

marife

Dini Araştırmalar Dergisi • Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 24 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2024



marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 24 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2024

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 24 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2024

e-ISSN

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

yayın tarihi / publication date

30 Haziran 2024 • June 30, 2024

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

Dr. Abdullah Esat Bağcı
Necmettin Erbakan Üniversitesi A. Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi,
Meram Yeni Yol Cd. 42090 Meram / Konya / Türkiye - Tel: +90 332 323 82 50 – 8192 (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)



ERIH PLUS
(Başlangıç / Starting: 2024)



EBSCO Central & Eastern
European Academic Source
(Başlangıç / Starting: 2023)

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 24 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2024

sahibi ve yazı işleri m¼d¼r¼ /

owner and responsible manager

Yediveren Kitap – Erc¼ment Okumuşlar

edit¼rler / editors

Prof. Dr. Muhiddin Okumuşlar

Necmettin Erbakan Üniversitesi / T¼rkiye

Din Eğitimi / Religious Education

mokumuslar@erbakan.edu.tr

Doç. Dr. İrfan Erdoğan

Necmettin Erbakan Üniversitesi / T¼rkiye

Din Eğitimi / Religious Education

ierdogan@erbakan.edu.tr

Dr. Abdullah Esat Bağcı

Necmettin Erbakan Üniversitesi / T¼rkiye

Arap Dili ve Belagati / Arabic Language and Rhetoric

ebagci@erbakan.edu.tr

edit¼r yardımıcları / asistant editors

Arş. G¼r. Burhan Başarslan

Selçuk Üniversitesi / T¼rkiye

Felsefe Tarihi / History of Philosophy

burhan.basarslan@selcuk.edu.tr

Arş. G¼r. Mehmet Safa Cevahir

Necmettin Erbakan Üniversitesi / T¼rkiye

Dinler Tarihi / History of Religions

mehmetsafa.cevahir@erbakan.edu.tr

Arş. G¼r. Muhammed Ural

Necmettin Erbakan Üniversitesi / T¼rkiye

Din Felsefesi / Philosophy of Religion

muhammed.ural@erbakan.edu.tr

Arş. G¼r. Mehmet Emin Demir

Selçuk Üniversitesi / T¼rkiye

İslam Tarihi / History of Islam

mehmet.demir@selcuk.edu.tr

Arş. G¼r. Ömer Faruk Demirci

Necmettin Erbakan Üniversitesi / T¼rkiye

Kelam / Scripture

omerfaruk.demirci@erbakan.edu.tr

Arş. G¼r. Ruveyda Çınar

Selçuk Üniversitesi / T¼rkiye

Din Sosyolojisi / Sociology of Religion

cinarr@ankara.edu.tr

Arş. G¼r. Yusuf B¼y¼kyılmaz

Selçuk Üniversitesi / T¼rkiye

İslam Tarihi / History of Islam

yusuf.buyukyilmaz@selcuk.edu.tr

Arş. G¼r. Mehmet Yıldırım

Selçuk Üniversitesi / T¼rkiye

Tefsir / Tafsir

mehmet.yildirim@selcuk.edu.tr

Arş. G¼r. şeyma Turan

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi / T¼rkiye

Din Eğitimi / Religious Education

seyma.turan@erdogan.edu.tr

yabancı dil edit¼rleri / foreign language editors

Arş. G¼r. Mahmut Toptaş

Aksaray Üniversitesi / T¼rkiye

mahmuttoptas@aksaray.edu.tr

Öğr. G¼r. Seyyid Sami Tasa

Necmettin Erbakan Üniversitesi / T¼rkiye

sstasa@erbakan.edu.tr

dizinleme edit¼rleri / indexing editors

Arş. G¼r. Ali Rıza Işın

Necmettin Erbakan Üniversitesi / T¼rkiye

aliriza.isin@erbakan.edu.tr

web edit¼rleri / web editors

Doç. Dr. Fatih Turanalp

Necmettin Erbakan Üniversitesi / T¼rkiye

fturanalp@erbakan.edu.tr

alan edit¼rleri / field editors

Doç. Dr. Fatma şeyma Boydak

Selçuk Üniversitesi / T¼rkiye

İslam Sanatları / Islamic Arts

fboydak@erbakan.edu.tr

Doç. Dr. Mustafa Derviş Dereli

Necmettin Erbakan Üniversitesi / T¼rkiye

Din Sosyolojisi / Sociology of Religion

mdervisdereli@erbakan.edu.tr

Dr. Abdullah Muaz G¼ven

Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi / T¼rkiye

T¼rk İslam Edebiyatı / Turkish Islamic Literature

abdullahmuazguven@kmu.edu.tr

Dr. H¼seyin G¼kalp

Selçuk Üniversitesi / T¼rkiye

İslam Tarihi / History of Islam

huseyin.gokalp@selcuk.edu.tr

Dr. Cemal Kalkan

İstanbul Medeniyet Üniversitesi / T¼rkiye

İslam Hukuku / Islamic Law

cemal.kalkan@medeniyet.edu.tr

Dr. Mustafa Y¼ceer

İstanbul Medeniyet Üniversitesi / T¼rkiye

Hadis / Hadith

mustafa.yuceer@medeniyet.edu.tr

Arş. G¼r. Ayşe G¼kmen

Necmettin Erbakan Üniversitesi / T¼rkiye

Din Psikolojisi / Psychology of Religion

aaysemurat@gmail.com

Arş. G¼r. Feyza Demir Çiçek

Necmettin Erbakan Üniversitesi / T¼rkiye

Felsefe Tarihi / History of Philosophy

fdemir@erbakan.edu.tr

Arş. G¼r. Muhammed Ali S¼ylemez

Selçuk Üniversitesi / T¼rkiye

Arap Dili ve Belagati / Arabic Language and Rhetoric

malisoylez@selcuk.edu.tr

Arş. G¼r. M¼slime Örekli

Necmettin Erbakan Üniversitesi / T¼rkiye

Din Eğitimi / Religious Education

morekli@erbakan.edu.tr

Arş. G¼r. şeyma Çiçek

Necmettin Erbakan Üniversitesi / T¼rkiye

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
ademshahin@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
İstanbul Üniversitesi / Türkiye
fethiahmetpolat1@istanbul.edu.tr

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

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

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

Prof. Dr. Kamil Güneş
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye
kamilgunes@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. Yahya Michot
Hartford Seminary / USA
ymichot@hartsem.edu

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

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

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

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. Necmeddin Güney
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye
nguney@erbakan.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
Diyanet İşleri Başkanlığı / Türkiye

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

Prof. Dr. Bünyamin Erul
Ankara Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Bünyamin Solmaz
Necmettin Erbakan Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Çağfer Karadağ
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. Hüsamettin Erdem
KTO Karatay Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. İbrahim Coşkun
Karamanoğlu Mehmetbey 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 Taşpınar
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 Bayyigit (Emekli)
Balıkesir Üniversitesi / 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 / 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 (Emekli)
Erciyes Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Süleyman Toprak
Necmettin Erbakan Üniversitesi / 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

Prof. Dr. Burhan Köroğlu
İbn Haldun Üniversitesi / Türkiye

Prof. Dr. Sezai Küçük
Sakarya Üniversitesi / Türkiye

İçindekiler / contents

editörden

editorial

araştırma makaleleri / research articles

Din Eğitiminde Birden Fazla Web 2.0 Aracının Kullanımı Bağlamında App Smashing Kavramı

The Concept of App Smashing in the Context of the Use of Multiple Web 2.0 Tools in Religious Education

İlhan Tetik, 1-25

Hubâb b. Münzir'in Hayatı, İslâm Tarihindeki Yeri ve Önemi

The Life of al-Ḥubâb ibn al-Mundhir, His Place and Importance in Islamic History

Ali Kuşçalı, 26-50

Ali Ahmed Bâkesîr, Tiyatroculuğu ve Oyunlarında Siyonizm

Ali Ahmed Bakatheer, His Theater and Zionism in his Plays

Sabahattin Aydın, 51-70

Kur'an Perspektifinden Uzun Ömür Olgusu

The Phenomenon of Longevity from the Perspective of the Qur'an

Sümeyye Saygın, 71-92

Klasik Tecvid Literatüründe Muâraza: Kasîde-i Malâtî Örneği

Muaraza in Classical Tajweed Literature: The example of Qasida Malâtî

Recep Koyuncu – Fatih Dokgöz, 93-110

Yahudi Düşmanı Bir Marrano: Uriel da Costa

A Jew-Hater Marrano: Uriel da Costa

Mustafa Furkan Dinleyici, 111-133

Anadolu İmam Hatip Lisesi Öğretmenlerinin Öğrencilerine İlişkin Öğrenci Vizyonunun Örtük Program Açısından Değerlendirilmesi

The Evaluation of The Student Vision of Anatolian Imam Hatip High School Teachers in Terms of The Hidden Curriculum

Mehmet Koyuncu – Recep Uçar, 134-162

Beğavî'nin Meâlimü't-tenzîl İsimli Tefsirinde Rivayet Kullanımı (Şuarâ Sûresi Örneği)
The Use of Narration in Baghawi's Commentary Maâlim at-Tanzîl (The Case of Surah al-Shu'ara)

Musa Erkaya – Fatih Şakacı, 163-187

İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinde Sosyal Medya Bağımlılığı ile Akademik Güdülenme ve Akademik Başarı Arasındaki İlişki

The Relationship Between Social Media Addiction and Academic Motivation and Academic Achievement Among Imam Hatip High School Students

Ömer Özdemir, 188-215

Suriyeli Öykücü Ülfet el-İdlibî'nin Öykülerinde Kadın: Mavi Perdeler (السَّائِرُ الزُّرْقُ) İsimli Öykü Örneği

The Woman in the Stories of Syrian Author Ulfet Al-Idlibi: An Example from the Story 'The Blue Curtains' (السَّائِرُ الزُّرْقُ)

Yusuf Sami Samancı, 216-240

Peyami Safa'nın Yazılarında Yahudi İmajı

The Jewish Image in the Writings of Peyami Safa

Murat Kaya, 241-264

Lise Öğrencilerinde Dinî Tutum ve Din Dışı Yönelim

Religious Attitude and Non-Religious Orientation in High School Students

Sibel Kandemir, 265-290

Sadrüşşerfa'nın İtirazları Bağlamında Hanefî Usul Geleneğinde Lafız Taksimleri

Wording Classifications in The Hanafi Uşûl Tradition in the Context of Sadr al-Sharîa's Objections

Süleyman Şahin, 291-308

| editörden

Değerli Araştırmacılar,

Marife Dini Araştırmalar Dergisi olarak 24. cilt 1. sayımızla huzurlarınızdayız. Öncelikle sayımızın zamanında yayınlanması için büyük bir özveri ile çalışan tüm editöryal ekibimize, yayın sürecinde iş birliği içerisinde olan tüm yazarlarımıza ve yayın sürecine katkı sunan tüm hakemlerimize teşekkür ediyorum.

Haziran 2024 sayımızda, yayın kurulumuzun ve hakemlerimizin onayladığı *Arap Dili ve Belagatı* alanında iki, *Din Eğitimi* alanında dört, *Tefsir* alanında bir, *Dinler Tarihi* alanında iki, *Hadis* alanında bir, *Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat* alanında bir, *İslam Hukuku* alanında bir, *İslam Tarihi* alanında bir olmak üzere toplam on üç araştırma makalesi yer almaktadır.

2024 yılı Aralık ayında yayınlanacak sayımız için dergimiz, 15 Temmuz - 01 Ekim tarihleri arası makale kabulüne açık olacaktır. Değerli katkılarınızı bekler, iyi çalışmalar dileriz...

Abdullah Esat Bağcı
Editör

| editorial

Dear Researchers

As *Marife Turkish Journal of Religious Studies*, we are here with our 24th volume 1st issue. First of all, I would like to thank our editorial team who worked with great devotion for the timely publication of our issue, all our authors who cooperated in the publication process, and our referees who took the time to contribute to the publication process.

In the June 2024 issue, there are thirteen research articles approved by our editorial board and referees, including two in the field of *Arabic Language and Rhetoric*, four in the field of *Religious Education*, one in the field of *Tafsir*, two in the field of *History of Religions*, one in the field of *Hadith*, one in the field of *Recitation the Quran and Qiraat*, one in the field of *Islamic Law*, and one in the field of *Islamic History*.

For our issue to be published in December 2024, our journal will be open for article acceptance between 15 July - 01 October. We look forward to your valuable contributions and wish you good work...

Abdullah Esat Bağcı

Editor

Din Eğitiminde Birden Fazla Web 2.0 Aracının Kullanımı Bağlamında App Smashing Kavramı

The Concept of App Smashing in the Context of the Use of Multiple Web 2.0 Tools in Religious Education

İlhan Tetik 

Dr. Öğr. Üyesi, Giresun Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı
Assist. Prof., Giresun Faculty of Theology, Department of Religious Education
Giresun / Türkiye
ilhant78@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-2574-6533>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1351349

Cite as / Atıf: Tetik, İlhan. "Din Eğitiminde Birden Fazla Web 2.0 Aracının Kullanımı Bağlamında App Smashing Kavramı". *Marife* 24/1 (2024) 1-25. <https://doi.org/10.33420/marife.1351349>

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/>

Din Eğitiminde Birden Fazla Web 2.0 Aracının Kullanımı Bağlamında App Smashing Kavramı

Özet

Tüm dünyada öğretmenlerin ilgi gösterdikleri Web 2.0 teknolojileri farklı biçimlerde uygulanmış ve başarılı sonuçlar elde edilmiştir. 2013 yılında Greg Kulowiec ve aynı yıl Donna Young tarafından tek bir ürün meydana getirmek için birden çok uygulamayı birleştirmek anlamında "App Smashing" kavramını kullanmışlardır. Kısa sürede tüm dünyada öğretmenler tarafından uygulanmaya başlanmış ve eğitim dünyasında popüler olmuştur. Eğitimciler afiş hazırlama, video oluşturma, hikâye yazdırma gibi araçları kullanırken App Smashing tek bir ürün meydana getirmek için çok sayıda Web 2.0 aracını kullanmaya imkân vermektedir. Öğrenciler grupta ya da bireysel çalışarak ve de en önemlisi ilgilerine göre teknolojileri kullanabilmektedir. Bu sayede öğrencilerin öğrenme süreçlerini seçme, kontrol ve sahiplenme hakları ortaya çıkmaktadır. Çıkan ürünü öğrenciler okullarında, sınıflarında sergileme imkanına sahip olmaktadır. Seslendirilmiş kendi hikayelerini yazarak bunları paylaşma ve telif hakları da elde edebilmektedirler. App Smashing öğretim uygulamasında öğretmenin rolü problem çözme adımlarına uygun olarak rehberlik etmektir. Aileler de App Smashing öğretim uygulamasının bir parçası konumundadır. Öğrenci evde ailenin sağladığı güvenli internet kullanımıyla çalışmalarını yapabilmektedir. Okul idaresi bu öğretim uygulamasını kullanacak öğretmene gerekli kolaylığı göstermek durumundadır. Gerektiğinde okulun bilgi teknoloji sınıfı öğretmen kontrolünde öğrencilerin kullanımına uygun hale getirilmelidir. İnternet altyapı eksiği olan bölgelerdeki öğrencilere tıpkı pandemi sürecinde olduğu gibi internet desteğinin devam ettirilmesi öğrencilerin EBA platformunu ve Web 2.0 araçlarını kullanmalarını daha kolay hale getirecektir. İnternet ve teknolojiye erişim sadece MEB'deki öğrencilerin değil üniversite öğrencilerinin de bir sorunudur. Üniversiteler öğrencilerin bilgi teknolojilerine erişimi konusunda gerekli kolaylığı göstermesi gerekmektedir. App Smashing gerek yüksek öğretimde gerekse MEB'de sadece öğretmenin tek başına yürütebileceği bir çalışma değildir, öğretmenle birlikte öğrenci, veli, idare iş birliğinde mümkün olabilmektedir. Çalışmanın amacı birden fazla Web 2.0 aracının kullanımına imkân veren App Smashing kavramını açıklığa kavuşturmak ve din eğitiminde kullanım alanını inceleyerek literatüre katkı sağlamaktır. Nitel araştırma yönteminin benimsendiği çalışmada doküman analiz yöntemi kullanılmıştır. Basılı ve internet veri kaynakları taranarak App Smashing kullanımı için bazı Web 2.0 araçları hakkında bilgi verilmiştir. Din eğitiminde kullanılacak örnek App Smashing plan tasarımları çalışmamızda yer almaktadır. Çalışmanın sonuç kısmında App Smashing kavramının din eğitiminde kullanımı analiz edilerek yorumlanmıştır. Gerek Yüksek Öğretimde gerekse Milli Eğitim Bakanlığı'nda hizmet içi faaliyetler düzenlenerek App Smashing kavramı öğretmenlere tanıtılmalıdır. Yerli ve milli yazılımlar tıpkı savunma sanayiinde olduğu gibi eğitim alanında da hayata geçirilmelidir.

Anahtar kelimeler: Din Eğitimi, Eğitim, Yöntem, Web 2.0, App Smashing

The Concept of App Smashing in the Context of the Use of Multiple Web 2.0 Tools in Religious Education

Summary

All over the world, Web 2.0 technologies, which teachers are interested in, have been applied in various ways, yielding successful results. In 2013, Greg Kulowiec and Donna Young introduced the concept of "App Smashing" to combine multiple applications to create a single product. This concept was quickly adopted by teachers globally and became popular in the entire education world. While educators have used tools for tasks such as making posters, creating videos, and writing stories, App Smashing allows the use of multiple Web 2.0 tools to create a single product. Students can work in groups or individually, and most importantly, they can use technologies that align with their interests. This approach gives students the opportunity to choose, control, and take ownership of their learning processes. They can showcase their products in their schools and classrooms, and even share and obtain copyrights for their voiced stories.

The role of the teacher in App Smashing is to guide students through the problem-solving steps. Families are also part of this practice, as students can continue their studies at home using the secure

internet provided by their families. School administrations need to provide the necessary support to teachers who wish to implement this practice. When necessary, the school's information technology classroom should be designed to facilitate student use under the teacher's supervision. Continued internet support for students in areas with poor internet infrastructure, as seen during the pandemic, will make it easier for learners to use platforms like EBA and Web 2.0 tools. Access to the internet and technology is not only an issue for K-12 students but also for university students. Universities must ensure ease of access to information technologies for their students.

App Smashing is not a practice that can be carried out solely by the teacher; it involves collaboration between teachers, students, parents, and school administrations at both the K-12 and higher education levels. The aim of this study is to clarify the concept of App Smashing, which allows the use of multiple Web 2.0 tools, and to contribute to the literature by examining its use in religious education. This qualitative study employs the document analysis method, reviewing print and internet sources to identify Web 2.0 tools suitable for App Smashing. Sample App Smashing plan designs for religious education are included. The conclusion analyzes and interprets the use of App Smashing in religious education. In-service training activities should be organized for both higher education institutions and the Ministry of National Education to introduce the concept of App Smashing to teachers. The development of native and national software for education, similar to advancements in the defense industry, is also recommended.

Keywords: Religious Education, Education, Method, Web 2.0, App Smashing

Giriş

Günümüzde hayatımızda önemli yer edinen bilgi iletişim teknolojileri hızlı bir gelişim göstermektedir. Bu teknolojilerin eğitim ortamlarında kullanımı yaygınlık kazanmaktadır. Başta eğitim olmak üzere hayatın her alanında yaşanan bu hızlı gelişme ve değişim, sosyal medyanın ve teknolojinin çok sık kullanıldığı aktif öğrenme ortamlarında da öğrencilerin kendilerini daha mutlu hissetmelerini sağlamaktadır (Ünal, 2017). Teknolojinin daha sık kullanıldığı aktif öğrenme ortamları öğrencilerin yönelimlerini de etkilemektedir. Educause Horizon Report'a göre 2020'den itibaren öğrencilerin yöntem konusundaki yönelimleri esnek, online ve çevrimiçi kaynaklara erişim yönünde şekillenmektedir (Pelletier vd., 2023). Bu doğal şekillenme yetişkinleri yeni nesille uyum konusunda tedirgin etmemelidir çünkü bugün öğrencilerimizin tümü bilgisayarların, internetin, oyunların dijital dilinin ana dili olduğu dijital yerliler olarak isimlendirilmektedirler (Prensky, 2001).

Din eğitimi dijital yerliler olarak adlandırılan öğrencilere hitap edebilmek için eğitim teknolojilerinden yararlanmalıdır. Aydınlanma düşünürlerinden Bacon'a göre dini düşüncenin yerini alan bilim, teknoloji ile olan birlikteliği sayesinde insanoğlunun yeryüzündeki hakimiyet gücünü de artıracaktır (Küçükalp - Cevizci, 2014). Dini düşüncenin yerini alması fikri bir yana bırakılırsa bilimin yerini alan teknoloji hakimiyet kurarken gelenekleri de yıkabilmektedir. Örneğin 2013 yılında Facebook'un "Aile Yemeği" TV reklamı geniş aile yemeğinde canı sıkılan ergen bir kızın masada yaşlı bir aile üyesinin sohbetinden sıkılarak Facebook'taki yaşlılarıyla daha heyecanlı sohbet etmesi özendirilmektedir (Hansen, 2023). Teknolojinin hakimiyet kurma fikrine din eğitimi bilimi kayıtsız kalması düşünülemez. Teknolojideki gelişimle birlikte dünyaya gelmiş bir kuşakla doğru iletişim sağlamak, din eğitimi yöntem ve tekniklerinde teknolojiyi verimli kullanmakla mümkün olabilir. Öyle ki içinde bulunduğumuz yüzyıl teknolojinin yoğun bir etkisi altında geçmekle birlikte bu etkinin her geçen gün hayatın her alanında daha da arttığını görmekte-

yiz. Dijital dünyada doğmamış ancak hayatımızın bir noktasında yeni teknolojinin birçok yönünü benimsemiş olan dijital göçmen olan yetişkinler, dijital yerli olarak isimlendirilen yeni kuşakla karşılaşmaktadır (Prensky, 2001). Teknolojiyle büyüyen kuşakla iletişim kurmak ve onların öğrenme ihtiyaçlarını doğru anlamak gerekir, aksi takdirde etkili olmayan iletişim bu bireylerin öğrenme gereksinimlerini ve gelişimsel ihtiyaçlarını engelleyebilir (İnce, 2018).

Yukarıda değindiğimiz etkili iletişimin önemli parçalarından biri Web teknolojileridir. Bu nedenle Web teknolojilerindeki tarihsel dönüşümü göz ardı edemeyiz. İnternet kullanıcılarının Web üzerinden veri tabanlarına erişiminde kolaylık sağlayan şu anda kullanmakta olduğumuz ve The World Wide Web (WWW) olarak isimlendirilen kavramı ilk olarak 1989 yılında bilgisayar bilimcisi Tim Berners-Lee Avrupa Fizik Laboratuvarında (CERN) icat ederek dünyanın çeşitli üniversitelerinde çalışan fizikçiler arasında bilgi alışverişi ve işbirliği sağlamak için geliştirmiştir (AU, 07 Mayıs 2023).

Yeni bir Web diziminin ortaya çıkışını belirleyen HTML ile Web sayfalarının gelişiminde ilk öğrenme ağı olarak Web 1.0 ortaya çıkmıştır. 1990'lı yıllarda sadece bilgiye ulaşmak için kullanılan, okuma odaklı (E-postaları ve haber siteleri vb..) ve etkileşime izin vermeyen Web 1.0 web'in ilk ve en ilkel versiyonunu oluşturmaktadır (Latorre, 2021). Web 1.0 yalnızca kullanıcı tarafından ziyaret edilip görüntülenen fakat içerik geliştirilemeyen bir yapıya sahiptir (Almeida, 2017) . Web 1.0'ı takiben etkileşim ve iletişim sağlayan Web 2.0 ve entegrasyon aracı olarak da Web 3.0 kullanılmaktadır (Ersöz, 2020). Örneğin Web 2.0 sayesinde toplumsal bir olaya ilişkin Facebook'ta bir haber paylaşıldığında kullanıcılar bu haberi okuyor, yorum yapıyor, katkı sunuyor ve katkıda bulunuyorken Web 3.0 bir anlamda kullanıcının beklentilerine göre bulut teknolojisini de kullanarak kişisel zevk ve tercihlerimize göre içerik üretebilmektedir (Latorre, 2021).

Yukarıdaki bilgiler doğrultusunda günümüzde Web 2.0 araçlarının birbiriyle bağlantılı olarak kullanımını ifade eden ve yeni bir kavram olan App Smashing eğitimde yaygın olarak kullanılmaktadır (EdTech, 11 Nisan 2023). Çalışmamızda Web 2.0 araçları ve App Smashing kavramları hakkında bilgi verilerek App Smashing öğretim uygulamasının din eğitiminde kullanım örnekleri sunulacaktır.

1. Araştırmanın Amacı, Problem Durumu ve Yöntemi

Bilgi iletişim teknolojileri eğitim bilimlerinde sıklıkla kullanılmaktadır. Bu araştırmanın amacı sürekli gelişen teknolojilerden birisi olan Web 2.0 araçları ve bu araçlarla bağlantılı olarak çok az sayıda literatürde kullanılan App Smashing kavramlarını açıklığa kavuşturarak din eğitiminde kullanım durumlarıyla ilgili değerlendirme yapmaktır.

Araştırmanın problem durumu aşağıdaki sorular çerçevesinde belirlenmiştir;

- 1-App Smashing ve Web 2.0 araçları kavramları nedir?
- 2-Eğitimde kullanılabilir Web 2.0 araçları örnekleri nelerdir?
- 3-App Smashing uygulama örnekleri nelerdir?

4-Din eğitiminde App Smashing uygulama örnekleri nelerdir?

Bu araştırmada nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi kullanılmıştır. Nitel veriler resmi raporlar, gazeteler, toplantı tutanakları gibi genel dokümanlardan oluşabildiği gibi, web sayfaları, sosyal medya metinleri, fotoğraflar, ses ve görsel içeriklerden de oluşabilir (Creswell, 2017). Araştırmada kullanılacak dokümanlar araştırma verisinin tamamını oluşturabildiği gibi, bu dokümanlardan bir örneklem seçilerek ya da konular listelenerek de kapsam belirlenebilir (Yıldırım - Şimşek, 2013). Araştırmamıza konu olan App Smashing kavramı Web 2.0 araçlarıyla ilgilidir. Çok sayıda Web 2.0 aracı olduğu için bunlardan eğitimde kullanılabilir ve güncel olanları tercih edilmiştir. Blog oluşturma, hikâye yazma, afiş, bulmaca, oyun hazırlama, kavram haritası oluşturma araçları değerlendirilmiştir. Web 2.0 ve App Smashing ile ilgili literatür taranarak her iki kavramın ortaya çıkışı tarihsel süreciyle birlikte açıklanmıştır. Web 2.0 araçları hakkında bilgilendirme yapılmış uygulanabilir ve güncel olanları açıklanmıştır. Din eğitimi alanında farklı öğretim kademelerinde uygulanabilir örnek planlar hazırlanmıştır. Planlarda öğrencinin aktif olarak öğrenmede yer alması, öğretmenin Bloom'un taksonomisindeki kavrama ve analiz basamaklarına uygun olarak rehber olması gözletilmiştir. Hazırlanan planlarda Burcu Aybat'ın Öğretmen 2.0 (Aybat, 2017) kitabında yer alan App Smashing örneklerinden yararlanılmıştır.

2. Web 2.0 Araçları

Teknolojideki gelişmeler tüm dünyada baş döndürücü bir hızla ilerlerken globalleşen dünyada eğitim teknolojileri de bu sürecin bir parçası haline gelmektedir. Bu teknolojilerden Web 2.0 araçları uzun yıllardır eğitim alanında önemli rol oynamaktadır. Klasik internet anlayışının ötesine geçen Web 2.0 kavramı ilk kez Tim O'Reilly tarafından 2004 yılında konferansta MediaLive International ile arasında geçen beyin fırtınasında kullanılmıştır (O'reilly, 2005). Web 2.0 teknolojisiyle Web artık belge okumanın ötesine geçerek bir sıcırayış gerçekleştirmiştir (Köksal, 2008). Web 2.0 ile birlikte kullanıcıların içerik üretmek paylaşımında bulunduğu, etkileşimin yoğun yaşandığı çift taraflı bir platform ortaya çıkmıştır (Ersöz, 2020). Bu etkileşimle birlikte kolay ve hızlı içerik üretebilmek de Web 2.0 araçlarıyla sağlanmaktadır (Korucu - Karalar, 2017)

Her geçen gün ilerleyen bu teknoloji eğitimi de yakından etkilemektedir. Eğitim teknolojilerinde yaygın olarak kullanılan Web 2.0 araçları öğrenmeyi bilgi iletişim teknolojileri aracılığıyla sınıf dışına da taşıyabilmektedir. Web 2.0 teknolojileri sınıf ortamını genişletebildiği gibi dünyayı da sınıfa dönüştürebilmektedir (L. Harris - Rea, 2009). Bilgi teknolojilerindeki hızlı gelişmeyle birlikte ortaya çıkan Web 2.0 araçları interaktif öğrenme imkanının yanında zamandan ve mekândan bağımsız öğrenme ortamı da sağlamaktadır. Öğrencilerin içerik tasarlamasına olanak tanıyan Web 2.0 araçları eğitim ortamlarında yaygınlık kazanmaya devam etmektedir (Çelik, 2021).

Web 2.0 araçlarının yaygınlık kazanmasıyla birlikte içeriklere erişimin kolay hale gelmesi Web ortamını öğrenme platformuna dönüştürmüştür (Korucu - Karalar, 2017). Web 2.0 araçları çeşitli bilgi iletişim teknolojileri araçlarıyla kullanıla-

bildiği gibi akıllı telefonlarla da kullanılabilir. Kolay taşınabilmesi, ses kayıt özelliği, veri depolama ve işleme özellikleri akıllı telefonların eğitim-öğretim faaliyetlerinde öğretmen kontrolünde öğrenciler tarafından kullanıldığı takdirde öğrencilerin ilgi ve güdülenmesini de artırabildiğini göstermektedir (Çelik, 2021; M. Philip - Garcia, 2015).

Öğrencinin ilgi ve güdülenmesi bilgi iletişim teknolojilerindeki gelişmelerle birlikte değerlendirildiğinde kavram öğretimi de kolaylaştırmaktadır. Alanyazında kavram öğretiminde kullanılan çok sayıda yöntem bulunmaktadır. En sık kullanılan Bruner'in klasik kavram öğretiminin yanında örneklerden yola çıkarak kavram öğretimi amaçlayan, aktif öğrenme yaklaşımıdır (Özmen, 2020). Ve diyagramı, kavram ağı, zihin haritası, kavram haritası, balık kılçığı, kavram karikatürü, çalışma yaprağı, bulmaca, kavram öğretiminde kullanılan başlıca araçlardır. Bu araçlardan biri olan kavram karikatürü 3, 4 veya 5 öğrenciden oluşan bir grubun konuşma baloncuklarıyla kısa ve öz olarak bilimsel bir konuda karşılıklı konuşmalarıdır (Atasoy, 2020). Kavram haritası ve diyagram araçları kullanımında Web 2.0 uygulamaları arasında, Bubble.us, Cacao, Popplet, Mindmup, Drawjo, Mindomo, Gliffy yer almaktadır (Kaymak, 2021). Web 2.0 araçlarından kavram karikatürü oluşturmada yararlanılabilecek araçlardan biri de Pixton'dur. Pixton Web 2.0 uygulamasıyla kavram karikatürü yanında avatar ve kitap oluşturma da yapılabilir. Aşağıda Pixton uygulama örneği şekil 1'de gösterilmiştir.

Şekil 1. Pixton Örneği



Kavram karikatürü oluşturmanın yanında eğitimcilerin en sık kullandığı araçlardan birisi de zihin haritalamalarıdır. Mindmup 2.0 öğretmen ve öğrencilerin bireysel not alabildikleri, ortaklaşa planlama yapabildikleri ve öğrencilerin sınıflarda işbirlikçi öğrenme gerçekleştirdikleri bir Web 2.0 uygulamasıdır. Google Drive ile entegre edilebilir olması, öğrencilerle beyin fırtınası yapılabilmesi Mindmup 2.0'ın en kullanışlı yönünü oluşturmaktadır. Öğrenciler öğreticinin kontrolünde ve izninde Google Drive hesaplarıyla oturum açarak aynı zihin haritası üzerinde çalışabilmektedirler. Bütün bu aşamalarda her zaman için öğrenci velisi izni ve rızası alınmalıdır (UBC, 14 Haziran 2023). Mindmup 2.0 zihin haritalama uygulaması

birçok kategoride kullanılabilir; sunum/animasyon, not alma ve blog oluşturma, pano oluşturma, hikâye ve kitap yazma, uzaktan eğitim ve sanal sınıf uygulamalarıdır. Aşağıda (Şekil 2) Mindmup ile hazırlanmış zihin haritası örneği yer almaktadır.

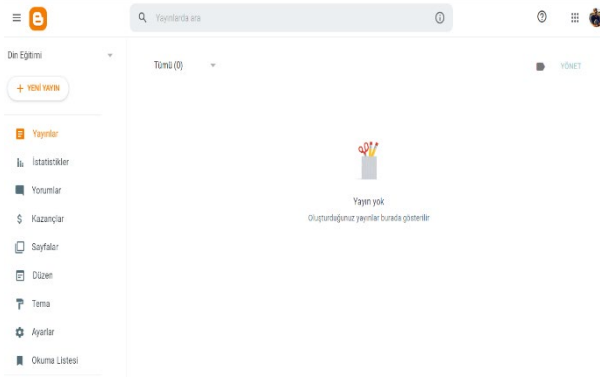
Şekil 2. Mindmup Örneği



Zihin haritalama uygulamaları beraberinde günümüzde zaman ve mekân sınırı olmadan kullanılabilen bilgi iletişim teknolojilerini bilgi paylaşımı konusunda daha da önemli kılmıştır. Bu araçlardan biri olan bloglar Web 2.0 teknolojisinde sıklıkla kullanılmaktadır. Öğrenciler blog sayesinde zaman ve konumdan sınırsız bir tartışma alanı oluşturarak özgür ve kolay bir öğrenme alanı oluşturabilirler (Huang vd., 2009). Kidblog, Weebly, Wix, Blogger, Seesaw, Wordpress kullanıcıların kendi bloglarını tasarlamada yararlanabilecekleri bloglardan bazılarıdır (Çalışır, 2021). Bloglar sayesinde kendi ilgi alanınıza uygun bir konu belirleyerek düşüncelerinizi, bilgilerinizi paylaşabilirsiniz. Blogger kolay arayüzü, ücretsiz olması ve Türkçe dil desteği ile paylaşım yapılabilecek Web 2.0 araçlarından biridir. Google hesabınızla üyelik gerçekleştirebilirsiniz. Blog sayfasını açtığınızda blog başlığı belirlemeniz ve sonu blogger ile biten kullanıcıların size ulaşabilmelerini sağlayan bir isim belirlemeniz gerekmektedir. Bütün bu işlemlerden sonra artık yeni yayın yazan kısma girerek blog yazmanız çok kolay, başlığı belirleyip blog yazmaya başlayabilirsiniz (Sağır, 2021). Okullarda Blogger uygulamasını kullanacak öğretmen velileri bilgilendirmelidir. Öğretmen Blogger üzerinden öğrencilere tanımadıkları kişilerle iletişime geçmemeleri konusunda uyarmalıdır. Aşağıda (Şekil 3) Blogger

giriş sayfası örneği yer almaktadır.

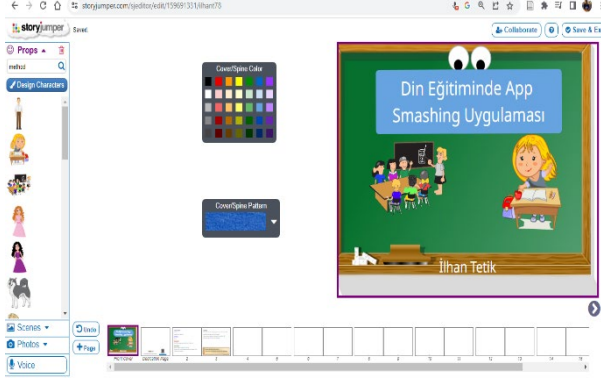
Şekil 3. Blogger Örneği



Yukarıda değindiğimiz blog uygulamalarının yanında hikâye oluşturma da eğitimde sıklıkla kullanılan yöntemlerden biridir. Web 2.0 araçlarından Moovly yazdığımız metni ses ve görsellerle zenginleştiren bir uygulamadır. Yazdığımız metne uygun görseller ekleyerek aynı zamanda metni seslendirip video formatına dönüştürebiliyorsunuz (MVY, 20 Haziran 2023).

Dijital hikâye oluşturma araçlarından biri de StoryJumper uygulamasıdır. Storyjumper dijital hikâye oluşturma uygulamalarından birisidir. Ücretsiz olan uygulama üyelikten sonra sizi hikayenizi nasıl oluşturmanız gerektiği ile ilgili sorular soran bir asistan karşılamaktadır. Hikâyenin konusu karakteri, problemi ve çözümü gibi sorular sorarak size rehberlik etmektedir. Ve açılan pencerede hikâyenin başlığını yazdıktan sonra karakter ve arka plan oluşturmanız konusunda size renkli içeriklerden oluşan bir menü sunan uygulama kendi belirlediğiniz fotoğrafları kullanmanıza da imkân sağlamaktadır. Uygulamanın en güzel yanlarından biri seslendirme imkânıdır. Hikayenizi kendiniz seslendirerek uygulamayı daha da etkin hale getirebilmek mümkündür. Hikayenizi tamamladığınızda bağlantınızı arkadaşlarınızla paylaşabildiğiniz gibi site üzerinden kendi hikayenizi satma imkanı da sağlamaktadır (Youtube, 20 Haziran 2023). Storyjumper uygulamasını derslerinde kullanacak öğretmenler velileri uygulama hakkında bilgilendirmelidir. Hikayelere sınıf içinden yorum yazılarak hikayeye ilgili duygu ve düşünceler paylaşılabilir. Sınıf dışından yorum yapanlarla ilgili olarak öğrenciler tanımadıkları kişilerle iletişime geçmemeleri konusunda bilgilendirilmelidir. Aşağıda (Şekil 4) Storyjumper örneği gösterilmiştir.

