlerin ve diğer seleflerin, âhâd haberle amel etme hususunda sayının çokluğuna göre tercih yapmadıkları gerekçesine dayandırmaktadır. Buradan hareketle sayıyı göz önünde tutarak tercih yapmanın, onların icmâ'sına muhalefet olacağını ifade eden Serahsî, bu konudaki düşüncelerini *Ancak insanların çoğu bilmezler*,³⁴ *Sen ne kadar şiddetle arzu etsen de insanların çoğu inanacak değildir*,³⁵ *Onlardan pek az kimse bilir*,³⁶ *Zaten aralarında ortaklık ilişkileri bulunanların çoğu birbirine haksızlık ederler; yalnız iman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapmakta olanlar böyle değildir; ama onlar da o kadar az ki*³⁷ âyetleriyle desteklemektedir.³⁸

Dolayısıyla Bâcî'nin bir önceki madde kapsamında tercih kaidesi olarak ileri sürdüğü "râvileri zabt ve hıfz yönünden daha üstün olan haber" ile "iki haberden birinin râvilerinin daha çok olması" kaidesi birbiriyle çelişebilmektedir. Bu tür çelişkileri ortadan kaldıracak tercih kriterlerini alt alta sıralamak yerine her rivayeti kendi özelinde değerlendirmek daha doğru sonuçlar ortaya çıkartacaktır.

d) Rivayetten biri *سمع* lafzıyla nakledilirken; diğeri *كتب* lafzı ile naklediyorsa semâ kaydıyla nakledilen tercih edilir.³⁹

Bâcî, "Hz. Peygamber (s.a.v.) vefatından bir ay önce Cuheyne kabilesine,

³² Mezkûr haberin râvileri ve sıhhat değerlendirmeleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hüseyin Kahraman, "Hadislerle Göre Cinsel Organa Dokunmanın Abdeste (Messü'l-Ferc) Etkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2010), 127-131.

³³ Serahsî, *Uşûl*, 1/338.

³⁴ *Kur'an-ı Kerîm ve Yüce Meâli*, çev. Hamdi Yazır Elmalılı (İstanbul: Merve, ts.), A'râf 7/187.

³⁵ Yûsuf 12/103.

³⁶ *Kehf* 18/22.

³⁷ Sâd 38/24.

³⁸ Serahsî, *Uşûl*, 2/24, 25.

³⁹ Bâcî, *İhkâm*, 2/745, 746.

meytenin ne derisinden ne de sinirinden istifade etmeyin yazdı" rivayetiyle çelişen ve سمع lafzıyla nakledilen şu rivayetle amel etmiştir: "İbn Abbas'ın naklettiğine göre Meymûne'nin azadlı cariyesine bir koyun infak edilmiş, fakat koyun ölmüştür. Hz. Peygamber (s.a.v.) hayvanın yanından geçerken, *Bunun derisini alsanız da tabaklayıp ondan faydalansanız ya* buyurmuştur. Oradakiler hayvanın meyte olduğunu söyleyince Hz. Peygamber (s.a.v.) *Onun ancak yenmesi haramdır* demiştir."⁴⁰

Fıkıh usûlcülerinin hadis tahammül yollarına itibar etmediği ve rivayetlerin salt metinlerine itibar edildiğine dair bir galat-ı meşhurdan söz etmek yanlış olmaz. Ancak Bâcî'nin söz konusu kaideyi tercihler arasında zikretmesi özelde Mâlikî usûlcülerin genelde fıkıh usûlcülerinin hadislerin senetleriyle ve buna bağlı olarak tahammül yöntemleriyle ilgilendiklerini göstermektedir.

e) Merfû', mevkufa tercih edilir.⁴¹

Bâcî, köledeki hissesini azat eden kimsenin şayet kölenin diğer hissesini karşılayacak kadar malı bulunuyorsa, ortağının hissesini ödeyip köleyi tamamen azat etsin, eğer kölenin diğer hissesini alacak malı yoksa, yarısını azat etmiş olur rivayetini kabul etmektedir.⁴² Fakat, kim bir köleyi hissesi kadarıyla azat ederse, şayet kölenin diğer hissesini karşılayacak malı bulunuyorsa kölenin kurtuluşu (azat edecek kimsenin) malıyla karşılanır. Eğer (köleyi tamamen satın alacak kadar) malı yoksa kölenin azledilmesi için bir kıymet biçilir ve köle para kazanması için meşakkatsiz bir işte çalıştırılır rivayetiyle mezkûr kaide gereği amel etmemektedir.⁴³ Söz konusu haberle "Râvileri zabt ve hıfz yönünden daha üstün olan haberlerin tercih edileceği" yönünde kaide gereği de amel edildiği daha önce zikredilmişti. Dolayısıyla bu durum, bir haberle birden fazla kaide gereği amel edilebileceğini göstermektedir.

f) Râvinin rivayetlerinde çelişkili olmaması.⁴⁴

Bâcî ilgili kaide gereği Hz. Ömer'in (ö. 23/644) naklettiği, *ikinci namazından sonra güneş batana kadar nafile namaz yoktur* rivayetiyle amel edilmesi gerektiğini söyler.⁴⁵ Ancak bu rivayetle tearuz eden, Hz. Peygamber (s.a.v.) *ikinci namazından sonra iki rekat (nafile) namaz kılmadan yanıma gelmezdi* şeklindeki Hz. 'Âişe rivayetiyle amel edilmeyeceğini sözlerine ekler.⁴⁶ Zira Hz. 'Âişe (ö. 58/678), Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ikinci namazından sonra namaz kılmayı nehyettiğini de nakletmiştir.⁴⁷ Bâcî, Hz. 'Âişe'nin birbiriyle tearuz eden rivayetleri bulunmasını, Hz. Ömer'in ise bu

⁴⁰ Tayâlisî, *Müsned*, 2/623; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 5/206; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 31/79; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı, 1992), "Libâs", 26; Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı, 1992), "Libâs", 40; Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-Şâhih* (İstanbul: Çağrı, 1992), "Libâs", 7; Ayrıntılı bilgi için bkz. Bâcî, *İhkâm*, 2/745, 746.

⁴¹ Bâcî, *İhkâm*, 2/746, 747.

⁴² Mâlik b. Enes, "Itk ve'l-velâ", 2; Buhârî, "Itk", 5.

⁴³ Buhârî, "Itk", 6; Müslim, "Itk", 2; Bâcî, *İhkâm*, 2/746.

⁴⁴ Bâcî, *İhkâm*, 2/747.

⁴⁵ Mâlik b. Enes, "Kur'an", 49; Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âsâr* (Beyrut, 1355), 20; Tayâlisî, *Müsned*, 1/33; İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 2/131; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/281, 285, 432; farklı lafızlar için bkz. Buhârî, "Mevâkîtu's-Salât", 30; Müslim, "Salâti'l-Müsâfirîn ve Kasrihâ", 286.

⁴⁶ Buhârî, "Mevâkîtu's-Salât", 33; Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirîn ve Kasrihâ", 299.

⁴⁷ Mâlik b. Enes, "Kur'an", 48; Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirîn ve Kasrihâ", 285; Tirmizî, "Salât", 134, 135; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı, 1992), "Mevâkîtu", 30.

tür haberlerinin bulunmamasını gerekçe göstererek, Hz. Ömer'in rivayetiyle amel edilmesi gerektiği söylemiştir. Burada dikkat çeken hususlardan ilki Hz. 'Âişe'ye izafe edilen rivayetin mevsukiyetiyle ilgilidir. Zira Hz. 'Âişe'nin haberini yanlış ya da eksik anlayan bir râvi, hatalı nakilde bulunmuş olabilir. Bu durum göz önünde tutulduğunda, Hz. 'Âişe'nin rivayetlerini salt mezkûr kaideye uymadığı için kabul etmemenin doğuracağı problemler vardır. İkinci husus ise, Hz. Ömer'in naklettiği rivayet başka râviler tarafından da rivayet edilmiştir. Nitekim Bâcî, hıfzı daha kuvvetli olan râvinin rivayetinin tercih edilmesi gerektiğini de söylemiş, hıfzı daha kuvvetli olan bir râvi olarak da Hz. 'Âişe'nin diğer râvilerin önünde yer aldığını iddia etmiştir. Buradan hareketle Bâcî'nin rivayet ilimleri açısından Hz. Ömer'in Hz. 'Âişe'den hıfz bakımından daha kuvvetli olduğuna hükmettiği anlaşılabilir. Ya da ilk rivayet Hz. Ömer'den nakledilmeseydi, hangi usûl kaidesine daha önce müracaat edilecek ve hangi rivayet kabul edilecekti sorusu gündeme gelebilmektedir. Kanaatimizce Bâcî, erken dönem müelliflerinden olduğu için müstakil bir usûl eseri kaleme almayan İmâm Mâlik'in metodolojisini ortaya çıkartmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla ileri sürdüğü tercih kriterleri İmâm Mâlik'in amel ettiği rivayetlerin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu da pratiğin teoriyi şekillendirmesi anlamına gelmektedir ve Mâlikî usûlünde tearuz ve tercih durumunda zorlama yorumlar ortaya çıkmasına sebep olmaktadır.⁴⁸

g) Râvilerden birinin olayın içinde olması.⁴⁹

Bu kaide gereği, İbn Abbâs'dan (ö. 68/687-88) nakledilen Hz. Peygamber (s.a.v.) ihramlyken Meymûne ile evlendi rivayetiyle amel edilmemektedir.⁵⁰ Zira olayın içinde olan Meymûne'den nakledilen bir diğer rivayet, Hz. Peygamber (s.a.v.), *Se-refte her ikimizde ihramda değilken benimle evlendi* şeklindedir.⁵¹ İbn Abbâs olayın dışında, Meymûne ise birebir olayın içinde olduğu için Meymûne'nin rivayetiyle amel edilmektedir.⁵² Elbette bir hâdisenin baş kahramanları, dışarıdan gözlemlenlere göre onun kühüne daha vâkıftır. Bu açıdan söz konusu tercih kriterine dair herhangi bir itirazla karşılaşılmamıştır.