Şekil 4. StoryJumper Örneği



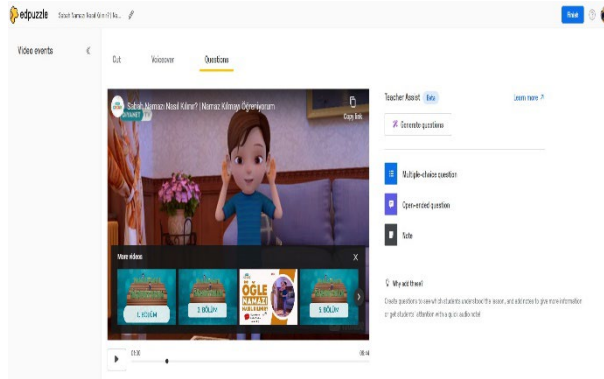
Blog yazma uygulamalarıyla birlikte daha çok uzaktan eğitimde sıklıkla kullanılan öğretim yönetim sistemi, içerik yönetimi ve sosyal medya araçları gelmektedir. Courshehero, Beyazpano, Edmodo, EBA, ClassKick, Moodle, Twitter, Facebook, Google Classroom, Educlipper, öğretim yönetim sistemi, içerik yönetimi ve sosyal medya araçlarını oluşturmaktadır (Tonbuloğlu, 2021). Türkiye’de MEB Yenilik ve Eğitim Teknolojileri Genel Müdürlüğü bünyesinde FATİH projesi kapsamında hazırlanan EBA platformu, öğretmen, öğrenci ve velilere zengin içerikler sunmaktadır. EBA’da yer alan içerikler öğrencinin gelişim seviyesine uygun olarak hazırlanır. Hazırlanan e-içerikler gerekli ön inceleme ve güvenilirlik aşamalarından geçtikten sonra sunum yapılır.

Yukarıda açıkladığımız e-içerik düzenleme uygulamalarında fotoğraf ve video kullanımı gerekebilmektedir. Fotoğraf ve videoların öğrenciye öğretim materyali olarak kullanabilmek için düzenlenmesi gerekmektedir. Zengin görsel arayüzlerine sahip fotoğraf ve video düzenleme araçları; Adobe spark, Explain Everything, Toondoo, Movenote, Pixlr-Photo Editor, We Video, Youtube İçerik Stüdyosu, Adobe Comp CC, Screencast-O-Matic, Showme, başlıca kullanılan fotoğraf ve video düzenleme araçlarıdır (Çalışır, 2021).

Youtube tüm dünyada içerik üretmek ve yayın yapmak için kullanıldığı gibi içerik stüdyosunda yüklediğiniz videoyu kısaltabilir, ses ekleyebilir, hızlandırabilir ya da kısaltabilirsiniz. Renk ayarı yapabilir, videoda yer alan kişilerin yüzlerini bulanıklaştırabilirsiniz bütün bunları ekstra bir program yüklemeyen yapabilirsiniz. Bir diğer video ve fotoğraf düzenleme aracı da Explaineverything’dir. İnsanların birbirleriyle iletişim kurdukları online beyaz tahta uygulaması olan Explaineverything aynı zamanda hazır şablonları veya kendi hazırladığınız resim ve videoları canlı ders yayını esnasında üzerinde değişiklikler de yapabildiğiniz bir Web 2.0 aracıdır. Uygulamada ders yayınına size verilen kodla birlikte dinleyiciye ulaştırarak öğrencilerin katılımlarını sağlayabilirsiniz (Exe, 15 Haziran 2023). Explaineverything uygulamasının haricinde Zaption ve EdPuzzle uygulamaları da derslerde kullanacağınız videoları kısaltma, özelleştirme, videolara kısa notlar, şekiller ekleyerek zengin içerikler oluşturmanızı sağlayan uygulamalardır (CSE, 16 Haziran

2023). EdPuzzle hazırlanan videoları site üzerinden ücretsiz kullanım imkânı sunarken Zaption belirli bir deneme süresiyle kullanma imkânı vermektedir. EdPuzzle'da video içerisine yerleştirdiğiniz açık uçlu ya da çoktan seçmeli sorularla öğrencileri pasif izleyici konumundan aktif olarak öğretimin içerisine çekebilirsiniz (Edpz, 16 Haziran 2023). Aşağıda (Şekil 5) EddPuzzle örneği gösterilmiştir.

Şekil 5. EddPuzzle Örneği



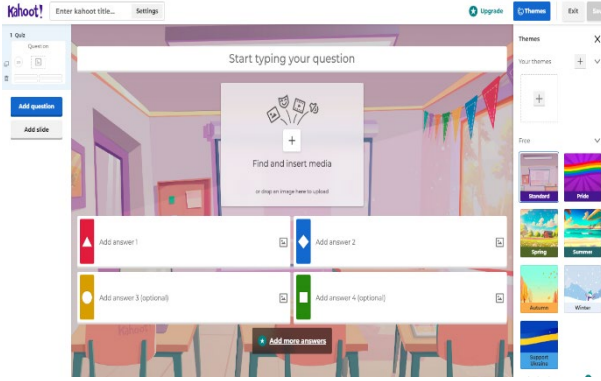
Yukarıda değindiğimiz fotoğraf ve video düzenleme araçları yanında bazı Web 2.0 araçları eğitim amaçlı mobil oyun olarak düşünülebilir. Oyun oynamayı eleştirmek yerine eğitimciler öğrencilerin ilgisini çekmek ve öğrenmeyi teşvik etmek amacıyla oyunların nasıl kullanılacağını öğrenmelidir (Teaching for the Future, 2018). Aktif öğrenme ortamında mobil oyunun öğrencilerin öğrenmesine olumlu katkıları olduğu aynı zamanda ders çalışmalarını ve derse karşı motivasyonlarını artırdığı belirtilmiştir (Attewell, 2005; Huizenga vd., 2009; Schwabe - Göth, 2005).

Motivasyonu ve derse karşı tutumu artırmak için kullanılacak araçlardan biri de bulmacalardır. Öğretmen ve öğrencilerin kendi bulmacalarını hazırlayabildikleri kullanımı oldukça kolay Crosswordlabs uygulaması size hızlı bulmacalar hazırlayabilme imkânı sunmaktadır. Herhangi bir üyelik gerektirmeden bulmacalar hazırlanıp paylaşılabilir aynı zamanda çıktı da alınabilmektedir (Crosswl, 20 Haziran 2023).

Hem ölçme değerlendirme hem de oyunlaştırma kategorilerinde değerlendirilebilecek Web 2.0 araçlarından biri olan Kahoot uygulaması öğrencilerin öğrenmelerini kolaylaştırdığı gibi öğretmenin belirlediği konuyla ilgili eğlenceli oyunlar oluşturabildiği ücretsiz içeriklerin de yer aldığı bir uygulamadır (Pede, 2017). Oyun oynamak öğretmenlerin de bilgi ve yeterliliklerini aktarmalarına yardımcı olabilir (Teaching for the Future, 2018) Kahoot oyunu aynı zamanda öğrencilerin ders içeriklerini ne kadar öğrendiğini ölçen bir uygulamadır (Pede, 2017). Öğretmen tarafından test ya da anket hazırlanabilir, her soru için zaman sınırı konularak Kahoot sınavının veya anketinin hızı kontrol edilebilir. Kahoot uygulamasıyla öğretmenin önceden hazırladığı sorular ekranda görüntülenebilmekte, öğrenciler mobil bilgi iletişim araçlarıyla kendi cevaplarını işaretleyerek

puan biriktirebilmektedirler. Sorular tamamlandığında ilk üç öğrencinin isimleri ekranda paylaşılır. Öğrencilerin uygulamaya ilişkin dönüt verebildiği öğretmenin de etkinliğin sonunda raporları inceleyip, eksiklikleri görebildiği bir Web 2.0 araçtır (Byrne, 2013; Dellos, 2015). Öğrencilerin derslerde oyunla yaptıkları öğretim öğrencilerin motivasyonunu artırabildiği gibi dersleri de eğlenceli hale getirebilir (Yapıcı - Karakoyun, 2017). Kahoot da farklı konularda eğlenceli öğrenme sağlayan oyun tabanlı bir Web 2.0 uygulamasıdır (Sağır, 2021). Aşağıda (Şekil 6) Kahoot uygulama sayfası örneği gösterilmiştir.

Şekil 6. Kahoot Örneği



Yukarıda derslerde App Smashing kullanımında yardımcı olabilecek Web 2.0 araçlarından bazıları açıklanmıştır. Aşağıdaki tabloda yaygın olarak eğitimde kullanılacak Web 2.0 araçları gösterilmiştir.

Tablo 1. Sınıf İçinde ve Dışında Kullanılacak Dijital Uygulamalar (Çelik, 2021; Çalışır vd., 2021; Özmen vd., 2020),

Kategoriler	WEB 2.0 Uygulamaları
Zihin Haritası Uygulamaları	Wisemapping, Poopet, SpiderScribe, Mindmeister, MindMaple Lite, Inspiration 9, Gocongr, Coggle, Mindomo
Kavram Haritası ve Diyagram Uygulamaları	Edraw Max, Creately, Smartdraw, İmind-Map, Glogster, Powtoon, Pixton, EDpuzzle, Storyboardthat, Wizerme, Mindmeister, Quickworksheets, Bubbl.U.s, Cacao, Popplet, Mindmup, Draw.İo, Mindomo, Glify
Pano Oluşturma Uygulamaları	Padlet, Blendspase, Lino it, Wordle, Bubble, RealtimeBord
Poster ve Karikatür Oluşturma Uygulamaları	Word Art, Canva, Make Beliefs Comix, Toondoo, Sketch toy, Face Your Manga
Hikâye ve Kitap Yazma Uygulamaları	Moovly, Pixton, Storyjumper, Storyboard That, Storybird, Wattpad, Joomag.

Not Alma ve Blog Oluşturma Uygulamaları	Evernote, Trello, Blogger, Tumblr, Glogster
Ölçme Değerlendirme/Test ve Bulmaca Uygulamaları	Flippquiz, Puzzlemaker, Kahoot, Plickers, Quiziz, Quizbean, Quizlet, Quiznetic, Socrative, Mentimeter, LearningApss CrossWord-Labs, Triventy, Synap.Ac, Opinionstage, Testmoz
Sunum/Animasyon Uygulamaları	Prezi, Powtoon, Buncee, Emaze, Vyond,Voki, Mine-İmator, Scrath, Brainpop, Toontastic, Explania, Tellagami, Wideo
Oyun ve Oyunlaştırma Uygulamaları	Funbrain, Pixelpress, Badgestack- Wordpress Plug-In, Creaza, Dustbin, Kahoot, Quizlet
İşbirlikli Çalışma Uygulamaları	Sutori, Padlet, Remind, Deekit, Trello, Doodle, Basecamp, Gotomeeting, Meetingwords
Bilgi Afişi ve İnfografik Hazırlama Uygulamaları	Easelly, Visme, Piktochart, Venngage, Creately, Genial.Ly, Canva
Uzaktan Eğitim ve Sanal Sınıf Uygulamaları	Edmodo, Moodle, Classdojo, Remind, Beyaz Pano, Google Clasroom, Adobe Connect, Bigbluebutton, EBA, Khan Academy, Ted Ed, Youtube, Pindex, Voscreen, Spiral
Sanal ve Artırılmış Gerçeklik Uygulamaları	Aurasma, Quiver, Morfo, Augmented Reality (AR), Nearpod, Uzay 4 D, Animal 4D
Fotoğraf, Ses, Video Düzenleme, Tasarım ve Yayınlama Uygulamaları	Thinklink, GIMP, Mowi maker, Photostory, Safeshare, OpenShot, Filmora, SmartDraw, Vocaro, Davinci 15 Beta, Applinventor, Adobe Spark, Adobe Comp CC, Explain Everything, Toondoo, Movenote, Pixlr-Photo Editor, We Video, Youtube İçerik Stüdyosu, Screencast-o-Matic, Showme, Zaption, EdPuzzle
Sosyal Medya Uygulamaları	Blog, Wiki, Youtube, Skype, Hangout, Whatsapp, Facebook, Instagram, WebQuest.

Yukarıdaki tabloda başlıklar içerisinde yer alan uygulamalar eğitimde kullanıldığında öğretmenin öğrencilerine daha zengin içerik hazırlamaları konusunda yardımcı olacaktır. Eğitim teknolojilerinde sık kullanılan Web 2.0 araçları App Smashing kavramının ortaya çıkmasını sağlamıştır.

3. App Smashing Kavramı

Birden fazla uygulamanın içeriğinin birleştirilmesi anlamına gelen App Smashing kavramı ilk kez 2013 yılında eski bir tarih öğretmeni aynı zamanda eğitim teknolojisi uzmanı olan Greg Kulowiec tarafından kullanılmış ve eğitim teknolojileri dünyasında kısa zamanda çok popüler olmuştur (EdTech, 11 Nisan 2023). App Smashing kavramı aynı yıl Donna Young tarafından tek bir son ürün meydana getirmek için birden çok uygulamayı birleştirmek anlamında kullanılmıştır (Young,

2013) App Smashing bir proje ya da görevi tamamlamak amacıyla birbiriyle bağlantılı birden çok uygulamayı kullanmak olarak tanımlanmaktadır (EdTech, 11 Nisan 2023; Brenner - Hauser, 2015). Öğretmenin aynı derste birden fazla uygulamayı birleştirmesi öğrencilerin ilgisini çekerken App Smashing'in avantajlarını deneyimlemelerini de sağlayabilmektedir (UBC, 10 Mayıs 2023).

App Smash (Greg Style) için şu adımlar izlenebilir (UBC, 10 Mayıs 2023);

- 1- Tek bir uygulama ile içerik oluşturmak
- 2- Başka bir uygulama ile içerik oluşturmak
- 3- İçerikleri birleştirmek
- 4- İçeriği Web'de paylaşmak

Bir başka App Smashing örneği de Young'un oluşturduğu bir projede yer almaktadır (Young, 2013) ;

Öğrenciler okudukları kitaptaki karakterin değer verdiği bir nesneyi açıklayan bir yazılı bir ödev hazırlar. Tellegami kullanarak karakterin sesiyle bir video oluştururlar. Tellegami kullanıcıların kendi konuşan avatarlarını oluşturmalarına imkân tanıyan eğlenceli bir uygulamadır. Öğrenciler yaptıkları kayıtlarda kitaptaki karakterin kişiliğini üstlenirler ve karakterin en sevdiği nesneyi açıklarlar. Öğrenciler kayıttan sonra karakterin en sevdiği nesneyi temsil edecek görsel ararlar. Telif hakkı yasalarına uymak için öğrenciler ImageQuest'ten resimler bulurlar. ImageQuest'teki görseli kullanmak için alıntı yapmak gerekir, alıntıyı ve bulunan görseli birleştirmek için Pic Collage uygulaması kullanılır. Pic Collage görüntüsü iPad kamera rulosuna kaydedilir ve Tellegami de arka plana eklenir.

Yukarıda yer alan App Smashing örneği 2013 yıllarında bazı öğretmenlerin birden fazla Web aracını kullanarak proje geliştirdiklerini ve öğrencilerin de bu uygulamaları birleştirerek ürün geliştirdiklerini göstermektedir. App Smashing 2013 yılından itibaren yeni çıkan ve geliştirilen Web araçlarıyla daha farklı bir konağa gelmiştir. Geldiği konum itibarıyla bazı avantajları da ortaya çıkmaktadır. Aşağıda App Smashing kullanımının bazı avantajlarına değinilmiştir.

App Smashing Avantajları (Martin, 2019; Brenner - Hauser, 2015) ;

- 1- Yaratıcı düşünme becerileri geliştirir.
- 2- İşbirliğini geliştirir.
- 3- Öz yönetimli öğrenme becerisi gelişir.
- 4- Eleştirel düşünme becerisi gelişir.
- 5- Bilgiyi yapılandırma ve derin öğrenmede yardımcı olur.
- 6- Dijital araçların özelliklerini ve işlevlerini birleştirerek potansiyellerini en üst seviyeye çıkarır.

7- Yaratıcılığın gelişmesine ve öğrencilerin öğrendiklerini göstermelerinde yardımcı olur.

8- Belirli amaçlar etrafında bir araya gelen bir kitle oluşturmak ve onlarla paylaşımlarda bulunmak için fırsatlar sunar.

9- Öğrencilerin öğrendiklerini sergileme imkânı sunar.

10- Öğrencilerin oluşturmak istedikleri projeleri için çok sayıda seçenek su-

nan bir özgürlük alanı sunar.

11- Proje tabanlı öğrenme fırsatları sunar. Proje temelli öğretim eğitim teknolojileriyle desteklenirse üst düzey düşünme becerilerinin gelişiminde etkilidir.

12- Yenilik ve iş birliğini teşvik eder.

13- Tüm sınıf seviyelerindeki öğrenciler için kullanılabilir.

14- Öğrencilerin motivasyon ve yaratıcılıklarını güçlendirir.

15- Öğrencilere sofistike bir ürün meydana getirme konusunda kendilerine meydan okuma fırsatı verir.

3.1 Din Eğitiminde App Smashing Kavramı

Değişen teknolojiyle birlikte birey de sürekli değişim halindedir. Bu değişimi gözetken eğitim anlayışlarından biri de yapılandırmacılıktır. Ülkemizde 2005-2006 eğitim öğretim yılından itibaren yapılandırmacı yaklaşım benimsenmiştir. Yapılandırmacılık, Dewey'in eğitim felsefesiyle birlikte Piaget ve Vygotsky'in bireyin biyolojik, kültürel, toplumsal değişimlerine, Bruner ve Ausubel'in öğrenme anlayışlarına dayanmaktadır (Sönmez, 2008). Din öğretimi de programlarında yapılandırmacı anlayışla birlikte, çoklu zeka, öğrenme merkezli öğrenme, beceri temelli öğrenme gibi yaklaşımları da dikkate almıştır. Öğrencinin aktif katılımına imkan veren, araştıran, keşfeden, problem çözen, çözüm ve yaklaşımlarının paylaşılıp tartışıldığı öğrenme ortamı din öğretimi program yapısını yansıtmaktadır (MEB, 2018).

Öğrencilerin öğrenme hızlarının, her bir kazanım için hazır bulunuşluk düzeylerinin, ilgi ve ihtiyaçlarının farklı olduğu bir dönemde farklılaştırılmış sınıf ortamı hazırlanmalıdır (Aybat, 2017). App Smashing öğretim uygulaması bu farklılaştırılmış sınıf ortamını oluşturmada da öğretmene yardımcı olabilir. Kavram ve zihin haritası App Smashing yönteminde en sık kullanılan araçlardır. Din öğretiminde kavram öğretimi öğrencinin din hakkında bilgi edinmesi ve bilinçlenmesi bakımından önemlidir. Din öğretiminde kavram öğretimi; öğrencinin kişilik gelişimine, sosyalleşmesine, hayatı anlamlandırmasına, problem çözme becerisine ve bireyselleşmesine önemli katkıda bulunmaktadır (Akyürek, 2003). Kullanılan uygulamalar öğrencilerin motivasyonunu artırabilir. Derse katılımlarında önemli rol oynayabilir. Oyunlaştırmanın da bir parçası olan Web 2.0 araçlarını eğitim amacıyla kullanmak bazı psikolojik, duygusal ve oyunların öğretmeye yönelik sosyal gücünü de ortaya koymaktadır. Hikaye anlatımı için Web 2.0 araçlarını kullanan öğretmen öğrenciyi hikayenin olay örgüsü ve karakterlerine çekmek konusunda zorluk yaşayabilir bu konuda oyunlaştırmanın motivasyon ve katılımı artırıcı yönüne başvurulabilir (Teaching for the Future, 2018). Öğrenciler hazır ve ezber bilgi edindikleri geleneksel öğretim sistemine alışmış olabilir. Yapılandırmacı anlayışı benimsemiş din öğretiminde öğrenciler öğrenmenin içerisinde yer alacaklar aynı zamanda yaparak öğreneceklerdir, öğrenciler bu anlayışa direnç gösterebilir (Kızılabdullah, 2008). Öğrencilerin bu anlayışını değiştirmek için iyi bir plan hazırlanması gerekecektir. Hazırlanan planı uygulamadan önce sınıfta kullanılacak Web araçlarıyla ilgili veliler bilgilendirilmelidir. Öğrenciler için güvenli internet kullanımını sağlanmalıdır. Aşağıda din eğitiminde App Smashing öğretim uygulamasında

kullanılabilecek Web 2.0 araçları sonrasında uygulama planları örneklerine yer verilmiştir.

1- Blog-Hikâye: Öğrencilerden din eğitimi ile ilgili okudukları bir kitap, makale ile ilgili 3 (öğrenci gelişim dönemine göre bu sayı düzenlenebilir) ilgi çekici ve tartışılabilir görüşü yazmalarını isteyin. Bu görüşleri seçme nedenlerini belli sayıda kelime ile açıklamalarını isteyin.

Kullanılabilecek Web 2.0 aracı: Blogger, Moovly, Pixton, Storyjumper, Storyboard That, Storybird, Wattpad, Joomag, Evernote, Trello, Blogger, Tumblr, Glogster

2- İlan-Poster: Öğrencilerin okudukları kitabı, makaleyi tanıtacak bir poster hazırlamaları istenir.

Kullanılabilecek Web 2.0 aracı: Canva, Easelly, Visme, Piktochart, Venngage, Creately, Genial.Ly

3- Yorumlama: Öğrencilerden okudukları kitap, makaleyle ilgili yazarın öne sürdüğü görüşü yazmalarını ve bununla ilgili yorum yazmalarını istenir.

Kullanılabilecek Web 2.0 aracı: Googleclassroom, Edmodo, Moodle, Classdojo, Remind, Beyaz Pano, Adobe Connect, Bigbluebutton, EBA, Khan Academy, Ted Ed, Youtube, Pindex, Voscreen, Spiral

4- Yarışma: Öğrencilerin okudukları kitap, makaleyle ilgili konu başlıkları/önemli kavramları içeren sorular hazırlamaları istenir.

Kullanılabilecek Web 2.0 aracı: Kahoot, Quizlet, Quizziz, Funbrain, Pixelpress, Badgestack- Wordpress Plug-İn, Creaza, Dustbin,

5- Bulmaca: Kitapta, makalede yer alan ana kavramlarla ilgili bulmaca hazırları istenir.

Kullanılabilecek Web 2.0 aracı: Crosswordlabs, Wordmint

6-Beste: Kitapta, makalede yer alan bir bölümle ilgili öğrencinin kullanabildiği bir enstrümanla beste hazırlaması istenir. Bu bestesini paylaşması istenir.

Kullanılabilecek Web 2.0 aracı: Youtube, Blog, Wiki, Skype, Hangout, Whatsapp, Facebook, Instagram, WebQuest.

7- Kavram veya Zihin Haritası: Kitapta, makaledeki kavramları, özellikleriyle beraber birbirleriyle bağlantılı olacak şekilde gösteren bir kavram veya zihin haritası oluşturması istenir.

Kullanılabilecek Web 2.0 aracı: Mindup, Mindmeister,

8- Broşür: Kitap, makalede yer alan kavramların benzerlik ya da farklılıklarının yer aldığı bir broşür hazırlaması istenir.

Kullanılabilecek Web 2.0 aracı: Canva

9- Sesli Kitap: Kitapta, makalede öğrencinin kendi seçtiği bir bölümü seslendirilerek paylaşması istenir.

Kullanılabilecek Web 2.0 aracı: Storyjumper

Yukarıda yeralan başlıklar kendi içerisinde birleştirilerek App Smashing öğretim uygulaması gerçekleştirilebilir. Aşağıda din eğitiminde App Smashing yoluyla ders işlemek için tasarlanan örnek planlar yer almaktadır.

App Smashing Örnek 1:

Ders: Din Eğitimi (İlahiyat/ İslami İlimler Fakültesi)

Konu: Ailede Din Eğitimi

Araçlar: Blogger, Canva, Pixton, Kahoot, Quizlet

Strateji/Yöntem/Teknik: Buluş Stratejisi, Problem çözme yöntemi

Bilgi Basamağı: Bilgi, Kavrama

Özet: Öğrenciler ailede din eğitimi ile ilgili 3 konu başlığı belirleyip bu konuları neden seçtiklerini 150 kelime ile Blogger’da yazar. Ailede din eğitimi “kasıtlı olarak davranış değiştirme” “kültürleme” “sosyalleşme” boyutlarını Pixton’la karikatür hikâye oluşturur. Canva ile konu başlıklarını tanıttıkları afiş hazırlar. Okudukları içeriklerde geçen kavramlardan 10 adet Kahoot’da veya Quizlet’de soru yazar.

Giriş: Öğretmen buluş stratejisine uygun olarak dersin nasıl işleneceği hakkında açıklama yapar. Kullanılacak uygulamaları tanıtır. Sınıfta grupla çalışma ortamı hazırlar. Her gruba yetenek ve isteklerine uygun Web 2.0 araçlarını paylaşır. Öğretim üyesi App Smashing öğretim uygulama süresini kısaltabilir, 5 haftalık sürede esneklik sağlayabilir. Güvenli internet ortamında öğrenciler çalışmalarını hazırlamalıdır.

A Grubu: Huzurlu aile ortamı, bağlanma, iletişim, takdir, aile içi roller, manevi ortam, krizle başa çıkma, ailede sevgi ve güven, çocuğa model olmak, birlikte hareket etmek konularından 3 tanesi hakkında Blogger’da bu başlıkları neden seçtiklerini de açıklayarak yazı yazmaları istenir.

B Grubu: Ailede kasıtlı olarak davranış değiştirme, kültürleme ve sosyalleşme başlıklarında Pixton’da karikatür hikâye oluşturmaları istenir.

C Grubu: Ailede huzurlu aile ortamı, bağlanma, iletişim, takdir, aile içi roller, manevi ortam, krizle başa çıkma, ailede sevgi ve güven, çocuğa model olmak, birlikte hareket etmek konularında Canva’da afiş hazırlamaları istenir.

D Grubu: Ailede din eğitiminde kasıtlı olarak davranış değiştirme, kültürleme ve sosyalleşme başlıklarında Kahoot ve Quizlet’ten 10’ar soruluk test hazırlamaları istenir.

Uygulama: Öğretmen problem çözme yöntemine uygun olarak rehber konumunda ve öğrencilerin yaparak yaşayarak öğrenmelerine imkân tanınmalıdır.

1. ve 2. Hafta : Dersin giriş kısmında dağıtılan görevler; Blogger’da hazırlanan yazılar, Pixton’da hazırlanan karikatür hikayeler, Canva’da hazırlanan afişler ve son olarak Kahoot, Quizlet’te hazırlanan testler öğretmen tarafından incelenir. Gerekli düzeltme ve rehberlik yapıldıktan sonra sonraki hafta için verilen düzeltmelerle ilgili görevler öğrencilere duyurulur. 2. haftada önceki hafta verilen düzeltmeler kontrol edilir. Tüm uygulamalar bitirildikten sonra gruplar arası görev değişimi yapılır. Örneğin A grubu öğrencileri B grubuyla görev değişimi yaparak B grubu Blogger’da yazı yazacak A grubu da Pixton’da karikatür hikâye oluşturacaktır.

3. ve 4. Hafta: Önceki hafta verilen görevlerle ilgili düzeltme ve rehberlik yapılır. 4. hafta için gruplarda karşılıklı olarak görev değişimi yapılır. A grubu C grubu ile B grubu D grubu ile görev değişimi yapılır.

Değerlendirme: Öğrencilerin 4 hafta boyunca hazırladıkları ürünler 5. hafta tüm sınıfta sergilenir. Blogger'da yazılan yazılar öğrenciler tarafından okunur. Karikatür hikayeler ve Canva'da hazırlanan afişler yansıtılarak gösterilir. Son olarak Kahoot ve Quizlet'te hazırlanan testler tüm sınıfa oynanır.

Şekil 7. Mindmap ile Hazırlanmış Ailede Din Eğitimi App Smashing Örneği



App Smashing Örnek 2:

Ders: DKAB

Sınıf: 11

Ünite: Dünya ve Ahiret

Strateji/Yöntem: Buluş Stratejisi, Problem çözme yöntemi

Bilgi Basamağı: Bilgi, Kavrama

Süre: 4 hafta

Kazanımlar: Hayatı anlamlandırmada ahiret inancının önemini fark eder, dünya hayatı ile ahiret hayatı arasında ilişki kurar, ahiret hayatının aşamalarını ayet ve hadislerle temellendirir.

Araçlar: Googleclassroom/EBA, Blogger/EBA, Mindup, Eddpuzzle, Storyjumper

Özet: Öğrencilerin bilgi iletişim teknolojilerine erişim imkanları göz önünde bulundurularak ders kitabından ahiret inancı ve dünya hayatı arasındaki ilişki konusunda öğretmen Googleclassroom/EBA üzerinden bir soru ekleyerek öğrencilerden yorum yazmalarını ister. Ahiret ve dünya hayatı arasındaki ilişki konusunda bir makale okumalarını ve makalede üzerinde durulan fikri Blogger/EBA üzerinde yazmalarını ister. Öğrenciler ahiret hayatının aşamalarını/ilgili kavramları/ilgili ayet ve hadisleri Mindup üzerinde zihin haritası hazırlar. Ahiret hayatı ile ilgili Diyanet Tv'den bir video Eddpuzzle üzerinde sorular eklenerek hazırlanır. Storyjumper'da dünya hayatı ile ahiret hayatı arasındaki ilişki konulu sesli hikâye oluşturulur. App smashing öğretim uygulamasında EBA platformu dışında kullanılacak bütün Web araçlarında veli bilgilendirilmelidir. EBA platformunda kullanılacak araçlar öncelikle tercih edilmelidir. Güvenli internet ortamı öğren-

ciye sağlanmalıdır. App Smashing öğretim uygulaması ünite süresi ve yıllık plan da göz önünde bulundurularak öğretmen tarafından kısaltılabilir. 5 haftalık sürede esneklik sağlanabilir.

Giriş: Öğretmen derse başlamadan önce uygulayacakları yöntem hakkında bilgi verir. Kullanılacak uygulamaları tanıtır. Sınıfta grupla çalışma ortamı hazırlar. Her gruba yetenek ve isteklerine uygun Web 2.0 araçlarını paylaşır.

A Grubu: Öğretmenin Dünya ve ahiret hayatı arasındaki ilişki konusunda Googleclassroom'da öğretmenin paylaştığı ve öğretim programında yer alan Bakara Suresi 153-157. ayetleri öğrenciler kendi cümleleriyle yorumlar. Daha sonra ahiret hayatı ile ilgili Diyanet Tv'den bir video Eddpuzzle üzerinde sorular eklenerek hazırlanır.

B Grubu: Ahiret ve dünya hayatı arasındaki ilişki konusunda birer makale okumak, yazarın üzerinde durduğu konuyu Blogger'da veya EBA'da kendi cümleleriyle yorumlamak. Öğretmen bu konuda Dergipark, İsam, Diyanet Dergisi'nde yayımlanmış örnek ve seviyelerine uygun makaleleri öğrencileriyle paylaşır.

C Grubu: Cenaze namazı, taziye, Alevi- Bektaşilik'te yer alan "Hakk'a uğurlama Erkanı" konularıyla ilgili StoryJumper'da sesli hikaye oluşturmaları istenir.

D Grubu: Ölüm, kabir, berzah alemi, kıyamet, ba's, haşir, hesap, cennet, cehennem, tekfin, teçhiz, taziye kavramlarıyla ilgili önce Mindmup'ta kavram haritası hazırlamaları istenir.

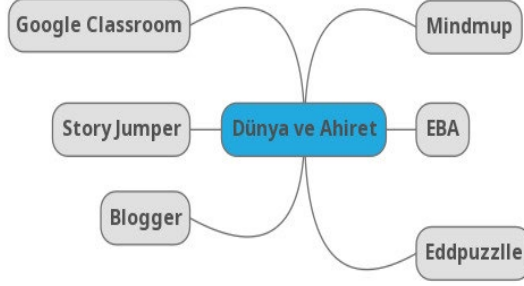
Uygulama: Öğretmen problem çözme yöntemine uygun olarak rehberlik eder ve öğrencilerin bilgi düzeyinden kavrama basamağına geçmelerine yardımcı olur. Dünya hayatı ve ahiret ünitesindeki konularla ilgili analiz yapabilme becerisi kazandırır.

1.- 2. Hafta: Birinci daha önceden belirlenmiş gruplara konu başlıkları verilerek görev dağılımı gerçekleştirilir. 2. hafta öğrencilerin çalışmaları kontrol edilir. Tüm düzeltme ve kontroller bitirdikten sonra gruplar arası görev değişimi yapılır. A grubu B grubu ile C grubu da D grubu ile görev değişimi yapar.

3.-4. Hafta: 3. hafta önceki hafta verilen görevlerle ilgili düzeltme ve rehberlik yapılır. Gruplar arası görev değişimi gerçekleştirilir. A grubu C grubu ile B grubu D grubu ile görev değişimi yapılır. 4. hafta öğrenci çalışmaları kontrol edilir ve son olarak A grubu D grubu ile B grubu da C grubu ile görev değişimi gerçekleşir.

Değerlendirme: Öğrencilerin 4 hafta boyunca hazırladıkları ürünler tüm sınıfta sergilenir. Googleclassroom, Blogger ve StoryJumper'da yazılan yazılar öğrenciler tarafından okunur. Okulun imkanları ölçüsünde StoryJumper'da hazırlanan sesli hikayeler tüm öğrencilere sunum yapılabilir. Son olarak Eddpuzzle'da hazırlanan videolar tüm sınıfça izlenir ve videodaki sorular cevaplanır.

Şekil 8. Mindmup ile Hazırlanmış Dünya ve Ahiret App Smashing Örneği



App Smashing Örnek 3:

Ders: DKAB

Sınıf: 6

Ünite: Namaz

Strateji/Yöntem: Buluş Stratejisi, Problem çözme yöntemi

Bilgi Basamağı: Bilgi, Kavrama

Süre: 4 hafta

Kazanımlar: İslam'da namaz ibadetinin önemini, ayet ve hadislerden örneklerle açıklar. Namazları çeşitlerine göre sınıflandırır.

Araçlar: Pixton, Canva, Crosswordlabs, Kahoot/Quizlet, Eddpuzzle

Özet: Öğrenciler İslam'da namaz ibadetinin önemi ile ilgili Pixton'da karikatür hikâye oluşturur. Hazırladığı hikâyeyi Canva ile bir film afişine dönüştürür. Namaz çeşitleriyle ilgili Crosswordlabs ile bir bulmaca hazırlar. Kahoot/Quizlet ile 10 soruluk bir sınıf yarışması hazırlar. Namazla ilgili Diyanet Tv'den bir video Eddpuzzle ile sorular eklenerek hazırlanır ve sınıfta öğrencilere sunulur. Öğretim programının yoğunluğuna göre yıllık plan esas alınarak App Smashing öğretim uygulaması süresi öğretmen tarafından kısaltılabilir.

Giriş: Öğretmen derse başlamadan önce uygulayacakları yöntem hakkında bilgi verir. Kullanılacak uygulamaları tanıtır. Sınıfta grupla çalışma ortamı hazırlar. Her gruba yetenek ve isteklerine uygun Web 2.0 araçlarını paylaşır.

A Grubu: Öğretmenin namaz ibadetinin önemiyle ilgili Pixton'da hikâye oluşturmaları istenir. Bunun için Ömer Seyfettin'in "İlk Namaz" hikayesini okumaları ve bu örnek üzerinden kendi hikayelerini yazmaları istenir. Hikaye oluşturmada Storyjumper da kullanılabilir. Hazırladıkları hikâyeyi Canva ile afişe dönüştürmeleri istenir.

B Grubu: Farz, vacip ve nafil namazlar çeşitlerine göre sınıflandırılarak Crosswordlabs'de bulmaca hazırlamaları istenir.

C Grubu: Namaz çeşitleriyle ilgili Kahoot/Quizlet uygulaması üzerinden 10 soruluk bir test hazırlar.

D Grubu: Namazın önemiyle ilgili öğretmenin tavsiye ettiği videolara

Eddpuzzle üzerinden sorular ekleyerek tekrar hazırlar.

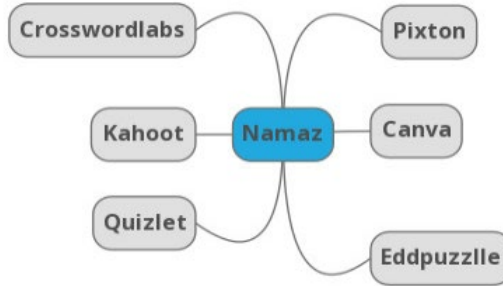
Uygulama: Öğretmen problem çözme yöntemine uygun olarak rehberlik ederek ve öğrencilerin bilgi düzeyinden kavrama basamağına geçmelerine yardımcı olur. Namazın önemi ve namaz çeşitleriyle ilgili analiz yapabilme becerisi kazandırır. Kullanılacak Web araçları öğretmen tarafından öğrencilere tanıtılır. App Smashing öğretim uygulamasında kullanılacak Web araçlarıyla ilgili veli bilgilendirilmesi öğretmen tarafından yapılmalıdır.