h) Medine ehlinin ameline uygun düşmesi.⁵³

Mâlikî usûlcülerin haberlerden Medine ehlinin ameline uygun olanı tercihi, yerleşik uygulamaya verdikleri önemi göstermektedir.⁵⁴ Bu meyanda âhâd haber Medine ehlinin ameliniyle tearuz ettiğinde, haberin terk edilmesi gerektiği ve Ehl-i Medine'nin amelinin desteklediği âhâd haberlerin Kur'an'ın umûmunu tahsis, mutlakını takyid edebileceği iddia edilmektedir.⁵⁵ Bâcî, Ebû Mahzûre'nin (ö. 59/678-79)

⁴⁸ Bu meselede Hanbelî usûlcülerin benzer kanaatleri için bkz. Ferrâ', *el-'Udde*, 2/168; İbn Akîl, *el-Vâzih*, 5/85.

⁴⁹ Bâcî, *İhkâm*, 2/748; Bâcî, *el-İşârât*, 334; İbnü'l-Hacîb, *Muhtaşarü'l-Müntehâ*, 166; Karâfî, *Tenkihü'l-fuşûl*, 331; Hayyân, *Menhecü'l-İstidal bi's-Sünne ft Mezhebi'l-Mâlikî*, 785, 786.

⁵⁰ Buhârî, "Cezâu's-Sayd", 10.

⁵¹ Müslim, "Nikâh", 46; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 38.

⁵² Ferrâ', *el-'Udde*, 2/165; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 3/204-206; İbn Akîl, *el-Vâzih*, 5/80, 81.

⁵³ Bâcî, *İhkâm*, 2/748.

⁵⁴ Ahmed Muhammed Nurseyf, *Amel-u Ehlil'-Medine beyne Mustalahat-ı Mâlik ve Ara-i Usûliyyin* (Dubai: Dâru'l-Buhûs li Dirâseti'l-İslâmiyye, 2000), 72.

⁵⁵ İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime*, 230, 231; Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, 1/49, 50; İbn Cüzey, *Takrîbü'l-vüşûl ilâ 'ilmi'l-üşûl*, 338.

naklettiği ve ezan okunurken ilk tekbirlerin iki defa söylenmesi gerektiğiyle ilgili haberin, üç defa söylenmesi gerektiğiyle ilgili habere tercih edildiğini söylemektedir. Zira Ebû Mahzûre'nin rivayeti Medine ehlinin uygulamasıyla tasdik edilmektedir.⁵⁶

1) Râvilerden birinin hadis sahasındaki araştırmalarında daha titiz olması.⁵⁷

Fıkıh ehlinin râvinin hadis ilmindeki behresine bağlı bir tercih kriteri zikretmesi dikkat çekicidir. Ancak örnek metinler tetkik edildiğinde Bâcî'nin bu kaide ile bir râvinin diğer râvilerden daha ayrıntılı bilgiler aktarmasını öne çıkardığı anlaşıl-maktadır. Zira bu durumun daha ayrıntılı bilgiler nakleden râvinin zabtının diğerlerinden kuvvetli olduğuna delalet ettiği anlamına geleceği ifade edilmektedir. Bâcî, bu kaide ile Hz. Câbir'in (ö. 78/697) Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ifrad haccı yaptığına dair rivayetini, Hz. Enes'in (ö. 93/711-12) naklettiği ve Resûl-i Ekrem'in kıran haccı yaptığı rivayetine tercih etmiştir. Zira Hz. Câbir, mezkûr rivayette Hz. Peygamber'in (s.a.v.) haccını baştan sona kadar tüm ayrıntılarını içeren bir şekilde naklederek çok daha kapsamlı bilgiler nakletmektedir.⁵⁸

i) Senedin ızdıraptan sâlim olması.⁵⁹

Daha önce zikredildiği üzere Hz. 'Âişe, Resûl-i Ekrem'in ikinci namazı sonrasında iki rekat nafilâ namaz kılmayı terk etmediğini nakletmektedir.⁶⁰ Ancak bununla birlikte ikinci namazından sonra nafilâ kılmayı nehyettiğini de aktarmaktadır. Burada hem ispat hem de nefy söz konusu olduğu için haberler arasındaki çelişkiden dolayı Hz. 'Âişe'nin rivayeti yerine Hz. Ömer, Meymûne b. Hâris (ö. 51/671) ve Ebû Musâ (ö. 42/662-63) tarikiyle nakledilen "İkinci namazından güneş batana kadar nafilâ namaz kılınmaz" hadisi tercih edilmektedir.⁶¹ Çünkü çelişkili hükümleri içermeyen ve muzdarip olmayan hadisler daha evladır.⁶² Bu durum bazen aynı rivayetin birden fazla tercih kaidesiyle desteklendiği için tercih edildiğini göstermektedir.

j) Müsned, mürsele tercih edilir.⁶³

Bâcî, mürsel haberler üzerine fukahanın ihtilaf ettiğini, fakat müsned haberle amel edilmesi gerektiği hususunda ittifak ettiğini söylemiş ve Esved b. Yezîd'in (ö. 75/694) Hz. 'Âişe'den naklettiği, *Berîre azat edildiğinde kocası hür idi*⁶⁴ şeklindeki rivayetle amel etmemiştir. Sözü edilen habere muarız olan, *Berîre azad edildiğinde kocası köle idi*⁶⁵ haberiyle amel edilmesi gerektiğine işaret eden Bâcî, bu rivayetle amel edilmesi gerektiğini rivayetin müsned olmasıyla gerekçelendirmiştir.⁶⁶

2.1.2. Metinle İlgili Tercih Kriterleri

Bâcî'nin metinle ilgili tercih kriterlerini 11 ana başlık altında toplayabiliriz.

⁵⁶ Bâcî, İhkâm, 2/748.

⁵⁷ Bâcî, İhkâm, 2/748, 749.

⁵⁸ Bâcî, İhkâm, 2/748, 749.

⁵⁹ Bâcî, İhkâm, 2/749.

⁶⁰ Müslim, "Salat", 296.

⁶¹ Mâlik b. Enes, "Kur'an", 49; Buhârî, "Bed'ul-Halk", 11.

⁶² Bâcî, İhkâm, 2/749.

⁶³ Bâcî, İhkâm, 2/749, 750.

⁶⁴ İbn Mâce, "Talâk", 29; Ebû Dâvûd, "Talâk", 19, 20.

⁶⁵ Müslim, "İtk", 9, 11; Ebû Dâvûd, "Talâk", 20; Nesâî, "Talâk", 31.

⁶⁶ Ferrâ', *el-'Udde*, 2/169; İbn Akîl, *el-Vâzıh*, 5/86; Bâcî, İhkâm, 2/749, 750.

Bunlar şu şekildedir:

a) Metnin ızdırap ve ihtilaftan sâlim olması.⁶⁷

Lafzın muzdarip ya da muhtelif şekillerde anlaşılmaya müsait olması haberin mânasının bozulmasına yol açacaktır. Bu tür lafızlarla nakledilen rivayetlerin çoğunlukla mütesahil ya da zayıf râviler tarafından nakledilmesi bu hadislerin zayıf hükümüyle damgalanmasına sebep olmaktadır. Dolayısıyla lafız, mâna ve kelimeler arasındaki ahenk bütünlüğünü sağlayan rivayetler tercih edilmektedir.⁶⁸

b) Birbiriyle çelişen rivayetlerden birinin söylendiği alanda delalet ettiği mantuğa⁶⁹ muvafık olması.⁷⁰

Bâcî, bu kaide gereği, *şu üç kişiden sorumluluk kaldırılmıştır: Ergenliğe girene kadar sabî, uyanana kadar uyuyan, iyileşinceye kadar akıl hastası* rivayetiyle amel etmemektedir.⁷¹ Zira hangi üründen ne kadar zekât verilmesi gerektiğine dair nakledilen haberlerin, mezkûr rivayetteki anlayışı içermediği kanaatindedir.⁷² Bu rivayet, diğer rivayetlerle tearuz etmektedir. Zira sözün söylendiği alanda delalet ettiği mâna ile bir bütün halinde düşünüldüğünde zekât verecek kimse sabî ise velisi, babası ya da kadı tarafından zekâtı verilmelidir.

c) Müstakil bir anlam ifade eden ve tevile ihtiyaç duymayan haber, ekleme ya da çıkarmalar takdir edilmeden anlaşılmayan habere tercih edilir.⁷³

Mâlikîler, *Hac ve umreyi Allah için tamamlayın*⁷⁴ âyetinden istidlal ederek, hac ya da umre yapmak için ihrama girdikten sonra hastalanan kimselerin, ihramdan çıkmaları gerektiği kanaatine ulaşmıştır. Hanefî uleması ise, *Şayet (hac veya umre yapmak için ihrama girdikten sonra) bir engelle karşılaşırsanız kolayınıza gelen bir kurban kesersiniz*⁷⁵ âyetini delil göstererek, hükmün mutlak ve umûmî olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla mezkûr âyetteki mutlak ve umûmî ifade, hastalığı da kapsamaktadır. Mâlikîler, delil olarak ileri sürdükleri âyetin, Hanefîlerin delilinden daha net ve anlaşılır olduğunu söylemektedirler. Zira Hanefîlerin delili olan âyette zamirler vardır. Bunların nereye râcî olduğunu tespit etmek bir tür tevile olduğu ve diğer âyette benzer zamirler yer almadığı için tevile ihtiyaç duymayan haber tercih edilir.⁷⁶

d) Birbiriyle çelişen haberlerden herhangi birinin tercih edilememesi

⁶⁷ Bâcî, *İhkâm*, 2/752; Bâcî, *el-İşârât*, 337; Karâfi, *Tenkihu'l-fuşûl*, 331; İbn Cüzey, *Takrîbü'l-vüşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl*, 480, 481.