1.- 2. Hafta: Birinci daha önceden belirlenmiş gruplara konu başlıkları verilerek görev dağılımı gerçekleştirilir. 2. hafta öğrencilerin çalışmaları kontrol edilir. Tüm düzeltme ve kontroller bitirildikten sonra gruplar arası görev değişimi yapılır. A grubu B grubu ile C grubu da D grubu ile görev değişimi yaparlar.

3.-4. Hafta: 3. hafta önceki hafta verilen görevlerle ilgili düzeltme ve rehberlik yapılır. Gruplar arası görev değişimi gerçekleştirilir A grubu C grubu ile B grubu D grubu ile görev değişimi yapılır. 4. hafta öğrenci çalışmaları kontrol edilir ve son olarak A grubu D grubu ile B grubu da C grubu ile görev değişimi gerçekleşir.

Değerlendirme: Öğrencilerin 4 hafta boyunca hazırladıkları ürünler tüm sınıfta sergilenir. Pixton'da hazırlanan karikatür hikâye ve Canva'da hazırlanan afiş sınıfta paylaşılır. Crosswordlabs'de hazırlanan bulmaca sınıfça çözülür. Eddpuzzle'da hazırlanan video sınıfta sorular cevaplanarak izlenir ve son olarak Kahoot/Quizlet'te hazırlanan sorular sınıfta çözülür.

Şekil 9. Mindmap ile Hazırlanmış Namaz Ünitesi App Smashing Örneği



Sonuç

App Smashing öğretim uygulamalarında kullanılan Web araçlarının sayısı hergeçen gün artmaktadır. Çalışmamızın elverdiği ölçüde App Smashing kavramı başta olmak üzere Web 2.0 araçlarını farklı öğretim kademelerinde kullanımını açıklanmaya çalışılmıştır. Farklı öğretim kademelerinden örnek uygulamaların yer aldığı çalışmamızda okulöncesine değinilmemiştir. Diyanet 4-6 yaş Kur'an kurslarında kullanılabilecek araçlardan birisi de çalışmada yer alan StoryJumper uygulamasıdır. Çalışmamızın boyutunu aşacağı düşünülerek okulöncesi din eğitiminde bilgi teknolojileri kullanımı ve materyal tasarımı başlığında ayrı bir çalışma alanı

olarak incelenebilir.

Günümüzde sosyal medyayı aktif olarak kullanan, son çıkan müzik parçalarını dinleyen ve kendi sanal dünyalarında oyun deneyimine sahip öğrenci profili yer almaktadır. (L. Harris - Rea, 2009). Bu öğrenci profiline geleneksel yöntemlerle öğretim yapmak hem öğretmeni hem de öğrenciyi yorabilir. Farklı öğretim yöntem ve teknikleri kullanan öğretmenler her zaman kendilerini geliştirmeye devam edeceklerdir. Bu farklı yöntemleri öğrencilerin hayatlarının bir parçası olan teknolojiyle birleştirdiğinde öğretmen de kendi gelişimine katkıda bulunacaktır. Buna karşılık öğretmenlerin Web 2.0 araçlarını kullanmak istememeleri durumu karşımıza çıkabilmektedir (Korucu - Karalar, 2017) bunun için öğretmenlerin hizmetiçi eğitime ihtiyaç duyduğu gerçeğini göz ardı edemeyiz.

Ayrıca bu araçları kullanmaya başlayan öğretmenler kendi arşivlerini de oluşturmuş olacaklardır. Sonraki yıllarda sıfırdan Web 2.0 teknolojilerini kullanmak yerine önceki yıllarda hazırladıkları uygulamalar üzerinde değişiklik yaparak zorlanmadan eğitimlerine devam edebilirler.

Çalışmamızda yer alan grup çalışma örnekleri App Smashing öğretim uygulamasının öğrencilerde sosyalleşmeyi ve derse katılımı artıracakı düşünülebilir. Gruplar arası yer değişikliği ile her öğrenci farklı basamaklardaki Web 2.0 araçlarını da tecrübe etmiş olacaktır.

Bu teknolojiye aşına olan öğretmenler için eğitim teknolojilerinin bir parçası olan App Smashing öğretim uygulamasının din eğitiminde kullanımıyla ilgili örnek planlar çalışmamızda yer almaktadır. Gerek yüksek öğretimde gerekse orta ve temel eğitimde kullanılacak Web 2.0 araçlarının sayısı her geçen gün güncellenerek artmaktadır. DKAB öğretmenlerinin Web 2.0 araçlarından haberdar olup, kalıcı öğrenme ve dikkat çekmek amacıyla din eğitiminde kullanılabileceği hakkında olumlu görüşlere sahip olduğu görülmektedir (Yavuz - Korkmaz, 2023). Din Öğretimi Genel Müdürlüğü App Smashing öğretim uygulamasıyla ilgili çevrimiçi ve yüz yüze gerekli hizmet içi eğitim programı düzenleyerek öğretmenlerin bu olumlu tutumlarını App Smashing'le ilgili uygulamaları kullanabilir hale getirebilir.

Teknolojinin hızlı değişim gösterdiği günümüzde Web 2.0 araçları da kendilerini güncellemektedir. Güncel olan ve ücretsiz kullanım imkânı sunan Web araçlarının kullanımı her geçen gün yaygınlık kazanmaktadır. App Smashing öğretim uygulamasına başlamadan önce, güvenli internet kullanımı konusunda gerekli tedbirler alınarak aileler öğretmenin kullanacağı araçlar hakkında bilgilendirilmelidir. Öğrenciler evde ailenin denetiminde Web araçlarını kullanmalıdır. EBA'da ilerleyen zamanlarda öğretimde kullanılacak yeni araçlar eklenmesi beklenmektedir. Öğrencilerin EBA platformunu kullanarak App Smashing öğretim uygulamasını gerçekleştirmesi ilerleyen dönemde mümkün olabilir.

Web 2.0 araçlarının tamamına yakınının yabancı menşeli olması yerli yazılım konusunda da çalışma yapılmasını gerekli kılmaktadır. Bu doğrultuda ülkemizde tıpkı savunma sanayinde olduğu gibi DÖGM yerli Web 2.0 araçları yazılımı konusunda MEB bünyesinde YEGİTEK ve ülkemizin bilimsel araştırma kurumu olan TÜBİTAK kurumlarıyla iş birliği halinde çalışma programı hazırlayabilir. Bu da her konuda olduğu gibi eğitim teknolojileri konusunda da millileşme ve yerleşme ko-

nusunda önemli bir adım olarak değerlendirilebilir.

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

- Akyürek, Süleyman. Din Öğretiminde Kavram Öğretimi (Doğruluk Kavramı Örneği). Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Almeida, Fernando Luis. "Concept and Dimensions of Web 4.0". INTERNATIONAL JOURNAL OF COMPUTERS & TECHNOLOGY 16/7 (23 Kasım 2017), 7040-7046. <https://doi.org/10.24297/ijct.v16i7.6446>
- Atasoy, Şengün. "Kavram Karikatürü". Kavram Öğretiminde Web 2.0. 68-84. Ankara: PEGEM AKADEMİ Yayınları, 2., 2020.
- Attewell, Jill. Mobile technologies and learning. London: Learning and Skills Development Agency, 2005.
- AU, AUGSBURG UNIVERSITY. "The History and Purpose of the World Wide Web". Erişim 07 Mayıs 2023. https://web.augsburg.edu/~erickson/edc220/history_www.html
- Aybat, Burcu. Öğretmen 2.0. İstanbul: Abaküs Kitap Yayın Dağıtım Hizmetleri, 7., 2017.
- Brenner, Aimee M. - Hauser, Janel S. "Creating Innovative, Student-Centred Projects With App Smashing". Proceedings of the International Association for Development of the Information Society (IADIS) International Conference on Cognition and Exploratory Learning in the Digital Age (CELDA) (12th, Maynooth, Greater Dublin, Ireland, October 24-26, 2015). Distributed by ERIC Clearinghouse, 2015.
- Byrne, Richard. "Free technology for teachers: Kahoot! - create quizzes and surveys your students can answer on any device". 2013. Erişim 12 Ekim 2022. <https://www.freetech4teachers.com/2013/11/kahoot-create-quizzes-and-surveys-your.html>
- Creswell, John W. Araştırma deseni: nitel, nicel ve karma yöntem yaklaşımları. Ankara: Eğiten Kitap, 3. baskı, 2017.
- Crosswl, Crosswordlabs. "Crosswordlabs". Erişim 20 Haziran 2023. <https://crosswordlabs.com/>
- CSE, Common Sense Education. "Ed Tech Showdown: Zaption vs. EdPuzzle". Ed Tech Showdown: Zaption vs. EdPuzzle. Erişim 16 Haziran 2023. https://www.youtube.com/watch?v=EXsD6WM_VAU
- Çalışır, Bestami vd. 101 Araçla Web 2.0. ed. Onur İşbulan vd. PEGEM AKADEMİ Yayınları, 3. Basım, 2021.
- Çalışır, Bestami. "Web Sitesi/Blog Oluşturma Araçları". 101 Araçla Web 2.0. Ankara: PEGEM AKADEMİ Yayınları, 3., 2021.
- Çalışır, Esmâ Çukurbaşı. "Fotoğraf ve Video Düzenleme Araçları". 101 Araçla Web 2.0. 89-137. Ankara: PEGEM AKADEMİ Yayınları, 3., 2021.
- Çelik, Türkan. "Web 2.0 Araçları Kullanımı Yetkinliği Ölçeği Geliştirme Çalışması". Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi 51 (2021), 449-478.
- Dellos, R. "Kahoot! A digital game resource for learning". International Journal of Instructional Technology and Distance Learning 12 (04) (2015), 49-52.
- Edpz, Edpuzzle. "Edpuzzle". Erişim 16 Haziran 2023. <https://edpuzzle.com/>
- EdTech, Edtechtteacher. "App Smashing- from Greg". App Smashing - from Greg. Erişim 11 Nisan 2023. <https://edtechtteacher.org/app-smashing-from-greg/>
- Ersöz, Betül. "Yeni Nesil Web Paradigması: Web 4.0". Bilgisayar Bilimleri ve Teknolojileri Dergisi-, 2020.
- Ersöz, Betül. "Yeni Nesil Web Paradigması: Web 4.0". Bilgisayar Bilimleri ve Teknolojileri Dergisi 1/2 (2020), 58-65.
- Exe, Explaineverything. "Explaineverything". Erişim 15 Haziran 2023. <https://explaineverything.com/>
- Hansen, Stig Borsen. Teknoloji Felsefesi. çev. Mustafa Bayrak. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2023.
- Huang, Y.M. vd. "An Educational Mobile Blogging System for Supporting Collaborative Learning". An Educational Mobile Blogging System for Supporting Collaborative Learning. Educational Technology & Society 12/2 (2009), 163-175.

- Huizenga, Jantina vd. "Mobile Game-Based Learning İn Secondary Education: Engagement, Motivation And Learning İn A Mobile City Game". Journal of Computer Assisted Learning 25/4 (2009).
- Kaymak, Zeliha Demir. "Kavram Haritası ve Diyagram Araçları". 101 Araçla Web 2.0. 141-173. Ankara: PEGEM AKADEMİ Yayınları, 3., 2021.
- Kızılabdullah, Yıldız. Yapılandırıcılık Yaklaşımının İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Amaçlarının Gerçekleşmesine Etkisi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Korucu, Agah Tuğrul - Karalar, HaliT. "Sınıf Öğretmenliği Öğretim Elemanlarının Web 2.0 Araçlarına Yönelik Görüşleri". Trakya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, 456-456. <https://doi.org/10.24315/trkefd.304255>
- Köksal, Ahmed Nureddin. Web 2.0'ın Pazarlamaya Etkileri ve Türk Bankacılık Sektörü'nde Uygulama. Sakarya: Sakarya Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / İşletme Bölümü / İşletme Ana Bilim Dalı / Üretim Yönetimi ve Pazarlama Bilim Dalı, 2008.
- Küçükalp, Kasım - Cevizci, Ahmet. Batı düşüncesi: felsefi temeller. Üsküdar/İstanbul: İSAM Yayınları, Üçüncü basım., 2014.
- L. Harris, Albert - Rea, Alan. "Web 2.0 and Virtual World Technologies: A Growing Impact on IS Education". Journal of Information Systems Education 2/20 (2009), 137.
- Latorre, Marino. "Çeviri Web 1.0, 2.0, 3.0 ve 4.0'ın Tarihi". çev. Özgür Yılmaz. Maltepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi 8/2 (2021), 344-350.
- M. Philip, Thomas - Garcia, Antero. "Schooling mobile phones: Assumptions about proximal benefits, the challenges of shifting meanings and the politics of teaching". Educational Policy 29/4 (2015).
- Martin, Kim. "İwb". Digital tool smashing – Learning can include more than APP smashing! 2019. Erişim 10 Mayıs 2023. <https://www.iwb.net.au/app-smashing/>
- MEB, MEB. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı". Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi. 2018. Erişim 22 Ağustos 2023. <http://mufredat.meb.gov.tr/ProgramDetay.aspx?PID=318>
- MVY, Moovly. "Convert any text to video". Erişim 20 Haziran 2023. <https://www.moovly.com/features/text-to-video#>
- O'reilly, Tim. "What is Web 2.0". What Is Web 2.0. 2005. Erişim 10 Mayıs 2023. <https://www.oreilly.com/pub/a/web2/archive/what-is-web-2.0.html>
- Özmen, Haluk. "Kavram Öğretimi". Kavram Öğretiminde Web 2.0. 9. Ankara: PEGEM AKADEMİ Yayınları, 2020.
- Özmen, Haluk vd. Kavram Öğretiminde Web 2.0. ed. Zeynep Tatlı. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2. Baskı, 2020.
- Pede, Joseph. The Effects Of The Online Game Kahoot On Science Vocabulary Acquisition. New Jersey: Rowan University, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Pelletier, Kathe vd. 2023 EDUCAUSE Horizon Report, Teaching and Learning Edition. EDUCAUSE, 2023. <https://library.educause.edu/-/media/files/library/2023/4/2023hrteachinglearning.pdf?#page=31&la=en&hash=9C267A302A74E8B6DFB259F90029DE075F6BC179>
- Prensky, Marc. "Digital Natives, Digital Immigrants". On the Horizon 9/5 (05 Ekim 2001). <https://www.marcprensky.com/writing/Prensky%20-%20Digital%20Natives,%20Digital%20Immigrants%20-%20Part1.pdf>
- Sağır, Berru. "Ölçme ve Değerlendirme Araçları". 101 Araçla Web 2.0. 309-345. Ankara: PEGEM AKADEMİ Yayınları, 3., 2021.
- Schwabe, Gerhard - Göth, Christoph. "Mobile Learning with a Mobile Game: Design and Motivational Effects". Journal Of Computer Assisted Learning 21/3 (2005).
- Sönmez, Veysel. Öğretim İlke ve Yöntemleri. Ankara: Anı Yayıncılık, 2008.
- Tonbuloğlu, İsmail. "LMS, CMS, Sosyal Medya Araçları". 101 Araçla Web 2.0. 41-85. Ankara: PEGEM AKADEMİ Yayınları, 3., 2021.
- UBC, The University of British Columbia. "App Smashing & Digital Storytelling". App

- Smashing & Digital Storytelling. Erişim 10 Mayıs 2023. <https://scarfedigitalsandbox.teach.educ.ubc.ca/app-smashing-digital-storytelling/>
- UBC, The University of British Columbia. "MindMup 2.0". MindMup 2.0. Erişim 14 Haziran 2023. <https://scarfedigitalsandbox.teach.educ.ubc.ca/mindmup-2-0/>
- Yapıcı, İ.Ümit - Karakoyun, Ferit. "Gamification in Biology Teaching: A Sample of Kahoot Application". Turkish Online Journal of Qualitative Inquiry 8/4 (31 Ekim 2017), 396-414. <https://doi.org/10.17569/tojqi.335956>
- Yavuz, Emre - Korkmaz, Mehmet. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Web 2.0 Araçlarından Yararlanma Durumları". Erciyes Akademi 37/2 (2023), 703-730.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri. Ankara: Seçkin Yayıncılık, Genişletilmiş 9.baskı., 2013.
- Young, Donna. "App Smashing Fun!" Blog. What's Up in Your LMC? 05 Aralık 2013. <http://whatsupinyourlmc.blogspot.com/2013/12/app-smashing-fun.html>
- Youtube, Ytb. "How to Create a StoryJumper Book". Youtube: How to Create a Story Jumper Book. Erişim 20 Haziran 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=QlqrpmFL55E>
- Teaching for the Future: Effective Classroom Practices to Transform Education. Paris: OECD, 2018.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 24 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2024

Hubâb b. Münzir'in Hayatı, İslâm Tarihindeki Yeri ve Önemi

The Life of al-Ḥubâb ibn al-Mundhir, His Place and Importance in Islamic History

Ali Kuşçalı 

Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı
Assist. Prof., Aksaray University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic History
Aksaray / Türkiye

alikuscali@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-3610-4453>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1369728

Cite as / Atıf: Kuşçalı, Ali. "Hubâb b. Münzir'in Hayatı, İslâm Tarihindeki Yeri ve Önemi". *Marife* 24/1 (2024) 26-50. <https://doi.org/10.33420/marife.1369728>

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/>

Hubâb b. Münzir'in Hayatı, İslâm Tarihindeki Yeri ve Önemi

Özet

Sahâbîler Hz. Peygamber'in hayatında, vahiy sürecinden itibaren siyasi ve sosyal olaylara kadar çeşitli noktalarda önemli katkılarda bulunmuşlardır. Özellikle Medine'de devletin kurulması sürecinde ve devletin kurulmasının ardından gerçekleşen savaşlarda sahâbîler, gösterdikleri fedakarlıklarla Müslüman toplumun güvenliğini sağlamak ve devletin sınırlarını genişleterek İslâm'ın güçlenmesine destek olmak amacıyla sorumluluk almışlardır. Ayrıca tüm bu süreçlerde bazı sahâbîler, sahip oldukları kişilik özellikleri ve karakter yapıları doğrultusunda Hz. Peygamber'in onayıyla olaylara müdahil olmuş ve İslâm tarihinin şekillenmesinde kritik roller üstlenmişlerdir. Bu nokta itibarıyla Hubâb b. Münzir, Hz. Peygamber'in katıldığı tüm savaşlarda yer almış, bu mücadelelerde çeşitli görevleri üstlenmiş ve sunduğu önerilerle olayların seyrine ve sonuçlarına etki etmiş bir sahâbî olarak öne çıkmıştır. Araştırmada, Hubâb b. Münzir'in hayatıyla alakalı geniş bir perspektif sunabilmek amacıyla, başta temel İslâm tarihi kaynakları olmak üzere yerli ve yabancı literatürde bulunan kaynaklar detaylı bir şekilde incelenerek ilgili bilgilere ulaşılmaya çalışılmıştır. Hz. Peygamber'in düşünce özgürlüğüne ve istişareye verdiği önemi vurgulamak, aynı zamanda Hz. Peygamber'in vefatının ardından halife seçimi konusundaki görüşmelerin gerçekleştiği Sakîfe toplantısındaki tartışmalara odaklanmak amacıyla yapılan araştırmalarda, Hubâb b. Münzir ile alakalı bazı bilgilerin bulunduğu gözlemlenmiştir. Ancak Hubâb b. Münzir'in hayatını inceleyen müstakil bir araştırmaya rastlanılmamıştır. Oysaki Hubâb b. Münzir'in, Hz. Peygamber'in hicretinden sonraki olaylarda sorumluluk alarak önemli görevler üstlendiği açıkça görülmektedir. Hubâb b. Münzir, Bedir Savaşı öncesinde Hz. Peygamber'in belirlediği karargâh yerinin stratejik açıdan uygun olmadığını düşünerek sunduğu öneri ile karargâhın yerinin değiştirilmesini sağlamıştır. Hubâb b. Münzir'in önerisinin hayata geçirilmesiyle Müslümanlar, savaşın başında su kaynaklarını kontrol altına alarak hem lojistik hem de psikolojik anlamda Mekkelilere karşı bir üstünlük elde etmişlerdir. Hz. Peygamber, Uhud Savaşı öncesinde gizli bir görevle Hubâb b. Münzir'i vazifelendirmiş ve o, Mekkelilerin arasına sızarak gerekli istihbaratı toplamış ve bunları Hz. Peygamber'e aktarmıştır. Benî Kurayza kuşatması öncesinde gerçekleşen istişare toplantısında Hubâb b. Münzir, kuşatmanın hızlı bir şekilde sona ermesi için ordunun Yahudi kaleleri arasına yerleştirilerek iletişimin kesilmesi önerisinde bulunmuştur. Hayber Savaşı'nda Müslüman askerlerinin konumunu savaş taktiği açısından uygun bulmayan Hubâb b. Münzir, Hz. Peygamber'e gelerek buldukları yerin kaleden atılacak okların menzülünde olduğunu ve ayrıca bu yerin bataklık olması nedeniyle hastalıklara sebep olabileceğini ifade etmiştir. Bunlardan dolayı, orduyu daha güvenli bir yere taşıma önerisini sunmuş ve bu önerisi de Hz. Peygamber tarafından kabul edilmiştir. Hz. Peygamber ile katıldığı gazvelerin yanı sıra Hubâb b. Münzir, Hz. Ali ile birlikte Fûls Seriyyesi'ne de iştirak etmiş ve onun tarafından istihbarat toplamakla vazifelendirilmiştir. Hubâb b. Münzir, gözcülük sırasında ele geçirdikleri bir köleden elde ettikleri bilgiler sayesinde, Tayy kabilesinin olası bir pususunu da engellemişlerdir. Hz. Peygamber'in vefatının ardından Ensârın düzenlediği Sakîfe toplantısında, halifeliğin en çok Ensâr tarafından hak edildiğine inanmış ve bu görüşünü toplantının sonuna kadar sürdürmüştür. Ancak süreç istediği gibi gelişmemiş, halifelik konusunda Muhâcilerin talepleri ağır basmaya başlayınca bir çözüm olarak Ensâr ve Muhâcirlerden birer halife olması önerisinde bulunmuştur. Netice olarak, Hubâb b. Münzir'in Hz. Peygamber'e savaş öncesinde ve savaş sürecinde sunduğu önerilerin genellikle kabul gördüğü ve bu önerilerin uygulamaya konularak savaşın sonucunu etkilediği gözlemlenmiştir. Bu bağlamda, Hubâb b. Münzir'in özgüveni yüksek, kararlı, cesur ve savaş stratejilerine hâkim bir kişiliğe sahip olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Bu araştırma, Hubâb b. Münzir'in hayatını ve yaşadığı dönemin olaylarındaki etkisini incelemeyi hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Hubâb b. Münzir, Bedir Savaşı, Hayber Savaşı, Sakîfe Olayı.

The Life of al-Ḥubâb ibn al-Mundhir, His Place and Importance in Islamic History

Summary

The companions of the Prophet, since the start of the revelation, have contributed to various subjects, from political to social. Especially during the establishment of the state in Madinah and the wars following that, the companions have taken on the responsibility to help Islam gain more power in the region by conquering more land and facilitating security for the Muslim community. Furthermore, some companions have been chosen by the Prophet's approval to be involved in different situations, in accordance with their personality traits and skills to help shape Islamic history. Here, the name al-

Hubâb ibn al-Mundhir surfaces as someone who has been in every war that the Prophet Muhammad was a part of. He completed various tasks in these wars and, with his suggestions contributed to the results of them. In this study, to be able to offer a wide perspective on the life of al-Ḥubâb ibn al-Mundhir, we have searched the Western literature on the subject and primarily we consulted with the fundamental Islamic history resources. It was found that al-Ḥubâb ibn al-Mundhir was involved in the Saqifah incident where, after the passing of the Prophet, companions gathered to vote for the next caliph and also in making the point that the Prophet cared about freedom of thought and gave importance to consultation. But even though it is clear that al-Ḥubâb ibn al-Mundhir had essential roles in the events after the hijrah of the Prophet there is no evidence of a work that focuses solely on al-Ḥubâb ibn al-Mundhir's life. al-Ḥubâb ensured that the army was stationed in a different position before the Battle of Badr by suggesting that the original location the Prophet had chosen was strategically disadvantaged. With the implementation of his suggestion, Muslims have secured the water sources and gained the upper hand against the Meccans both logistically and psychologically. Again, before the Battle of Uhud, the Prophet appointed al-Ḥubâb with the infiltration of the enemy perimeter and brought back the necessary intel to win the war, and he did so with success. During the siege of the Banu Qurayza tribe, al-Ḥubâb suggested that if the army was placed in between Jewish towers to cut off their communication, the siege would successfully end in a short time. In the Battle of Khaybar, al-Ḥubâb came up to the Prophet and informed him about the disadvantages of the army's deployment location, saying that they would be in range of enemy archers and because of the nearby swamp, the illnesses would break out. He asked the Prophet to move the army to a more secure place, and his suggestion was approved. Along with the wars he participated in next to the Prophet he was also a part of the expedition of al-Fuls next to Ali(ra) and was appointed with the intel gathering. With the information he gathered from a slave during his scouting, he helped prevent a possible ambush by the Tayy tribe. In the Saqifah meeting held by al-Anşâr, he thought that the next caliph should be chosen among al-Anşâr and stuck with this view till the end of the meeting. But the process did not unfold as he hoped, and the Muhajir's opinion weighed heavier. As a counter, he offered a solution with two caliphs from the two groups. Overall, it was observed that the suggestions made by al-Ḥubâb have been accepted by the Prophet both before and during the wars and affected the outcomes of said wars. So, it would be accurate to say that al-Ḥubâb was a self-confident, determined, and courageous person with a great knowledge about war strategies. This study aims to examine his effect on the events of his time and his life in general.

Keywords: Islamic History, al-Ḥubâb ibn al-Mundhir, Battle of Badr, Battle of Khaybar, Saqifah Incident.

Giriş

Hız. Peygamber'in liderlik vasıflarını öne çıkaran en önemli hususlardan birisi, sahâbenin yeteneklerini, kabiliyetlerini gözlemleyerek onlara sorumluluk vermesi ve bu şekilde onlardan en yüksek verimi almasıdır. Hız. Peygamber'in sahâbe ile kurduğu samimi ve yakın ilişkiler de liderlik tarzını gerçekleştirmesinde önemli bir etkiye sahiptir. Hız. Peygamber, sahâbenin yeteneklerini göz önünde bulundurarak onları çeşitli görevlere atamış ve onlara önemli sorumluluklar vermiştir. Bu durum, onun insan kaynaklarını etkin bir şekilde değerlendirme ve kullanma becerisini göstermektedir. Buna ek olarak Hız. Peygamber'i bir lider olarak farklı kılan özelliklerden birisi de ilahî bir emrin olmadığı durumlarda sahâbe ile istişare etmesi ve onların da düşüncelerini açık bir şekilde ortaya koyabilecek bir ortam oluşturmalarıdır. Sahâbe bu rahat ortam sayesinde fikirlerini açıkça ifade etmekten çekinmemiş ve bu durum onların özgüvenlerinin gelişmesine katkı sağlamıştır.

Hız. Peygamber'in Medine döneminde, karakter yapısı ve üstlendiği görevlerle öne çıkan sahâbîlerden birisi de Hubâb b. Münzir'dir. Hız. Peygamber tarafından Bedir, Uhud, Hayber, Huneyn ve Tebük savaşlarında sancaktar olarak görevlendirilen Hubâb b. Münzir, bu savaşlarda kahraman bir savaşçı olarak önemli başarılar elde etmiştir. Ayrıca savaş stratejisi alanında uzmanlaşmış olan Hubâb b. Münzir,

sunduğu önerilerle birçok savaşın olumlu bir şekilde sonuçlanmasına katkı sunmuştur. Mesela Bedir Savaşı'nda, Hayber ve Taif kuşatmalarında, ordunun konuşlandığı yerleri uygun bulmayan Hubâb b. Münzir, Hz. Peygamber'e sunduğu mantıklı gerekçelerle ordunun daha elverişli bir konuma yerleştirilmesini sağlamıştır.

Hz. Peygamber Uhud Savaşı'nda, Hz. Ali de Fûls Seriyeye'sinde istihbarat toplaması için Hubâb b. Münzir'i görevlendirmiştir. Hubâb b. Münzir, Uhud Savaşı öncesinde verilen bu vazifeyi yerine getirmek için, Mekkelilerin arasına girmekten çekinmeyecek kadar cesur bir kişiliğe sahiptir. Ayrıca, Hubâb b. Münzir, Uhud ve Hayber savaşlarında Hz. Peygamber'in düşman askerleri tarafından kuşatıldığında, onu yalnız bırakmamış ve canı pahasına Hz. Peygamber'i korumuştur.

Yapılan literatür taraması sonucunda, Hubâb b. Münzir ile ilgili olarak *DİA*'da yer alan maddeden ve onun sadece Bedir zaferindeki rolünü konu edinen bir kongre bildiri özetinden¹ başka herhangi bir araştırmaya ulaşılamamıştır. Bu sebeple, İslam tarihinin kilit konu ve olaylarında önemli görevler üstlenmiş, sunduğu öneriler ve inisiyatif kullanımıyla olayların akışını etkilemiş, sıra dışı özelliklere sahip bu sahâbînin hayatını incelemek anlamlı görülmüştür. Dolayısıyla onun yaşamını ve olaylardaki karakterini ortaya koyarak mevcut boşluğu doldurmak, alanyazına önemli bir katkı sağlayacaktır.

Bu araştırma, Hubâb b. Münzir'in hayatını, faaliyetlerini ve onun Hz. Peygamber dönemindeki ve sonrasındaki yaşanan olaylardaki etkisini ortaya koyabilmek amacıyla gerçekleştirilmiştir. Araştırmada, siyer ve meğâzî kitapları, genel İslam tarihi kitapları, çağdaş araştırmacıların eserleri ve araştırma makaleleri başvuru kaynakları olarak kullanılmıştır.

1. Hubâb b. Münzir'in Nesebi, Künyesi ve Ailesi

Tam adı, Hubâb b. el-Münzir b. el-Cemûh b. Zeyd b. Harâm b. Ka'b b. Ğanem b. Ka'b b. Selime² el-Ensârî el-Hazrecî es-Sülemî'dir.³ Medine'de doğan Hubâb b. Münzir'in doğduğu tarih, kaynak eserlerde net olarak verilmemektedir. Buna karşın Bedir Savaşı'na katıldığında Hubâb b. Münzir'in otuz üç yaşında olduğunu belirtilmektedir.⁴ Bedir Savaşı'nın ise 2/624 yılında gerçekleştiği bilinmektedir. Bu bilgiler göz önüne alındığında, onun yaklaşık 591 yılında doğduğu söylenebilir.

Kaynaklar, Hubâb b. Münzir'in künyesini Ebû 'Amr ve Ebû 'Ömer şeklinde aktarmaktadır.⁵ Hubâb b. Münzir'in babası Münzir b. el-Cemûh, annesi ise eş-Şemûs bt. Hak b. Eme b. Harâm'dır. Hubâb b. Münzir'in hanımı ise Benî Ubeyd b. Seleme

¹ Ali Kuşçalı "Hubâb b. Münzir'in Bedir Savaşı'nın Kazanılmasındaki Kritik Rolü", *ISPEC 11. Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Kongresi*, ed. Gamze Turun vd. (Muş: ISPEC Publications, 2023), 51-52.

² Ebû Muhammed 'Alî b. Ahmed el-Endelufî İbn Hazm, *Cemheretu ensâbi'l-'Arab*, thk. Abdüsselâm b. Hârûn (Kahire: Dâru'l-Maârif, 2007), 359.

³ Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, thk. 'Alî Muhammed Mu'avvid - 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1994), 1/665.

⁴ Ebû Sa'd 'Abdulkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. 'Abdurrahman b. Yahyâ (Haydarabad: Dâiratü'l-Me'ârifil-'Osmâniyye, 1962), 2/278; Salâhuddîn Halîl b. Aybek b. 'Abdullâh es-Safedî, *el-Vâff bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâ'ût - Turki Mustafâ (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2000), 11/216.

⁵ Ebû Ömer Yûsuf b. 'Abdillâh İbn 'Abdilber, *el-'İstî'âb fî ma'rifeti'l-'ashâb*, thk. 'Alî Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992), 1/316; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 1/665; Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006), 2/443.

kabilesinden Zeyneb bt. Sayfî b. Sahr b. Hansâ"dır. Onun bu evliliğinden Haşrem ve Münzir adında iki oğlu, Ümmü Cemîl adında da bir kızı olmuştur.⁶ Haşrem, Hudeybiye ehlinden olup Rıdvân Biati'na katılmıştır.⁷ Ayrıca Haşrem, Bedir Savaşı'ndan sonra yapılan gazvelere de katılarak Hz. Peygamber'in muhafızlığını yapmıştır.⁸ Hubâb b. Münzir aynı zamanda İkinci Akabe Biati'nda belirlenen on iki temsilciden biri olan ve Bî'ru Ma'ûne faciasında şehit edilen Münzir b. Amr es-Sâ'idî'nin hem kayınpederi hem de dayısıdır. Zira Münzir b. Amr, Hubâb b. Münzir'in kızı Ümmü Cemîl'in kocası; kız kardeşi Hind bt. Münzir b. el-Cemûh'un, Amr b. Huneys ile evliliğinden doğan çocuğudur.⁹

2. Hubâb b. Münzir'in İslamiyet'i Kabulü

Hubâb b. Münzir'in ne zaman Müslüman olduğuna dair kaynaklarda net bir bilgiye ve tarihe ulaşılamamıştır. Hz. Peygamber'in hicretinden sonra etkili olduğu olaylarla ilgili ilk bilgiler, ileride detaylı olarak anlatılacak olan Bedir Savaşı'yla alakalıdır. Bu nedenle konuyu netleştirmek için hicret öncesi gerçekleşen Akabe Biatları'yla bir bağlantısı olup olmadığı da incelenmiştir. Ne var ki temel İslam tarihi kaynaklarında yapılan taramalarda, Akabe Biatları'na katılanların içerisinde ismine de rastlanılmamıştır.¹⁰ Dolayısıyla onun bu biatlara katılmadığına dair bir değerlendirme yapılabilir. Sonuç olarak, Hubâb b. Münzir'in Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden sonra Müslüman olduğu ve bu durumun Bedir Savaşı'ndan önce gerçekleştiği ifade edilebilir.

3. Hubâb b. Münzir'in Katıldığı Gazve ve Seriyeler

3.1. Bedir Gazvesi'nde Hubâb b. Münzir

Hz. Peygamber, Medine'ye hicret ettikten sonra Mekkeli müşriklerin faaliyetlerini takip etmek için istihbarat toplamaya özel önem vermiştir. Bu bağlamda Mekkelilerin Şam'dan Medine'ye doğru çok değerli bir kervanın geldiğini öğrenmiş ve bu kervandaki malları ele geçirmek amacıyla 12 Ramazan 2/8 Mart 624 tarihinde harekete geçmiştir. Hz. Peygamber'in kervana doğru yola çıktığını öğrenen Ebû Süfyan ise bu durumu Mekke'ye haber vermek için bir haberci göndermiştir.¹¹

Mekkeli müşrikler, bu gelişmeyi öğrenir öğrenmez dokuz yüz elli kişilik bir orduyla Medine'ye doğru yola çıkmışlardır. Hz. Peygamber de Mekkelilerin yaklaşmasını öğrenince üç yüz on dört Müslümanla birlikte Bedir'e doğru harekete

⁶ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Sa'd b. Menîc İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. 'Ali Muhammed 'Ömer (Kâhire: Mektebetü el-Hâncî, 2001), 3/525; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 10/372.

⁷ İbn Hazm, *Cemheretu ensâbi'l-'Arab*, 359; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-ğâbe*, 2/176.

⁸ M. Yaşar Kandemir, "Hubâb b. Münzir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/264.

⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 10/370-371; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed İbn Hacer el-'Askalânî, *el-İsâbe ff temyizi's-sahâbe*, thk. 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd - 'Alî Muhammed Mu'avvad (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995), 8/368.

¹⁰ Ebû Muhammed 'Abdurmelik el-Himyârî İbn Hişâm, *es-Siretu'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakkâ vd. (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2009), 297-110.

¹¹ İbn Hişâm, *es-Sire*, 2/257-258; Ahmed b. Yahyâ b. Câbir Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, thk. Suheyl Zekkâr - Riyâd ez-Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996), 1/289-290.

geçmiştir.¹² Hz. Peygamber, Bedir'e gelip karargahını kurduktan sonra bölgeyi iyi tanıyan Ensârdan durumu istişare etmek üzere toplamıştır. Toplantı sırasında söz alan Hubâb b. Münzir, Hz. Peygamber'e karargâh kurduğu yerin, Allah'ın emrine göre belirleyip belirlenmediğini sormuştur. Hz. Peygamber ise bu konuda Allah'ın bir emri olmadığını ve karargâhın yerini kendi düşüncesi doğrultusunda seçtiğini ifade etmiştir. Bunun üzerine Hubâb b. Münzir Hz. Peygamber'e mevzilenen yerin su kuyularına uzak olmasından dolayı doğru bir tercih olmadığını belirtmiştir. Bu nedenle ordunun su kuyularına en yakın olan yere taşınmasını, kuyuların biri haricinde diğerlerinin kapatılmasını ve ordunun su ihtiyacını karşılamak için de havuzlar yapılmasını önermiştir. Bu sayede ordunun su ihtiyacının karşılanacağını, müşriklerin ise susuz kalacağını belirterek gerekçesini de ortaya koymuştur. Hz. Peygamber de Hubâb b. Münzir'in önerisini onaylamış ve orduyu onun gösterdiği yere taşımıştır.¹³

Gabriel, konuyla alakalı Hz. Peygamber'in siyasî ve askerî lider olarak en büyük gücünün, kendisinden daha bilgili olanları dinleme yeteneği olduğunu belirtmektedir. Çünkü o, siyasî yeteneğine rağmen müşriklerle yapılacak ilk savaşta bölgeyi tanıyan, askerî deneyime sahip kişilerin görüşlerini almaktan geri durmamıştır. Hubâb b. Münzir'in önerisinin tatbiki, Müslümanların sadece su kaynaklarını kontrol altına almasını sağlamamış aynı zamanda onların yerleştiği mevzi gereği müşrikler güneşe karşı savaşmak durumunda kalmışlardır.¹⁴ Ayrıca savaştan önce yağın yağmur, Müslümanların buldukları zeminin sertleşmesine yardımcı olarak daha rahat hareket etmelerine imkân tanımıştır. Öte yandan, yağmur Mekkelilerin buldukları zemini çamurlaştırarak yürümelerini zorlaştırmıştır. Tüm bu koşullar, savaş başlamadan önce Müslümanlara hem lojistik hem de psikolojik avantaj sağlamıştır.¹⁵

Araplar arasında, özellikle savaşlarda kimin kim olduğunu belirlemek için sancak kullanma geleneksel bir uygulamaydı. Hz. Peygamber de gazve ve seriyyelerde bu uygulamayı sürdürmüştü, her kabile için ayrı ayrı sancaklar belirlemiş ve bu sancakları kabilelerin önde gelen temsilcilerine teslim etmiştir. Hz. Peygamber, bu geleneği Bedir Savaşı'nda uygulamış ve Hazrec kabilesinin sancaktarı olarak Hubâb b. Münzir'i görevlendirmiştir.¹⁶

Savaş öncesinde taktiksel açıdan katkı sunan Hubâb b. Münzir savaş esnasında da müşriklerle korakor mücadele etmiştir. Mekke'de Hz. Peygamber'e

¹² Muhammed b. Yeşâr İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, thk. Muhammed Hamidullah (Konya: Hayra Hizmet Vakfı, 1398/1978), 288; Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî, *Kitâbu'l-meğâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1984), 1/39.

¹³ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 2/270; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/14; Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, 1/293.

¹⁴ Richard A. Gabriel, *İslâm'ın İlk Mareşali Hz. Muhammed*, çev. Ahmet Büyükaksoy (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2021), 165-167; Mehmet Şimşir, Hz. Peygamber Döneminde Suikastler (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2018), 91.

¹⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/14; Âdem Apak, *Ana Hatlılarıyla İslâm Tarihi (1) (Hz. Muhammed (s.a.v.) Dönemi)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 261.

¹⁶ Ebü'l-Fidâ' İsmâîl b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuhsin et-Turkî (Kahire: Dâru Hicr, 1418/1997), 5/221; Mehmet Şimşir, *İlk Dönem İslâm Tarihinde Haberleşme Yöntemleri Başlangıçtan Râşid Halifeler Dönemi Sonuna Kadar* (Konya: Hüner Yayınevi, 2011), 167; Feridun Tekin, "Hz. Peygamber Döneminde Sancak Kullanımı ve Sancaktarlık Yapan Sahâbîler", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 22/2 (30 Aralık 2022), 340.

zulmedenlerden biri olan Ümeyye b. Halef ve Ali b. Ümeyye, Hubâb b. Münzir tarafından yaralanmıştır.¹⁷ Ayrıca Mekke'de Ebû Cehil'in teşvikiyle Hz. Peygamber'e eziyet edenlerden biri olan Ebû Kays b. Fâkih b. el-Muğîre, Bedir'de ölenler arasındaydı. Rivayetlere göre, onun Hubâb b. Münzir veya Hz. Hamza tarafından öldürüldüğü aktarılmaktadır.¹⁸ Savaşın sonunda birçok müşrik esir alınmıştır. Bu esirlerin arasındaki Hâlid b. A'lem el-Ukaylî, Hubâb b. Münzir tarafından esir alınmıştır. Savaşın sonunda İkrime b. Ebû Cehil, Hâlid b. A'lem'i fidye ödeyerek esaretten kurtarmıştır.¹⁹

Muhammed b. İshâk, eserinde Bedir Savaşı'na katılanların listesinde Hubâb b. Münzir'i anmaz, ancak temel İslam tarihi kaynaklarının çoğu Hubâb b. Münzir'in savaşa katıldığı konusunda hemfikirdir. İbn Sa'd, bu durumu Muhammed b. İshâk'ın bir hatası olarak yorumlamaktadır. Çünkü Hubâb b. Münzir, savaşın öncesinde ve sürecindeki katkılarıyla tanınmış bir kişiydi.²⁰

Hubâb b. Münzir, Hz. Peygamber'in savaş öncesinde belirlediği karargâhın konumunun stratejik açıdan uygun olmadığını düşünmüş ve nazik bir üslupla durumu sorgulayarak Hz. Peygamber'e alternatif bir öneri sunma cesaretini göstermiştir. Bundan dolayı o, ne Hz. Peygamber ne de sahâbîler tarafından kınanmıştır. Şayet Hz. Peygamber, Hubâb b. Münzir'e önerisinden dolayı sert bir tepki göstermiş olsaydı, diğer sahâbîler benzer konularda görüşlerini serbest bir şekilde ifade edemezlerdi. Bu nedenle, Hz. Peygamber'in farklı görüşleri dinleyerek özgür ortam sağlaması, onun örnek bir lider olduğunu göstermektedir.²¹

Bedir zaferi, İslam tarihinde bir dönüm noktasıdır. Bu zafer, Müslümanların Medine'deki Yahudilere ve diğer müşrik gruplara üstünlük sağlayarak Mekkelilere karşı siyasî ve askerî güç kazandıklarını göstermiştir.²² Hubâb b. Münzir'in önerisinin uygulanması, bu zaferin kazanılmasında çok önemli bir katkı sağlamıştır.

3.2. Uhud ve Hamrâulesed Gazvelerinde Hubâb b. Münzir

Uhud Savaşı, Bedir zaferinden on üç ay sonra meydana gelmiştir. Mekkeliler, bu savaşla Bedir'deki yenilgilerini telafi etmeyi, Şam ticaret yolunun güvenliğini sağlamayı ve Arap dünyasındaki itibarlarını yeniden kazanmayı hedefleyerek üç bin kişilik bir orduyla Mekke'den Medine'ye doğru yola çıkmışlardır.²³

Hz. Peygamber, amcası Abbâs tarafından gönderilen bir mektup sayesinde Mekkelilerin Medine'ye saldırı hazırlığında olduğunu öğrenmiştir. Mekkeliler Zü'l-Huleyfe'ye geldiğinde, Hz. Peygamber onların hakkında bilgi toplamak için Enes ve Mu'nis adlı iki gözcüyü göndermiştir. Bu iki gözcü, Mekkelileri takip ettikten sonra elde ettikleri ilk bilgileri Hz. Peygamber'e iletme üzere geri dönmüşlerdir. Ancak

¹⁷ Belâzürî, *Ensâbü'l-eshrâf*, 1/191; Ebû'l-Muzaffer Yûsuf Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi tevârîhi'l-ayân*, thk. Muhammed Berekât vdğr (Dimaşk: Risâletü'l-Âlemiyye, 2013), 3/213-214.

¹⁸ Belâzürî, *Ensâbü'l-eshrâf*, 1/138; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 3/221.

¹⁹ Vâkîdî, *el-Meğâzî*, 1/141-142; Belâzürî, *Ensâbü'l-eshrâf*, 1/303-304.

²⁰ İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, 205-208; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/526.

²¹ İhsan Arslan, "Hz. Peygamber Döneminde Düşünce Özgürlüğü ve Muhalefet", *Milel ve Nihal* 15/2 (28 Aralık 2018), 122; Hakan Can, "Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Sahabe ile İstişaresi ve Sahabenin Bazı Konularda Hz. Muhammed'e Yaptığı İtirazlar", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (25 Aralık 2019), 258.

²² Ekrem Ziya Umerî, *Medine Toplumunu*, çev. Nurettin Yıldız (İstanbul: Risale Yayınları, 2021), 265-267.

²³ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3/64-70; Umerî, *Medine Toplumunu*, 197.

Hız. Peygamber, müşrik ordusu hakkındaki mevcut verilerle yetinmemiş hem eldeki bilgilerin karşılaştırılması hem de Mekkeliler hakkında daha net bilgi toplamak amacıyla Hubâb b. Münzir'i gizli bir görevle vazifelendirerek ondan düşmanın sayısını ve hedeflerinin ne olduğunu öğrenmesini istemiştir. Hubâb b. Münzir, tüm risklere rağmen Mekkelilerin arasına sızmış ve gerekli istihbaratı toplayarak sağ salim geri dönmüştür. Elde ettiği bilgileri Hız. Peygamber'le paylaşmak üzere yanına gitmiştir. Hubâb b. Münzir, ona müşriklerin yaklaşık üç bin olduğunu, beraberlerinde de iki yüz at ve yedi yüz kadar zırh getirdiklerini aktarmıştır. Bunun yanı sıra Hız. Peygamber, orduda kadınların olup olmadığını sormuştur. Hubâb b. Münzir ise bir grup kadın gördüğünü ve bu kadınların yanlarında tefler ve davullar bulunduğunu nakletmiştir. Hız. Peygamber bu bilgidan yola çıkarak Mekkelilerin Bedir'in intikamını almayı amaçladıklarını ve kesinlikle savaşacaklarını anlamıştır. Bu görüşünü desteklemek için Hız. Peygamber, Hubâb b. Münzir'e bu kadınların, Mekkelilere Bedir'de kaybettikleri kişileri hatırlatmak ve savaşa teşvik etmek amacıyla getirildiklerini ifade ettikten sonra ondan bu bilgileri kimseyle paylaşmamasını özellikle vurgulamıştır.²⁴ Uhud Savaşı öncesinde Hubâb b. Münzir, Mekkelilerin ordu sayısı, teçhizatı ve yapısıyla ilgili gelen istihbaratları doğrulayarak ve bu bilgileri Hız. Peygamber'e ileterek önemli bir görevi yerine getirmiştir.²⁵

Hız. Peygamber, Bedir Savaşı'nda olduğu gibi Uhud Savaşı'nda da Hazrec kabilesinin sancağını Hubâb b. Münzir'e vermiştir.²⁶ Savaş başladıktan bir süre sonra Müslümanlar Hız. Peygamber'in savaş planını uygulamamışlar ve bu nedenle zor bir duruma düşmüşlerdir. Hatta müşrikler, Hız. Peygamber'in karargahına kadar geleerek orayı kuşatmışlardır. Bu esnada içlerinde Hubâb b. Münzir'in de bulunduğu on dört Müslüman, Hız. Peygamber'i korumak üzere bedenlerini siper ederek onu korumaya çalışmıştır. Hubâb b. Münzir, müşriklerin saldırısını püskürtmek amacıyla onların arasına karışmış ve şiddetli bir saldırıya maruz kalmıştır. Bu sırada, onun öldüğünü düşünenler, ansızın kılıcını kullanarak ayağa kalktığını ve müşrikleri kovaladığını gözlemlemişlerdir.²⁷ Hubâb b. Münzir ve beraberindeki Müslümanlar, mücadeleleriyle müşrikleri Hız. Peygamber'in yanında uzaklaştırmayı başarmışlardır. Ancak Uhud Savaşı'nda Müslümanlar, beklenmedik bir sonuçla karşılaşarak içlerinde Hız. Hamza'nın da bulunduğu yetmiş Müslüman'ı şehit vermişlerdir.²⁸ Her ne kadar müşrikler geri çekilmiş olsalar da ani bir baskın tehlikesi hala mümkündü. Bu tehlike nedeniyle Hubâb b. Münzir, altı arkadaşıyla birlikte, ertesi günün sabah namazına kadar Hız. Peygamber'in yanından ayrılmayarak tüm gece boyunca Mescid'in kapısında nöbet tutmuşlardır. Sabah olduğunda Hız. Peygamber, Mekkelilerin Medine'ye bir baskın yapma planları olduğuna dair bir haberi aldıktan sonra derhal sefer hazırlıklarına başlamıştır. Ordusunu sadece Uhud Savaşı'na katılanlarla sınırlamıştır. Hubâb b. Münzir'in de dahil olduğu ordu, Medine'ye sekiz mil uzaklıktaki

²⁴ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/203-208; Metin Yılmaz, *Hız. Peygamber (sas) Döneminde İstihbarat* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2017), 92.

²⁵ Bürhan Mustafa Büyükarıslan, "Hız. Muhammed'in İstihbarâtı Faaliyetleri Üzerine Bir İnceleme", *İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/17 (21 Aralık 2020), 109.

²⁶ Sa'd b. Ubâde'ye verdiği de nakledilmektedir. Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/225.

²⁷ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/239-240, 256-257; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/526.

²⁸ Ebû 'Amr Halife b. Hayyât, *Târîhu Halife b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziyâ el-'Umerî (Riyâd: Dâru Taybe, 1985), 68-73.

Hamrâülesed mevkiine ulaşmış ve üç gün boyunca burada konakladıktan sonra Medine'ye geri dönmüştür.²⁹ Böylece Mekkelilerin baskın tehdidi bertaraf edilmiştir.

3.3. Benî Mustalik (Müveysî') ve Hendek Gazvelerinde Hubâb b. Münzir

Hz. Peygamber, Müveysî' kuyusu civarında ikamet eden Huzâ'a kabilesinin bir kolu olan Benî Mustalik'in lideri Hâris b. Ebî Dırâr'ın, başta kendi kabilesi olmak üzere bölgedeki diğer Arap kabilelerini Medine'ye karşı bir saldırı tertip etmek amacıyla bir araya getirmeye çalıştığını haber aldı. Bu haberi, gönderdiği casusu vasıtasıyla teyit etti. Bunun üzerine 5/627 yılının Şaban/Şubat ayında yedi yüz kişilik ordusuyla Benî Mustalik topraklarına doğru harekete geçti. Hubâb b. Münzir, bu orduya yer alan otuz süvariden biri olarak sefere katıldı. Hz. Peygamber'in ordusu Benî Mustalik'i gafil avlayarak Hâris b. Ebî Dırâr'ın planlarını boşa çıkardı. Savaşın sonunda Müslümanlar, büyük miktarda ganimet elde ederek Medine'ye geri döndüler.³⁰

Kaynaklara göre, Hubâb b. Münzir'in Hendek Savaşı'na da katıldığı bilinmektedir ancak bu konuyla alakalı herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır.³¹

3.4. Benî Kurayza Gazvesi'nde Hubâb b. Münzir

Benî Kurayza Yahudileri, Hendek Savaşı sırasında Mekke müşriklerin oluşturduğu ittifaka destek sağladılar. Bu olay, Benî Kurayza Yahudilerinin Hz. Peygamber ile yaptıkları anayasa hükümlerine uymayarak Müslümanlara ihanet ettiklerini açıkça göstermektedir. Hz. Peygamber, Benî Kurayza Yahudilerinin ihanetinin ardından 5/627 yılının Zilkâde/Nisan ayında üç bin kişilik bir orduyla Benî Kurayza'ya kuşatmak amacıyla harekete geçti. Bu ordu içerisinde yer alan otuz altı süvariden biri de Hubâb b. Münzir'di. Kuşatma öncesi yapılan istişare toplantısında, Hubâb b. Münzir savaş stratejisi konusundaki fikrini Hz. Peygamber'le paylaştı. Hubâb b. Münzir, kuşatmanın hızla sonuçlanması için, Yahudi kaleleri arasındaki iletişimin kesilmesi gerektiğine inanıyordu. Bunu gerçekleştirmek için de ordunun bu kalelerin arasına yerleştirilmesini önerdi. Hz. Peygamber, Hubâb b. Münzir'in önerisini tatbik etti ve ardından on beş gün süren kuşatma sonrasında Benî Kurayza Yahudilerini teslim aldı.³²

3.5. Hudeybiye Yolunda Hubâb b. Münzir

Hz. Peygamber, 6/628 yılının Zilkâde/Mart ayı içinde bin dört yüz diğer bir rivayete göre bin beş yüz sahâbe ile umre yapmak amacıyla Medine'den Mekke'ye doğru yola çıktı.³³ Hz. Peygamber, umre yapmak amacıyla yola çıkarsa da, Mekkeliler için bu girişim kabul edilemezdi. Çünkü Mekkeliler, Hz. Peygamber'i ellerinden

²⁹ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/334-335; Halife b. Hayyât, *Târîh*, 73-74.

³⁰ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 1/404-407; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/59-61; Belâzürî, *Ensâbü'l-esrâf*, 1/341-342; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayımcılık, 1993), 1/1/458-459.

³¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/526.

³² Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 2/496-498; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/70-72; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/526; İsmail Hakkı Atçeken, *Hz. Peygamber'in Yahudilerle Münâsebetleri* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1996), 129-130.

³³ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3/321-323; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/91-92.

kaçırmışlardı ve şimdi kendi isteğiyle Mekke'ye girmiş olacaktı. Ayrıca, Hendek Savaşı'nda zaten zarar gören itibarları daha da olumsuz bir şekilde etkilenecekti. Bunu çok iyi bilen Hz. Peygamber, biz dizi tedbir aldı. İlk olarak, yola çıktıktan bir süre sonra Büsr b. Süfyân'ı yanına çağırdı. Ona, Mekke'ye gitmesini ve geliş amaçlarının sadece umre yapmak olduğunu bildirmesini ve ardından Kureyşlilerin bu duruma nasıl yaklaşacaklarını öğrenmesini istedi.³⁴

Hız. Peygamber, Büsr b. Süfyân'dan sonra casusluk deneyimi olan Abbâd b. Bişr'in (diğer bir rivayete göre Sa'd b. Zeyd el-Eşhelî) liderliğinde, olası saldırıları önlemek amacıyla keşif ve gözlem yapmak üzere yirmi süvariden oluşan bir birliği görevlendirdi. Bu birliğin içinde Hubâb b. Münzir de bulunmaktaydı. Kaynaklarda, bu kişilerin hangi faaliyetleri yürüttüğüne ve ne zaman geri döndüklerine dair herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır.³⁵

3.6. Hayber ve Vâdilkurâ Gazvelerinde Hubâb b. Münzir

Medine'den ihanetleri sonucunda sürgün edilen Yahudiler, Hayber'de toplanmışlardır. Bu durumu sindiremeyip İslam'a karşı intikam alma arzusu taşıyan ve kaybettikleri itibarlarını geri kazanmayı uman Yahudiler için Hayber, bir merkez üs haline gelmişti. Bu amaçla Yahudi liderleri, Arap kabilelerini Müslümanlara karşı kıskırtarak müttefik güçlere katılmaya teşvik etmişlerdir. Bundan dolayı Hz. Peygamber, Hayber'de İslam karşıtı faaliyetleri organize eden Yahudileri bertaraf etmeye karar vermiştir.³⁶ Hz. Peygamber, Hudeybiye'den döndükten sonra sahâbeye sefere hazırlık yapmalarını emretti. Gerekli hazırlıklar 7/628 yılının Muharrem/Haziran ayının sonunda tamamlanmıştır. Hz. Peygamber, sahâbeye bir konuşma yaptıktan sonra sancakları Hz. Ali, Hubâb b. Münzir ve Sa'd b. Ubâde'ye teslim etmiş ve Hayber'e doğru yola çıkmıştır.³⁷

el-Menzile'ye kadar gelen Hz. Peygamber, burada karargâhını kurdu. Sabahleyin Hubâb b. Münzir, Hz. Peygamber'in yanına gelerek şunları söyledi: *"Sana salât ve selam olsun Ey Allah'ın Rasûlü! Eğer karargâhın konumu, Allah'ın emriyle belirlen-diyse bizim burada bir şey söyleme hakkımız yok. Ancak bu senin kişisel kararınsa, konuşmak isteriz"* dedi. Hz. Peygamber de Hubâb b. Münzir'e konumu kendi görüşü doğrultusunda belirlediğini söyledi. Bunun üzerine Hubâb b. Münzir, şu öneriyi dikkatine sundu: *"Ey Allah'ın Rasûlü! Öncelikle Yahudi kalesine yakın, üstelik hurma ağaçlarıyla çevrili ve zeminin çok ıslak olduğu bir bölgede karargâhı kurduunuz. Ben, Netât Kalesi'nde yaşayanları da çok iyi tanırım. Onlar gibi oklarını son derece uzak mesafelere isabetli bir şekilde atabilen bir kavim yoktur. Mevzilendiğimiz yer hem onlara çok yakın hem de konum olarak bizden üst bir mevki de bulunuyorlar. Bu durumda biz, kaleden atılacak okların menzilindeyiz. Ayrıca Yahudilerin hurma ağaçları arasına saklanarak bir gece baskını düzenlemeleri de oldukça muhtemeldir. Bu nedenle Ey Allah'ın Rasûlü, karargâhın yerini değiştirmeli ve karargâhı, zemini ıslak*

³⁴ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 2/573-574; Yılmaz, *Hz. Peygamber Döneminde İstihbarat*, 124.

³⁵ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 2/574; Yılmaz, *Hz. Peygamber Döneminde İstihbarat*, 123-124.

³⁶ İmadüddin Halil, *Muhammed Aleyhisselam*, çev. İsmail Hakkı Sezer (Konya: Yediveren Kitap, 2003), 355; Atçeken, *Hz. Peygamber'in Yahudilerle Münâsebetleri*, 137-138.

³⁷ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3/342; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/101.

olmayan bir bölgeye taşımalısınız. Karargâhı, Yahudi kalesi ile aramızda kayalıkların olduğu bölgeye taşırsak hem onların oklarının menziline çıkarız hem de olası bir veba tehlikesini de önlemiş oluruz." Hz. Peygamber, Hubâb b. Münzir'in önerilerini dikkatle dinledikten sonra derhal Muhammed b. Mesleme'yi görevlendirerek Yahudi kalelerinden uzak ve veba tehlikesinin olmadığı bir mekân bulmasını istedi. Hz. Peygamber'in talimatıyla civarda incelemelerde bulunan Muhammed b. Mesleme, mevcut koşulları değerlendirerek Recî'in³⁸ en uygun yer olduğuna karar verdi ve bu konuyu Hz. Peygamber'le paylaştı. Hz. Peygamber de hemen tespit edilen yere karargâhın taşınmasını emretti.³⁹

Müslümanlar karargâhlarını taşıdıktan sonra Netât Kalesi'ni kuşattılar ve savaş, karşılıklı ok atışlarıyla devam etti. Savaş devam ederken kale içinden atılan okların Müslümanlar arasına düştüğünü ve hatta onları geçtiğini fark eden Hubâb b. Münzir, Hz. Peygamber'e yaklaşarak mevzilendikleri yerin değiştirilmesini önerdi. Hubâb b. Münzir'in önerisini kabul eden Hz. Peygamber, akşam olduğunda ordunun konumunu değiştirdi. O gün her iki taraf arasındaki savaş gece oluncaya kadar sürdü ve Müslümanlar Recî'e döndüler.⁴⁰

Sabahleyin, Hz. Peygamber saldırı hazırlığı yaparken Hubâb b. Münzir, O'nun yanına geldi ve şunları söyledi: *"Ey Allah'ın Rasûlü! Yahudiler hurma ağaçlarını, kendi gençlerinden bile daha çok severler. Bu nedenle hurma ağaçlarını kesmeliyiz."* Bunun üzerine Hz. Peygamber'in emriyle Müslümanlar, kaleye yakın bahçelerdeki hurma ağaçlarını hemen kesmeye başladılar. Bir süre sonra Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber'e gelerek Allah'ın Hayber'i fethini vadettiğini ve bu vaadini kesinlikle yerine getireceğini, bu sebeple hurma ağaçlarını kesmeyi durdurmasını istedi. Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir'in bu talebi üzerine hurma ağaçlarının kesilmesini durdurdu. Vâkîdî eserinde o gün, Netât Kalesi civarında dört yüz hurma ağacı kesildiğini aktarmaktadır.⁴¹

Hubâb b. Münzir'in önerisinin, ağaçların tamamen yok edilmesinden ziyade asıl amacının, kaleyi en kısa sürede ele geçirmek olduğu anlaşılmaktadır. Kaldı ki bu uygulama, Benî Nadîr Yahudilerinin kuşatması sırasında da bir harp stratejisi olarak kullanılmıştı. Yahudilerin bu konudaki eleştirilerinin üzerine de şu ayet nazil olmuştu: *"(Savaş gereği,) hurma ağaçlarından her neyi kestiniz yahut (kesmeyip) kökleri üzerinde dikili bıraktınızsa hep Allah'ın izniyledir. Bu da fâsıkları rezil etmesi içindir."*⁴² Ayete göre, o kuşatma sırasında da hurma ağaçlarının bir kısmının kesilmişti. Hz. Peygamber'in buna izin vermesinin nedeni ise Yahudilerin kalbine korku salmayı ve onları teslim olmaya mecbur bırakmayı hedeflemesiydi.⁴³ Bu nedenle Hubâb b. Münzir'in, Hayber'de Hz. Peygamber'e daha önce uygulanan bu savaş

³⁸ Recî': Hayber civarında bulunan bir vadinin adıdır. bk. Şihâbüddîn Ebû 'Abdillâh Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1977), 4/29.

³⁹ Vâkîdî, *el-Meğâzî*, 2/643-644; Mustafa Zeki Terzi, Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn Döneminde Askerî Teşkilât (İstanbul: Siyer Yayınları, 2017), 128-129.

⁴⁰ Vâkîdî, *el-Meğâzî*, 2/644.

⁴¹ Vâkîdî, *el-Meğâzî*, 2/644-645.

⁴² *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), el-Haşr 59/5.

⁴³ Atçeken, *Hz. Peygamber'in Yahudilerle Münâsebetleri*, 126.

stratejisini hatırlattığı söylenebilir.

Müslümanlar, Netât'taki Sa'b b. Muaz'ın kalesini ele geçirmek için harekete geçtiler. Hz. Peygamber sancağı Hubâb b. Münzir'e verdi.⁴⁴ Ordu, Sa'b b. Muaz'ın kalesine ulaştığında, sancaktarlık görevini üstlenmiş olan Hubâb b. Münzir ordunun en önündeydi.⁴⁵ Şiddetli çarpışmalar devam ederken Yûşa' isimli bir Yahudi, mübâreze (teke tek savaşıma) davetinde bulundu. Bu davete Hubâb b. Münzir cevap verdi ve sonunda Yûşa'ı öldürdü.⁴⁶

Savaşın en yoğun olduğu anlardan birinde, bir grup Yahudi, Hz. Peygamber'in bulunduğu yere oklarını yağdırdı ve ardından topluca saldırarak Hz. Peygamber'e kadar yaklaştılar. Hubâb b. Münzir, bu durumu fark edince hızla Hz. Peygamber'in olduğu yere doğru gitti ve düşmana karşı saldırdı. Diğer taraftan at üstündeyken attığı oklarla onları geri püskürtmeye çalıştı. Hz. Peygamber de yaptığı konuşmayla Müslümanları cihada teşvik etti ve Allah'ın kendisine Hayber'i vaat ettiğini belirtti. Bunun üzerine Müslümanlar, Hubâb b. Münzir'in sancağı altında toplanarak Yahudilere karşı toplu hücumla geçtiler. Bu organize saldırıya direnemeyen Yahudiler de geri çekilmek zorunda kaldılar.⁴⁷ Hubâb b. Münzir Uhud Savaşı'nda olduğu gibi Hz. Peygamber'in hayatının tehlikede olduğunu fark ettiğinde, canını riske atarak cesurca müdahale etmiş ve Yahudileri geri çekilmek zorunda bırakmıştır.

Hz. Peygamber, Nâ'im, Sa'b b. Muaz, Netât ve Zübeyr Kalelerini ele geçirdikten sonra pek çok kalenin bulunduğu eş-Şık'a doğru ilerledi ve Übey'in kalesini kuşattı. Şiddetli savaşlar sürerken Gazzâl adlı bir Yahudi, teke tek vuruşma çağrısı yaptı. Bu çağrıya yine Hubâb b. Münzir cevap verdi ve onu öldürdü.⁴⁸

Bir buçuk ay devam eden kuşatmanın sonunda Hayber'deki kaleler, birer birer fethedildi.⁴⁹ Hz. Peygamber, Hayber'i fethettikten sonra çevresindeki diğer Yahudi kabileleri de kontrol altına almayı hedefledi. Bu nedenle önce Fedek Yahudileriyle anlaşma sağlayan Hz. Peygamber, ardından Medine'ye dönüş yolunda bulunan diğer bir Yahudi kabilesinin yaşadığı Vâdilkurâ bölgesine yöneldi. Hz. Peygamber ve ordusu Vâdilkurâ'da konaklarken beklenmedik bir anda Yahudilerin saldırısına maruz kaldılar. Bu saldırı sırasında, Hz. Peygamber'in hizmetçisi Mid'am şehit oldu. Hal böyle olunca Hz. Peygamber, sahâbeden savaş için gerekli hazırlıkları yapmalarını talep etti. Ordu savaş düzeni aldıktan sonra da sancağı Sa'd b. Ubâde'ye, bayrakları ise Hubâb b. Münzir, Sehl b. Huneyf ve Abbâd b. Bişr teslim etti. Vâdilkurâ Yahudileri, Hz. Peygamber'in anlaşma teklifini reddettikten sonra gerçekleşen savaşı kaybettiler. Hz. Peygamber, kaleyi ele geçirdikten sonra elde edilen ganimetleri sahâbe arasında dağıttı.⁵⁰

⁴⁴ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 2/659.

⁴⁵ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 2/662.

⁴⁶ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 2/659.

⁴⁷ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 2/662-663.

⁴⁸ Vâkıdî, *el-Meğâzî*, 2/666-667.

⁴⁹ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 3/344; Adolf Grohmann, "Hayber", *İslâm Ansiklopedisi* (Eskişehir: Milli Eğitim Bakanlığı, 2001), 5(1)/385.

⁵⁰ Ahmed b. Yahyâ Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân Ülkelerin Fetihleri*, çev. Mustafa Fayda (İstanbul: Siyer Yayınları, 2013), 38-39; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 6/351-352.

3.7. Huneyn Gazvesi ve Tâif Muhasarası'nda Hubâb b. Münzir

Hevâzin ve Sakîf kabilelerinin liderleri, Hz. Peygamber'in Mekke'nin fethinden sonra kendilerine yönelebileceği endişesiyle harekete geçti. Medine'ye saldırmak amacıyla bir ordu oluşturup topladıkları kuvvetlerle Huneyn'e doğru ilerlediler. Hz. Peygamber, Hevâzin ve Sakîf kabilelerinin hazırlıklarını öğrenince, on iki bin kişilik bir orduyla bölgeye yöneldi ve 10 Şevval 8/31 Ocak 630 tarihinde Huneyn'e vardı.⁵¹

Savaş için son hazırlıkları yapan Hz. Peygamber, Hz. Ali, Sa'd b. Ebî Vakkâs ve Hz. Ömer'e Muhâcirlerin sancaklarını, Hubâb b. Münzir'e Hazrec kabilesinin sancağını ve Üseyd b. Hudayr'a ise Evs kabilesinin sancağını teslim etti.⁵² Savaşın başında, Müslümanlar, Hevâzinlilerin Huneyn Vadisi'nin her iki yakasına yerleştirdiği okçuların ani ok atışlarına maruz kalarak şaşırıldılar ve geri çekilmeye başladılar. Ancak Hz. Peygamber ve önde gelen sahâbîlerin çabalarıyla geri çekilmeye başlayan Müslümanlar, hızla toparlanarak Hevâzinlilere saldırdılar. Çetin bir savaş sonucunda da büyük bir zafer elde ettiler.⁵³

Tâif Muhasarası, Huneyn Savaşı'nın sonuçlarına bağlı olarak gerçekleşmiş ve bu savaşın devamı niteliğindedir. Tâif'te yaşayan Sakîfliler, Huneyn Savaşı'nda Müslümanlara karşı ordu toplayan kabilelerden de biriydi. Ayrıca Huneyn Savaşı'ndan kaçan kişilerde buraya sığınmışlardı. Hz. Peygamber, Medine için tehlike oluşturan Tâif'i kontrol altına almak amacıyla ordusuyla sefere çıktı. Bunu öğrenen Sakîfliler, surlarla çevrili müstahkem kalelerine kapandılar. Tâif'i kuşatan Hz. Peygamber, ordusunu kaleye yakın bir yerde mevzilendirdi. Bunun üzerine Hubâb b. Münzir, Hz. Peygamber'e gidip ordunun kaleye çok yakın olduğunu ve bu durumun riskli olduğunu belirterek kaleden daha uzak bir yere yerleşmeleri gerektiğini söyledi. Hubâb b. Münzir'in konuşmasının ardından Hz. Peygamber sessiz kaldı. Bir süre sonra da Tâifliler, Müslümanları ok yağmuruna tuttu. Müslümanlar kalkanlarını kullanarak kendilerini korumaya çalıştılar, ancak bazıları yaralandı. Hz. Peygamber derhal Hubâb b. Münzir'i çağırarak ondan kaleye uzak, konum olarak yüksek bir yer bakmasını istedi. Hubâb b. Münzir, keşif sonucunda Tâif Mescidi'nin bulunduğu yerin en uygun olduğunu belirledi ve Hz. Peygamber'e bu bilgiyi ilettiler. Hz. Peygamber de ordusuna bu yere çekilmelerini emretti. Müslümanlar, on beş gün süren kuşatmaya rağmen Tâif'i fethedemediler. Hz. Peygamber de sahâbeyle yaptığı istişare sonrasında kuşatmayı sona erdirerek Medine'ye geri döndü.⁵⁴

3.8. Tebuk Seferi'nde Hubâb b. Münzir

Hz. Peygamber, 9/630 yılında, Bizans İmparatoru'nun Şam'da ordusunu

⁵¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/138-140; Ebü'l-Hasen 'Alî b. Ebî'l-Kerem Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. 'Abdullâh el-Kâdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987), 2/135-136.

⁵² Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-umem*, thk. Muhammed 'Abdulkâdir 'Atâ - Mustafâ 'Abdulkâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992), 3/333.

⁵³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/138-140; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 3/333.

⁵⁴ Vâkidî, *el-Meğâzî*, 3/923-937; Halîfe b. Hayyât, *Târîh*, 89; Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, 62; Apak, *Hz. Muhammed (s.a.v.) Dönemi*, 315; Elşad Mahmudov, *Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları* (İstanbul: İsam Yayınları, 2010), 303-306.

topladığını ve Bizans'a bağlı Arap kabilelerinin desteğiyle Hicaz topraklarına yönelik bir sefer hazırlığı içinde olduğunu haber alınca sahâbeye sefer hazırlıklarına başlamalarını emretti.⁵⁵ Hz. Peygamber, Seniyyetü'l-Vedâ'dan Tebük'e gitmek üzere yola çıkarken en büyük sancakları Hz. Ebû Bekir ve Zübeyr'e, Evs kabilesinin sancağını Üseyd b. Hudayr'a, Hazrec kabilesinin sancağını bir rivayete göre Ebû Dücâne'ye diğer bir rivayete göre ise Hubâb b. Münzir'e verdi.⁵⁶

Hz. Peygamber, zorlu sefere hazırlıkları tamamladıktan sonra Receb 9/Ekim 630 tarihinde yaklaşık otuz bin kişilik bir orduyla yola çıktı. Medine'den yedi yüz km uzaklıktaki Tebük'e giderek burada karargahını kurdu. Müslümanlar, Tebük'te yirmi gün boyunca beklediler. Bizans İmparatoru, Hıms'ta bulunmasına rağmen ne Bizans ordusu ne de Bizans'a bağlı Hristiyan Araplar, Tebük'e gelerek Müslümanlarla savaşmak için beklenen hareketi yapamadılar. Bu nedenle Hz. Peygamber, Tebük'ten ayrılarak Medine'ye geri döndü.⁵⁷

3.9. Fûls Seriyesi'nde Hubâb b. Münzir

Hz. Peygamber, Rebûlâhir 9/ Temmuz 630 tarihinde Hz. Ali'yi, Ensârın ileri gelenlerinden oluşan yüz elli kişilik askerî birliğin başında Tayy kabilesine ait "*el-Fûls*"⁵⁸ adlı putu yıkmak üzere görevlendirdi. Askerî birlikle birlikte Hureys adlı bir rehber de bulunuyordu. Rehber, orduyu Feyd⁵⁹ yolu üzerinden kaynaklarda adı verilmeyen bir yere getirdi ve burada konakladıktan sonra sabahın ilk ışıklarıyla saldırıya geçmenin iyi bir fikir olacağını Hz. Ali'ye önerdi. Hureys'in önerisini makul bulan Hz. Ali, burada mola vermeye karar verdi. Aynı zamanda çevreyi kontrol etmek ve istihbarat toplamak amacıyla Hubâb b. Münzir, Ebû Katâde ve Ebû Nâile'yi görevlendirdi. Bu grup, karargâhın çevresini gözetlerken bir köleyi yakalayarak onu Hz. Ali'ye teslim etti. Sorgulama sırasında köle, Tayy kabilesine ait olduğunu ve kabile liderinin, "*Eğer Muhammed'in süvarilerini görürsen bize hemen haber ver!*" dediğini, ayrıca ordunun, atların ve develerin sayısı hakkında istihbarat toplaması için kendisini görevlendirdiğini itiraf etti. Bununla birlikte köle, kabilesinin bir gece yolculuğu mesafesi kadar uzaklıkta olduğunu da söyledi. Bunun üzerine Hz. Ali, köleyi de alarak ordusuyla harekete geçti.⁶⁰ Hz. Ali, sabahın ilk ışıklarıyla birlikte, Tayy kabilesine baskın düzenledi. Bu baskın sırasında, kabile üyelerinden bazıları öldürüldü, bazıları ise esir alındı. Ayrıca, Hz. Ali baskın sonunda "*el-Fûls*" adlı putu da yok etti. Ardından, ele geçen ganimetler ve esirlerle birlikte Medine'ye geri döndü.⁶¹

⁵⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/150-151; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/149.