⁶⁸ Bâcî, *İhkâm*, 2/752.

⁶⁹ Ferhat Koca, *Mantûk* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 28/31.

⁷⁰ Bâcî, *İhkâm*, 2/752, 753; Bâcî, *el-İşârât*, 338; İbnü'l-Hacib, *Muhtaşarü'l-Müntehâ*, 168; Karâfi, *Tenkihu'l-fuşûl*, 331-332.

⁷¹ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı, 1992), "Hudûd", 1; İbn Mâce, "Talâk", 15, 16; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 16; Tirmizî, "Hudûd", 1; Nesâî, "Talâk", 1.

⁷² Buhârî, "Zekât", 38; Ebû Dâvûd, "Zekât", 4; Nesâî, "Zekât", 5, 10.

⁷³ Bâcî, *İhkâm*, 2/753, 754; Bâcî, *el-İşârât*, 337; Karâfi, *Tenkihu'l-fuşûl*, 331; İbn Cüzey, *Takrîbü'l-vüşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl*, 481; Ayrıca bkz. Hayyân, *Menhecu'l-İstidlal bi's-Sünne fi Mezhebi'l-Mâlikî*, 797.

⁷⁴ Bakara 2/196.

⁷⁵ Bakara 2/196.

⁷⁶ Bâcî, *İhkâm*, 2/753; Bâcî, *el-İşârât*, 337; Karâfi, *Tenkihu'l-fuşûl*, 331; İbn Cüzey, *Takrîbü'l-vüşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl*, 481; Hayyân, *Menhecu'l-İstidlal bi's-Sünne fi Mezhebi'l-Mâlikî*, 797.

durumunda, ikisi de tercih edilebilir.⁷⁷

Mâlikî bilgiler bu tür çelişkili rivayetlerden sadece birini tercih etmek istememektedir. Nitekim Bâcî, *velisiz nikâh olmaz*⁷⁸ haberini delil getirerek bir kadının kendi başına başkasiyla evlenemeyeceğine işaret etmektedir. Hanefîler ise, *dul kadının kendisiyle ilgili karar verme hususunda velisinden daha çok hak sahibidir*⁷⁹ şeklinde varit olan rivayetle amel etmektedir. Yukarıda da ifade edildiği gibi Mâlikîler iki rivayetin cem' edilmesi gerektiği kanaatindedir. Zira onlar dul kadının iradesini nikâh akdine değil, kendi iznine hamleder. Velinin iznini nikâhın sıhhat şartı olarak gördükleri için her iki rivayetle de amel etmektedirler.⁸⁰

e) İki muarız haberden birinin tahsis içermemesi.⁸¹

Mâlikîler iki kız kardeşin aynı nikahta birleşmesini yasaklayan âyeti⁸² delil getirerek iki cariye kız kardeşin tek nikah altında bulunmasının haram olduğuna hükmetmişlerdir. Zâhirîler ise *eliniz altında bulunan cariyelerle evlenebilirsiniz*⁸³ âyetinden istidlal ederek onlara muhalefet etmişlerdir. Bâcî, ikinci âyetin tahsis edildiği hususunda herhangi bir ihtilaf bulunmadığı için birinci âyetin delil olma bakımından daha güçlü olduğunu ifade etmiştir. Bunun yanında kimi bilginlere göre umûm ifade eden haberin tahsis edilmesi haberin mecaza hamledilmesine yol açacaktır. Dolayısıyla haberi hakikate bağlamanın mecaza bağlamaktan daha üstün olması da bu tercih kriterini destekleyen etmenler arasındadır.⁸⁴

f) Haberin hüküm bildirmesi ve bu hükmün haberin maksadının belirlenmesine yardımcı olması.⁸⁵

Mâlikîler, *Hangi hayvanın derisi tabaklanırsa temiz olur* rivayetiyle amel etmektedir.⁸⁶ Cumhur ise Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yırtıcı hayvanların derilerinin kullanılmasını yasaklayan rivayetiyle amel ederek Mâlikîlere muhalefet etmiştir.⁸⁷ Bâcî, bu rivayetin hüküm bildirmesi ve maksadın belirlenmesine daha fazla yardımcı olmasından dolayı tercih edilmesi gerektiğini ileri sürer. Ayrıca cumhurun kabul ettiği rivayette derilerin necasetinden ya da taharetinden bahsedilmediği, mezkûr rivayetin derinin kullanımına dair bir izah olduğunu iddia eder.⁸⁸

g) Haberin hükme tesir etmesi.⁸⁹

Bâcî, daha önce de zikri geçen Berîre'nin azat edilmesi hâdisesini ilgili kriter gereği tercih etmektedir. Bu bakımdan *Berîre azat edildiğinde kocası köle idi*⁹⁰

⁷⁷ Bâcî, *İhkâm*, 2/754.

⁷⁸ İbn Mâce, "Nikâh", 15; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 19; Tirmizî, "Nikâh", 14.

⁷⁹ Mâlik b. Enes, "Nikâh", 4; Dârimî, "Nikâh", 13; Müslim, "Nikâh", 9; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 26; Tirmizî, "Nikâh", 18; Nesâî, "Nikâh", 31.

⁸⁰ Bâcî, *İhkâm*, 2/754.

⁸¹ Bâcî, *İhkâm*, 2/755; Bâcî, *el-İşârât*, 339; Karâfi, *Tenkihü'l-fuşûl*, 331, 332; İbn Cüzey, *Takrîbü'l-vuşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl*, 481.

⁸² en-Nisâ 4/23.

⁸³ en-Nisâ 4/3.

⁸⁴ Bâcî, *İhkâm*, 2/755.

⁸⁵ Bâcî, *İhkâm*, 2/755.

⁸⁶ İbn Mâce, "Libâs", 25; Tirmizî, "Libâs", 7; Nesâî, "el-Fer'u ve'l-Atîre", 4.

⁸⁷ Ebû Dâvûd, "Libâs", 40; Tirmizî, "Libâs", 31; Nesâî, "el-Fer'u ve'l-Atîre", 7.

⁸⁸ Bâcî, *İhkâm*, 2/755, 756.

⁸⁹ Bâcî, *İhkâm*, 2/756.

⁹⁰ Müslim, "Itk", 9, 11; Ebû Dâvûd, "Talâk", 20; Nesâî, "Talâk", 31.

rivayetinin *Berîre azat edildiğinde kocası hür idi*⁹¹ haberine takdim edilmesi gerektiği kanaatindedir. Zira ona göre ilk rivayet hükme tesir ederken, ikinci rivayet hükme tesir etmemektedir.⁹²

h) Haberin sebebe bağlı nakledilmemesi.⁹³

Mâlikîler, *Dinini değiştireni öldürün*⁹⁴ hadisine dayanarak mürtedin öldürülmesi gerektiğine kanaat getirmişlerdir. Hanefiler ise Hz. Peygamber (s.a.v.) kadın ve çocukların öldürülmesini men etti rivayetinden istidlal ederek öldürmenin dinden dönen herkesi kapsamadığını söylemişlerdir.⁹⁵ Mâlikîler, Hanefilerin delili olan haberi bazı savaşlarda bulunan kadın cesetleri üzerine Resûl-i Ekrem'in (s.a.v.) yasaklamak için söylediğini iddia etmişlerdir. Bâcî, sebebe bağlı olan haberin sebeple sınırlı olduğunu ve sebepsiz haberlerin ona takdim edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Zira bir sebebe bağlı olarak söylenen sözün ya da yapılan eylemin başka bir haberle çelişmesi durumunda sebebe bağlı haberin ilgili sebeple sınırlı olduğunu iddia etmektedir.⁹⁶

ı) Üzerine hüküm bina edilen haber.