⁵⁶ Ebü'l-Kâsım 'Alî b. el-Hasen İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, thk. 'Amr b. Çurâme el-'Umrevî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 2/36; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 4/152-153.

⁵⁷ Vâkudî, *el-Meğâzi*, 3/1015; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 4/170; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/150-153; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 3/364; Apak, *Hz. Muhammed (s.a.v.) Dönemi*, 359-361.

⁵⁸ el-Fûls: Aca Dağları'nın ortasında bulunan kırmızı burunlu insan heykelidir. Tayy kabilesi buna tapar, hediyeler sunar ve kurbanlar keserdi. bk. Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed İbnü'l-Kelbî, *Putlar Kitabı (Kitâb al-Asnâm)*, çev. Beyza Düşüngen (Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968), 51.

⁵⁹ Feyd: Tayy kabilesine ait olan Acâ ve Selmâ Dağları'na yakın bir bölgenin adıdır. bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemül-büldân*, 4/282.

⁶⁰ Vâkudî, *el-Meğâzi*, 3/984-985; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 4/147; Abdulhalik Bakır, *Ali b. Ebî Talib* (Elazığ: Çağ Ofset Matbaacılık, 1998), 89-90.

⁶¹ İbnü'l-Kelbî, *Kitâbü'l-Asnâm*, 30; Vâkudî, *el-Meğâzi*, 3/986-988; İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 69/194; Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 440.

Bu seriyyede, Hubâb b. Münzir'in Hz. Ali'ye önemli yardımlarda bulunduğu görülmektedir. Hz. Ali, onun deneyiminden faydalanmak isteyerek Hubâb b. Münzir'i istihbarat toplama görevi için görevlendirmiştir. Hubâb b. Münzir ve arkadaşları gözcülük sırasında yakaladıkları köleden elde edilen bilgilerle, Tayy kabilesinin muhtemel bir pususunu önleyebilmişlerdir.

Sahâbîlere, belirli özelliklerinden dolayı kendilerine özgü bazı lakaplar verildiği bilinmektedir. Araştırmada da görüleceği üzere Hubâb b. Münzir, birçok olayda özellikle ordunun mevzileneceği yerle alakalı istişarelerde, isabetli görüş ve önerilerde bulunmuştur. Bu nedenle kendisi, "görüş sahibi" anlamına gelen "zü'r-re'y" lakabıyla ünlenmiştir.⁶²

4. Sakîfe Olayı'nda Hubâb b. Münzir

Hız. Peygamber'in vefatının hemen akabinde gerçekleşen Sakîfe olayı, İslâm tarihinin dönüm noktalarından birisidir. Sahâbe, Hız. Peygamber'in vefatıyla yeni bir siyasal toplumu devraldıklarını, boşalan devlet başkanlığını doldurmak için düşünme, araştırma, sorumluluk alma ve görüşlerini ifade etme hakkına sahip olduğunu gördü. Bu nedenle ilk harekete geçen Ensâr, Sakîfetü Benî Sâ'ide'de⁶³ bir araya gelerek Sa'd b. Ubâde'yi halife seçmek istedi.⁶⁴ Zorlu, Ensârın Hız. Peygamber'in cenazesinin defnedilmesini beklemeksizin hızla kendi aralarından birini halife seçme isteğinin temel nedeninin, devlet başkanlığı makamını Kureys'e kaptırma endişesinden olabileceğini belirtmektedir. Çünkü Ensâr, Hız. Peygamber ile akraba olan Kureys kabilesinin, iktidarın en güçlü adayı olduğunun farkındaydı. Bu nedenle, Kureys'i devlet başkanlığı pozisyonundan düşürmek için en kestirme yolun ani bir seçimle kendi adaylarını seçmek olduğunu düşünüyordu.⁶⁵ Rayyıs ise Hız. Peygamber'in cenaze töreni öncesinde Ensârın devlet başkanını seçme amacıyla ani bir toplantı düzenlemelerinin planlı olduğu izlenimine sahiptir.⁶⁶ Şayet Ensâr böyle bir plan yapmasaydı, büyük ihtimalle Muhâcirler gibi Hız. Peygamber'in vefat ettiği evde olurlardı. İnsan psikolojisi de böyle bir davranışı gerektirirdi.⁶⁷

Toplantının açılış konuşmasını yapan Huzeyme b. Sâbit, Ensârın iktidarı bir kez Kureys'e kaptırdığı takdirde, bu iktidarın bir daha kıyamet gününe kadar geri alınamayacağını ifade etti. Ayrıca, Medine'nin Müslümanların hicret ettiği bir yer

⁶² İbn 'Abdilber, *el-İstî'âb*, 1/316; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-ğâbe*, 1/665; Ali Aksu, "Asr-ı Saadet ve Emeviler Döneminde Lakap Takma ve Halifelerin Lakapları", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (15 Aralık 2001), 233.

⁶³ "Sözlükte 'gölgelik, çardak' anlamına gelen sakîfe kelimesi, Medine'de İslâm öncesinden beri kabile mensuplarının hurma kurutmak gibi işlerde ortaklaşa kullandıkları ve toplantılar için bir araya geldikleri mekânları ifade eder. Sakîfetü Benî Sâide, Hazrec kabilesinin kollarından Sâideoğullarına ait Bî'ru budâa yakınlarındaki gölgeliktir ve İslâm tarihinde Hz. Ebû Bekir'in halife seçildiği yer olması dolayısıyla önem taşımaktadır." Mustafa Sabri Küçükbaşcı, "Sakîfetü Benî Sâide", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/326.

⁶⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târihu'r-rusul ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim (Kâhire: Dâru'l-Maârif, 1969), 3/218; Muhammed Ziyauddin er-Rayyıs, *İslâm'da Yönetim Sistemi ve Temelleri*, çev. İbrahim Sarmış (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 37.

⁶⁵ Cem Zorlu, *İslâm Tarihinde İlk İktidar Mücadelesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 101.

⁶⁶ Rayyıs, *İslâm'da Yönetim Sistemi*, 40.

⁶⁷ Ahmet Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası Alevi Sünni Ayrışmasının Arka Planı* (Ankara: Otto Yayınları, 2022), 50-51.

olmasını ve aynı zamanda Hz. Peygamber'in kabrinin bu şehirde bulunmasını öne sürerek devlet başkanlığının Ensârın hakkı olduğunu gerekçelendirmeye çalıştı.⁶⁸ Daha sonra söz alan Sa'd b. Ubâde, Hz. Muhammed'in Medine'ye hicretinden sonra Ensârın kendisine ve diğer Müslümanlara sıcak bir şekilde kucak açtığını, her konuda yardımcı olduklarını, mallarını paylaştıklarını ve Ensârın kılıçları sayesinde Arap kabilelerinin Hz. Peygamber'in otoritesini kabul ettiğini ifade etti. Ayrıca, Ensâr gibi dinde önceliğe ve İslâm'da fazilete sahip başka bir Arap kabilesinin olmadığını da belirtti. Bu sebeplerle Sa'd b. Ubâde, hilafetin Ensâra layık olduğunu vurguladı. Ensâr da bu konuşmadan memnun kalarak onu halifelik görevine getireceklerini söyledi.⁶⁹

Hız. Ebû Bekir, Ensârın bu girişimi öğrenir öğrenmez Hz. Ömer ve Ebû Ubeyde b. Cerrâh ile birlikte Benû Sâ'ide gölgeliğine gelerek toplantıya katıldılar.⁷⁰ Toplantıda bir süre sessizlik hakimken Ensâr adına konuşan Sâbit b. Kays, Muhâcirlere dönerek Ensârın Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden sonra onun yardımcıları olduğunu, Muhâcirlerin her türlü ihtiyaçlarını karşıladıklarını ve onları kendilerine tercih ettiklerini belirtti. Ayrıca, Allah'ın dinin yardımcıları ve İslâm'ın askerleri olduklarını vurgulayarak bu nedenle kamu idaresinin kendilerine ait olması gerektiğini ifade etti.⁷¹

Sâbit b. Kays'ın konuşmasının ardından söz alan Hz. Ebû Bekir, onun sözlerini onayladıktan sonra kendilerinin ilk Müslümanlar ve Hz. Peygamber'in akrabaları olduklarını, Arap kabileleri içinde Kureys'in en asil kabile olduğunu ve bu nedenle halifeliğin Kureys'ten birine ait olması gerektiğini dile getirdi. Ayrıca, Ensârın Muhâcirlere yardım ve koruma sağlamasına rağmen insanların Kureys'e tabi olacaklarını ve bu nedenle kendilerinin emir; Ensârın ise vezir mertebesinde olduğunu ifade etti. Bu konuda Ensâr ile istişare edilmeden de karar alınmayacağını belirterek konuşmasını tamamladı.⁷² Görüldüğü üzere Hz. Ebû Bekir, önce uzlaşmacı bir dil kullanarak Ensârın İslâm'a hizmetlerini ve Muhâcirlere gösterdiği cömertliği övdü. Daha sonra da Ensârdan Hz. Peygamber'e yardımcı oldukları gibi ondan sonra da kendilerine yardımcı (vezir) olmalarını isteyerek hilafetin Kureys'in hakkı olduğunu temellendirmeye çalıştı.⁷³

Hız. Ebû Bekir'in konuşması toplantıdaki birçok kişiyi genel anlamda ikna etmiş gibi görünüyordu. Devlet başkanlığı görevinin Kureys kabilesinde kalması gerektiği düşüncesi öne çıkmaya başlayınca, Hubâb b. Münzir söz aldı ve şöyle dedi: *"Ey Ensâr! Kendi hakkınızı koruyun, çünkü insanlar sizin yardımınız ve himayeniz altında yaşıyorlar. Hiçbir cüretkâr size karşı gelmeye cesaret edemez. İnsanlar ancak sizin görüşünüzle hareket edebilir. Siz, izzet ve servet ehlisiniz. Sayıca üstün, güçlü ve*

⁶⁸ Muhammed b. Ömer el-Vâkîdî, *Kitâbu'r-ridde*, thk. Yahyâ el-Cebûrî (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1990), 32-33; Zorlu, *İslam Tarihinde İlk İktidar Mücadelesi*, 109.

⁶⁹ Taberî, *Târîh*, 3/218; Zorlu, *İslam Tarihinde İlk İktidar Mücadelesi*, 112.

⁷⁰ Ebû Muhammed 'Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, thk. Ali Şîrî (Beyrut: Dâru'l-Edvâ', 1990), 1/22-23; Ahmed b. Ebû Ya'kûb b. Ca'fer el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, thk. Abdülemîr Mihnâ (Beyrut: Şirketü'l-'Alâmî, 2010), 2/7; Mehmet Ali Kapar, *İslâm'ın İlk Döneminde Bey'at ve Seçim Sistemi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1998), 40.

⁷¹ Vâkîdî, *Kitâbu'r-ridde*, 35-36.

⁷² Vâkîdî, *Kitâbu'r-ridde*, 35-36; İbn Kuteybe, *el-İmâme*, 1/23; Taberî, *Târîh*, 3/220.

⁷³ Zorlu, *İslam Tarihinde İlk İktidar Mücadelesi*, 132-133.

deneyim sahibi insanlarsınız. Güçlü bir pozisyonda bulunuyorsunuz ve insanların yardımına koşan kişilersiniz. İnsanlar sizin ne yapacağınızı beklemektedirler. Lütfen aranızda ihtilaf etmeyin, böylece görüşünüz zayıflamaz ve pozisyonunuz sarsılmaz. Eğer onlar bu görüşü reddederlerse hem bizden hem de onlardan birer emir olsun.”⁷⁴

Hubâb b. Münzir'in bu önerisi, İslam toplumunda çift başlılık ve siyasî parçalanmaya yol açabileceği için Muhâcirler, Müslümanların siyasî erkinin tek bir çatı altında olmasının zorunlu olduğunu düşünüyorlardı. Bu nedenle Hz. Ömer, Hubâb b. Münzir'in teklifine itiraz ederek söz aldı ve şu ifadeleri kullandı: *“Heyhat! İki kılıç bir kında asla olmaz. Araplar, peygamberleri sizden olmadığı halde sizleri başlarına getirmeye asla razı olmazlar. Araplar ancak peygamberliği içinde taşıyanları emirliğe getirmek eğilimindedir. Senin bu ifadelerinde hem dini hem de dünyayı fesada uğratacak unsurlar var. Allah birdir, İslam birdir, din birdir. Bu nedenle bütün iş ve esyanın birlik üzere kurulması uygundur. Çünkü bugün iki imam olursa yarın da iki imam olur. Halbuki İslam'a göre bir tek imam olmalıdır.”⁷⁵*

Hz. Ömer konuşmasının ardından Hubâb b. Münzir, Ensârın devlet başkanlığı sürecinin dışında kalmaya başladığını ve sürecin Kureys'in lehine evrildiğini fark ederek Ensâra seslendi ve: *“Ey Ensâr! Elinizdekilere sahip çıkın ve bu adamın ve onun arkadaşlarının sözlerine kulak asmayın, aksi halde bu işteki haklarınızı elinizden alabilirler. Eğer size istediğinizi vermekten kaçınırlarsa onları bu topraklardan çıkarın ve bu görevi de üstlenerek onların üzerine hakimiyetinizi kurun. Ayrıca Araplar hem Câhiliye hem de İslam dönemlerinde sizin gücünüzü ve saygılığınızı çok iyi bilmektedirler. Allah'a yemin olsun ki bu görevi siz, onlardan daha çok hak ediyorsunuz. Müşrikler, otoriteye sizin kılıçlarınız sayesinde tâbi olmuşlardır. Ben bu işin yolunu yordamını çok iyi bilirim. Ben aslanın inine almış olduğu gibi bu işlerde de tecrübeli bir kişiyim. Eğer dilerseniz bu konudaki mücadeleye sil baştan başlayabiliriz. Ve yemin ederim ki; benim sözlerimi reddeden olursa kılıçla burnunu keserim”* dedi. Bu sözlere oldukça sinirlenen Hz. Ömer: *“Allah seni kahretsin!”* deyince Hubâb b. Münzir de: *“Bilakis, Allah seni kahretsin!”* diyerek karşılık verdi.⁷⁶ Sınirlerin oldukça gerildiği bu ortamı, Ebu Ubeyde'nin şu sözleri sakinleştirdi: *“Ey Ensâr! Sizler Allah'ın dinine ilk yardım eden ve onu destekleyensiniz. Lütfen, tutumlarını değiştirenlerin ilki siz olmayın!”⁷⁷* Ebu Ubeyde'den sonra Hazrec'in önde gelen isimlerinden Ma'n b. Adiy ve Beşir b. Sa'd'ın yaptığı konuşmalarda, iktidarın Kureys kabilesinde olması gerektiği vurgusu bulunmaktaydı. Bu konuşmalar, Ensârın muhalefetini zayıflatmış ve devlet başkanlığı konusunda Muhâcirler lehine bir ortam oluşturmuştur.⁷⁸

Hz. Ebû Bekir, gerginliğin azalmasının ardından Ebû Ubeyde b. Cerrâh ve Hz. Ömer'i devlet başkanlığı için aday göstererek bu iki adaydan birini halife olarak

⁷⁴ Taberî, *Târîh*, 3/220; Âdem Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi (2) (Hulefâ-i Râşidîn Dönemi)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 40.

⁷⁵ Vâkidî, *Kitâbu'r-ridde*, 39; İbn Kuteybe, *el-İmâme*, 1/25; Taberî, *Târîh*, 3/220; Abdurrahim Şen, *Hulefâ-i Râşidîn Örneğinde İslâm'da Devlet Başkanı Seçimi* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2015), 72-73.

⁷⁶ Vâkidî, *Kitâbu'r-ridde*, 39; İbn Kuteybe, *el-İmâme*, 1/25; Taberî, *Târîh*, 3/220-221; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/193; Zorlu, *İslam Tarihinde İlk İktidar Mücadelesi*, 150.

⁷⁷ Taberî, *Târîh*, 3/221; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/193.

⁷⁸ Vâkidî, *Kitâbu'r-ridde*, 41; İbn Kuteybe, *el-İmâme*, 1/25-26; Taberî, *Târîh*, 3/221; Şen, *İslâm'da Devlet Başkanı Seçimi*, 64-65; Zorlu, *İslam Tarihinde İlk İktidar Mücadelesi*, 153-154.

seçmelerini önerdi. Ancak her ikisi de buna karşı çıkarak hilafet için en uygun adayın bizatihi kendisi olduğunu ve ona biat etmek istediklerini ifade ettiler. Akabinde de Hz. Ebû Bekir'e biat etmek üzere ilerlerken Beşîr b. Sa'd önce davranıp Hz. Ebû Bekir'e biat etti. Bunun üzerine Hubâb b. Münzir, Beşîr b. Sa'd'a şöyle dedi: "*Ey Beşîr b. Sa'd! Senin bu hareketin itaatsizliktir ve seni buna sürükleyen nedir? Amca oğlunun emîr olacak olmasını mı kıskandın?*" Beşîr b. Sa'd da onun sitemkâr sözlerine şu şekilde cevap verdi: "*Hayır, Allah'a yemin ederim ki, aslında öyle değil. Ben sadece bu kişilerin hakları olan bir konuda onlarla tartışmayı uygun bulmadım.*"⁷⁹ Hubâb b. Münzir'in bu tepkisi, sürecin sonunda ortaya çıkan durumu kabullenemediğini açıkça göstermektedir.

Toplantının başında Evs kabilesi, hilafetin Ensârın hakkı olduğuna inanıyordu. Ancak toplantıya Kureyş'in müdahil olması ve ardından yaşanan süreç, özellikle Beşîr b. Sa'd gibi Hazrec kabilesinin bazı önemli isimlerinin tutumu, Evslilerin görüşlerinin değişmesine neden oldu. Ayrıca tarihî Evs ve Hazrec rekabetinin etkisi de şüphesiz önemli bir faktördür. Hubâb b. Münzir'in son sözlerinden, Hazrec'in Sa'd b. Ubâde'yi halife yapma hedeflerinin devam ettiğini fark eden Evsliler, Hz. Ebû Bekir'i destekleyerek ona biat ettiler. Evslilerin biatı, Sa'd b. Ubâde ve Hazrecîlerin hilafet konusundaki beklentilerini bitiren son hamle oldu.⁸⁰ Böylece, ciddi tartışmaların yaşandığı bir toplantının sonunda devlet başkanlığı krizi de aşılmış oldu.

Elde edilen bilgiler, Hubâb b. Münzir'in, Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında devlet başkanlığı makamının bir Hazrec üyesi tarafından doldurulması gerektiğine inandığını, hatta bu fikre kendisini şartlandırdığını göstermektedir. Sakîfe'deki toplantıda gerek Muhâcirler gerekse Ensâr, hilafetin kendilerine ait olduğunu gerekçelendirmeye çalışmıştır. Bu noktada, Muhâcirlerin gerekçelerine en sert itirazların Hubâb b. Münzir tarafından yapıldığı ve Sa'd b. Ubâde'nin halife olarak seçilmesi için en çok çaba gösteren kişinin yine Hubâb b. Münzir olduğu belirlenmiştir. Hubâb b. Münzir, tüm çabalarına rağmen Sa'd b. Ubâde'nin halife olarak seçilememesi sebebiyle büyük bir hayal kırıklığı yaşamıştır.

Peki, Hubâb b. Münzir'in yaşadığı bu hayal kırıklığı, Hz. Ebû Bekir'e biat etmesine engel olmuş mudur? Kaynaklarda, Sa'd b. Ubâde'nin yeni halifeye biat etmediği konusunda net bilgiler⁸¹ bulunurken Hubâb b. Münzir'in biat etmediğiyle ilgili herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Bu nedenle, Hubâb b. Münzir'in gönülden istemese de Hz. Ebû Bekir'e biat ettiği kuvvetle muhtemeldir.

Sakîfe toplantısının süreç ve sonuçlarının, Hubâb b. Münzir'in yaşamında belirgin bir dönemeç oluşturduğu gözlemlenmektedir. Çünkü kaynaklarda, hem Hz. Ebû Bekir'in hem de Hz. Ömer'in yönetim dönemlerinde Hubâb b. Münzir'in adına dair herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Buna karşın yukarıdaki başlıklarda görüldüğü üzere, Hz. Peygamber'in Medine döneminde neredeyse tüm olaylara aktif olarak katılıp parlak önerileriyle sonuçları etkileyen bir karaktere sahip olduğunu ifade

⁷⁹ Vâkîdî, *Kitâbu'r-ridde*, 41-42; İbn Kuteybe, *el-İmâme*, 26; Taberî, *Târîh*, 3/221; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/193-194.

⁸⁰ Taberî, *Târîh*, 3/221-222; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/194; Zorlu, *İslam Tarihinde İlk İktidar Mücadelesi*, 109; Akbulut, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, 56.

⁸¹ Taberî, *Târîh*, 3/222; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/194.

edilmişti. Sakîfe toplantısına katıldığında kırklı yaşlarının başında olan bu aktif sahâbînin, toplantıdan sonraki yıllarda adeta bir sessizliğe büründüğünü ifade etmek abartılı olmaz. İşte bu noktada Hubâb b. Münzir gibi zeki ve feraset sahibi birinin ilk iki halife dönemlerinde kenara çekilip olaylara seyirci kalmasının temel sebebi acaba nedir? Görünürdeki sebep Sakîfe toplantısında yaşananlar olsa da bu soruya cevap ararken öncelikle Hubâb b. Münzir'in Sakîfe sonrası psikolojik durumunu anlamaya çalışmak, ardından da ilk iki halife ile olan ilişkilerini değerlendirmek gerekmektedir. Hz. Peygamber hayattayken Hubâb b. Münzir'in önerilerini dikkatle dinleyip uygulamış ve bu şekilde onu takdir etmişti. Ayrıca pek çok gazvede onu Hazrec'in sancağını taşımakla da görevlendirmişti. Bunlardan dolayı da Hubâb b. Münzir'in zaten yüksek olan özgüveni daha da pekişmişti. Hubâb b. Münzir, Sakîfe toplantısının tamamında halifenin Ensârdan birisi olması için büyük çaba göstermesine rağmen bu hedefe ulaşamamıştı. Bu nedenle Hubâb b. Münzir'in görüşünün reddedilmesi onda öfkeyle birlikte hayal kırıklığına, özgüven kaybına ve düşüncelerini ifade etme konusunda çekingenlik yaşamasına, dahası Hubâb b. Münzir'in duygusal ve psikolojik olarak olumsuz etkilenecek içine kapanmasına sebep olmuş olabilir.

Hubâb b. Münzir'in Hz. Ebû Bekir ile özel bir anlaşmazlığı olup olmadığına dair kaynaklarda bilgiye ulaşılamamıştır. Buna karşın, Hz. Peygamber hayattayken Hubâb b. Münzir ile Hz. Ömer arasında bazı tartışmalar yaşandığına dair Hz. Ömer'in ifadelerine rastlanmaktadır. Sakîfe toplantısı sırasında ikili arasında yaşanan gerilimin ardından ortamı sakinleştirmek isteyen Hz. Ömer, Hz. Peygamber hayattayken Hubâb b. Münzir ile aralarında bir tartışma yaşandığını ve sonrasında ise Hz. Peygamber'in kendisini onunla tartışmayı yasakladığını, bununla birlikte ona karşı kırıcı bir dil kullanmamaya da yemin ettiğini ifade etmektedir.⁸² Sonuç olarak, ikilinin arasında Hz. Peygamber döneminden kalan bazı anlaşmazlıklar olduğu açıkça görülmektedir. Eğer bu anlaşmazlığın, Sakîfe toplantısında yaşanan tartışmalarla derinleştiği varsayılırsa Hubâb b. Münzir'in ilk iki halife dönemindeki olaylardan uzak durmasını anlamak mümkün olabilir.

5. Hubâb b. Münzir'in Vefatı

Hubâb b. Münzir'in Hz. Ömer'in halifeliği döneminde vefat ettiğine dair kaynaklarda bir ittifak bulunmaktadır. Ancak bazı kaynaklar onun ölüm tarihini ve yaşını kesin bir şekilde belirtmemektedir.⁸³ Diğer bazı kaynaklar ise Hubâb b. Münzir'in ölüm tarihi hakkında kesin bir bilgi sunmasa da onun vefat ettiğinde elli yaşını geçmiş olduğunu ifade etmektedirler.⁸⁴ İbnü'l-Esîr ve İbn Kesîr'in eserlerinde, Hubâb b. Münzir'in ölüm tarihi net bir şekilde belirtilirken öldüğünde kaç yaşında olduğuna dair herhangi bir rakam zikretmedikleri görülmektedir. Her iki müellif de Hubâb b. Münzir'in ölüm tarihini, Hz. Ömer'in hilafeti sırasında 23/643 yılı olarak belirtmektedir.⁸⁵ Hubâb b. Münzir'in nesebi başlığındaki verilerden yola çıkarak

⁸² İbn Kuteybe, *el-İmâme*, 1/25; Zorlu, *İslam Tarihinde İlk İktidar Mücadelesi*, 151.

⁸³ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 3/526; İbn 'Abdilber, *el-İstî'âb*, 1/316; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 1/665.

⁸⁴ İbn Hacer el-'Askalânî, *el-İsâbe*, 2/9; Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlim, 2002), 2/163.

⁸⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/468; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/202-203.

onun milâdi 591 yılında doğduğunu tespit edilmişti. Eldeki verilere göre, Hubâb b. Münzir'in elli iki yaşındayken vefat ettiği anlaşılmaktadır.

Sonuç

Medine'nin önde gelen kabilelerinden biri olan Hazrec kabilesine mensup Hubâb b. Münzir'in doğumu, çocukluğu ve gençliğiyle ilgili kaynaklardaki bilgiler oldukça sınırlıdır. Aynı şekilde, Müslüman olma zamanıyla ilgili kesin bir bilgiye de ulaşılamamıştır. Ancak, Hz. Peygamber'in Medine'ye hicreti ile Bedir Savaşı arasındaki bir zaman diliminde Müslüman olduğu tahmin edilmektedir.

Hubâb b. Münzir, tarihi kaynaklara göre, Hz. Peygamber ile birlikte dönemin önemli olaylarına bizzat şahitlik etmiştir. Hubâb b. Münzir, Bedir Savaşı'nın öncesinde gerçekleştirilen toplantıda ordunun konuşlandığı yerin su kuyularına uzak olduğuna dikkat çekmiş ve Hz. Peygamber'e bu kuyuların kontrol altına alınması gerektiğine dair bir tavsiyede sunmuştur. Hz. Peygamber'in bu tavsiyeyi beğenmesi ve uygulaması, savaş öncesinde Mekkelilere karşı Müslümanlara psikolojik bir üstünlük sağlamış ve savaşın zaferle sonuçlanmasına olumlu bir katkıda bulunmuştur. Bunun yanı sıra Hubâb b. Münzir'in savaşta cesaret göstererek Mekke'nin önemli isimlerinden bazılarını yaraladığı, öldürdüğü ve esir aldığı tespit edilmiştir.

Hubâb b. Münzir'in Uhud Savaşı'nın her aşamasında ortaya koyduğu faaliyetler, onun ne kadar gözü pek biri olduğunu ispatlar niteliktedir. Savaş başlamadan önce, Hz. Peygamber'in emriyle Mekkelilerin arasına girerek onlarla ilgili gerekli tüm istihbaratı toplamıştır. Yine savaş esnasında Mekkelilerin Hz. Peygamber'i kuşattıkları anlarda, Hz. Peygamber'i canları pahasına müdafaa etmeye çalışan on dört Müslümandan biri de Hubâb b. Münzir'dir. O beraberindeki Müslümanlarla birlikte, büyük bir fedakarlıkla ölümü göze alarak Mekkelilerin üzerine saldırmışlar ve Hz. Peygamber'i kuşatmadan çıkarmışlardır. Savaşın ardından Hubâb b. Münzir altı arkadaşıyla birlikte, ertesi günün sabah namazına kadar Hz. Peygamber'in yanından ayrılmamış, mescidin kapısında nöbet tutarak Mekkelilerin ani baskın tehlikesine karşı önlem almışlardır. Bu durum onun ihtiyatlı bir kişi olduğu izlenimini vermektedir.

Benî Kurayza kuşatması öncesi düzenlenen istişare toplantısında Hubâb b. Münzir, kuşatmanın başarılı olması için Yahudi kaleleri arasındaki iletişimin kesilmesinin önemli olduğunu ve bu amaçla ordunun kalelerin arasına yerleştirilmesinin gerektiğini vurgulamıştır. Hz. Peygamber'in Hubâb b. Münzir'in kuşatma planını malkul bulduğu ve tatbik ettiği izlenmiştir.

Hz. Peygamber'in Hubâb b. Münzir'in stratejik düşünce kabiliyetinden en fazla yararlandığı savaşın Hayber Savaşı olduğu belirlenmiştir. O, Bedir Savaşı'nda yaptığı gibi ilk önce Hz. Peygamber'e mevzilenen yerin konumunu, vahiyle mi yoksa kendi görüşü doğrultusunda mı belirleyip belirlemediğini öğrenmek istemiştir. Hz. Peygamber, mevzilenen yeri kendi görüşüne göre belirlediğini ifade ettikten sonra Hubâb b. Münzir konuyla alakalı tespitlerini sıralamıştır. Konuşlandıkları yerin kaleye yakın olmasından dolayı kaleden atılacak okların menzilinde bulunduğu, hurma ağaçlarıyla çevrili olduğuna ve bunu Yahudilerin değerlendirerek bir gece baskını düzenleyebileceklerine ve zemininin bataklık bir alan olmasının ise

potansiyel bir veba tehlikesine yol açabileceğine dikkat çekmiştir. Ardından, tüm bu olumsuz etkenleri ortadan kaldıracak daha uygun bir yere konumlanmayı önermiştir. Hz. Peygamber, Hubâb b. Münzir'in tespitlerini dikkatle dinledikten sonra uygun bir konum bulması için Muhammed b. Mesleme'yi görevlendirmiştir.

Hayber kuşatması sırasında Hubâb b. Münzir, Hz. Peygamber'e gelerek Yahudilerin direncini kırmak amacıyla, onlar için çok değerli olan hurma ağaçlarının kesilmesini önermiştir. Hz. Peygamber, daha önce Benî Nadîr Yahudileri kuşatmasında başvurduğu bu taktiği, Hubâb b. Münzir'in hatırlatması üzerine Hayber kuşatmasında tekrar uyguladığı görülmektedir.

Hubâb b. Münzir, Hayber kuşatması sırasında da cengâverliğini göstermiş ve iki Yahudi tarafından yapılan mübareze davetine cevap vererek ikisini de öldürmüştür. Ayrıca bir grup Yahudinin Hz. Peygamber'e yaklaştığını fark eder etmez o noktaya doğru hücumla geçmiş, diğer Müslümanları da organize ederek Yahudileri Hz. Peygamber'den uzaklaştırmıştır.

Hubâb b. Münzir, Tâif kuşatması öncesi Hz. Peygamber'in kurduğu karargâhın kaleye çok yakın olmasının bir risk oluşturabileceğini düşünerek Hz. Peygamber'e gelmiş ve bu sebeple karargâhın kaleden daha uzak bir yere taşınması gerektiğini ifade etmiştir. Hz. Peygamber, önceki olaylarda Hubâb b. Münzir'in önerilerini hızlı bir şekilde uygulamaya koymasına rağmen Tâif kuşatması sırasında onun sunduğu öneriye karşı bir süre tepkisiz kaldığı gözlemlenmiştir. Ancak, Tâiflilerin attığı okların Müslümanlara isabet etmesi ve bazılarının yaralanması sonrasında Hz. Peygamber, Hubâb b. Münzir'i kaleden uzak, uygun bir yer bulması için görevlendirmiştir.

Hz. Peygamber'in savaşlarda sancağı, Muhâcir ve Ensâr arasından önde gelen, liderlik niteliklerine sahip kişilere teslim ettiği bilinen bir gerçektir. Araştırma sonuçlarına göre Hz. Peygamber'in Hubâb b. Münzir'i Bedir, Uhud, Hayber, Vâdilkurâ, Huneyn savaşlarında ve Tebük Seferi'nde sancaktar olarak görevlendirdiği saptanmıştır. Buradan yola çıkarak, Hubâb b. Münzir'in İslâm tarihinin önemli olaylarında sancaktar olarak görevlendirilmesinin, sadece Hz. Peygamber'in değil aynı zamanda Hubâb b. Münzir'in kabilesi Hazrec nezdindeki değerini ve konumunu göstermesi bakımından anlamlı olduğu düşünülmektedir.

Hz. Peygamber iç ve dış tehditlere karşı tedbirli olmak amacıyla istihbarat faaliyetlerine büyük önem vermiş ve bazı sahâbîleri bu iş için vazifelerlendirmiştir. Hz. Peygamber'in istihbarat toplamak amacıyla görevlendirdiği sahâbîlerden birisi de Hubâb b. Münzir'dir. Araştırmada Hubâb b. Münzir'in Uhud Savaşı'nda ve Fûls Serriyyesi'nde istihbarat toplamak üzere görevlendirildiği tespit edilmiştir. Bu husus Hubâb b. Münzir'in, gözlem yeteneğine sahip, güvenilir ve cesaretli bir kişiliğe sahip olduğunu da göstermektedir.

Elde edilen bilgilere göre Hubâb b. Münzir'in sunduğu önerilerin tamamının Hz. Peygamber tarafından uygulandığı görülmektedir. Önerilerinde tam isabet etmesi ise onun feraset sahibi, sezgileri güçlü bir kişi olduğunu yansıtmaktadır. Bu özelliklere sahip olmasında, bölge coğrafyasını ve insanlarını çok iyi derecede tanımasının da önemli bir etken olduğu düşünülmektedir. Vahye müstenit olmayan kornalarda sahip olduğu tecrübeye dayanarak karşısındaki Peygamber de olsa

nezaketle olayı sorgulaması, karşı öneri sunması ve bu önerisini de gerekçelendirmesi dikkate değer bir husustur. Ayrıca, Hubâb b. Münzir'in Hz. Peygamber dönemindeki önerileri nedeniyle kınama veya eleştiriye uğradığına dair, kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanmaması da dikkat çekicidir.

Hubâb b. Münzir'in özellikle Uhud ve Hayber savaşlarında, Hz. Peygamber'in yoğun bir saldırıya maruz kaldığı anlarda düşman kuvvetlerini püskürtmek için verdiği mücadele, yine Uhud Savaşı'ndan sonra Mekkelilerin baskın tehlikesine karşı sabaha kadar mescidin kapısında nöbet tutması, onun Hz. Peygamber'e derin bir sevgi beslediğini ispatlar niteliktedir.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra Sakîfe'de Muhâcir ve Ensâr arasında devlet başkanlığının kime geçeceğine dair yapılan toplantıda, hilafetin Ensârın hakkı olduğuna dair tezleri en güçlü şekilde savunan kişinin Hubâb b. Münzir olduğu gözlemlenmiştir. Hatta bu konuda, Hz. Ömer ile hakaretleşmeye varan sert tartışmalara girmekten de çekinmemiştir. Uzun tartışmaların ardından toplantıya katılanlar arasında devlet başkanlığının Muhâcirlerden birine verilmesi yönündeki görüşlerin ağırlık kazandığını gören Hubâb b. Münzir, Ensârdan birinin devlet başkanı seçilememesi durumunda, biri Ensârdan diğeri Muhâcirlerden olmak üzere iki devlet başkanının olması yönünde bir teklifte bulunmuştur. Ancak çoğunluk, bu öneriyi siyasî parçalanma riski taşıyabileceği gerekçesiyle reddetmiştir. Toplantının sonunda da Ensâr ve Muhâcirler, Hz. Ebû Bekir'e biat etmiştir.

Bu olayın Hubâb b. Münzir'in hayatında bir dönüm noktası teşkil ettiği saptanmıştır. Zira bu olaydan sonra, onun İslam tarihi sahnesinden adeta çekildiği açıkça görülüyor. Hz. Ömer'in hilafetinin sonlarında doğru vefat etmesine rağmen kaynaklarda Sakîfe Olayı ile ölümü arasındaki zaman dilimindeki olaylarda, onunla ilgili sınırlı bilgiler haricinde başka herhangi bir bilgiye ulaşılamaması şaşırtıcıdır. Çünkü araştırmanın tamamı dikkate alındığında Hubâb b. Münzir'in aldığı sorumlulukları, görüş ve önerileri bakımından Hz. Peygamber döneminin parlayan bir yıldızı olduğunu söylemek abartılı olmaz. Hz. Peygamber döneminde oldukça aktif olan Hubâb b. Münzir, ilk iki halife döneminde neden pasif bir yaşam sürmüştür?

Buna dair kesin bilgilere sahip olunmamakla birlikte, çeşitli sebeplerin bu durumu etkilemiş olabileceği düşünülmektedir. Bu sebepler arasında, Hubâb b. Münzir'in kişisel tercihi bulunabilir. Ayrıca onun Hz. Ömer ile Hz. Peygamber döneminde soğumaya bırakılan ancak Sakîfe toplantısında oldukça sert tartışmalarıyla gün yüzüne çıkan çekişmelerinin de etkileri zikredilebilir. Ancak Hubâb b. Münzir'in ilk iki halife döneminde pasif bir yaşam sürmesi üzerinde kesin bir neden belirtmek zordur. Olaya bir de madalyonun diğer yüzünden bakmak gerekirse ilk iki halife, stratejik düşünme yeteneği üst düzeyde, vizyoner ve birikimli bir sahâbî olan Hubâb b. Münzir'in tecrübelerinden istifade etmek, onu Hz. Peygamber dönemindeki gibi faal hale getirmek için acaba bir çaba harcamışlar mıdır? Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer, pek çok sorumluluğun üstesinden rahatlıkla gelebilecek donanıma sahip olmasına rağmen onu neden herhangi bir vazife ile görevlendirmemişlerdir? Bu noktada, tüm bu sorulara cevap verebilecek ve onun karakter analizi de dahil olmak üzere daha detaylı bir şekilde tanıtımını sağlayacak araştırmalara ihtiyaç olduğu hissedilmektedir. Bu vesileyle, gençlerin rol model olarak görebileceği bir karakter olan Hubâb b.