Mâlikîlerin, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sabah ve ikinci namazından sonra nafile namaz kılmadığını nakleden Hz. Âişe rivayetiyle amel etmeme gerekçelerinden bir diğeri de bu kriterdir.⁹⁷ Zira başka bir rivayette Hz. Peygamber (s.a.v.), *kim uyur ya da unutursa hatırladığında namazını kılsın* buyurmaktadır.⁹⁸ Bâcî'ye göre Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ikinci rivayette, "hatırladığında kılsın" ibaresini söylemesi, birinci rivayette yer alan "vakitler" ile tearuz etmektedir.⁹⁹ Bu sebeple ilk rivayet üzerine hüküm bina edildiği için ikinci rivayet tercih edilmektedir.¹⁰⁰

i) Farklı ibare ve lafızlarla çeşitli anlamlara gelecek şekilde nakledilen haber, bir tarik ve lafızla nakledilen habere tercih edilir.¹⁰¹

Ebû Bekre (ö. 51/671 [?]) Hz. Peygamber'in (s.a.v.) cemaate namaz kıldırıldığı sırada mescide girmiş, tam da o sırada Hz. Peygamber'in (s.a.v.) rükûya varmasıyla, arka safta namaza durmuştur. Namazdan sonra Hz. Peygamber (s.a.v.), *Allah hırsını artırsın, bir daha böyle yapma* buyurmuştur.¹⁰² Bâcî, bu rivayette Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Ebû Bekre'ye namazını iade etmesi gerektiğini söylememesine dikkat çeker. Fakat başka bir rivayette Hz. Peygamber (s.a.v.) arka safta tek başına namaz kılan

⁹¹ İbn Mâce, "Talâk", 29; Ebû Dâvûd, "Talâk", 19, 20.

⁹² Bâcî, *İhkâm*, 2/756.

⁹³ Bâcî, *İhkâm*, 2/756, 757; Bâcî, *el-İşârât*, 340; İbnü'l-Hacib, *Muhtaşarü'l-Müntehâ*, 168; Karâfî, *Tenkihü'l-fuşûl*, 331, 332.

⁹⁴ Buhârî, "Cihâd ve's-Siyer", 149, "İstîtabetü'l-Mürdeddîn", 2; İbn Mâce, "Hudûd", 2; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 1; Tirmizî, "Hudûd", 25; Nesâî, "Tahrîmü'd-Dem", 14.

⁹⁵ Pezdevî, *Kenzü'l-Vüşûl*, 193; Serahsî, *Uşûl*, 2/7.

⁹⁶ Bâcî, *İhkâm*, 2/756, 757; Bâcî, *el-İşârât*, 340.

⁹⁷ Mâlik b. Enes, "Kur'an", 48; Müslim, "Salâtu'l-Musâfirîn ve Kasrihâ", 285; Tirmizî, "Salât", 134, 135; Nesâî, "Mevâkıt", 30.

⁹⁸ Buhârî, "Mevâkîtü's-Salât", 37.

⁹⁹ Müslim, "Mesâcid", 314-316.

¹⁰⁰ Bâcî, *İhkâm*, 2/757.

¹⁰¹ Bâcî, *İhkâm*, 2/758.

¹⁰² Buhârî, "Ezân", 114; Ebû Dâvûd, "Ebvâbü's-Sufûf", 8; Nesâî, "İmâme", 64.

birini gördüğünde, *namazını iade et, münferit namaz olmaz* demiştir.¹⁰³ İlk rivayet, aynı mânaya gelen muhtelif lafızlarla nakledildiği için haberin tevil etmeye ihtiyaç duymadan anlaşıldığına dikkat çekilmektedir. İkinci rivayet tek lafızla nakledildiğinden hata ve değiştirilme ihtimali olduğunu düşünen Bâcî, ilgili kaide gereği bu haberle amel edilmemesi gerektiğini ileri sürer.¹⁰⁴

j) Sahâbeye yakışmayan davranışlar içeren haber terk edilir.¹⁰⁵

Hz. Peygamber (s.a.v.) namaz kıldırırken, kible tarafından mescide giren âmâ sahâbî ayağı takılarak düşünce, orada namaz kılanlardan bazıları bu duruma kahkaha atarak gülerler. Hz. Peygamber (s.a.v.) namazını bitirdikten sonra, *namaz sırasında kahkaha atarak gülenler namazını ve abdestini yenilesin* buyurur.¹⁰⁶ Mâlikîler arkadaşlarının çukura düşmesine gülmenin sahâbenin vakarına yakışmadığı öne sürerek ilgili kaide gereği bu haberle amel edilmemesi gerektiğini iddia eder. Onların namazlarındaki huşuları, şefkat ve merhamete dayalı bir ilişki içerisinde olmaları da Kur'an tarafından tasdik edildiği için söz konusu olayın gerçekleşmesi muhal görülmektedir.¹⁰⁷

Sonuç

Hem modern hem de klasik dönemde rivayet kültürünün etkisiyle ortaya çıkan problemlerin esasını birbiriyle zâhiren çelişen rivayetler oluşturmaktadır. Buradan hareketle İslâm ilim geleneğinde nasslar arasında hakiki tearuzun mümkün olduğu görüşünü savunan bilginler, her iki delilin de ihtimale açık ve aynı kuvvette olduğunda ortaya çıkan muhtemel sorunları çözmek için birbirinden farklı metotlar geliştirmişlerdir. Hadisçiler söz konusu sorunları muhtelifü'l-hadîs, fıkıhçılar ise teâruz'ul-edille bahislerinde tetkik etmişlerdir. Erken dönemde hadisçiler, mesleklerinin bir gereği olarak mesailerinin önemli bir kısmını hadislerin sahihini sakiminden ayırmaya hasretmişler ve fıkıhçılar kadar söz konusu alandaki problemlere yoğunlaşmamışlardır. Fakihlerin kendine mahsus donanımları ve rivayet malzemesini işleyebilme kabiliyetine sahip olmaları da onları bu sahada etkin rol oynamaya sevk etmiştir. Söz konusu literatür, fakihlerin kendi aralarındaki fikir ayrılıklarının da bir sonucu olarak karşıt fikirlerin birbiriyle mücadelesinin bir ürününe dönüşmüştür. Bu bakımdan tearuz ve tercih bahislerinin ilmî açıdan olduğu gibi sosyo-kültürel ve siyasi açıdan da oldukça büyük bir önemi haiz olduğu görülmüştür.

İlim geleneğimizdeki fikir ayrılıklarının en önemli kırılma noktası ehl-i rey ve ehl-i hadis ekollerinin teşekkül etmesidir. Modern dönem bilginleri söz konusu ayrımı kerteriz alarak bütün düşünce geleneklerinin bu iki ekolle mesafesini tespit etmeye çalışmışlardır. Mâlikî düşünce akademisinin söz konusu ekollerden hangisine daha yakın olduğu hakkında birbirinden farklı fikirler ileri sürülmektedir. Bu

¹⁰³ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 2/11, 8/280; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 26/224; İbn Mâce, "İkâmetü's-Salât", 54.

¹⁰⁴ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *Kitâbü (Ma'rifeti)'l-mecrûhîn mine'l-muḥaddişîn ve'l-ḡu'afâ' ve'l-metrûkîn* (Halep, 1975), 5/579.

¹⁰⁵ Bâcî, *İhkâm*, 2/758.

¹⁰⁶ Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh Ebû Hanîfe, *Müsnedu Ebû Hanîfe*, thk. Nazar Muhammed el-Firyâbî (Riyad, 1415), 222-223; Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âsâr*, 28.

¹⁰⁷ Bâcî, *İhkâm*, 2/758, 759.

bağlamda Mâlikî mezhebinin ilk sistematik usûl eseri müelliflerinden Bâcî'nin rivayetinin senedine itibar etmesi, lafızlarına önem atfetmesi, merfu' haberi mevkuf haberden ve müsnedi mürselden üstün görmesi, râvinin rivayetlerinde çelişki olmaması gibi hassas konulara eğilerek zabt kusuruna dikkat çekmesi ve hadis sahasında daha araştırmacı olan râvinin rivayetine itibar etmesi gibi hususlar göz önünde tutulduğunda -tearuz ve tercih bahisleri özelinde- Mâlikî mezhebinde ehl-i hadis düşüncesinin baskın olduğu ileri sürülebilir. Bu kapsamda fakihlerin rivayetlerin salt metinlerine itibar ettiği ve senetleriyle meşgul olmadığı iddiasının da büyük bir yanlışlığı olduğu söylenmelidir.

Bâcî'nin zikrettiği tercih kriterleri incelendiğinde bunların bazılarının birbiriyle çeliştiği, bir kısım haberlerle ise birden fazla kaide gereği amel edilebileceğine işaret edildiği görülmektedir. Kanaatimizce Bâcî, müstakil bir usûl eseri kaleme almayan İmâm Mâlik'in metodolojisini ortaya çıkartmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla ileri sürdüğü tercih kriterleri İmâm Mâlik'in amel ettiği rivayetlerin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu da pratiğin teoriyi şekillendirmesi anlamına gelmektedir. Ancak bazı tercih kaidelerinin Mâlikîlerin hâkim düşüncesine muhalif olduğu da görülmektedir. Dolayısıyla söz konusu çelişkileri ortadan kaldıracak teorik tercih kriterlerini alt alta sıralamak yerine, her rivayeti kendi özelinde değerlendirmek suretiyle yapılacak incelemenin daha doğru sonuçlar doğuracağı muhakkaktır. Nitekim Bâcî'nin tearuz ve tercih bağlamında zikretmediği ve üzerinde neredeyse icmâ' olduğu söylenebilecek bazı kaideler vardır. Örneğin Bâcî çok dikkatli ve az hata yapan râvinin rivayetinin tercih edileceğini ileri sürmemiştir. Bâcî'nin bu kaideyi tercih kriterleri dışında gördüğünü söylemek haksızlık olacaktır. Zira mezkûr şartı tearuz ve tercih bağlamında zikretmeyerek bunları izahtan vâreste görmüş ve zımnen kabul etmiş olabilir. Sonuç olarak; hadis alanında çalışma yapanların hadislerin daha iyi anlaşılması adına fukahânın haber-i vâhid, nesh ve metin tenkidi gibi meselelerdeki yöntemlerinden istifade etmesi gerektiği bir kez daha gün yüzüne çıkmaktadır.

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

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

Kaynakça

- Abdulazîz el-Buhârî, Alâuddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. İstanbul: Çağrı, 2. Basım, 1992.
- Ahmed Ebû Haka vd. *Mu'cemü'n-nefâisi'l-vasît*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Aydınlı, Abdullah. "Muhtelifü'l-Hadîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. TDV Yayınları, ts.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî el-. *el-İşârât fî Usûli'l-Fıkh*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Avâd. Mekke, 1997.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî el-. *İhkâmü'l-Fuşûl fî Ahkâmi'l-Uşûl*. thk. Abdülmecîd Türkî. Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2008.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-. *el-Câmi'u's-şâhihu'l-müsned*

- min hadîsi Resûlillâh şallallâhü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih.* 8 Cilt. İstanbul: Çağrı, 2. Basım, 1992.
- Cevherî, Ebu Nasr İsmail b. Hammâd. *Tâcü'l-'arûs ve sıhahu'l-'arabiyye.* Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1998.
- Çakan, İsmail Lütfî. *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları (Muhtelifü'l-Hadis İlmi).* İstanbul: İFAV, 10. Basım, 2015.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-. *es-Sünen.* 2 Cilt. İstanbul: Çağrı, 1992.
- Debbûsî, Ebû Zeyd 'Abdullâh b. Muḥammed b. 'Omer b. 'İsâ ed-. *Taḫvîmu'l-Edille fî'l-Uşûli'l-Fıkh.* thk. Ḥalîl Muḫyîddîn el-Meyyis. b.y.: y.y., 1421/2001.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen.* 5 Cilt. İstanbul: Çağrı, 2. Basım, 1992.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh. *Müsnedu Ebû Hanîfe.* thk. Nazar Muhammed el-Firyâbî. Riyad, 1415.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî. *Kitâbu'l-Âsâr.* Beyrut, 1355.
- Kur'an-ı Kerîm ve Yüce Meâli.* çev. Hamdi Yazır Elmalılı. İstanbul: Merve, ts.
- Ferrâ', Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-. *el-'Udde fî uşûli'l-fıkh.* thk. Muhammed Abdulkadir Ahmed 'Atâ. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Kütübî 'İlmiyye, 1. Basım, 2002.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-. *el-Kâmûsü'l-muḫîṭ.* thk. Müessesetü'r-Risale'nin tahkîku't-turâs heyeti. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1986.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *el-Müstaşfâ min 'İlmi'l-Uşûl.* thk. Dr. Muhammed Süleyman el-Eşkâr. Beyrut: er-Risâletü'l-Âlemiyye, 2012.
- Habbâzî, Ebû Muhammed Celâleddîn Ömer b. Muhammed el-Hucendî el-. *el-Muḡnî fî uşûli'l-fıkh.* nşr. Muhammed Mazhar Bekâ. Mekke, 1983.
- Hayyân, el-Huseyin b. el-Hasen. *Menhecu'l-İstidlal bi's-Sünne fî Mezhebi'l-Mâlikî.* Dubai: İhya'ut-Turâs, 2003.
- İbn Akîl, Ebû'l-Vefâ Alî b. Akîl b. Muhammed. *el-Vâzıḫ fî uşûli'l-fıkh.* thk. Abdullah b. 'Abdulmuhsin et-Türkî. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1. Basım, 1999.
- İbn Cüzey, Ebû'l-Kâsim Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Girnâtî. *Taḫrîbü'l-vuşûl ilâ 'İlmi'l-uşûl.* thk. Muhammed Emin Şinkîfî. Medine, 2002.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Muşannef fî'l-eḫâdîs ve'l-âsâr.* thk. Kemâl Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ts.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Nüzhetü'n-Nazar fî Tavdîhi Nuhbeti'l-Fiker.* thk. Nureddin Itr. el-Buşrâ, 2013.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Kitâbü (Ma'rifeti'l-mecrûḫîn mine'l-muḫaddîşin ve'd-ḡu'afâ' ve'l-metrûkîn.* 3 Cilt. Halep, 1975.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen.* 2 Cilt. İstanbul: Çağrı, 2. Basım, 1992.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab.* 14 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, ts.
- İbnü'l-Hacîb, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. *Muḫtaşarü'l-Müntehâ.* thk. Nezîr Hamâdu. Cezair: Dâru İbn Hazm, 2006.
- İbnü'l-Kassâr, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed el-Baḡdâdî. *el-Mukaddime fî Usûli'l-Fıkh.* thk. Mustafa Mahdûm. Riyad: Dâru'l-Muallime, 1999.
- Kahraman, Hüseyin. "Hadislere Göre Cinsel Organa Dokunmanın Abdeste (Messü'l-Ferc) Etkisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2010), 111-142.
- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî el-. *Tenkîḫü'l-fuşûl fî'l-uşûl (fî'ḫiştâri'l-Maḫşûl).* Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2003.
- Kelvezânî, Ebû'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen el-. *et-Temhîd fî uşûli'l-fıkh.* thk. Muḫid Muhammed Ebû 'Amşe. 4 Cilt. Mekke: Dâru'l-Medenî, 1985.
- Koca, Ferhat. *Mantûk.* 44 Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2003.

- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî el-. *el-Ecvibetü'l-fâzıla*. çev. Harun Reşid Demirel. nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde. Ankara: Takdim, 1. Basım, 2019.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh. *el-Muvaţta'*. nşr. Muḥammed Fu'âd 'Abdulbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1985.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı, 1992.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-. *es-Sünen*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı, 2. Basım, 1992.
- Pezdevî, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-. *Kenzü'l-Vüşûl ilâ Ma'rifeti'l-Uşûl*. Karaçi: Mir Muhammed Kütüphane Merkezi İlim ve Edeb, ts.
- Râzî, Ebû 'Abdillâh Faḥrüddîn Muḥammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *el-Maḥşûl*. thk. Tâhâ Câbir Feyyâd el-'Ulvâni. b.y.: y.y., 1418/1997.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-. *Uşûlü's-Serahsî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2005.
- Subhî, es-Sâlih. *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*. çev. M. Yaşar Kandemir. İstanbul, 6. Basım, 1997.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muḥammed el-Ḥudayrî es-. *Tedribu'r-Râvî fî Şerhi Takribu'n-Nevâvî*. thk. Ebû Kuteybe Nazâr Muḥammed el-Fâyâbî. 2 Cilt. b.y.: Dâru Taybe, ts.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-. *Müsned*. thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1999.
- Temizkan, Ahmet. "İmâm Şâfiî'de Şer'î Delillerin Teâruzu ve Çözüm Yolları". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 33 (2019), 97-125.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-. *el-Câmi'u's-ŝahîh*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı, 2. Basım, 1992.
- Yıldırım, Enbiya. "Hadislerin Teâruzunda Âmidî'nin Takip Ettiği Tercih Yöntemleri". *Uluslararası Seyfuddîn Âmidî Sempozyumu Bildirileri*. ed. Ahmet Erkol vd. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2009.
- Yildiz, Rifat. "Kıyas İşleminde Teâruz ve Tercih". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 12/1 (30 Haziran 2021), 9-36. <https://doi.org/10.51605/mesned.893097>
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Abdülalîm et-Tahâvî. 20 Cilt. Kuveyt: Vezâretü'l-İlâm, 1968.
- Zerkeşî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. 'Abdullâh b. Bahâdır eş-Şâfiî ez-. *el-Baḥru'l-Muḥîţ fî Usûli'l-Fıkh*. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kutubî, 1414/1994.

marife

dini araştırmalar dergisi
Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 23 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2023

Understanding Islam: Positions of Knowledge, Bryan S. Turner (Edinburgh: Edinburgh University Press), 176 pages, ISBN 978-1474498746

Muhammed Babacan 

Öğretim Görevlisi Dr., ASBÜ, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı.
Lecturer PhD, ASBU, Faculty of Theology, Department of Sociology of Religion
Ankara / Türkiye
muhammed.babacan@asbu.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-8845-4677>

Article Type / Makale Tipi

Book Review / Kitap Tanıtımı

DOI: 10.33420/marife.1274066

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 30.03.2023

Accepted / Kabul Tarihi: 20.06.2023

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2023

Cite as / Atıf: Babacan, Muhammed. "Understanding Islam: Positions of Knowledge, Bryan S. Turner (Edinburgh: Edinburgh University Press), 176 pages, ISBN 978-1474498746". *Marife* 23/1 (2023) 295-301. <https://doi.org/10.33420/marife.1274066>

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."

e-ISSN: 2630-5550



<https://marife.org/tr/>

Understanding Islam: Positions of Knowledge, Bryan S. Turner
(Edinburgh: Edinburgh University Press), 176 pages, ISBN 978-1474498746¹