Münzir'in İslâm tarihindeki yerinin ve öneminin incelendiği bu araştırmanın, önemli bir boşluğu dolduracağı düşünülmektedir.

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

- Akbulut, Ahmet. *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası Alevi Sünni Ayrışmasının Arka Planı*. Ankara: Otto Yayınları, 2022.
- Aksu, Ali. "Asr-ı Saadet ve Emevîler Döneminde Lakap Takma ve Halifelerin Lakapları". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (15 Aralık 2001), 229-248.
- Apak, Âdem. *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi (1) (Hz. Muhammed (s.a.v.) Dönemi)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 8. Baskı., 2012.
- Apak, Âdem. *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi (2) (Hulefâ-i Râşidîn Dönemi)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 7. Baskı., 2012.
- Arslan, İhsan. "Hz. Peygamber Döneminde Düşünce Özgürlüğü ve Muhalefet". *Milel ve Nihal* 15/2 (28 Aralık 2018), 108-133. <https://doi.org/10.17131/milel.505031>
- Atçeken, İsmail Hakkı. *Hiz. Peygamber'in Yahudilerle Münâsebetleri*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1996.
- Bakır, Abdulhalik. *Ali b. Ebî Talib*. Elazığ: Çağ Ofset Matbaacılık, 1998.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ. *Fütûhu'l-Büldân Ülkelerin Fetihleri*. çev. Mustafa Fayda. İstanbul: Siyer Yayınları, 2013.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Ensâbü'l-esrâf*. thk. Suheyl Zekkâr - Riyâd ez-Ziriklî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.
- Büyükarıslan, Bürhan Mustafa. "Hz. Muhammed'in İstihbârâtî Faaliyetleri Üzerine Bir İnceleme". *İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/17 (21 Aralık 2020), 95-118.
- Can, Hakan. "Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Sahabe İle İstişaresi ve Sahabenin Bazı Konularda Hz. Muhammed'e Yaptığı İtirazlar". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (25 Aralık 2019), 249-265. <https://doi.org/10.34085/buifd.619429>
- Gabriel, Richard A. *İslâm'ın İlk Mareşali Hz. Muhammed*. çev. Ahmet Büyükaksoy. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2021.
- Grohmann, Adolf. "Hayber". *İslâm Ansiklopedisi*. 5(1)/384-386. Eskişehir: Milli Eğitim Bakanlığı, 2001.
- Halîfe b. Hayyât, Ebû 'Amr. *Târîhu Halîfe b. Hayyât*. thk. Ekrem Ziyâ el-'Umerî. Riyâd: Dâru Taybe, 1985.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.
- Halilî, İmâdüddîn. *Muhammed Aleyhisselam*. çev. İsmail Hakkı Sezer. Konya: Yediveren Kitap, 2003.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. thk. 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd - 'Alî Muhammed Mu'avvad. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed 'Alî b. Ahmed el-Endelüsî. *Cemheretu ensâbi'l-'Arab*. thk. Abdüsselâm b. Hârûn. Kahire: Dâru'l-Maârif, 2007.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed 'Abdulmelik el-Himyârî. *es-Sîretu'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sakkâ vd. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 2009.
- İbn İshâk, Muhammed b. Yesâr. *Sîretü İbn İshâk*. thk. Muhammed Hamidullah. Konya: Hayra Hizmet Vakfı, 1398/1978.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuhsin et-Turkî. Kahire: Dâru Hicr, 1418/1997.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed 'Abdullah b. Müslim. *el-İmâme ve's-siyâse*. thk. Ali Şîrî. Beyrut: Dâru'l-Edvâ', 1990.
- İbn Sa'd, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Sa'd b. Menîf. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. 'Ali Muhammed 'Ömer. Kâhire: Mektebetü el-Hâncî, 2001.
- İbn 'Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. 'Abdillâh. *el-İst'âb fî ma'rifeti'l-'ashâb*. thk. 'Alî Muhammed el-Bicâvî. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992.
- İbn 'Asâkir, Ebû'l-Kâsım 'Alî b. el-Hasen. *Târîhu Dimeşk*. thk. 'Amr b. Ğurâme el-'Umrevî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân. *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-'umem*. thk. Muhammed 'Abdulkâdir 'Atâ - Mustafâ 'Abdulkâdir 'Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Esir, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muhammed el-Cezerî. *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. thk. 'Alî Muhammed Mu'avvid - 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.

- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasen 'Alî b. Ebî'l-Kerem Muhammed. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. 'Abdullâh el-Kâdî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.
- İbnü'l-Kelbî, Ebü'l-Münzir Hişâm b. Muhammed. *Putlar Kitabı (Kitâb al-Asnâm)*. çev. Beyza Düşüngen. Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968.
- Kandemir, M. Yaşar. "Hubâb b. Münzir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/264. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kapar, Mehmet Ali. *İslâm'ın İlk Döneminde Bey'at ve Seçim Sistemi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1998.
- Kuşçalı, Ali. "Hubâb b. Münzir'in Bedir Savaşı'nın Kazanılmasındaki Kritik Rolü". *ISPEC 11. Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Kongresi*. ed. Gamze Turun vd. 51-52. Muş: ISPEC Publications, 2023.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Sakîfetü Benî Sâide". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/11-12. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Mahmudov, Elşad. *Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları*. İstanbul: İsam Yayınları, 2010.
- Rayyıs, Muhammed Ziyauddin. *İslam'da Yönetim Sistemi ve Temelleri*. çev. İbrahim Sarmış. Ankara: Fecr Yayınları, 2017.
- Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybek b. 'Abdullâh. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâ'ût - Türkî Mustafâ. Beyrut: Dâru lhyâit-Türâsi'l-'Arabî, 2000.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd 'Abdulkerîm b. Muhammed. *el-Ensâb*. thk. 'Abdurrahman b. Yahyâ. Haydarabad: Dâiratü'l-Me'ârifü'l-'Osmâniyye, 1962.
- Sibt İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Yûsuf. *Mir'âtü'z-zamân fi tevârihi'l-a'yân*. thk. Muhammed Berekât vdgr. Dimaşk: Risâletü'l-Âlemiyye, 2013.
- Şen, Abdurrahim. *Hulefâ-i Raşidîn Örneğinde İslâm'da Devlet Başkanı Seçimi*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2015.
- Şimşir, Mehmet. *Hz. Peygamber Döneminde Suikastler*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2018.
- Şimşir, Mehmet. *İlk Dönem İslâm Tarihinde Haberleşme Yöntemleri Başlangıçtan Raşid Halifeler Dönemi Sonuna Kadar*. Konya: Hüner Yayınevi, 2011.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r-rusul ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. Kâhire: Dâru'l-Maârif, 1969.
- Tekin, Feridun. "Hz. Peygamber Döneminde Sancak Kullanımı ve Sancaktarlık Yapan Sahâbîler". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 22/2 (30 Aralık 2022), 325-344. <https://doi.org/10.30627/cuilah.1176104>
- Terzi, Mustafa Zeki. *Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn Döneminde Askeri Teşkilât*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2017.
- Umerî, Ekrem Ziya. *Medine Toplumunu*. çev. Nurettin Yıldız. İstanbul: Risale Yayınları, 2021.
- Vâkîdî, Muhammed b. Ömer. *Kitâbu'l-meğâzî*. thk. Marsden Jones. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1984.
- Vâkîdî, Muhammed b. Ömer. *Kitâbu'r-ridde*. thk. Yahyâ el-Cebûrî. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1990.
- Yâkût el-Hamevî, Şihâbüddîn Ebü 'Abdillâh. *Mu'cemü'l-büldân*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1977.
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebü Ya'kûb b. Ca'fer. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. thk. Abdülemîr Mihnâ. Beyrut: Şirketü'l-'Alâmî, 2010.
- Yılmaz, Metin. *Hz. Peygamber (sas) Döneminde İstihbarat*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2017.
- Zehebî, Ebü 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *Siyeru a'lâmî'n-nubelâ'*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006.
- Ziriklî, Hayruddîn. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlim, 2002.
- Zorlu, Cem. *İslam Tarihinde İlk İktidar Mücadelesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 24 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2024

Ali Ahmed Bâkesîr, Tiyatroculuğu ve Oyunlarında Siyonizm

Ali Ahmed Bakatheer, His Theater and Zionism in his Plays

Sabahattin Aydın 

Öğretim Görevlisi, Sinop Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu, Yabancı Diller Bölümü
Lecturer, Sinop University, Academy of Foreign Languages, Department of Foreign Language
Sinop / Türkiye
saydin@sinop.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0001-8066-5608>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 27.03.2024

Accepted / Kabul Tarihi: 23.06.2024

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2024

DOI: 10.33420/marife.1459936

Cite as / Atıf: Aydın, Sabahattin. "Ali Ahmed Bâkesîr, Tiyatroculuğu ve Oyunlarında Siyonizm". *Marife* 24/1 (2024) 51-70. <https://doi.org/10.33420/marife.1459936>

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/>

Ali Ahmed Bâkesîr, Tiyatroculuğu ve Oyunlarında Siyonizm

Özet

Yemen asıllı bir yazar olan Ali Ahmed Bâkesîr, 1910 yılında Endonezya'da doğdu. İlk eğitimini Yemen'de klasik türde eğitim veren amcasının medresesinde aldı ve bir süre sonra aynı medresenin müderrisliğini üstlendi. 1927 yılında evlenen Bâkesîr, dört yıl sonra eşini ve çocuğunu kaybettikten sonra Yemen'den ayrıldı. Sırasıyla Aden, Somali ve Suudi Arabistan'a gitti ve sonunda üniversite eğitimi için Mısır'a geldi.

Arap dilinde kendini yeterli gören Bâkesîr, Kahire Üniversitesi'nde İngiliz dili ve edebiyatı okudu. Formasyon eğitimini aldıktan sonra Mansura ve Kahire'de toplam 15 yıl boyunca öğretmenlik yaptı. 1943 yılında Mansura'dayken Hacer adında bir kadınla ikinci evliliğini yaptı. Yazar, Kültür ve İrsad Bakanlığı'na bağlı Maslahatu'l-Funûn Kurumu'nda edebiyatçı Necib Mahfûz ile aynı odayı paylaştı. Bâkesîr, çalıştığı kurumun birçok edebi komisyonunda görev aldı ve yazdığı tiyatrolarla Sanat, Edebiyat ve Sosyal Bilimler Yüksek Kurulu Ödülü ve Devlet Teşvik ödülü gibi birçok ödül aldı. Hayatının sonlarına doğru kurgusunu İstanbul'un fethinden alan bir tarihi tiyatro yazma niyetinde olan Bâkesîr, 1969 yılında kalp krizi geçirerek hayatını kaybetti. Ahmed Bâkesîr, şiir ve roman gibi çeşitli edebi alanlarda eserler verdi. En ünlü romanları Sellâmetü'l-Kays, Vâ İslâmâ!, Leyletü'n-nehr, es-Sâirü'l-ahmer, Şiretü'ş-Şucâ' ve el-Fârisü'l-Cemîl'dir. Bâkesîr'in tiyatroya ilgisi ise üniversitede henüz öğrenci olduğu dönemlere rastlar. İngilizce hocasının bir derste Arap dili yapısının operete (manzum tiyatro) uygun olmadığını söylemesi üzerine Shakespeare'in Romeo ve Juliet adlı ölümsüz eserini çok kısa bir sürede İngiliz dil yapısına has bir yazım türü olan Running Blank Verse (serbest müstezet) ile Arapçaya çevirdi. Gerek şiir ve romanlarda gerekse tiyatro oyunlarında İslam akidesini her zaman göz önünde bulunduran Bâkesîr, yazdığı eserlerle Mısır toplumu İslam veya Araplıktan uzaklaştırmayı hedefleyen bir kesim yazara karşı mücadele verdi. Bu nedenle, yaşadığı dönemde Müslümanların üzerindeki ölü toprağı kaldırmak için ortaya koyduğu birçok eserinin kurgusunu İslam tarihinden seçti. Temasını kadim Mısır tarihinden alan tiyatrolarında ise karakterlerin proto-Müslüman bir portreye yerleştirildiği görülmektedir. 1933 yılında Humâm fî bilâdi'l-Ahkâf adlı oyunuyla tiyatro yazımını sürdüren Ali Ahmed, söz konusu oyunu Arap dünyasında manzum tiyatronun en önemli temsilcisi olan Ahmed Şevkî'den ilham alarak kaleme aldı. Takip eden yıllarda Bâkesîr, özellikle William Shakespeare'in kaleminden çıkan bazı Batı menşei edebi ürünü Doğu perspektifiyle yeniden yorumladı. Filistin topraklarında bir Siyonist devlet kurulması fikrini önceden sezen yazar, söz konusu topraklarda İsrail adında bir devlet kurulmadan yaklaşık üç yıl önce (1945), Shakespeare'in Venedik Taciri isimli oyunundan ilhamla bu probleme dikkat çeken Şeylûk el-Cedîd adlı tiyatrosunu kaleme aldı. Söz konusu oyun, Arap dünyasında Filistin meselesine dair yazılmış ilk tiyatrodur. Büyük bir ses getiren oyunu Batı kamuoyunda bir farkındalık yaratmak amacıyla kendisi İngilizceye çevirdi. Eserlerinde sosyal hayatın günlük problemlerini ele alan yazar, aile, kadın-erkek eşitsizliği, Komünizm ve Siyonizm gibi meselelere dair sıkça eserler verdi. Özellikle Siyonizm'e karşı doğrudan ya da dolaylı yoldan toplam sekiz tiyatro ortaya koydu. Onun ilk düz yazı çalışmalarından biri olan Şeylûk el-Cedîd ile son oyunlarından et-Tevrâtu't-dâ'i'a arasında biçim ve anlatılmak istenen mesajların neredeyse aynı olması nedeniyle tiyatroculuğunda bir tutarsızlık olmadığı söylenebilir. Seyyid Kutub gibi kimi eleştirmenler, yazarın Batı kamuoyunda dikkatleri mazlum Filistin halkına çekmek için Siyonizm'e karşı ortaya koyduğu çözümleri romantik bulmaktadır. Ne var ki, bir edebiyatçı olarak gerek öngörü gerekse cesareti ve akılcılığı nedeniyle Ali Ahmed Bâkesîr, içinde bulunduğu dönemin en cesur kalemlerinden biridir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Edebiyatı, Ali Ahmed Bâkesîr, İslam, Tiyatro, Siyonizm.

Ali Ahmed Bakatheer, His Theater and Zionism in his Plays

Summary

Ali Ahmed Bakatheer, a Yemeni author born in 1910 in Indonesia, received his initial education in Yemen at his uncle's madrasa, which provided classical education, and later assumed the position of a teacher at the same institution. Marrying in 1927, Bakatheer lost his wife and child four years later, prompting him to leave Yemen. He subsequently traveled to Aden, Somalia, and Saudi Arabia before finally settling in Egypt for university education. Feeling proficient in Arabic, Bakatheer pursued studies in English Language and Literature at Cairo University. After completing his training, he served as a teacher for a total of 15 years in Mansura and Cairo. While residing in Mansura in 1943,

Bakatheer married a woman named Hacer for the second time and shared a room with the literary figure Naguib Mahfouz at the Maslahat al-funun Institution affiliated with the Ministry of Culture and Guidance. Bakatheer participated in numerous literary commissions at the institution where he worked and received various awards such as the Arts, Literature, and Social Sciences High Council award and the State Incentive award for his plays. Towards the end of his life, Bakatheer intended to write a historical play based on the conquest of Istanbul but passed away due to a heart attack in 1969. Ali Ahmed Bakatheer engaged in various literary fields such as poetry and novels. His most famous novels include Sallamat al-Kays, Wa Islamah!, Laylat al-nahr, eth-thaar'er al-Ahmer, Sirat-Shuja, and al-Fâris al-Jamil. Bakatheer's interest in theater dates back to his university years. When his English teacher stated in a class that the structure of the Arabic language was unsuitable for opera (poetic theater), Bakatheer translated Shakespeare's immortal work "Romeo and Juliet" into Arabic using a writing style specific to English called Running Blank Verse (free verse). Bakatheer, who always considered the Islamic creed in his poetry, novels, and plays, fought against a segment of writers aiming to distance Egyptian society from Islam or Arabism through his works. Therefore, he often chose the plots of his works from Islamic history to lift the dead weight off the Muslims of his time. In his plays based on Ancient Egyptian history, characters are portrayed with a proto-Muslim perspective. Continuing his theater writing with the play "Humam fi Bilad al-Ahqaf" in 1933, Ali Ahmad, inspired by Ahmad Shawqi, the most important representative of poetic theater in the Arab world, wrote this play. In the following years, Bakatheer reinterpreted some literary works of Western origin, particularly those of William Shakespeare, from an Eastern perspective. Anticipating the establishment of a Zionist state in Palestinian territories, the author drew attention to this issue about three years before the establishment of the state of Israel (1945) with his play "Shayluk al-Jadid", inspired by Shakespeare's play "The Merchant of Venice". This play is the first theater written about the Palestine issue in the Arab world. The author, aiming to raise awareness in Western public opinion, translated his highly acclaimed play into English. Addressing daily societal issues such as family, gender inequality, communism, and Zionism in his works, he frequently wielded his pen on these matters. Particularly, he has presented a total of eight plays directly or indirectly against Zionism. Considering the almost identical form and intended messages between his first prose work, "Shayluk al-Jadid" and his later plays such as "at-Tawrah al-da'iah" it can be argued that there is no inconsistency in his theatrical endeavors. Some critics, like Sayyid Qutb, find the author's solutions against Zionism romantic, attributing his intention to draw attention to the oppressed Palestinian people in Western public opinion. However, as a literary figure, Ali Ahmed Bakatheer is considered one of the boldest authors of his time due to his foresight, courage, and rationality.

Keywords: Arabic Language and Literature, Ali Ahmed Bakatheer, İslam, Theatre, Siyonizm.

Giriş

Lübnanlı yazar Mârûn en-Nakkâş tarafından yazılan ve *el-Bahîl (Cimri)* adıyla bilinen oyun, Arap tiyatrosunun ilk eseri olarak kabul edilir. Nakkâş'ın oyununda başlık ve karakterler arasındaki benzerlikler göz önüne alındığında, oyunun *Molière*'den ilham alındığı düşünülmektedir. Oyunun 1847 yılında yazarın evinde gerçekleştirilen gösterimi hem saraydan hem de Beyrut'un önde gelen isimlerinden büyük ilgi ve hayranlıkla karşılanmıştır.¹

İlk zamanlarda toplum yalnızca ileri gelenlerine hitap eden tiyatro türü, Lübnan başta olmak üzere Suriye, Mısır gibi Arap ülkelerinden temsilcilerinin çoğalmasıyla halka mal olmaya başlamıştır. Mârûn en-Nakkâş ile başlayan edebi yol-

¹ Philip Sadgrove ve Shmuel Moreh, Arap edebiyatında yayımlanan ilk modern oyunun Cezayirli yazar ve çevirmen Abraham Daninos'un 1847'de Cezayir'de anonim olarak yayımlanan *Nüzahetu'l-müştak ve ğussatu'l-uşşâk fi medîneti Tiryâki'l-İrâk* adlı eseri olduğunu ileri sürmüşlerdir. Turgay Gökğöz, "Modern Suriye Tiyatrosunda Ahmed Ebû Halîl el-Kabbânî", *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 16/Eğitim ve Toplum Özel Sayısı (31 Aralık 2020), 3.

culuk, Ebû Halîl el-Kabbânî, Selîm en-Nakkâş, Ya'kûb Sânnû, Süleymân el-Kardahî gibi yazarların eserleriyle devam etmiştir.

1933 yılında tiyatro türünde ilk eserini ortaya koyan Ali Ahmed Bâkesîr, içinde bulunduğu dönemde Arap tiyatrosunun önde gelen temsilcilerinden biri olmuştur. Bâkesîr'i diğer yazarlardan ayıran en önemli özellik, dönemin toplum düzenini, Komünizmi ve Siyonizmi iyi kavraması ve bu konular üzerinde, İslam tarihinden ve Batı dünyasındaki oyunlardan ilham alarak eserler vermesidir. Modern Arap edebiyatının Mısır'daki önemli yazarlarından olan Bâkesîr'in hayatı, halka eğilen tiyatroculuğu, Siyonizm'i Arap tiyatro dünyasında ilk kez ele alması ve sık sık bu konuya dikkat çekmesi, bu çalışmanın hazırlanma nedenidir.

1. Ali Ahmed Bâkesîr'in Hayatı ve Eserleri

Soyu babası kanalıyla Yemen'in Hadramut mevkiine ve Kinde kabilesine uzanan Ali Ahmed Bâkesîr, 21 Aralık 1910 tarihinde Endonezya'nın Surabaya adlı kentinde dünyaya geldi. Doğduğu bu kentte aritmetik öğrenen Bâkesîr, Kur'an-ı Kerim, temel Arapça ve diğer şer'i ve beşerî ilimleri okudu.² Ali Ahmed Bâkesîr'in ilk hocalığını üstlenen babası Şeyh Ahmed b. Muhammed Bâkesîr oğlunun Arapçayı daha iyi öğrenebilmesi, dini eğitimini bölgenin büyük alimlerinden alması ve Yemen'in âdet, gelenek ve göreneklerine göre yetişmesi için bölgedeki Yemen asıllıların âdeti üzerine onu Endonezya'dan Hadramut'a gönderdi.³

5 Nisan 1920'de ata yurdu Hadramut'a yerleşen Bâkesîr, Sey'un kasabasındaki eğitimine amcası Kadı Muhammed b. Muhammed Bâkesîr gözetiminde Ma'hedu'l-İlmiyye'de başladı. Daha sonra yapımında babası ve amcasının da rol aldığı Nahdatu'l-İlmiyye okuluna geçen yazar, burada Kur'an-ı Kerim, Şâfiî fıkıh usulü, nahiv, sarf ve şiir dersleri aldı. Amcası onun eğitimdeki başarısını şu cümlelerle ifade etmektedir:⁴

"Kardeşimin üçüncü oğlu Ali b. Ahmed, kavrama konusunda oldukça hızlı, zeki ve yeteneklidir. Ergenliğe girmeden önce babası onu buraya gönderdi de maşallah Kur'ân'ı okuyup ezberledi. Nahdatu'l-İlmiyye'nin önde gelen öğrencilerinden oldu. Elfiyye, el-Cevhere ve ez-Zübed gibi eserlerin yanı sıra birçok tecvit kitabını ezberledi. Sözlük kullanımında derinleşti. Çokça şiir ezberleyip şiir inşâdında bulundu. Hatiplikte de hayli iyiydi."

Ali Ahmed, henüz yirmili yaşlarındayken mezun olduğu Nahdatu'l-İlmiyye'nin hem müderrisliğini hem de idaresini üstlenmiştir. 1927 yılında Hadramut'ta edebiyat çalışmaları yürütürken evlenen Bâkesîr, dört yıl sonra eşi ve kızının vefatı üzerine buradan ayrılıp önce Aden'e, ardından Somalî'ye gitmiş, hac

² Em'adşû Ferîd, "Ali Ahmed Bâkesîr ve Mesrahuhu's-şî'rî: eş-Şâ'ir ve'r-rebî' nemûzecen", *Jil Magazine of Literary Studies* 206/1487 (Eylül 2014), 3.

³ Ahmed Abdullah es-Sumehî, *Ali Ahmed Bâkesîr şî'ruhu'l-vatanî ve'l-İslâmî* (Cidde: en-Nâdi'l-edebî's-sekâfî, 1982), 35.

⁴ Hamîd Muhammed b. Ebû Bekr, "en-Neş'etu'l-edebîyye fî Hadramevt", *Râbitatu'l-edebî'l-İslâmî'l-âlemîyye* 8/29 (2001), 16.

görevini yerine getirmek için de Hicaz'a seyahat etmiştir.⁵

Bâkesîr'in, dostu Muhibbuddin el-Hatîb'in 1934 yılında tavsiyesi üzerine Mısır'a gelişi onun hayatı için akademik ve edebi açıdan tam bir dönüm noktası olmuştur. Hadremut'ta öğrenciyken şiire ve Arap diline olan ilgisi sebebiyle aynı alanda devam etmeyi düşünen yazar, Mısır'a geldikten sonra ilgisini edebiyata yöneltmiş ve bu nedenle Kahire Üniversitesi'nde İngiliz dili ve edebiyatı bölümünü tercih etmiştir. Muhtemelen çocukluktan itibaren eğitim gördüğü Arap dili ve edebiyatı yerine bu bölümü tercih etmesinin sebebi, bu alanda kendisini yeterli ölçüde yetiştirdiğini düşünmesi ve onun için yeni bir edebiyat sahası olan İngilizce ve kültürüne yelken açmak istemesidir. Ayrıca Arap toplumunda Batılılaşmaya karşı durmak için o toplumun dil ve kültüründen haberdar olunması gerektiğini düşünen dönem edebiyatçılarının yönlendirmeleri de bu kararı almasında etkili olmuştur.⁶

Bâkesîr, 1939 yılında İngiliz Dili ve Edebiyatı bölümünden mezun olduktan bir yıl sonra formasyon eğitimini tamamladı ve aynı yıl İngilizce öğretmenliği yapmaya başladı. Mansura ve Kahire'de toplamda on beş yıl boyunca öğretmenlik yapan yazar, birçok eserini bu dönemde kaleme aldı. Ayrıca 1943 yılında Mansura'dayken Hacer adında dul bir kadınla ikinci kez evlendi. 1955 yılında ise yazar, İrşâd ve Kültür Bakanlığına bağlı bir kurum olan Maslahatu'l-Funûn'da yazar Necîb Mahfûz ile aynı ofisi paylaştı. Bâkesîr, ölümüne kadar bu kurumda kaldı; bu süre zarfında çeşitli edebi komisyonlarda da görev aldı. Yazarlık ve öğretmenlik kariyeri boyunca birçok ülkeye seyahat etme fırsatı bulan Bâkesîr, 1969 yılında Türkiye'ye gelmiştir. Özellikle İstanbul'un fethiyle ilgili manzum bir tiyatro yazma fikri zihninde iyiden iyiye yer edinmişti. Takvimler 10 Kasım 1969'u gösterirken -altmışlı yaşlarında- kalp krizi geçirerek hayata gözlerini yumdu. İmam-ı Şâfi' mezarlığına gömülen yazarın edebi mirası Endonezya'daki akrabaları ve damadı tarafından koruma altına alındı.⁷

Bâkesîr, edebi anlamdaki renkli kişiliğiyle edebiyat binasına başta tiyatro olmak üzere şiir ve roman alanında birçok tuğla eklemiştir. İlk roman çalışmasını otuz dört yaşında kaleme almıştır. Ağırlıklı olarak olay örgüsünü tarihten ilham alarak ören yazar, girift hikâyeleri ustalıkla kurgularken dini duyarlılığını roman ve diğer edebi çalışmalara yansıtmaktan ve bu bağlamda çağdaş dönemin meselelerine sembolik ifadelerle atıfta bulunmaktan geri durmamıştır. Yazarın meşhur roman çalışmaları şunlardır:

1. *Sellâmetü'l-Kass*

⁵ Abduh Bedevî, Havliyyâtü Külliyyeti'l-'Arab, Ali Ahmed Bâkesîr Şâiren Gmâiyen (Kuveyt: Kuwait University, 1981), 2/11-12; Yahya Saleh Hasan Dahami, "Arabic Contemporary Poetic Drama: Ali Ahmed Ba-Kathir A Pioneer", AWEJ for Translation & Literary Studies 5/1 (24 Şubat 2021), 43-44; Ferîd, "4", *علي أحمد باكثير و مسرحه الشعري*, 4.

⁶ Muhammed Ebû Bekr Humejd, Ali Ahmed Bâkesîr fî mir'âti 'asrihi (Kahire: Mektebetü Mısır, ts.), 11-12; Muhammed Bilal Tolan, Ali Ahmed Bâkesîr'in Edebî Kişiliği ve Eserlerindeki İslâmî Duruşu (Ankara: Sonçağ Akademi, 2021), 29-30.

⁷ es-Sumehî, Ali Ahmed Bâkesîr şî'ruhu'l-vatanî ve'l-İslâmî, 46; Ferîd, "6-5", *علي أحمد باكثير و مسرحه الشعري*, 6-5; Humejd, Ali Ahmed Bâkesîr fî mir'âti 'asrihi, 13.

2. *Vâ İslâmâ!*
3. *Leyletü'n-nehr*
4. *es-Sâiru'l-Ahmer*
5. *Sîretü'ş-Şucâ'*
6. *el-Fârisü'l-Cemîl*

Bâkesîr'in tiyatrolarına gelince, bu türde en önde gelen çalışmaları şunlardır:

1. *Humâm fi bilâdi'l-Ahkâf* (1933): Ahmed Şevkî'den ilham alarak ele aldığı eser, el-Matba'atu's-Selefiyye'de basılmıştır. Bâkesîr'in ilk manzum tiyatro çalışması olan *Humâm*, 12 kişilik kadrosu ve 4 perdelik yapısıyla dikkat çekmektedir.⁸

2. *Akhenaton ve Nefertiti* (1938): Eser, serbest müstezat⁹ tarzında kaleme alınmıştır. 17 kişilik, 4 perde ve 5 sahneden oluşur. 1940 yılında ilk kez basılan oyun, basıldığı yıl Ulusal Edebiyat Yarışması ödülünü almıştır. 1967'de gösterirken Mektebetü Mısır tarafından tekrar yayımlanmıştır.¹⁰

3. *El-Fir'avnü'l-mev'ûd* (1945): 96 sayfalık ve 9 kişilik oyun, 6 perdeden oluşur. Birlikte yaşayan iki kardeşten küçüğü, yengesi tarafından iftiraya uğrayınca Mısır'dan kaçır. Tanrı Ra-Horakhty'den (Sabah Güneşi) bir takım tanrısal güçler alarak geri döner, kardeşiyle sorununu çözer ve Mısır kralı olur.¹¹

4. *Şeylûku'l-cedîd* (1945): Henüz Filistin'de bir Yahudi devleti kurulmadan yaklaşık 3 yıl önce dikkatleri Siyonizm tehlikesine çekmek amacıyla kaleme alınan oyun, "Problem" ve "Çözüm" başlığıyla ikiye bölünmüştür. "Problem" kısmı 4 perde ve 19 karakterden oluşmaktadır. "Çözüm" kısmı ise 3 sahne ve 9 karakterden oluşmaktadır. Bâkesîr bu çalışmasıyla Arap dünyasında Filistin sorununu tiyatro türünde ele alan ilk yazar olmuştur. Öte yandan bir tiyatroyu "Problem" ve "Çözüm" başlıklarıyla ikiye ayıran ilk yazar da yine Bâkesîr'dir.¹²

5. *ed-Duktûr Hâzim* (1946): 11 kişilik, 7 perdelik toplumsal bir piyestir.¹³

6. *'Avdetü'l-Firdevs* (1946): Oyun 4 perde ve 16 karakterden oluşmaktadır.

⁸ Ali Ahmed Bâkesîr, *Humâm fi bilâdi'l-Ahkâf* (Kahire: Mektebetü Mısır, 1965); Dahami, "Arabic Contemporary Poetic Drama: Ali Ahmed Ba-Kathir A Pioneer", 44; Abdurrahman Habîb, "الإبداع الأول..", 03 Ekim 2021).

⁹ Uzun ve kısa mısralardan oluşan üçlük-dörtlük ve sonrasında altı ve üstü sayıda bentler halinde yazılan (şiirsel nesir) nazım şekli. Ebru Sancar, "Türk edebiyatına Modern Bir Soluk: Serbest Müstezad", Hars Akademik Uluslararası Hakemli Kültür Sanat Mimarlık Dergisi 6/1 (29 Haziran 2023), 112;

حكى لي أبي يؤمنا أن فرعوناً كاهننا
سجيبى يدين جديدي ويمنحو دين أؤمن
ورؤى لي من وصفه وشمائله مالا
رئب عئدي في أن هذا الذي تحذرون

Ali Ahmed Bâkesîr, *Akhenaton ve Nefertiti* (Kahire: Mektebetü Mısır, 1967), 27.

¹⁰ Bâkesîr, *Akhenaton ve Nefertiti*; Mıs er-Rîm, "رائد الأدب الإسلامي على أحمد باكثير", (Erişim 02 Ağustos 2023); Lebîb es-Saîd, "Mesrahiyyetü İhnâtûn", *Mecelletü'r-Risâle* 503 (30 Ağustos 1943).

¹¹ Ali Ahmed Bâkesîr, *el-Fir'avu'l-Mev'ûd* (Kahire: Mektebetü Mısır, ts.).

¹² el-Hâris es-Semâvî, "أرشيف منتدى الفصح - أوليات باكثير - المكتبة الشاملة الحديثة -", (07 Mart 2007); Mahmûd Muhammed Hamza, *Bahsü İstihyâi'ş-şahsiyyeti't-turâsiyyeti fi mesrahiyyeti Şeylûk el-cedîd li Ali Ahmed Bâkesîr* (Mısır: Câmi'atü Kefre'ş-Şeyh, 2019), 2/2/442.

¹³ Ali Ahmed Bâkesîr, *ed-Duktûr el-Hâzim* (Kahire: Mektebetü Mısır, ts.).

Piyes, yazarın doğduğu Endonezya'da Hollanda sömürgeciliğine karşı verilen mücadeleyi konu alır.¹⁴

7. *Sırrü'l-Hâkim bi-emrillâh* (1947): Sosyal İşler Bakanlığı Ödülü alan eser, 27 kişilik kadrosu ve 6 perdeden oluşmaktadır. Aynı yıl ünlü oyuncu ve tiyatro yazarı Yûsuf Vehbî ve Mısır ekibi tarafından Opera Tiyatrosu'nda sezon açılışıyla temsil edilmiştir. Piyes, 1948 yılında büyük ilgi görünce 1950'li yıllarda tekrar sahnelenmiştir. 1970'te ise yeniden Yûsuf Vehbî tarafından yeniden sahnelenmiştir.¹⁵

8. *Me'sâtu Üdîb* (1949): Oyun, her biri iki sahneden oluşan üç perdeye bölünmüştür. Bâkesîr, oyununu tek bir yoruma bağlamak yerine çoklu yorumlara açık bırakmıştır. Oyundaki birçok önemli olay, özellikle 1948'deki Arap-İsrail Savaşı ile 1952'deki Hür Subaylar Hareketi arasındaki zaman diliminde Arap dünyasındaki siyasi çalkantılara alegorik bir bakış sunar. Birçok yerine İslam inancının serpiştirildiği tiyatrodaki Oedipus'un inançsızlığı, salt bir tanrı tanımazlıktan ziyade dini kendi çıkarları için kullananlara karşı bir mücadeledir. Yazar, bu oyunuyla Arap dünyasındaki yozlaşmayı önce Batı emperyalizmine, ardından Arap toplumdaki dost görünümlü hainlere bağlar. Bâkesîr, Arap ordularının 1948 yılında Filistin'de uğradığı ve ona duygusal acılar yaşatan hezimetin ardından kaleme aldığı oyunun serüveni hakkında şunları söylemektedir:¹⁶

"Bir süre bu acının ağırlığı altında ezildim. Zihnimdeki bu sıkıntıyı nasıl gidereceğimi bilemiyordum. Belki zihnim bilinçsizce bunun çaresini arıyordu ki yine ben farkında olmadan o sıkıntıyı giderdi. Zira bir anda Sofokles'in ölümsüzleştirdiği, Yunan efsanesi olan muazzam oyun "Kral Oedipus" aklıma geldi. Onun dışında bir şeyler yazarak sıkıntımı gideremeyeceğimi fark ettim. Belki şaşırıyorsunuzdur, ben de ilk başta Filistin'deki Arap felaketi ile bu Yunan efsanesi arasında nasıl bir alaka olabilir, diye şaşırıyordum. Fakat sonrasında bu seçimdeki sırrı kavradım. Ruhumun derinliklerinde şunu hissediyordum: Araçların Filistin'de işlediği günah ve bu günah sebebiyle onlara yapışan utanç, iğrençlikte Oedipus'un annesi ve babasına karşı işlediği günahlar ve bu günah sebebiyle ona yapışan utanç ile neredeyse aynı..."

9. *Ebû Dulâme: Mudhikü'l-Halîfe* (1950): Piyes, 21 karakter, 10 sahne ve 4 perdeden oluşur. Sosyal İşler Bakanlığı Ödülü'nü kazanan eser, geçmiş ve bugünü harmanlayan bir komedidir. İzleyiciye Halife'nin soytarısı, sarayın neşe kaynağı Ebû Dulâme'nin hayatından kesitler sunan eserde, zaman zaman Ebû Dulâme'yi hüzün ve hayal kırıklığı içinde görürüz. Eşi de dahil olmak üzere etrafındaki herkesin, oğlunun ölümünün ardından acısını yaşayamadan ondan mesleğini icra etmesini beklemesi bu sahnelerden biridir. Tiyatronun girişinde yazılan *"En sonunda rabbine varılacaktır. Güldüren de O'dur, ağlatan da. Öldüren de O'dur, yaşatan da..."*¹⁷ ayetiyle bu duruma dikkat çekilmektedir. Piyes Kahire'de sahnelendiğinde

¹⁴ Ali Ahmed Bâkesîr, *Avdetü'l-Firdevs* (Kahire: Mektebetü Mısır, 1946).

¹⁵ Ali Ahmed Bâkesîr, *Sırru Hâkim biEmrillâh* (Kahire: Mektebetü Mısır, ts.); Ahmed İbrahim eş-Şerîf, "يوسف وهبي والحاكم بأمر الله.. مسرحية على أحمد باكثير على خشبة المسرح", *اليوم السابع*, (17 Ekim 2021).