Özet

İngiliz ve Avustralyalı bir sosyolog olan Bryan S. Turner, bu eserinde, bilginin içeriden ve dışarıdan gelen farklı konumlarını inceleyerek İslam'ı anlamayı amaçlar. Dine akılcılık bağlamında yaklaşan Turner, İslam dini hakkındaki tartışmasını hukuk (şeriat) veya dogmatik teoloji olarak ifade ettiği inançlar bağlamında değil, bir 'deneyim dünyası' (life-world) olarak adlandırdığı dini pratiklerin günlük yaşamda nasıl somutlaştığı ve yaşam biçimlerini ve kültürel değerleri nasıl etkilediği bağlamında yapar. Turner, Siyasal İslam, şeriat, Oryantalizm ve İslamofobi gibi temel konuları, pragmatizm ve postmodernizm gibi modern felsefeyle yapılan tartışmalar aracılığıyla keşfeder. Bilim ve nesnellik gibi geleneksel kavramlara bazı postmodern ve pragmatist itirazlar geliştiren Turner, dışarıdakilerin daha nesnel olabileceğine ve bir dinin veya kültürün içeridekiler tarafından görmezden gelinen veya ihmal edilen yönlerini fark edebileceğine inanmanın da mümkün olabileceğini tartışır. İslam'ı, özellikle, siyasi çatışma tarihi üzerinden anlamaya çalışır. 'Siyasal İslam' tabirinin aşağılayıcı bir şekilde kullanıldığının farkında olan Turner, Taliban ya da El Kaide gibi grupların eylemlerinin istisna olduğunu vurgulayarak okuyucuya Müslüman siyasetinin ve toplumsallığının birçok çeşidi olduğunu hatırlatır. Turner, özellikle Edward Said'in Oryantalizm tezine ve İslamofobi'nin sarih ampirik gerçekliklerine karşı olumsuz tutum geliştirir. Turner, her ne kadar İslam'ı anlamayı amaçlasa da kitabın birçok yerinde Hıristiyanlar ve Müslümanlar arasında diyalog yoluyla ortaya çıkabilecek bir anlayışın imkânını da arar. İslam'ın dışından biri olan Turner'ın içeridekilerin dünyasını anlamaya çalıştığı bu kitap, günümüz Müslüman toplumlarının sosyal ve siyasi meseleleri üzerine çalışan akademisyenlere ve genel okuyuculara kapsamlı ve önemli bir tartışma sunar.

Anahtar Kelimeler: İslam Sosyolojisi, Bryan S. Turner, Anlama, İçeridekiler-Dışarıdakiler, Bilginin Konumsallığı, Siyasal İslam, Oryantalizm, İslamofobi.

Summary

In this work, Bryan S. Turner, a British and Australian sociologist, aims to understand Islam by examining different positions of knowledge from inside and outside. Approaching religion in the context of rationality, Turner discusses the religion of Islam in the context of how religious practices, which he calls a 'life-world', are embodied in Daily life and how they affect lifestyles and cultural values rather than in the context of beliefs, which he expresses as law (sharia) or dogmatic theology. Turner explores key issues including Political Islam, sharia, Orientalism and Islamophobia through discussions with modern philosophy such as pragmatism and postmodernism. Developing some postmodern and pragmatist objections to traditional concepts such as science and objectivity, Turner argues that it is also possible to believe that outsiders can be more objective and recognize aspects of a religion or culture that are ignored or neglected by those insiders. He tries to understand Islam, in particular, through the history of political conflict. Aware of the derogatory use of the term 'Political Islam', Turner emphasizes that the actions of groups such as the Taliban or Al-Qaeda are the exception, reminding the reader that there are many variants of Muslim politics and sociability. In particular, he develops a negative attitude towards Edward Said's thesis of Orientalism and the explicit empirical realities of Islamophobia. Although Turner aims to understand Islam, he also seeks the possibility of an understanding that can emerge through dialogue between Christians and Muslims in many parts of the book. This book, in which Turner, an outsider of Islam, seeks to understand the world of the insiders, provides a comprehensive and important discussion for scholars and general readers studying on the social and political issues of contemporary Muslim societies.

Keywords: Sociology of Islam, Bryan S. Turner, Understanding, Insiders-Outsiders, Position of Knowledge, Political Islam, Orientalism, Islamophobia.

Bryan S. Turner, zekice ve jargon içermeyen tematik bir bricolajla desteklediği bu kitapta, bilginin farklı konumlarını içeriden ve dışarıdan inceleyerek İslam

¹ Turner, Bryan S. Understanding Islam: Positions of Knowledge, Edinburgh University Press, 2023, 176 sayfa.

dinini anlamaya çalışır. Turner, özellikle iki önemli düşünür üzerinden bir okuma yaparak 'anlama' kavramına yaklaşır: İlki, yaşamının büyük bir bölümünde 'anlama' sorunu üzerinde çalışan ve anlama için içeridekiler ve dışarıdakiler arasındaki konuşmalara ve metinlere dikkatle bakılması gerektiğini söyleyen büyük Alman filozofu Hans-Georg Gadamer (1900-2002)'dir. İkincisi ise sosyolojiyi özellikle toplumsal eylemin anlamıyla ilgilenen bir bilim olan 'yorumlayıcı/anlayıcı sosyoloji' (vers tehende soziologie) kavramı ile tanımlayan Alman düşünür ve sosyolog Max Weber'dir (1864-1920). Anlama kavramına sosyolojik açıdan yaklaşan Turner, sosyolojinin dine yaklaşımının akılcılık bağlamında olması gerektiğini hatırlatır ve kendisinin de bu çalışmada, İslam dinine akılcılık bağlamında yaklaştığını ifade eder. Buna göre, din hakkındaki tartışmasını hukuk (şeriat) veya dogmatik teoloji olarak ifade ettiği inançlar bağlamında değil, bir 'deneyim dünyası' (life-world)² olarak adlandırıldığı dini pratiklerin günlük yaşamda nasıl somutlaştığı ve yaşam biçimlerini ve kültürel değerleri nasıl etkilediği bağlamında yapar. Turner'a göre anlamlar, durumlara ve sosyal varlıklar olarak hayatta kalabilmek için eylemlerin anlamını yorumlamak zorunda olan sosyal aktörlere yazılır. Weberci sosyolojinin en önemli özelliği olan, ki bu onu pozitivist epistemolojiden ayırır, anlam ve yoruma yapılan vurgunun önemini kabul eden Turner, eylemin sadece dışsal tezahürlerini değil, içsel anlamlarının kavranmasını da gerektirdiğini ileri sürer.

Kitap dokuz bölümden oluşur: 1) İslam'ın değişen dünyası; 2) İçeridekiler ve dışarıdakiler; 3) İslam sosyolojisinin doğuşu; 4) Postmodernizm, küreselleşme ve din; 5) Oryantalizm ve İslam; 6) İslamofobi; 7) Feminizm, doğurganlık ve dindarlık; 8) Konumsallık sorunları ve 9) Diyaloğun imkânı. Dolayısıyla, İslam sosyolojisi alanında uzun süredir başarılı ve özgün akademisyenlerden biri olarak çalışan Turner, İslam sosyolojisi ile ilgili temel kavramlar üzerinden İslam'ı anlamaya çalışır. Şüphe yok ki, Turner'ın tüm bu bölümlerdeki yorum ve tartışmaları kapsamlı bir analiz ve değerlendirmeye değer görünmektedir. Ancak kitap kritiğinin belirli sınırlılıklar dahilinde yapılması gerektiğinden, dikkatler yalnızca çok daha önemli görülen şu altı temaya dair tartışmalara yoğunlaşacaktır: Siyasal İslam, içeridekiler ve dışarıdakiler, bilginin konumsallığı, Oryantalizm, İslamofobi ve diyaloğun imkânı.

Turner, haklı olarak, İslam'ın dışında birinin onu anlamasının normal durumda zor olduğuna, modern zamanlarda içinde yaşadığımız istikrarsızlık nedeniyle anlamının giderek daha da zorlaştığına dikkat çeker. Öyle ki, kitabı yazdığı 2020-2022 yılları arasında küresel istikrarsızlıkla da bağlantılı olarak Filistin krizi, İran'ın nükleer gelişimi, Yemen'deki insani kriz, İran'daki başörtüsü eylemleri, Lübnan hükümetinin çöküşü ve Afgan hükümetinin çöküşü gibi uluslararası siyasi meselelerin olduğunu, bu durumun da kaçınılmaz olarak İslam'ı siyasi çatışma tarihiyle birlikte değerlendirmemiz gerektiğini vurgular. Bununla birlikte, tüm bu gelişmeler ışığında, birinci bölümde tüm İbrahimi dinler gibi İslam'ın da tarih boyunca değişime uğradığını ancak 11 Eylül saldırısı ile 15 Ağustos 2021 yılında Afganistan'ın

² 'Life-world', Edmund Husserl tarafından kavramsallaştırılmıştır. Husserl, kavramın rolünü yaşamış deneyimdeki tüm bilgilerin temeli olarak açıklamıştır. Kavram, dünyanın deneyimlendiği, yaşandığı bir durumu vurgular. Detaylı bilgi için bakınız: Edmund Husserl, *The crisis of European sciences and transcendental phenomenology: An introduction to phenomenological philosophy* (Northwestern University Press, 1970).

başkenti Kabil'in Taliban güçleri tarafından ele geçirilmesi arasındaki dönemde değişimin dramatik ve sıkıntılı olduğunu ileri sürer. Turner'ın burada özellikle Taliban'ın eylemleri üzerinden bütünlüklük küresel bir 'Siyasal İslam' hareketinin imkânını tartıştığını görüyoruz.