¹⁶ Ali Ahmed Bâkesîr, *Fennü'l-mesrahîyye min tecâribi's-şahsiyye* (Kahire: Mektebetü Mısır, ts.), 67.

¹⁷ *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş- Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları,

halk tarafından ilgiyle karşılanmıştır.

10. *Mismâru Cuhâ* (1951): 20 karakter ve 6 perdeden oluşan siyasi komedi oyunudur. Cuhâ adlı efsanevi mizah kahramanının bir çivi bahanesiyle kendisine ait olmayan bir evde zamanla hak iddia etmesine varan bir hikâyeyi ele alır. Mısır'da büyük ilgi gören bu oyunda Bâkesîr, Süveyş Krizi akabinde Mısır'da gücünü kaybeden Birleşik Krallık'ın durumunu eleştirel-mizahi bir ustalıklı yerel bir hikâyeyle topluma mal eder.

11. *ed-Dünyâ fevdâ* (1951): Oyun 3 perde, 12 kişiliktir. Yazar oyunun girişine "Allah'ın sizi üstün kıldığı şeyleri iç çekerek arzu etmeyin. Erkeklerin de kazandıklarından nasipleri var, kadınların da kazandıklarından nasipleri var..."¹⁸ ayetiyle başlamıştır. Değişen erkek-kadın ilişkilerine dikkat çekmek amacıyla kaleme alınan eserde her cinsin kendi fitratı üzerine olması gerektiği vurgulanır ve aksi halde kaosun ortaya çıkacağı gösterilir.¹⁹

12. *İmbarâtûriyye fi'l-mezâd* (1952): 16 kişilik, 4 perdeden oluşan siyasi-ironik bir oyundur. Büyük Britanya İmparatorluğu'nda bir devrim gerçekleşmiştir. Devrimcilere göre Britanya müzayede usulünde satılmalıdır. Başbakanın, adanın (İngiltere) İsrail'e satılması teklifi İsrail'in tarih sahnesinden silindiği ve Arapların Filistin'i yönettiği gerekçesiyle reddedilir. Fransa ve Rusya'nın ardından ABD de İmparatorluğun tasfiyesini destekler. Ancak sömürülen üçüncü dünya ülkeleri düzenlenen Delhi Konferansı'nda bu duruma karşı çıkar. Adanın İngiliz halkına ait olduğunu o nedenle açık artırma ile kendi halkına satılması gerektiğini savunurlar. Yazar, ironiyi politikalarını Siyonizm'in güdümünde belirleyen Winston Churchill ve diğer İngiliz politikacılarla alay etme suretiyle kullanır. Wellington Circle'in görünüşü, olaylardan sıyrılmak için kadın kılığında saklanmaya çalışması, diğer politikacıların cimriliği ve şişmanlığı bunlardan bazılarıdır. Oyunun ilginç yönlerinden biri de Bağlantısızlar Bloku'nun kuruluşuna sebep olan Asya-Afrika Konferansı'ndan yaklaşık üç yıl önce kaleme alınmış olmasıdır.²⁰

13. *Sırru Şehrazâd* (1953): 13 kişiden ve 4 perdeden oluşmaktadır. Dördüncü perde hariç, 3 perde birer sahneden oluşur. 5 Kasım 1953'te Opera Tiyatrosu'nda yönetmenliğini üstlenen Fettûh Neşâtî ve Çağdaş Mısır Grubu tarafından açılış oyunu olarak sahnelendi. Oyun Kahire'de benzeri görülmemiş bir ilgiyle karşılandı.²¹

14. *Şa'bullâhi'l-muhtâr* (1956): Oyun 3 perde ve 7 karakterden oluşur. Yazarın Filistin sorunu ele alan ilk eseri *Şeylûk el-cedîd*'den yaklaşık 11 yıl sonra kaleme aldığı bu oyun, Siyonizm konusunu işleyen bir komedidir. 4 bölümden oluşan oyunda yazar, Siyonistlerin "seçilmiş halk" inancını mizahi bir üslupla eleştirmeyi

→

2011), en-Necm 53/42-44.

¹⁸ En-Nisâ 4/32.

¹⁹ Ali Ahmed Bâkesîr, ed-Dünyâ Fevdâ (Kahire: Mektebetü Mısır, ts.).

²⁰ Daha fazla bilgi için bkz. Ali Ahmed Bâkesîr, İmbarâtûriyye fi'l-mezâd (Kahire: Mektebetü Mısır, ts.); Abdulkhakim ez-Zebîdî, "علي أحمد باكثير: الكاتب الذي أنصف المرأة" (Erişim 27 Eylül 2023).

²¹ Ali Ahmed Bâkesîr, Sırru Şehrazâd (Kahire: Mektebetü Mısır, ts.).

amaçlamaktadır.²²

15. *ez-Za'îmu'l-evhad* (1959): Yazar, bu piyesi 1961 yılında dönemin Irak Başbakanı Abdulkerim Kasım'ın ülkedeki Arap milliyetçilerine karşı uyguladığı baskıcı politikalara karşı Iraklı Araplar için yazmış, adeta onların sesi olmaya çalışmıştır.²³

16. *Hârût ve Mârût* (1959): Ali Ahmed Bâkesîr'in Kur'an'da adı geçen Hârût ve Mârût'un yeryüzüne inmesi ve insanlara sihir öğretmesinden esinlenerek kaleme aldığı oyun, yayınlandığı dönemde Devlet Teşvik Ödülü almıştır.²⁴

17. *Dâru ibn-i Lukmân* (1960): IX. Louis'in 1249'da Mısır'a karşı yürüttüğü Haçlı Seferi'ni ve Memlük hükümdarı Şeceretüddur ile Emir Fahreddin komutasındaki orduların Dimyat'ta Fransız ordusuna karşı kazandığı zaferi anlatan 17 karakterden oluşan, üç perdelik tarihi bir piyestir. Bâkesîr'in bu eseri, 1960 yılında *Sanat*, Edebiyat ve Sosyal Bilimler Yüksek Kurulu Ödülü'nü almıştır.²⁵

18. *Melhametü 'Umer* (1962-1964): 18 bölüm ve bir sonuçtan oluşan tarihi oyununda Bâkesîr, peygamber ve ahabının sağlam temelleri üzerine günümüz Müslüman hayatını yeniden inşa etmek amacıyla Hz. Ömer gibi büyük bir şahsiyeti hikâyenin odak noktası olarak seçmiştir. Ömer, modern Müslümanlar için bir rol model olarak sunulur. Sadece dindar ve adaletli bir halife olarak değil, aynı zamanda insan özgürlüğüne, eşitliğe, etkili bir sosyal yapıya, ırkçılığa ve saldırganlığa karşı mücadeleye kendini adanmış bir yöneticiyi temsil etmektedir. Ömer, ailesinin veya ev halkının çıkarlarına öncelik vermeyen ideal Müslüman bir lider örneğidir. Halife olduktan sonraki tek değişiklik, tebaasına karşı daha şefkatli olmasıdır. Araplar ve Müslümanlar arasındaki adaletsizlikler, eşitsizlikler, yetersiz sosyal örgütlenme ve genel zayıflık, Bâkesîr'in İslami destanında verdiği mesajın arka planını oluşturmaktadır.²⁶

Çalışmanın sınırlılığı ve amacından sapmaması nedeniyle tüm çalışmalarını ayrıntılı olarak zikretmeyeceğimiz yazarın diğer tiyatro eserleri şunlardır:

- * Gülfidan Hanım (1962)
- * Hablü'l-gasîl (1965)
- * Kasru'l-hevdec (1944)
- * El-Vatanü'l-ekber (?)
- * Ed-Dûdetü ve's-su'bân (1967)
- * Me'sâtü Zeyneb (?)
- * İlähu İsrâîl (1959)

²² Muhammed Abbâs 'Arâbî, "رابطة الأدب الإسلامي العالمية | مقالات | شعب الله المختار (كوهين والعنصرية)", (Erişim 12 Ağustos 2023); Ali Ahmed Bâkesîr, *Şa'bullâhi'l-muhtâr* (Kahire: Mektebetü Mısır, ts.).

²³ Muhammed Ebû Bekr Hamîd, "رابطة أدباء الشام - الأديب علي أحمد باكثير", (Erişim 12 Ağustos 2023).

²⁴ Ali Ahmed Bâkesîr, *Hârût ve Mârût* (Kahire: Mektebetü Mısır, ts.).

²⁵ Ali Ahmed Bâkesîr, *Dâru İbn-i Lukmân* (Kahire: Mektebetü Mısır, ts.); "مرحباً بكم في موقع الشاعر والأديب الكبير" "علي أحمد باكثير" (Erişim 05 Ağustos 2023).

²⁶ Hamîd, "رابطة أدباء الشام - الأديب علي أحمد باكثير"; Muhammed Emîn Tevfik, *Ali Ahmad Bâkathir; A Study of Islamic Commitment in Modern Arabic Literature* (Michigan: ProQuest LLC, 2020), 152-154.

- * Et-Tevrâtü'd-dâi'a (?)
- * Eş-Şeymâ Şâdiyetü'l-İslâm (1969)
- * İbrâhîm Bâşa (1948)
- * Es-Silsiletü ve'l-ğufrân (1949)
- * El-Fellâhu'l-fasîh (1966)
- *'Umer el-Muhtâr (1948)
- * Fârisü'l-balkâ' (1948)

2. Tiyatroculuğu

Ali Ahmed Bâkesîr'in tiyatro sanatına ilgisi, Kahire Üniversitesi'nde İngiliz Dili ve Edebiyatı bölümünde öğrenci olduğu dönemlere rastlar. İngilizce hocasının bir derste Arapça dil yapısının manzum tiyatroya (operet) uygun olmadığını söylemesi üzerine, Shakespeare'in, meşhur oyunu Romeo ve Juliet'i kısa sürede manzum bir üslupla Arapçaya uyarlamıştır.²⁷ Bu çalışma, onun tiyatro dünyasına attığı ilk adımdır. Serbest müstezet olarak adlandırılan bu yazım türü, yazarın sonraki çalışmalarında da varlığını sürdürmüştür. Tiyatro alanına yaptığı bu girişle Bâkesîr, İngiliz dil yapısına özgü bir yazım türü olan Blank Verse veya Running Blank Verse'i²⁸ uygulayarak modern bir şiir türü olan serbest şiirin Arapçada keşfedilmesini sağlamıştır.²⁹

Bâkesîr'in tiyatroları bir bütün olarak ele alındığında, tema, metinlerarasılık ve karakter uyumu vb. konular bakımından tutarsızlıklar barındırmadığı söylenebilir. İlk düz yazı piyeslerinden biri olan Şeylûk el-Cedîd (1945) ile son oyunlarından biri olan et-Tevrâtü'd-dâi'a (1967) arasında bile biçim ve verilmek istenen mesajlar bakımından bir tutarsızlığın neredeyse hiç olmadığı açıkça görülür.³⁰

2.1. Batı Etkisi

Marûn en-Nakkâş'ın 1847 yılında Molière'in *L'Avare (Cimri)* adlı eserini temel alarak telif ettiği ve Beyrut'ta sahnelediği *el-Bâhîl* adlı oyun, Arap edebiyatının ilk tiyatrosu olarak kabul edilmektedir. Görüldüğü üzere diğer modern edebiyat türlerinin yanında Arap tiyatrosu da tercüme ve adaptasyon yoluyla Batı'nın etkisiyle ortaya çıkıp gelişme kaydetmiştir. Mârûn en-Nakkâş ile başlayan bu yol-

²⁷ Bâkesîr, *Fennü'l-mesrahiyye min tecâribi's-şahsiyye*, 7-8.

²⁸ Batı şairlerinin özgür bir şekilde daha çok sembolizm ile harmanlanmış klasik aruz ölçüsünün bozulmasıyla oluşturduğu bir nazım biçimidir. Bu tür şiirlerde nazım nesre yaklaşırlar ve uzun- kısa dizeler düzenli ya da düzensiz sıralanır. Tevfik Fikret, Cenap Şahabettin ve Ahmet Haşim Türk edebiyatında bu türün önde gelen temsilcileridir.

Örn: Harab olan yollarda kalmamış gelen,

Ne giden,

Şimdi yalnız kavafil-i evrâk,

Mütemadi sürüklenir bir uzak. (Ahmet Haşim)

²⁹ Sait Uylaş, "Alî Ahmed Bâkesîr ve Şal Günü Adlı Piyesinin Tematik Açından İncelenmesi", *Sosyal Bilimler Dergisi* 3/6 (06 Mart 2016), 132.

³⁰ Benjamin Benjamin, *Dramaturgies of Conspiracy: Bakathir, Idris and the July Regime. In Conspiracy in Modern Egyptian Literature* (Edinburg: Edinburg University Press, 2018), 39-40.

culuk, kardeşi Nikola'nın yine Molière'in *Le Misanthrope (Adamcıl)* piyesini eş-Şeyh *el-Câhil* adıyla Arapçaya tercüme etmesiyle devam etmiştir. Molière, Shakespeare, Racine, Voltaire ve Corneille gibi yazarlar modern Arap tiyatrosunda eserlerinden en çok ilham alınan ve istifade edilen Batılı yazarlar olmuşlardır.³¹

Ali Ahmed Bâkesîr, İngiliz Dili ve Edebiyatı bölümüne giriş yaptıktan sonra *Romeo ve Juliet* ile *On İkinci Gece* adlı oyunları tercüme etti. Bu, Shakespeare'in onun üzerindeki etkisini göstermektedir. Öte yandan, İngiliz dil yapısına özgü bir üslup olan Blank Verse'i *Akhenaton* ve *Nefertiti* adlı oyununa uyarlaması, *Şeylûk el-cedîd* piyesinin temasını doğrudan *Venedik Taciri*'nden alması ve antik bir Yunan trajedisi olan *Oedipus Trajedisi*'ni kaleme alması, üzerindeki Batı etkisini ortaya koyan diğer unsurlardır.

Bâkesîr, Arap dünyasının karşı karşıya olduğu siyasi tehdidin farkına vardığında, sömürgeci güçlere karşı büyük bir öfkeyle dolmuştur. Filistin meselesi onun öfkesini daha da arttırdı. Bu öfke, onu salt komedi türünde bir anlatıyı ortaya koymasından alıkoymuştur. Ona göre, şaka yapma, insanları güldürme ya da nükteli sözler söyleme olasılığı en düşük kişi kendisidir. Ne var ki çok geçmeden öfke ve hicivden doğan mizahın ilgi çekici olabileceğini fark etmiştir. Bu konudaki gözlemini şöyle açıklar:³²

"Tiyatro tarihinde trajedinin ortaya çıkışı komediden öncedir. Çünkü tiyatro ilk önce dini ritüellerin bir parçası olarak, komediye ve şakayı kaldıramayacak olan mabedlerin gölgesinde doğmuştur. Bundan dolayı örneğin Yunanda Aristophanes'in komedyaları, Aiskhylos, Sophokles ve Euripides'in trajedyalarından sonra zuhur etmiştir. Bu komedyaları ortaya çıkaran sebep ise insanların dinlerine ve ilahlarına olan inançlarının sarsılması neticesinde yöneticilere ve sosyal meselelere duyulan öfkedir."

Bâkesîr'in Batı'dan ilham alarak ortaya koyduğu eserleri Batı hayranlığı veya özentiliği şeklinde okunmamalıdır. Onun, Batılı yazarlardan ilham almasının bazı sebepleri vardır. Yazarın İslam dinine bağlılığı ve yaşantısı göz önünde bulundurulunca, bu sebepler arasında en önemlisinin Batı güdümünde Filistin topraklarında kurulmak istenen İsrail devletine karşı kaleminin el verdiği ölçüde mücadele çabası olduğu söylenebilir. Özellikle Siyonizm sorununu konu alan "*Şeylûk el-cedîd*" ve "*Oedipus Trajedisi*" oyunları, anlatılmak istenenin izleyicinin gözünün önüne serildiği, mesajın neredeyse imgesel denemeyecek kadar açık olduğu oyunlardır. Yazarın söz konusu Filistin sorunu için kaleme aldığı oyunları kendisinin İngilizceye çevirmesi de bu düşüncüyü destekler niteliktedir.

³¹ Pierre Cachia, "Tercüme ve Adaptasyon Dönemi (1850-1914)", çev. Hasan Taşdelen, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (01 Ocak 2004), 202; Aysel Ergül, *Çağdaş Mısır Tiyatrosunda Tevfîku'l-Hâkîm ve Üç Entellektüel Tiyatrosu* (Atatürk Üniversitesi, Doktora, 1995), 54.

³² Bâkesîr, *Fennü'l-mesrahıyye min tecâribi's-şahsiyye*, 27; Muhammet Bilal Tolan, "Tiyatro Yazarı Olarak Ali Ahmed Bâkesîr ve Arap Tiyatrosu Üzerine Düşünceleri", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 11 (25 Haziran 2018), 286-287.

2.2. Dil Kullanımı

Fasih Arapça ile Ammice arasındaki farklar, yazarların tiyatro yazımında sanatsal kaygılar ve zorluklar yaşamasına neden olmuştur. İlk dönemlerde tiyatro oyunlarında Ammice furyası hâkimken, Ahmed Şevki'nin fasih dil tercihiyle yavaş yavaş Ammiceye olan ilginin azaldığı görülmektedir.³³ "Tarihi bir tiyatro ya da günümüzü ele alan bir tiyatrodaki karakterlerin toplumdaki statüsüne göre mi dil tercihi yapılmalı yoksa herkesi kapsayacak standart bir dil mi tercih edilmeli?" sorusu yazarlar arasında tartışmalara yol açmıştır. Bazı tiyatro yazarları olayın özünü okuyucu-izleyiciye yansıtmak için karakterlerin sosyal hayattaki konumunun, bulunduğu yerin ve dilinin göz ardı edilmemesi gerektiğini savunurken, bazı yazarlar aksini iddia etmektedir. Bâkesîr ise böyle bir tartışmanın yersiz olduğunu düşünmektedir. Ona göre tiyatrodaki kullanılan dil standart olmalıdır. Zira anlatılmak istenen şeyi dil üzerinde aramak yüzeysellikten başka bir şey değildir. Öte yandan sanat da hayatın anlık çekilmiş bir fotoğraf karesi değildir. Argümanına şunu da ekleyerek Bâkesîr şöyle demektedir:³⁴

"Shakespeare'in tiyatrosunda Othello ve Venedikli karakterlere İngilizceyi nasıl konuşturduğu üzerinde kimsenin durduğu görülmemiştir. 'Öyleyse biz neden peki, Mısırlı bir köylü nasıl olur da fasih Arapça konuşur?' sorusunu sorar dururuz?"

Bâkesîr'e göre fasih dil tarafsız ve kapsayıcıdır. Hazinesi zengindir ve yazar için karakterlerde sınırsız bir üretim gücü anlamına gelir. Ona göre fasih Arapça saf bir sudur. İçine katılacak boyayla istenen renk elde edilebilir. Fakat Ammicenin zaten bir rengi vardır. Üzerine bir şeyler ekleyerek istenen şeyi elde etmek mümkün değildir. Konuyla ilgili fikirlerini Fennü'l-mesrahiyye adlı kitabında şöyle özetlemektedir:³⁵

"Tiyatro yazarı fasih Arapçayı kullanarak oyununa yerel şahsiyetleri katıp onların ruhuna üfleyerek istediği ortamı kolayca tasvir edebilir. Böylece tiyatrodaki Mısır ruhu da suyun kristal bardakta parlaması gibi parlar. Fakat Ammice için bunları söylemek mümkün değil. Zira diğer Arap ülkeleri bir yana, sadece Mısır'da bile çeşitli yerel diller vardır."

Sonuç olarak Bâkesîr oyunlarında dil tercihini daha çok insana hitap etmesi, kapsayıcı ve yalın olması sebebiyle fasih dilden yana kullanmıştır. Hablü'l-ğasîl ve Gülfidan Hanım hariç tüm eserleri fasih dille yazılmıştır.

2.3. İslami Tutum

Tiyatrolarında İslami duruşa son derece önem veren Bâkesîr, eserlerinde dini konulara sıklıkla eğilmiş, somut örneklerle edebiyatın millileştirilmesi adı altında Mısır toplumunu Araplıktan ve Müslümanlıktan uzaklaştırmayı amaçlayan yazarlara karşı mücadele vermiştir. Örneğin Bâkesîr, *Romeo ve Juliet*'i Arapçaya manzum bir dille çevirdikten yaklaşık 3 yıl sonra kaleme aldığı *Akhenaton ve Nefer-*

³³ Ahmed Şevki, *el-Edebu'l-'arabi'l-mu'âsir fî Mısır* (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 80.

³⁴ Bâkesîr, *Fennü'l-mesrahiyye min tecâribi's-şahsiyye*, 90.

³⁵ Bâkesîr, *Fennü'l-mesrahiyye min tecâribi's-şahsiyye*, 93-94.

titi adlı oyununa Mümin suresinin 78. ayetiyle başlamıştır.³⁶ Mısır'ın en meşhur firavunlarından olan Akhenaton ve Nefertiti'nin hayatını ele alan yazar, Akhenaton'u güçlü bir ahlak ve iman sahibi ve Hz. İbrahim gibi anlam ve tanrı arayışında olan biri olarak tasvir etmektedir. Muhtemelen bunu yapmasındaki amaç, toplumda bazı yazarlar ve tarihçiler tarafından ortaya atılan "Kadim Mısır medeniyet ve ihtişamının dinden uzak bir yaşantı sürerek ortaya çıktığı" iddialarını çürütme çabasıdır. Ayrıca tiyatroya söz konusu ayetle başlayarak Akhenaton'un bir peygamber olduğunu ima etmektedir.³⁷

Bâkesîr'in içinde yaşadığı dönem, komünizmin Mısır'da yayıldığı ve taraftar topladığı dönemlere rastlamaktadır. Yazar, dönemin siyasi, ekonomik ve adalet çarpıklıklarına çözüm olarak İslam tarihinde adaletli idareciliğiyle meşhur Hz. Ömer'e işaret etmektedir. Melhametü 'Umer (Ömer Destanı) adıyla kaleme aldığı tiyatro; bir mukaddime, on sekiz bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Yazar, adeti olduğu üzere bu tiyatroya da ayetle başlar³⁸ ve yüzyıllar önce meydana gelen olaylar üzerinden yaşadığı döneme ışık tutar.³⁹

2.4. Kadın

Bâkesîr, içinde bulunduğu toplumda o günün kadınının yaşadığı sorunların farkına varmış ve gerek roman gerekse tiyatrolarında bu sorunlara dikkat çekmeye çalışmıştır. Yazarın *Binbir Gece Masalları*'ndan ilham alarak yazdığı *Sırru Şehrâzâd (Şehrâzâd'ın Gizi)* adlı oyun, "kadın, mutlak yanlıştır" fikrine kendince bir karşı çıkıştır. Zira eserin orijinalinde Şehriyâr hasta ruhlu biridir. Kendisini siyahi bir köle ile aldatan eşinin intikamını tüm kadınlardan almak için her gün bakire bir kızla evlenip sabah onu öldürür/öldürtür. Bu durumun farkında olan Şehrâzâd, babasının itirazlarına rağmen Şehriyâr ile evlenmeye razı olur. Şehriyâr'a her gece uyumadan önce bir masal anlatarak bitirmeden devamını bir sonraki güne bırakır ve bu sayede canı bağışlanır. Bu yolculuk bin bir gün sürer ve son gün Şehriyâr Şehrâzâd'ı sevdiğini anlar ve canını bağışlar. Bu hikâyenin bazı noktaları kendisine makul gelmeyen Bâkesîr, kendine âdeta şu soruları sorar: "Şehriyâr'ın ilk eşi onu neden aldattı? Neden bir köleyle? Saray erkanından yakışıklı biri yok muydu? Şehriyâr neden bu olayı gizlemedi, onun namusu değil miydi mesele? Onu öldürüp yüreğini soğutamaz mıydı, neden tüm kadınları öldürüyor? Öldürdüklerinden sonra intikamı hiç soğumuyor muydu?" Bâkesîr bu sorular doğrultusunda oyunda belirgin değişikliklere giderek mevcut anlatıyı kendine göre yeniden kurgular. Ona göre Şehriyâr, ruhsal ve cinsel anlamda sorunları olan biridir. Evlendiği kadınları öldürmesinin nedeni bu sırrın ortaya çıkmama isteğidir. Hikâyede yaptığı bu deği-

³⁶ "Senden önce de elçiler gönderdik; onlardan sana hayat hikayelerini anlattıklarımız var, anlatmadıklarımız var..."

³⁷ Bâkesîr, Akhenaton ve Nefertiti, 11-12,150-152; Tolan, Ali Ahmed Bâkesîr'in Edebî Kişiliği ve Eserlerindeki İslâmî Duruşu, 203.

³⁸ "Siz, insanlar içinde çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emredersiniz, kötülükten alıkoysunuz ve Allah'a inanırsınız..."

³⁹ Sâmîye Vefâ el-Emîrî, "Min a'lâmi'l-edebi'l-İslâmî: Bâkesîr fi melhameti 'Umer", Müessesetü's-sahâfeti ve'n-neşr 36/4 (1991), 89.

şıklıkla Bâkesîr, kadını suçlu göstermekten uzaklaşıp sorunu erkeğe, çözümü ise kadına yüklemiştir.⁴⁰

ed-Dünyâ fevdâ (Dünya Bir Kaos) adlı oyununda modern hayatın değiştirdiği erkek-kadın ilişkilerindeki farklılıklar üzerinde durulur. Yazara göre insanın küçük dünyasının (evliliğin) kaos olmamasının yolu, ilişkide erkeğin erkek, kadının ise kadın olmasından geçer. Aksi halde bir kaosun meydana geleceği vurgulanır.

Bâkesîr, özellikle Filistin sorununu ele alan tiyatrolarında “Siyonist kadını” alımlı bir karakter olarak çizer. Örneğin *Şeylûk el-Cedîd*’de Rachel, sarışın, endamlı ve tahrik edici, fettan bir kadındır. Evinin camından Filistinli erkeklere sürekli kur yapar. İsrail’in hedefleri uğruna Filistinlilerin mal ve topraklarını almak için bu özelliklerini kullanmaktan çekinmez.

Şa’bullahi’l-muhtâr (Allah’ın Seçkin Halkı) adlı oyunda da Rachel adında aynı özellikleri taşıyan bir karakter vardır. *et-Tevrât ed-dâi’a (Kayıp Tevrat)*’da yazar, ana karakterlerden biri olan Barbara’nın sahneye girişini şöyle anlatmaktadır: “Barbara, vücudunun çekici yerlerini ortaya çıkaran zarif bir kıyafetle içeri girer.” Yine aynı karakter Barbara, Joseph’ten hamile kaldıktan sonra şeytani zekasını kullanarak eşini kandırır.⁴¹

Barbara: Hatırlıyor musun sevgilim, o geceyi?

Kohîn: Evet, arınma gecesi.

Barbara: O gece uzun zamandan sonra beni çok sevindirdin.

Kohîn: Öyle mi? Hatırlamıyorum vallahi.

Barbara: Sarhoştun sen fakat ben ayıktım. Biliyor musun, hamileyim sevgilim?

Kohîn: Hamile?

Barbara: O geceden hem de!

Kohîn: (sevinçle) Bu bir mucize!

Barbara: Sevgilim, bugün biz mucize gösterilen dönemlerde değiliz artık.

Kohîn: Mucize topraklarımızdayız!”

Öte yandan Bâkesîr’in piyeslerinde kadın “kahır çekme ve özellikle erkeklerle boyun eğmeme” arasında gidip gelmektedir. Temsillerde zaman zaman kadının Arap-İslam adetlerine de karşı çıktığı gösterilir. *Ed-Dünya Fevdâ* karakterlerinden Sonya’nın dernek üyesi Zeynep’e söylediği sözler bu kabildendir:⁴²

“Sonya: Bu acınası topraklarda kadının derdi ne de fazla! Ta evinin ortasından başlamalı düşmanlarıyla savaşmaya. Kocasıyla...Kardeşiyile... Hatta ve hatta babasıyla! Hepsi de kadını köleleştirmek veya onu yönetmek istiyor! Öyle ki bu saçmalık, çocukların, annelerinin kendilerine itaat etme isteklerine kadar vardı. Ne büyük edepsizlik ve hayasızlık!”

Birçok temsilde kadının yaşadığı sorunlara değinen yazar, Gülfidân Hânım ve *ed-*

⁴⁰ ez-Zebîdî, “علي أحمد باكثير”.

⁴¹ Ahmed Kadrî Abdulhamîd Neciyye, “Sûretü’l-mer’ati’l-Yahudiyye fi mesrah Ali Ahmed Bâkesîr”, *el-Mecelletü’l-ilmîyye liküllîyyeti’t-terbiyyeti’n-nev’îyye* 1/9 (Ocak 2018), 178-179; Ali Ahmed Bâkesîr, *et-Tevrâtü’l-dâi’a* (Kahire: Mektebetü Mısır, ts.), 53-54.

⁴² Bâkesîr, *ed-Dünyâ Fevdâ*, 37-38.

Duktûr Hâzim piyeslerinde kadını baskın bir karakter olarak sunar ve bu cihetle erkeklerin muzdarip olduğu sorunlara eğilir. Örneğin *ed-Duktûr Hâzim*'de Hikmet Hânım, eşi üzerinde otoriter ve müsrif bir tiptedir. Zayıf ve sözü asla dinlenmeyen kocası Şerif Bey, eşinin isteklerine yetişemez. Aynı oyunun karakterleri Emine Hânım ve Sabri Bey arasındaki ilişki ise daha düzeylidir ve erkeğin de ortak olduğu bir ilişkidir. Bâkesîr, oyunlarında ezilen Arap kadınının sorunlarını ele alırken diğer yandan erkeğin yaşadığı sorunlara da el atmıştır. Dolayısıyla onun bu yaklaşımı, yaşamış olduğu toplumda kadın ve erkeklerin davranışlarında görülen çarpıklıklar konusunda, birini diğerinin uğruna feda etmediği mutedil duruşuyla doğrudan ilgilidir.

3. Siyonizm

Bâkesîr'in Filistin sorununu konu edindiği ve Arap dünyasının içinde bulunduğu çıkmazı derinlemesine ele alan sekiz tiyatro eseri bulunmaktadır. Bu oyunlardan dördü doğrudan Filistin meselesi hakkında yazılmışken, geriye kalan dördü ise dolaylı yoldan Siyonizm eleştirisi olarak kaleme alınmıştır. Söz konusu oyunlarda Bâkesîr'in Siyonizm eleştirisi en az komünizm eleştirisi kadar güçlüdür. Her iki ideolojiyi de sadece Mısır ya da Arap-İslam ülkeleri için değil, tüm dünya için önemli tehditler olarak algılar. Yazarın doğrudan Filistin problemi hakkında kaleme aldığı eserler *Şeylûk el-cedîd (Yeni Shylock)*, *Şa'bullâhi'l-muhtâr (Allah'ın Seçkin Halkı)*, *Îlâhu İsrâil (İsrail'in Tanrısı)*, *et-Tevrâtu'd-dâ'ia (Kayıp Tevrat)*'dir. *Me'sâtu Üdîb (Oedipus Trajedisi)*, *İmbaratûriyye fi'l-Mezâd (Açık Artırmada Bir İmparatorluk)*, *Harbu'l-Besûs (Besûs Savaşı)* ve *Mesrahu's-siyâse (Siyaset Tiyatrosu)* ise dolaylı yoldan Filistin meselesine değindiği tiyatrolardır.

Bâkesîr 1945'te "*Şeylûk el-cedîd*" adında Filistin sorununu ele alan bir eser kaleme almıştır. Shakespeare'in *Venedik Taciri* adlı trajedisinden esinlenerek yazılan bu eser, Arap dünyasında Filistin meselesine eğilen ilk tiyatro oyunudur. Yazar, Filistin'de kurulacak bir Yahudi devletinin o bölgede meydana getireceği zulüm ve adaletsizlik endişesiyle kaleme aldığı oyunu, Batı kamuoyunda farkındalık yaratmak adına kendisi İngilizceye çevirmiştir. Bâkesîr, *Venedik taciri* adlı eserden esinlenmesini şöyle anlatmaktadır:⁴³

"1944'lü yıllarda hemen hemen, Büyük Filistin felaketinden 3 yıl önce, Filistin meselesi zihnimi meşgul ediyordu. Gazete ve kitapları takip ediyordum. Bir gün, Ze'ev Jabotinsky'nin İngiliz Avam Kamarası'nda bir konuşma sırasında kürsüye vurup "bize bir miktar et verin, ondan asla vazgeçmeyeceğiz!" dediğini okudum. Balfour Deklarasyonu'ndaki toprağa atıfta bulunuyordu. O an, kayıp olanı buldum, dedim kendi kendime... Bu cümle ona değil, Siyonizm'e aitti. Bu sırada Shakespeare'in *Venedik Taciri* adlı eseri zihnimde çaktı ve o an yazmaya karar verdim."

Venedik Taciri adlı piyesin ana karakteri Shylock'tur. Yahudi asıllı olan Shylock bir tefecidir. Antonio adındaki soylu tüccar tiptemesi ise bir gün ondan borç almak durumunda kalır. İmzaladığı senette borcunu ödeyememesi durumun-

⁴³ Ali Ahmed Bâkesîr, *Şeylûk el-cedîd* (Kahire: Dâru Mısır li't-Tıbbâ'a, 1945); Muhammed Ebû Bekr Hamîd, "Ali Ahmed Bâkesîr: Râidü kadiyyeti Filistin fi'l-mesrahi'l-'Arabî", *Râbitatu'l-edebi'l-İslâmîyyi'l-âlemîyye* 64 (Kasım 2009), 25.

da alacaklı Shylock, Antonio'nun vücudundan bir miktar et koparacaktır. Tiyatronun sonunda mahkemelik olan karakterler arasında haklı tarafın Antonio olduğu anlaşılır. *Venedik Taciri*'ndeki tema ile Filistin meselesi birbirine benzemektedir. Zira Ze'ev Jabotinsky'nin Avamlar Kamarası'nda İngilizlerden istediği et, yazarın aklına *Venedik Taciri*'ndeki Shylock'un Antonio'dan koparmak istediği eti getirmiştir. Bu çalışmayla özellikle Siyonizm ve Batı'ya onların kaleminden çıkan *Venedik Taciri* adlı eserle cevap vermiştir. Daha önce de ifade edildiği gibi, oyun "problem" ve "çözüm" başlıklarıyla iki bölümden oluşmaktadır.

İkinci bölüm, Shakespeare'nin *Venedik Taciri* adlı oyununun "duruşma sahnesine" oldukça benzemektedir. Çünkü olay, Araplar ile Siyonistler arasındaki sorunu çözüme kavuşturmak için buluştukları Kudüs Mahkemesi'nde gerçekleşmektedir. Yazar, Filistin'deki Araplar ve Yahudiler arasındaki "İbranice dayatması, Yahudilerin Filistin adeta kendilerine aitmiş gibi saplantılı davranmaları, Araplara karşı kibirli duruşları, okullarda kadrolaşmaları ve var olan Arap kültürünün ve neslin bozulması, toplumdaki Siyonist zihniyeti arttırmak başka bir ifadeyle zenginleştirmek" vb. sorunları imgesel bir dille ele almış, çözüm bölümünde kendince bir çıkamazı halletmeye çalışmıştır. Ona göre çözüm, dünyadaki diğer uluslar Yahudilere sert davranırken Arapların Filistin sorunundan önce onlara nasıl yumuşak ve nazikçe davrandıklarını hatırlamaktan geçer. Shylock ve Kohîn arasındaki sonuçsuz tartışma Nadia ve Faysal'ın gelmesiyle son bulur. Nadia'nın Tel Aviv'i yok etme talebi Yahudilerin "Birleşik Krallık'ın, Yahudiler için Filistin yerine Avustralya'da bir ülke kurması" şartıyla kabul edilir. Oyun Shylock'un intiharı ve Abdullah'ın Filistin'in birilerine vatan inşa etmek için parçalanmayacağını ilan etmesiyle son bulur.

Bâkesîr'in "başka bir ülkede vatan kurulması" teklifi, bir Arap/Müslüman olarak anlaşılabilir bir öneridir. Ne var ki, insanların söz konusu bölgeye yerleştirilme nedeninin yalnızca bir vatan edindirme olmadığı göz önünde bulundurulduğunda, önerinin yetersiz kaldığı görülecektir. Mûnîr 'Uteybe ve Muhammed Abbâs 'Arabî gibi eleştirmenler Bâkesîr'in çözüm önerisini romantik ve idealistçe bulmaktadır. Bâkesîr, Siyonist İsrail devletinin Lübnan, Ürdün ve Suriye ile çevrili olması ve komşu ülkelerin ambargolarıyla ekonomik olarak yok olacağını düşünmektedir. Coğrafi olarak Arap dünyasının kalbinde yer alan Filistin, aynı zamanda Batı'nın Arap ülkelerini siyasi olarak karıştırmaları için de altın bir fırsattır. Dolayısıyla, Bâkesîr'in çözüm önerisi bu koşullar altında uygulanamaz.⁴⁴ Benzer şekilde, Seyyid Kutub da Bâkesîr'i "*Yeni Shylock*" adlı oyununda İngilizlere veya genel olarak Batı vicdanına duyduğu güven nedeniyle eleştirmiştir.⁴⁵

"... Fakat ben, Üstad Bâkesîr'den bir noktada ayrışıyorum. Oyunun sonunda kurmuş olduğu mahkeme bölümünde O, İngiliz vicdanı diye bir şeyin varlığına güveniyor. Ben ise (insanların Batı'ya karşı) Filistin meselesindeki bu güveninden tüm Arap

⁴⁴ Maysoon Taher Muhi vd., "The Character of Shylock as a Cultural Mark: Shakespeare's The Merchant of Venice and Bakathir's The New Shylock", *Al-Ustath Journal for Human and Social Sciences* 58/3 (2019), 80-83.