Turner, İslam ve siyaset arasındaki ilişki üzerinden İslam'ı anlamaya çalışır. Bunu yaparken özellikle Taliban'ın 2021 yılında Afganistan'ın başkenti Kabil'i ele geçirmesine dikkat çekerek 'Siyasal İslam'ın nasıl anlaşılması gerektiğine dair önemli bir tartışma ortaya koyar. Taliban'ı İslami milliyetçi bir hareket olarak gören Turner, Taliban'ın Afganistan'ı şeriat ile yönetmesine, şeriatın tarihi açıdan devlet hukuku olmadığını gerekçe göstererek karşı çıkar. Ona göre, şeriatın bir hukuk olduğu fikri yanıltıcıdır, esasen şeriat, iyi hayatı tanımlayan etik bir metodolojidir. Dolayısıyla, şeriatı devlet hukukuna tercüme etmenin ve onu devlet aygıtı aracılığıyla empoze etmenin, onun sekülerleşmesini üstlenmek anlamına gelen bir paradoks olduğunu ileri sürer. Burada Turner'ın vurgulamak istediği hususun, devlet olarak nitelendirilen politik kurumun Batı'ya özgü bir tarihsel tecrübe yoluyla ortaya çıkması olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim, Turner'ın, İslam hukuku üzerine önemli çalışmalar ortaya koyan Wael B. Hallaq gibi, modern devlet paradigmasının tarihselliği ile İslami yönetim paradigmasının tarihselliği arasında bir çelişki olduğuna dikkat çektiğini görüyoruz.³

Öte yandan, Turner, Weber and Islam: A Critical Study⁴ adlı çalışmasında olduğu gibi, bu kitabında da Max Weber'in İslam'ı bir savaş dini olarak analiz etmesini reddeder. İslam'a yönelik bu tutumun Batı'nın İslam'a ve İslami kültürlere verdiği olumsuz tepkilerde kalıcı bir etkisinin olduğunu vurgular. 'Siyasal İslam' tabirinin aşağılayıcı bir şekilde kullanıldığının farkında olan Turner, Taliban ya da El Kaide gibi grupların eylemlerinden hareketle bu tabirin tüm Müslümanları bağlayan bütünlüklük küresel bir hareket olduğu fikrine karşı çıkar. Sonuç olarak, Turner'ın Müslümanların siyasete yaklaşımının birçok biçiminin olduğunu ve dolayısıyla tekil bir 'Siyasal İslam' fikrine şüpheyle yaklaşmamız gerektiğini savunduğunu ileri sürebiliriz.

Kitabın ikinci bölümünde, Robert Merton'un meşhur makalesi 'Insiders and Outsiders: A Chapter in the Sociology of Knowledge' üzerinden içerideki ve dışarıdaki bilgi sorunu ele alınır. Turner, bir taraftan dinin üyesi olan içeridekilerin ait oldukları topluluk hakkında bilgi sahibi olma ve bu dinin dışındakilerine göre daha güvenilir olma olasılığını kabul ederken, diğer taraftan dışarıdakilerin daha nesnel olabileceğine ve bir dinin veya kültürün içeridekiler tarafından görmezden gelinen veya ihmal edilen yönlerini fark edebileceğine inanmanın da mantıklı olduğuna dikkat çeker. Turner'ın tartışmasını özellikle iki meseleye itirazı üzerinden geliştirdiğini görüyoruz: 1) Bilim ve nesnellik gibi geleneksel kavramlara bazı postmodern ve pragmatist itiraz ve 2) Bilginin konumsallığı fikrine itiraz. Turner, hem pragmatizmi hem de postmodernizmi geleneksel dini kurumların otoritesine ve onların bilgi

³ Wael B. Hallaq, *İmkânsız Devlet: Modern Çağda Bir İslam Devleti Niçin Mümkün Değildir?* (Babil Kitap, 2019).

⁴ Bryan S. Turner, *Weber and Islam: A Critical Study* (London and Boston: Routledge and Kegan Paul, 1974).

iddialarına meydan okuyan hareketler olarak değerlendirir.

Turner'a göre, bilgi konumları hakkındaki meselelerle yakından bağlantılı olan entelektüel hareketler, dini otoriteler de dahil olmak üzere tüm otoritelerin evrensel bilgi iddialarına meydan okur. Bunun nedeni olarak, entelektüel hareketlerin Aydınlanma'nın mirası ve sosyal bilimlerde pozitivistizmin gelişimi olarak seküler rasyonalite fikrini sorgulamak için inşa edildiği fikrini gerekçe gösterir. Turner, bu durumun bilim ve nesnellikle ilgili temel sorunları gündeme getirdiğini iddia eder. Buna göre, dışarıdan gelen ve nesnel olduğu iddia edilen bilgi, içeridekiler tarafından önyargılı ve güvenilmez görülürken, güvensizlikle birlikte, yalnızca içeriden öğrenilen bilgilerin geçerli, güvenilir ve gerçek olarak kabul edilebileceği inancı gelişir. Turner'a göre dışarıdan öğrenilen bilgilerin güvenilir olmadığı durumu sorunludur. Merton'un içeriden ve dışarıdan bilgi hakkındaki eleştirel görüşünden yararlanan Turner, konum fikrinin bir kişinin sadece bir kimliğine göndermede bulunduğu varsayımının sorunlu olduğunu, o kişinin başka kimlikler de işgal edebileceği gerçeğini göz ardı etmememiz gerektiğini vurgular. Ona göre, örneğin, beyaz tenli bir araştırmacıda baskın konum beyazlık olarak kabul edilebilir, ancak onun aynı zamanda Marksist, evli, demokrat, ateist gibi birden fazla konuma sahip olabileceği dikkate alınmalıdır. Bu bakımdan her ne kadar konumsallığın ardındaki iddia, sömürgeciliğin konumların belirleyici özelliği olduğu ise de bu iddia aynı zamanda post-kolonializmin sonuçlarını da incelemelidir. Buradan hareketle, Turner dışarıdakilerin, bir Fransız aristokrat olan comte de Tocqueville'in Amerikan demokrasisi üzerine tüm zamanların en etkili araştırmalarından biri olarak kabul edilen *Democracy in America* (2000)'yı yazdığı gibi, nesnel ve güvenilir bilgi ortaya koyabileceğini ileri sürer. Ancak, Turner'ın bu yaklaşımı sorunlu görünmektedir. İslam'ı dışarıdan anlamaya çalışmanın en temel sorunlarından birinin dışarıdakilerin büyük bir çoğunlukla İslam ve Müslümanlarla ilişkilendirilen problemleri ve tartışmalı olay ve konular üzerinden bir okuma yapması olduğunu söyleyebiliriz. Böyle bir okuma aynı zamanda dışarıdan olumsuz söylemlerle inşa edilmiş İslam dininin ve Müslüman kimliğinin tartışmalarda referans olarak kullanılması olasılığını da artırabilir. Nitekim, İslam'ı bir savaş dini olarak gören ve bu düşüncesiyle Batı'nın İslam ve Müslümanlar hakkındaki düşüncelerini ciddi bir şekilde etkileyen Max Weber'e referanslar bu durumun açık bir örneği olarak verilebilir.

Kitapta dikkat çeken en önemli hususlardan biri de Turner'ın Edward Said'in Oryantalizm tezine dair üç eleştirisidir. Birinci eleştiri, Said'in çoğu zaman sosyal bilimler bilgisini gözden kaçırmaması üzerinedir. Turner, Said'in 'Doğu'nun Batılılar tarafından üretildiği' söyleminin temel bir muğlaklık içerdiğini, bu tür söylemlerin ampirik incelemelerin konusu olmaktan ziyade sadece söylemler ve metinler olarak incelenebileceğini vurgular. Said'in izlediği yöntemle yönelik bu eleştiri bir yönüyle doğru olsa da Batı'nın Doğu'ya hükmetme, onu yeniden yapılandırma ve Doğu'ya hâkim olma amaçlarına hizmet eden Avrupalı bir üslup olarak ele aldığı Oryantalizm tezi, 11 Eylül sonrası Müslümanların yaşadıkları dikkate alındığında, Said'i haklı çıkarmaktadır. Dahası, Batılı yazar ve tarihçilerin eserlerinde Doğu'yu ve İslam'ı Batı medeniyetinin düşmanı olarak tanımlayan Oryantalist fikirler, Batı toplumunda

İslam karşıtı duyguları canlı tutmuştur.⁵ Bu noktada, Oryantalizm kavramının, bir ölçüde, İslamofobi ile yer değiştirdiği söylenebilir. Dikkat çekici olan, aşağıda da değinildiği üzere, Turner'ın Said'in Oryantalizm tezine yönelik olumsuz tutumunun, benzer şekilde, İslamofobi'ye yönelik de olmasıdır. İkinci eleştiri, Said'in Michel Foucault'dan etkilense de sosyolojinin onun araştırması üzerinde bariz bir etkisinin olmadığı üzerinedir. Turner, bir taraftan Said'in çalışmalarının Batı'nın Doğu anlayışına önemli bir eleştiri sunduğunu itiraf ederken diğer taraftan onun odak noktasının sosyal bilimden çok beşerî bilimler olduğunu vurgular. Ancak, Turner, Said'in İslam ve Batı arasındaki ilişkileri anlamak için benimsediği düşünsel yaklaşımı eleştirirken, eleştirdiği yaklaşıma benzer şekilde hareket ederek sosyal ilişkileri anlamamıza yardımcı olacak ampirik içgörülere yer vermek yerine daha kritik ve analitik bir yaklaşım benimsemiştir. Üçüncü eleştiri, Said'in Oryantalizm'inin İngiltere, Fransa ve Amerika'daki söylemlerle sınırlandırılmasına dairdir. Turner, Said'in Doğu'ya odaklanarak Avrupa'nın, özellikle Almanya, Afrika'daki sömürgeciliğini ihmal etmesinin ciddi bir sınırlama olduğunu çünkü Avrupa'nın Afrika'daki İslam ile ilgili sömürgeci karşılaşmalarının Asya'daki sömürgecilikten ayrılamayacağını söyler. Tüm bu eleştirilerden hareketle Turner'ın, entelektüel olarak bir post-Oryantalizm aşamasına geçmemiz gerektiğine inandığını vurgulayabiliriz.

İslam sosyolojisinin, özellikle Avrupa'da, geniş bir akademik ve kamusal alana sahip olmasında daha çok İslamofobi üzerine yapılan tartışmaların etkili olduğunu söyleyebiliriz. Bu nedenle, Turner'ın da İslam'ı anlamaya çalışırken ele aldığı konulardan biri İslamofobi olmuştur. İslamofobi'nin Avrupa ve Kuzey Amerika'daki yaygın varlığını kimsenin inkâr edemeyeceğini söyleyen Turner, buna rağmen medya ve akademideki pek çok tartışmanın İslam'la yüzleşmenin kapsamını ve düzeyini sıklıkla abarttığını ileri sürer. Turner'ın İngiltere'deki İslamofobi ile ilgili yaklaşımının çok daha farklı olduğunu görüyoruz. Ona göre, İngiltere'nin olumsuz tavrı sadece Müslümanlara değil tüm göçmenlere yöneliktir. Daha doğrusu, Turner İngiltere'nin, muhafazakâr sağ siyasetin bir sonucu olarak, ulusal topluluğun uyumluluğundan endişe duyması nedeniyle hangi ırksal, etnik ya da dini gruplardan olursa olsun tüm göçmenlere yönelik olumsuz bir tutum geliştirdiğini iddia eder. Ancak, Turner'ın İslamofobi'yi makro düzeyde ele alarak onu devletin tüm göçmenlere yönelik bir politikasının sonucuna indirgemesi, İslam ve Müslümanlarla ilgili siyasi söylemlerdeki güncel ampirik gerçekleri ve Müslümanların gündelik hayatta maruz kaldıkları ırkçılığı görmezden geldiği şeklinde okunabilir.⁶ Nitekim Turner, Yahudiler söz konusu olduğunda daha farklı bir yaklaşım ortaya koyar. Öyle ki, Avusturya'daki popülizmin ve faşizmin Müslümanlardan ziyade Yahudilere yönelik olduğunu iddia eder.⁷ Ampirik olarak, hem gündelik hayattaki tutumlar, davranışlar, söylemler hem de kamu politikası olarak Avrupa'da hâkim olan ırkçılık biçimi

⁵ Muhammed Babacan, *Islamophobia and Turkish Identity: Exploring Identity Strategies of Young Turks in Britain* (Konya: Palet Yayınları, 2023).

⁶ Muhammed Babacan, "Were you treated differently because you wore the hijab?: Everyday Islamophobia, racialization and young Turks in Britain", *Ethnicities* 23/1 (2023), 64-87.

⁷ Bryan S. Turner, "Understanding Islam: Positions of Knowledge" (Book Launch with Professor Bryan S. Turner, University of Edinburgh: The Alwaleed Centre for the Study of Islam in the Contemporary World, 26.01.2023).

ağırlıklı olarak Müslüman karşıtıdır. Anti-semitizm ile İslamofobi'yi karşılaştırmak, bir tür hiyerarşiye sokmak sorunlu görünmektedir. Ancak asıl sorun, Anti-semitizm'in daha ciddi bir sorun olduğu iddiasının ampirik kanıtlarla desteklenmemesidir. Sonuç olarak, Turner'ın İslam'ı anlama çabasında olduğu bu kitapta, İslamofobi'yi endişe verici bir durum olarak görmediğini ve dolayısıyla onu ampirik gerçeklikleri dikkate almadan değerlendirdiğini söyleyebiliriz.

Turner, her ne kadar İslam'ı anlamayı amaçlasa da kitabın birçok yerinde Hıristiyanlar ve siyasi ve sosyal problemler üzerinden ele aldığı Müslümanlar arasında diyalog yoluyla ortaya çıkabilecek bir anlayışın imkânını da arar. Buna göre, 'anlama'nın kafası karışmış ve bir uzlaşma temeli arayan bireyler arasında – açık veya örtük – bir diyalog olarak gerçekleştiğini belirtir. Turner, iki tür anlam arasında ayırım yapar. Diyalog 1 adını verdiği ilk türde, Hıristiyanlar ve Müslümanlar arasında diyalog yoluyla ortaya çıkabilecek bir anlayışın olduğundan bahseder. Bu tür bir diyalogun amacı hem Kutsal metinler hem de kişiler arası anlayışla iki topluluk arasında kamusal alanda daha iyi ilişkiler elde etmek ve nezaketi teşvik etmektir. Ancak Turner, bu diyalogun 11 Eylül sonrası 'teröre karşı savaş' kampanyası ile zorlaştığının farkındadır. Diyalog 2 ile antropologlar veya sosyologlar tarafından bir grup veya topluluk üzerine yapılan mülakat temelli araştırmaların topluluk ilişkilerini iyileştireceği ve sosyal politikalar geliştirilmesini sağlayacağı varsayılır. Burada anket çalışmalarının diyalogik niteliklere imkân vermemesi nedeniyle duyguları ve önyargıları ortaya çıkaramayacağı vurgulanır. Turner, şiirsel bir dil kullanarak Diyalog 1'in amacının şefkat, Diyalog 2'nin amacının ise hakikat olduğunu ortaya koyar. Ona göre, diyalogun olduğu yerde karşılıklı anlayış vardır. Ancak Turner, siyasal İslam'a dair argümanların çoğunun Hıristiyanlık ve İslam arasında hem tarihsel hem de çağdaş keskin ayrımlar inşa ettiği, bu nedenle her ne kadar iki din arasında ortak bazı 'aile benzerlikleri' olsa da diyalog ve karşılıklı anlayış önünde ciddi engellerin olduğu sonucuna varır.

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

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

Kaynakça

- Babacan, Muhammed. Islamophobia and Turkish Identity: Exploring Identity Strategies of Young Turks in Britain. Konya: Palet Yayınları, 2023.
- Babacan, Muhammed. "Were you treated differently because you wore the hijab?: Everyday Islamophobia, racialization and young Turks in Britain". *Ethnicities* 23/1 (2023), 64-87.
- Hallaq, Wael B. İmkânsız Devlet: Modern Çağda Bir İslam Devleti Niçin Mümkün Değildir? Babil Kitap, 2019.
- Husserl, Edmund. The crisis of European sciences and transcendental phenomenology: An introduction to phenomenological philosophy. Northwestern University Press, 1970.
- Turner, Bryan S. "Understanding Islam: Positions of Knowledge". University of Edinburgh: The Alwaleed Centre for the Study of Islam in the Contemporary World, 2023.
- Turner, Bryan S. Weber and Islam: A Critical Study. London and Boston: Routledge and Kegan Paul, 1974.

| Yayın ve Yazım İlkeleri / Publishing and Writing Principles

GENEL İLKELELER

- *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, dini araştırmalar alanında bilimsel, akademik ve hakemli 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 çıkaran dergi, gerektiğinde yeni konulu sayılar çıkarılabilmektedir.
- *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*'nin tüm dillerdeki kısaltması olarak "Marife" verilmektedir.
- *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 İLKELELERİ

- *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 edilmemiş olmalıdır. Ayrıca yayımlanmış bir araştırmayla büyük oranda benzerlik gösteren yazılar da değerlendirilmeye 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 araştırmacının yayımlanıp yayımlanmaması, hakemlerin belirttikleri "Yayımlanabilir", "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" ve "Yayımlanamaz" seçenekleriyle sunulan görüşlerle karara bağlanır.
- Bir araştırmacının 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 tashihine sunulur, tashih edilmiş nüshanın yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- Düzeltilmelerden sonra yeniden görmek isteyen

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 address.

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

hakemlere 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 500-600 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 vastasıyla dipnotlar alanında belirtilmelidir.
- Editör, yazıların imlâ vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. İmlâ ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu kıldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumu’nun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır.
- İmlâda, şapkalı ve transkriptli kelimelerin yazılışında birliktelik kontrolü yapılmalıdır.
- Metin içinde vefat tarihi verilecekse (ö. 425/1033) şeklinde olmalıdır.
- Makalenin sonunda “kaynakça” verilmelidir.
- Yayımlanan makaleler, derginin <https://marife.org/tr/> sitesi aracılığıyla uluslararası bilim dünyasına sunulmaktadır.

ATIF SİSTEMİ

Marife, atıf ve kaynakça gösteriminde İSNAD Atıf Sistemi’nin son versiyonunun kullanılmasını şart koşmaktadır. Detaylı bilgi İSNAD resmi web sayfasında yer almaktadır. (<http://www.isnadsistemi.org>)

sent back to him.

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 500-600-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: <https://marife.org/en/>, 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 Isnad official website. (<http://www.isnadsistemi.org/en>)