⁴⁵ Seyyid Kutub, "Şeylûk el-cedîd ve Kadiyyetu Filistîn", *er-Risâle* 655 (21 Ocak 1946), 74.

ülkeleri adına korkuyorum. İngiliz politikasında vicdan yoktur. Esasen Batı dünya-sının bir şerefi de yoktur..."

Yazarın Filistin sorununu ele aldığı *Şa'bullâhi'l-muhtâr (Allah'ın Seçkin Halkı)*, dört bölümden oluşan bir komedi oyunudur. Olaylar Tel Aviv'deki bir otelin lobisinde gelişir. Batı ve Doğu ülkelerinden Yahudiler, Filistin topraklarında kurulan İsrail'e yerleşmiştir. Oyunda Bâkesîr, yeni kurulan İsrail devletindeki ahlaki çürüme, ekonomik sorunlar ve farklı etnik ve sosyal sınıflar arasındaki çatışmalar gibi çeşitli konuları tasvir etmeye odaklanır. Filistin'e Doğu'dan gelen Seferad Yahudileri ile Batı'dan gelen Aşkenaz Yahudileri arasında bilişsel bir uçurum vardır. Seferadlar Yahudiliği bir din ve nihai bir amaç olarak görürken, Aşkenazlar onu siyasi bir araç ve amaçlarına giden bir yol olarak görmektedir. Yahudilerin bu uyumsuz karışımı kişisel çıkarlar ile devletin çıkarları arasında bir çatışmaya neden olur ve İsrail'in yaşadığı izolasyon ve ekonomisinin batmasıyla birlikte yazar bir iç çöküş öngörür. Bu çöküş halkın hükümete karşı ayaklanmasına ve hükümetin devrilmesine yol açacaktır. Daha sonra Birleşmiş Milletler devreye girecek ve sözde İsrail Devleti'ni feshederek göçmenleri eski ülkelerine geri gönderecektir. Yazar, *Şeylûk el-cedîd*'te olduğu gibi bu oyunda da meselenin çözümünü İsrail'in ekonomik olarak abluka altına alınması ve Batılı halkların Filistin meselesinden haberdar edilmesinde arar. Bazı eleştirmenler Bâkesîr'i bu oyunda "Amerikan halkının gerçeklerden haberdar edilmesi" ya da dünya kamuoyunda Yahudi etkisinin azaltılmasıyla meselenin çözülebileceğine inandığı için eleştirmektedir.⁴⁶ Şüphesiz Bâkesîr de Batılıların izlediği çifte standartın farkında bir yazardı. Bu konu hakkında el-Âdâb dergisinde şunları söylemiştir:⁴⁷

"... Arap yazarlar, bizimle ilgili gerçeklerin çoğundan habersiz olan, bizim toplumumuz dışındaki toplumlarda yaşayan ve görüşleri, inançları, efsaneleri ve diğer halklarla bağlantıları bakımından bizden farklı olan yabancı halklara hitap ettiklerini, onların dostlarımıza ve düşmanlarımıza karşı konumlarını göz önünde bulundurmalıdır. Eğer bu halkları davamızın haklılığına ikna etme konusunda başarıdan bir pay almak istiyorsak ve onları (Batı'yı) destek ve zaferimize meylettirmek istiyorsak, bütün bunları dikkate almamız..."

İlâhu İsrâil adlı oyun, yazarın Siyonistlere yönelik yazdığı bir oyundur. İlâhu İsrâil'de Bâkesîr, Yahudilerin etnik inançlarını ve tabiatlarını anlatmak için Yahudi tarihine odaklanır. Yazar, Yahudilerin üstün ırk iddiası ve para sevgisinin Tanrı sandıkları Şeytan'dan geldiğini vurgular. Üçleme olarak yazılan oyunun ilk bölümü "Çıkış"tır.

Bâkesîr bu eserde Kur'ân'ın yanı sıra İncil'den yararlanarak Tanrı ve Şeytan temasını işlemiştir. İncil'i kaynak olarak kullanmasındaki amaç, Doğulu veya Batılı izleyici/okuyucuya Yahudilerin kutsal kitaplardaki konumunu göstermektir. Öte yandan Bâkesîr, kutsal metinlerdeki Yahudi kınamalarını dolaylı olarak Siyonis-

⁴⁶ Abdulhakim ez-Zubeydî, *el-Yehûd fi'l-mesrahât Ali Ahmed Bâkesîr* (el-Ayn: Dâru Nâşirî li'n-neşri'l-elektirûnî, 2004), 6-8.

⁴⁷ Ali Ahmed Bâkesîr, "Devru'l-edîbi'l-'Arabî fi'l-ma'reketi didde's-ti'mâr ve's-Sihyûniyye", *el-Âdâb* 5 (1969), 11.

tlere karşı kullanmaktan çekinmemiştir. Tematik olarak bu oyun, Yahudilerin genel tarihini sunmaktadır. Piyes, İsrail ile Mısır arasındaki Süveyş krizinden sonra yazılmıştır. Ancak bu kriz üzerinden günümüz Yahudileriyle eski dönem Yahudileri arasında bağlantı kuran yazar, Siyonistler ve tarihteki ilk Yahudiler arasında ayırım yapmamaktadır. Ona göre her iki grup da şeytanın yolundan gitmeye meyillidir.

Bâkesîr'in ilk oyunundan son oyununa Siyonist karakter tutarlılığı Kur'an'daki imajla uyumlu bir Yahudi imajı yansıtmaktadır. Zira kutsal kitaplarda Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed dönemindeki Yahudilerin birçoğu ikiyüzlü, peygamber katili ve döneke olarak damgalanmıştır. Bâkesîr de Siyonist tehdide karşı sıradan ve kişisel bir izlenimle hareket etmediğini ortaya koyarak bu tarihsel kınamayı takip ettiğini göstermektedir.⁴⁸ Bu noktada gözden kaçırılmaması gereken bir husus da Bâkesîr'in Yahudiler ile Siyonistler arasında fark gözetmiştir.⁴⁹

Sonuç

Modern Arap tiyatrosunun önemli yazarlarından biri olan Bâkesîr, Endonezya'da doğmuş, Yemen'de yetişmiş, Mısır'da yaşamış ve orada hayatını kaybetmiştir. İslam inancına bağlılığı nedeniyle eserleri içerik olarak İslam inancıyla paralellik göstermiştir. İngiliz nazım türü olan Running Blank Verse'i Arap diline uyarlayarak bir tiyatro yazmasıyla bu türün Arap dilinde tanınmasını sağlamıştır. Tiyatrolarında aile yapısının bozulması, kadın-erkek eşitsizliği, Siyonizm gibi konuları ele alan yazar, 1945 yılında "*Şeylûku'l-cedîd*" adlı oyunuyla "Vadedilmiş Topraklar" inancı gereği, Filistin topraklarında bir Yahudi işgalinin gerçekleşmesinden yaklaşık üç yıl önce, söz konusu tehlikeyi önceden sezip, dikkatleri Siyonizm'e çekmiştir. Edebiyat sahnesine birçok Arap yazar gibi Batı dünyasının eserlerini yorumlayarak çıkan yazar, bir süre sonra bu alanda adından söz ettirmiştir. Oryantasyon sürecinden sonra da kendine özgü oyun yazımının yanı sıra, Batı dünyasının eserlerini Doğu gözüyle yorumlamaya devam eden Bâkesîr, bir edebiyatçı olarak kaleminden akan mürekkeple Batı'nın ikiyüzlülüğüyle ve Siyonizm'e gösterilen çifte standartlarla mücadele etmiş ve dikkatleri herkesten önce bu noktaya çekmeyi başarmıştır.

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.

⁴⁸ Tefvik, *Ali Ahmad Bâkathir; A Study of Islamic Commitment in Modern Arabic Literature*, 106-113.

⁴⁹ Tolan, *Ali Ahmed Bâkesîr'in Edebî Kişiliği ve Eserlerindeki İslâmî Duruşu*, 147.

Kaynakça

- Arâbî, Muhammed Abbâs. “رابطة الأدب الإسلامي العالمية | مقالات | شعب الله المختار (كوهين والعنصرية)”. Erişim 12 Ağustos 2023. <https://www.adabislami.org/magazine/2012/07/580>
- Bâkesîr, Ali Ahmed. Akhenaton ve Nefertiti. Kahire: Mektebetü Mısır, 1967.
- Bâkesîr, Ali Ahmed. Avdetü'l-Firdevs. Kahire: Mektebetü Mısır, 1946.
- Bâkesîr, Ali Ahmed. Dâru İbn-i Lukmân. Kahire: Mektebetü Mısır, ts.
- Bâkesîr, Ali Ahmed. “Devru'l-edîbî'l-'Arabî fi'l-ma'reketi didde's-ti'mâr ve's-Sihyûniyye”. el-Âdâb 5 (1969), 10-13.
- Bâkesîr, Ali Ahmed. ed-Duktûr el-Hâzim. Kahire: Mektebetü Mısır, ts.
- Bâkesîr, Ali Ahmed. ed-Dünyâ Fevdâ. Kahire: Mektebetü Mısır, ts.
- Bâkesîr, Ali Ahmed. el-Fir'avu'l-Mev'ûd. Kahire: Mektebetü Mısır, ts.
- Bâkesîr, Ali Ahmed. et-Tevrâtü'd-Dâi'a. Kahire: Mektebetü Mısır, ts.
- Bâkesîr, Ali Ahmed. Fennü'l-mesrahiyye min tecâribi'ş-şahsiyye. Kahire: Mektebetü Mısır, ts.
- Bâkesîr, Ali Ahmed. Hârût ve Mârût. Kahire: Mektebetü Mısır, ts.
- Bâkesîr, Ali Ahmed. Humâm fi bilâdi'l-Ahkâf. Kahire: Mektebetü Mısır, 1965.
- Bâkesîr, Ali Ahmed. İmbarâtüriyye fi'l-mezâd. Kahire: Mektebetü Mısır, ts.
- Bâkesîr, Ali Ahmed. Sirru Hâkim biEmrillâh. Kahire: Mektebetü Mısır, ts.
- Bâkesîr, Ali Ahmed. Sirru Şehrazâd. Kahire: Mektebetü Mısır, ts.
- Bâkesîr, Ali Ahmed. Şa'bullâhi'l-muhtâr. Kahire: Mektebetü Mısır, ts.
- Bâkesîr, Ali Ahmed. Şeylûk el-cedîd. Kahire: Dâru Mısır li't-Tibâ'a, 1945.
- Bedevî, Abduh. Havliyyâtu Külliyyeti'l-A'rab, Ali Ahmed Bâkesîr Şâiren Gınâiyyen. Kuveyt: Kuwait University, 1981.
- Benjamin, Benjamin. Dramaturgies of Conspiracy: Bakathir, Idris and the July Regime. In Conspiracy in Modern Egyptian Literature. Edinburg: Edinburg University Press, 2018.
- Cachia, Pierre. “Tercüme ve Adaptasyon Dönemi (1850-1914)”. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 13/1 (01 Ocak 2004), 195-212.
- Dahami, Yahya Saleh Hasan. “Arabic Contemporary Poetic Drama: Ali Ahmed Ba-Kathir A Pioneer”. AWEJ for Translation & Literary Studies 5/1 (24 Şubat 2021), 40-59.
- Dayf, Ahmed Şevki. El-Edebu'l-'arabi'l-mu'âsir fi Mısır. Kâhire: Dâru'l-Me'arif, 3. Basım, ts.
- Emîrî, Sâmîye Vefâ. “Min a'lâmi'l-edebi'l-İslâmî: Bâkesîr fi melhameti 'Umer”. Müessesetü's-sahâfeti ve'n-neşr 36/4 (1991), 88-96.
- Ergül, Aysel. Çağdaş Mısır Tiyatrosunda Tevfiku'l-Hâkîm ve Üç Entellektüel Tiyatrosu. Atatürk Üniversitesi, Doktora, 1995.
- Ferîd, Em'adşü. “Ali Ahmed Bâkesîr ve Mesrahuhu'ş-şî'rî: eş-Şâ'ir ve'r-rebî' nemûzecen”. Jil Magazine of Literary Studies 206/1487 (Eylül 2014), 1-46. <https://doi.org/10.12816/0007060>
- Gökgöz, Turgay. “Modern Suriye Tiyatrosunda Ahmed Ebû Halîl el-Kabbânî”. OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi 16/Eğitim ve Toplum Özel Sayısı (31 Aralık 2020), 6460-6477. <https://doi.org/10.26466/opus.819011>
- Habîb, Abdurrahman. “الإبداع الأول.. على أحمد باكثير ينشر مسرحية همام في بلاد الأحقاف”. اليوم السابع. 03 Ekim 2021. Erişim 02 Ağustos 2023. <https://www.youm7.com/story/2021/10/3/-على-أحمد-باكثير-ينشر-مسرحية-همام-في-بلاد-الأحقاف-03-أكتوبر-2021>
- Hamîd, Muhammed Ebû Bekr. “Ali Ahmed Bâkesîr: Râidü kadiyyeti Filistîn fi'l-mesrahi'l-'Arabî”. Râbitatu'l-edebi'l-İslâmiyyi'l-'âlemiyye 64 (Kasım 2009), 24-33.
- Hamîd, Muhammed Ebû Bekr. “رابطة أدباء الشام - الأديب علي أحمد باكثير”. Erişim 12 Ağustos 2023. <https://www.odabasham.net/%D8%AA%D8%B1%D8%A7%D8%AC%D9%85/70925-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%AF%D9%8A%D8%A8-%D8%B9%D9%84%D9%8A-%D8%A3%D8%AD%D9%85%D8%AF-%D8%A8%D8%A7%D9%83%D8%AB%D9%8A%D8%B1-70925>
- Hamza, Mahmûd Muhammed. Bahsü İstihyâi'ş-şahsiyyeti't-turâsiyyeti fi mesrahiyyeti Şeylûk el-cedîd li Ali Ahmed Bâkesîr. 19 Cilt. Mısır: Câmi'atü Kefre'ş-Şeyh, Mecelle-

- tü'd-Dirâsâti'l-İnsâniyye ve'l-Edebiyye., 2019.
- Humeyd, Muhammed Ebû Bekr. Ali Ahmed Bâkesîr fî mir'âti 'asrihi. Kahire: Mektebetü Mısır, ts.
- Kutub, Seyyid. "Şeylûk el-cedîd ev Kadıyyetu Filistîn". er-Risâle 655 (21 Ocak 1946), 73-74.
- Muhammed b. Ebû Bekr, Hamîd. "en-Neş'etu'l-edebiyye fî Hadramevt". Râbitatu'l-edebi'l-İslâmî'l-âlemîyye 8/29 (2001).
- Muhi, Maysoon Taher vd. "The Character of Shylock as a Cultural Mark: Shakespeare's The Merchant of Venice and Bakathir's The New Shylock". Al-Ustath Journal for Human and Social Sciences 58/3 (2019), 69-90.
- Neciyye, Ahmed Kadrî Abdulhamîd. "Sûretü'l-mer'ati'l-Yahudiyye fî mesrah Ali Ahmed Bâkesîr". el-Mecelletü'l-ilmîyye likülliyyeti't-terbiyeti'n-nev'iyye 1/9 (Ocak 2018), 163-206.
- Rîm, Mîs. "رائد الأدب الإسلامي علي أحمد باكثير". Erişim 02 Ağustos 2023. <https://www.iraqkhair.com/vb/showthread.php?t=105671>
- Saîd, Lebîb. "Mesrahiyyetü lhnâtûn". Mecelletü'r-Risâle 503 (30 Ağustos 1943).
- Sancar, Ebru. "Türk Edebiyatına Modern Bir Soluk: Serbest Müstezad". Hars Akademi Uluslararası Hakemli Kültür Sanat Mimarlık Dergisi 6/1 (29 Haziran 2023), 96-114.
- Semâvî, el-Hâris. "- 07 - المكتبة الشاملة الحديثة". Mart 2007. Erişim 05 Ağustos 2023. <https://al-maktaba.org/book/31862/5187>
- Sumehî, Ahmed Abdullah es-. Ali Ahmed Bâkesîr şî'ruhu'l-vatanî ve'l-İslâmî. Cidde: en-Nâdi'l-edeblî's-sekâfî, 1982.
- Şerîf, Ahmed İbrahîm. "يوسف وهبي والحاكم بأمر الله.. مسرحية على أحمد باكثير على خشبة المسرح". اليوم السابع. 17 Ekim 2021. Erişim 05 Ağustos 2023. <https://www.youm7.com/story/2021/10/17/-الله-مسرحية-على-أحمد-باكثير-على/5498528>
- Tevfîk, Muhammed Emîn. Ali Ahmad Bâkathir; A Study of Islamic Commitment in Modern Arabic Literature. Michigan: ProQuest LLC, 2020.
- Tolan, Muhammet Bilal. Ali Ahmed Bâkesîr'in Edebî Kişiliği ve Eserlerindeki İslâmî Duruşu. Ankara: Sonçağ Akademi, 2021.
- Tolan, Muhammet Bilal. "Tiyatro Yazarı Olarak Ali Ahmed Bâkesîr ve Arap Tiyatrosu Üzerine Düşünceleri". Bingöl Üniversitesi İlahiyat Dergisi 11 (25 Haziran 2018), 281-309.
- Uylaş, Sait. "Alî Ahmed Bâkesîr ve Şal Günü Adlı Piyesinin Tematik Açıdan İncelenmesi". Sosyal Bilimler Dergisi 3/6 (06 Mart 2016), 129-141.
- Zebîdî, Abdulhakim. "علي أحمد باكثير: الكاتب الذي أنصف المرأة". Erişim 27 Eylül 2023. <https://www.nashiri.net/index.php/articles/literature-and-art/3631---ae-v15-3631>
- Zubeydî, Abdulhakim. el-Yehûd fî'l-mesrahât Ali Ahmed Bâkesîr. el-Ayn: Dâru Nâşirî li'n-neşri'l-elektirûnî, 2004.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altuntaş- Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- "مرحباً بكم في موقع الشاعر والأديب الكبير علي أحمد باكثير". Erişim 05 Ağustos 2023. <http://www.bakatheer.com/awaliat.php>

Kur'an Perspektifinden Uzun Ömür Olgusu

The Phenomenon of Longevity from the Perspective of the Qur'an

Sümeyye Saygın 

Arş. Gör. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı
Res. Assist. PhD., Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology, Department of
Tafsir

Konya / Türkiye

ssaygin@erbakan.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0001-5778-4174>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 01.04.2024

Accepted / Kabul Tarihi: 26.06.2024

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2024

DOI: 10.33420/marife.1462883

Cite as / Atf: Saygın, Sümeyye. "Kur'an Perspektifinden Uzun Ömür Olgusu". *Marife* 24/1 (2024) 71-92. <https://doi.org/10.33420/marife.1462883>

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."

Kur'an Perspektifinden Uzun Ömür Olgusu

Özet

Ömrü, insanın varoluş sahnesinde geçirdiği zamanın tümü olarak tanımlamak mümkündür. Doğum, yaşam, ölüm ve tüm bunları kapsayıcı bir kavram olarak ömür insanın düşünce dünyasını ve reel yaşamını sürekli meşgul eden meselelerdendir. İnsanoğlu dünya tarihi boyunca yeryüzündeki varlığını sona erdiren bir vakia olarak ölüm gerçeğinden uzak durmaya çalışmıştır. Bireysel olarak her insan için ölüm tümüyle inkâr edilememekle birlikte kolayca teslim olunabilen bir gerçek de değildir. Bu nedenle insanlık tarihi boyunca insanoğlu esasında ölümsüzlüğü arzulamıştır. Ölümsüzlüğün imkansızlığı ve ölümün kaçınılmaz bir hakikat oluşu karşısında insanoğlu en azından dünyada yaşayabildiği kadar uzun bir ömür yaşam isteğinde olmuştur. İnsanın ömrünü uzun yahut kısa olarak seçmesi kendi elinde değilse de uzun ömür iştiyakı neredeyse her insanda vardır. Bu bağlamda uzun ömür olgusu tarih boyunca muhtelif vesilelerle insan zihnini meşgul eden bir mesele olarak karşımıza çıkar.

Bilindiği üzere Yüce Allah vahyini insanlara bireysel ve toplumsal olarak onları ilgilendiren meselelerini dikkate alıp sosyal, kültürel, tarihsel bilgi ve birikimlerini gözeterek iletmiştir. Bu doğrultuda hayat, ömür ve ölüme dair birtakım konular da Kur'an'da doğrudan ve dolaylı olarak kendilerine yer bulmuşlardır. Kur'an-ı Kerim'de hem doğrudan insan ömrüne işaret eden ayetler hem de uzun ömrün imkanına, insandaki uzun ömür arzusuna ve ömrün değerine yönelik ifadeler içeren ayetler yer almaktadır.

Literatürümüzde Kur'an açısından tek başına ömür veya uzun ömür olgusunu konu edinen bir çalışma tespit edebildiğimiz kadariyle bulunmamaktadır. Bu nedenle bu çalışmanın konusu Kur'an perspektifinden uzun ömür olgusu olarak belirlenmiştir. Çalışmanın, uzun ömür olgusunu Kur'an'ın sunduğu bakış açısıyla olabildiğince bütüncül ve kapsamlı bir şekilde ortaya koymak suretiyle alandaki bir boşluğu doldurması hedeflenmektedir.

Kur'an-ı Kerim'in bazı ayetleri doğrudan uzun ömürle ilişkili iken bazı ayetler konuyu dolaylı olarak ilgilendirmektedir. Bu doğrultuda bu çalışma kapsamında öncelikle uzun ömür kavramının yer aldığı ayetler tespit edilmiştir. Söz konusu ayetler tasnif edildiğinde Kur'an'ın uzun ömre insanın uzun ömre duyduğu aşırı istek, uzun ömrün insan için mümkün oluşu ve uzun ömrün değeri bağlamlarında değiştiği görülmüştür. Bu nedenle ömür ve uzun ömür kavramları kısaca izah edildikten sonra ilk olarak insandaki uzun ömür iştiyakı meselesi incelenmiştir. Ayetlerden anlaşıldığı üzere dünyaya düşkünlük ve bu dünya hayatında çok yaşama isteği insanın özünde mevcuttur. Aşırıya kaçmadığı takdirde insandaki uzun ömür arzusunun kötü kabul edilmediği anlaşılmaktadır. Ancak Yahudiler örneğinde vurgulanan ölüm sonrası hayatın ve gerçekleşecek olan hesabın inkar edilmesi maksadıyla uzun ömrü arzulamak kınanmaktadır.

Ömrün insan için kısa olması da uzun olması da Yüce Allah'ın takdirindedir. Kur'an ayetleri insan ömrünün genel kabul gören ortalama insan ömründen daha fazla olmasının mümkün olduğunu teyit eder. Zaten insanın ortalama bir süreden fazla yaşaması bir vakıdır. Ancak ayetlerin bu konuda vurguladığı nokta ömrü tayin edenin Allah Teala olduğu ve her insanın ömrünün süresinin en başında Allah katında yazılı olarak kaydedildiğidir. Bunun yanı sıra ayetler insana şayet çok uzun bir ömür bahşedilirse bu durum onun yaratılış bakımından tersine döndürülmesi ile neticeleneceğini haber vermektedir. Bu doğrultuda insanın bildiklerini bilmez bir hale gelmesi ihtimal dahilinde olduğundan İslam dünyasında uzun ömür çok istenmemesi gereken bir hal olarak nitelenir. Son olarak belirtmek gerekir ki ömrün kısa veya uzun olması başlı başına ömre değer katmaz. Kur'an'a göre ömre değer katan unsurlar iman ve salih ameldir. Bu doğrultuda iman ve salih amelle süslenmiş ve son nefese kadar böyle yaşamış bir uzun ömür Allah katında son derece değerlidir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, İnsan, Uzun Ömür, Yaşam.

The Phenomenon of Longevity from the Perspective of the Qur'an

Summary

Lifespan can be defined as the entirety of time spent by an individual in the scene of existence. Birth, life, death and the encompassing concept of lifespan are constantly occupying the human thought world and real life. Throughout history, humanity has tried to stay away from the fact of death as an event that ends his existence on earth. For each individual human being, death cannot be completely denied, but neither is it a fact that can easily be surrendered. Therefore, throughout human history, mankind has essentially desired immortality. In the face of the impossibility of immortality and the inevitability of death, humanity has desired at least to live as long as possible on Earth. Although it is not within one's control to choose whether one's life will be long or short, the desire for a long life is almost present in every individual. In this context, the phenomenon of longevity has emerged as an issue that has preoccupied the human mind throughout history.

As is known, Allah has conveyed His revelation to people, taking into account individual and societal matters that concern them, while considering their social, cultural, historical knowledge and accumulations. In this regard, certain topics related to life, lifespan, and death have found their place directly and indirectly in the Qur'an. Both directly referring to human lifespan and containing expressions regarding the possibility of longevity, the desire for long life in humans, and the value of life, there are verses in the Qur'an.

As far as we could determine, there is no study in our literature that deals with the concept of life or long life from the perspective of the Qur'an alone. Therefore, the subject of this study has been determined as the phenomenon of longevity from the perspective of the Qur'an. The aim of the study is to fill a gap in the field by presenting the phenomenon of longevity as comprehensively and complementarily as possible from the perspective offered by the Qur'an.

While some verses of the Qur'an are directly related to longevity, others indirectly address the topic. In this context, primarily, the verses containing the concept of longevity were identified within the scope of this study. When these verses are classified, it is seen that the Qur'an touches upon the desire for long life in humans, the possibility of long life for humans, and the value of longevity for humans. Therefore, after briefly explaining the concepts of life and longevity, the issue of the desire for long life in humans is examined. It can be understood from the verses that the desire for longevity in humans is inherent in human nature, provided that it does not exceed the limits. However, desiring a longevity is condemned with the purpose of denying life after death and the accountability that will take place, as exemplified by the Jews.

Whether life is short or long is in the hands of Allah. The Qur'anic verses confirm that it is possible for human life to exceed the generally accepted average human lifespan. In fact, a human living longer than an average period is a reality. However, what the verses emphasize in this regard is that Allah determines the lifespan, and the lifespan of every individual is recorded by Allah at the very beginning. Additionally, the verses indicate that if a person is granted a very long life, this situation will result in a reversal in terms of the individual's creation. Therefore, since it is possible for a person to become ignorant of what they know, in the Islamic world, a longevity is described as a state that should not be desired. Finally, it should be noted that whether life is short or long does not add value to life on its own. According to the Qur'an, the factors that give value to life are faith and righteous deeds. In this regard, a long life adorned with faith and righteous deeds, lived until the last breath, is highly valuable in the sight of Allah.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Human, Longevity, Life.

Giriş

Yüce Allah hiçbir insana ebedilik vermemiştir;¹ ancak tanıdığı yegâne yaşam alanı olan dünyanın cezbediciliği ile ölüm sonrası hayatın bilinemez oluşu insana ölüm korkusu veren² ve bu dünyada uzun bir ömrü arzulatan sebeplerdendir. İnsanların bir kısmı bu dünyadan başka bir hayat olduğuna inanmadıklarından ötürü yaşayabildikleri kadar uzun yaşama arzusundadır. Ne zaman sonlanacağını bilmedikleri ve bu dünyadan ibaret kabul ettikleri³ ömürleri onlar için en kıymetli hazinedir. Bununla birlikte çok yaşama, uzun ömürlü olma isteği sadece ahiret inancı olmayan kimselere mahsus değildir. İnsanoğlu ahiret hayatına iman ettiği halde yine de dünyada olabildiğince uzun bir ömrü olsun ister. Zira tabii bir olgu olarak kabul edilse de ölüm karşısında her insanın kolayca boyun eğmesi mümkün olmaz. İnsan psikolojisi ölümün gerçekliğini inkâr edemezken bir yandan da onu kabul etmek istemez, onu aşmayı en azından onun gecikmesini umar.⁴

İnsandaki ölümsüz olma ya da en azından yaşayabildiği kadar uzun yaşama isteğinin insanlık tarihi kadar eski olduğunu gösteren birtakım toplumsal, kültürel ve edebi öğeler mevcuttur. Örneğin en eski edebi destanlardan *Gilgamiş Destanı*, ölüm korkusu kendisini ele geçiren Gilgamiş'in ölümsüzlük arayışını konu edinmektedir.⁵ Yine Orta Çağ'da Altay Türklerinde dünyaya bağlılığın ve ölümden kaçma arzusunun son derece kuvvetli olduğu; uzun ömür temennilerinin kültürel hayatta mühim bir yerinin bulunduğu ifade edilir.⁶ Benzer şekilde İslam öncesi Arap toplumunda da biricik yaşam alanı kabul edilen bu dünyada sonsuza kadar yaşamayı yahut yok oluş olarak kabul edilen ölümden önce olabildiğince uzun bir ömür sürmeyi kasteden kavramların sıkça kullanıldığı göze çarpmaktadır.⁷

Modern döneme gelindiğinde uzun ömrün gündeme gelmesine sebep olan hususlardan birinin seküler bir düşünce ve hareket tarzı olan transhümanizm olduğu görülür. Transhümanist düşünce tarzına göre insan, var olduğu haliyle eksik, kırılğan, savunmasız⁸ ve kendini geliştirmesi, nihayetinde de aşması gereken bir varlıktır. Bu düşünce sisteminde merkezde insan vardır ve nihai hedef insanı

¹ *Kur'an Yolu Meâli*, çev. Hayreddin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), el-Enbiyâ 21/34.

² Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muḥammed b. Muḥammed el-Gazzâlî, *Mizânu'l-'Amel*, thk. Suleymân Dunyâ (Mısır: y.y., 1964), 394.

³ el-Mü'minûn 23/37; el-Câsiye 45/24.

⁴ Hayatî Hökelekli, "Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikolojisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (1991), 152-153.

⁵ N. K. Sandars, *Gilgamiş Destanı*, çev. Sevin Kutlu - Teoman Duralı (İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1973), 102-111; Ayrıca bk. Şahin Efil, "Düşünce Tarihinde ve Modern Tıpta Ölümsüzlük Arayışı ve Eleştirisi", *Beytülhikme* 6/1 (2016), 267-268.

⁶ Jean Paul Roux, *Eskiçağ ve Ortaçağda Altay Türklerinde Ölüm*, çev. Aykut Kazancıgil (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 1999), 27-30.

⁷ Bk. Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 2011), 101-109; Harun Öğmüş, *Câhiliyye Döneminde Araplar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 289-297.

⁸ Michael Hauskeller, "Ephemeroi-Human Vulnerabilty, Transhumanism and the Meaning of Life", *Scientia et Fides* 7/2 (2019), 16.

ölümsüz kılmak suretiyle Tanrı rolünü insana vermektir.⁹ İnsanın sonsuz bir varlık olabilmesinin ilk aşamasında ise genetik, biyo-teknoloji, robotik, yapay zeka teknolojileri vasıtasıyla insanı üstün zekalı, olağanüstü sağlıklı bir hale dönüştürüp ona daha uzun bir ömür verme çabası bulunmaktadır.¹⁰

Görüldüğü üzere uzun ömür olgusu insan zihnini tarih boyunca muhtelif bağlamlarda meşgul etmiş bir meseledir. Çağımızda, sosyal bilimler alanında uzun yaşama, ömrü uzatma mevzuları tıbbi ve teknolojik ilerlemeler, dini referanslar, ölüm psikolojisi, ölümsüzlük arzusu gibi konularla ilişkili olarak birtakım araştırmalarda konu edilmiştir. Bu çalışmaların bazılarında bilimsel gelişmeler ışığında ömrün uzatılmasının imkânı ve ölümsüzlük meselelerinin Kur'an ve diğer dini referanslardan hareketle değerlendirilmesi yapılırken,¹¹ araştırmaların önemli bir kısmının daha çok ölümsüzlük arzusu üzerinde durduğu görülmektedir.¹² Ömrü Kur'an ile ilişkili olarak konu edinen bir çalışmada ise Allah'ın insana verdiği ömrün, uzun veya kısa olsun, hakikati anlamada yeterli olduğu; ancak bunun önünde başka engellerin bulunduğu ele alınmıştır.¹³ Literatürümüzde, tespit edebildiğimiz kadarıyla, uzun ömür olgusunu Kur'an'da değinilen yönleriyle ele alan müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Kanaatimizce insan düşünce tarihinde güncelliğini yitirmeyen, pek çok vesile ile gündeme gelen bu meselenin son ilahi kitap tarafından nasıl ele alındığının kapsamlı bir şekilde tespit ve analizine ihtiyaç vardır. Zira Kur'an'a iman eden, İslam inancı üzere yaşayan kimselerin bu olguyu zihin dünyalarında Allah'ın haber verdiği doğrultuda bir yere yerleştirmeleri, bilimsel, teknolojik, tıbbi gelişmeleri bu kabulleri gereğince değerlendirmeleri daha isabetli olacaktır.

Çalışma kapsamında ömür ve uzun ömür kavramlarına doğrudan değinen ayetler öncelikli olarak tespit edilmiş, konuyu dolaylı olarak ilgilendiren diğer ayetler de dikkate alınarak uzun ömre dair tespit ve değerlendirmelerde bulunulmuştur. Bu doğrultuda ilk olarak uzun ömür kavramı tanımlanmış, ardından Kur'an ayetlerinin uzun ömre dair öne çıkardığı meselelerden uzun ömür iştiağı, uzun ömrün imkânı ve değeri konuları ayrı ayrı ele alınmıştır. Araştırmanın temel referanslarını Kur'an ayetleri, tefsirler ve hadis kaynakları oluşturmaktadır. Bu doğrultuda İslami literatürün yazılı kaynaklarından istifade ederek hazırlanmış olduğumuz bu çalışmada nitel veri analizi yöntemlerinden doküman incelemesi ve

⁹ Ahmet Dağ, *İnsansız Dünya Transhümanizm* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022), 18.

¹⁰ Francesca Ferrando, "Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations", *Existenz* 8/2 (2013), 27.

¹¹ Hidayet Aydar, "Ölümsüzlük Arzusu veya Uzun Süre Yaşamak Meselesi -Dini Referanslar ve Bilimsel Gelişmeler Işığında Bir Değerlendirme-", *Diyanet İlmî Dergisi* 41/1 (2005), 81-108.

¹² Bk. Mustafa Koç, "Ölümsüzlük Arzusu ve Birey Üzerindeki Etkileri", *Ekev Akademi Dergisi* 2/3 (2000), 61-69; Efil, "Düşünce Tarihinde ve Modern Tıpta Ölümsüzlük Arayışı ve Eleştirisi"; İlhami Günay, "Kur'an-ı Kerim'de Âdemoğlunun Ölümsüzlük Arzusunun Tercümanı ve Rehberi Olarak Hz. İbrahim" (Uluslararası Hz. İbrahim (a.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu, İstanbul: Nida Akademi, 2019), 451-473; Volkan Feyzi - Musa Bilgiz, "Transhümanizmin Ölümsüzlük İddiasının Kur'an Açısından Değerlendirilmesi", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (ts.), vb.

¹³ Bk. Hikmet Koçyiğit, "Kur'an'a Göre Hakikati Algılamada Ömrün Yeterliliği ve Bunun Önündeki Engeller", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/25 (2012), 69-92.

metin analizi takip edilmiştir.

1. Ömür ve Uzun Ömür Kavramları

Doğum ile başlayıp ölümlle nihayete erecek olan insanın yaşam süresinin bütününe *ömür* ismi verilmektedir. *Hayat*,¹⁴ *hayatın süresi*,¹⁵ *insan bedeninin ruh ile mamur olduğu zaman dilimi*¹⁶ gibi anlamlar ile karşılık bulan *ömür* kelimesi Arap dilinde *عَمْرٌ* ve *عُمُرٌ* olmak üzere iki şekilde de kullanılmaktadır.¹⁷ Kur'an-ı Kerim'de de bu kökten türemiş muhtelif lafızlar yer almaktadır. Bu kelimelerden bazıları *imar etmek*,¹⁸ bazıları *umre/umre yapmak*¹⁹ anlamında geçmiştir. On bir ayette ise a-m-r kökünden türeyen kelimeler insan ömrüne, toplumların ömrüne veya insana ömür verilmesine işaret eder biçimde kullanılmıştır. Bu kullanımlardan üçünde müstakil olarak ömür olgusuna işaret edildiği görülürken²⁰ diğerlerinde ömrün uzunluğu ve uzun ömür ile ilişkilendirilebilecek kullanımlar yer alır.²¹

Arap dilinde *عَمَّرَ* fiili insana fiziken uzun bir ömür verilmesini yahut dua ile sözlü olarak uzun ömür temenni etmeyi ifade eder. Nitekim *عَمَّرَكَ اللهُ تَعْمِيرًا* cümlesi birine uzun bir ömrü olması için dua etmek, onun çok yaşamasını temenni etmek anlamındadır.²² Ömrü uzun olan kimselere de *مُعَمَّرٌ* (muammer) denilmektedir.²³ Bu bağlamda *Muammerûn* Araplarda kullanılagelen bir kavram olarak karşımıza çıkar. Döneminin ortalama yaşam süresinin üzerinde bir ömür sürdüğü kabul edilen kimseler *Muammerûn*'dan sayılmaktadır.²⁴ Bu kavramın hadis ilmi kapsamında çok uzun ömürlü muhaddisler için, Arap edebiyatında da çok yaşayan edebiyatçıları kastetmek üzere kullanıldığı bilinmektedir. Zaman zaman seksen yaşını geçmiş kimseler *Muammerûn*'a dahil edilseler de çoğunlukla bu terim yüz ila yüz yirmi yıl arasında ömür sürenleri ifade eder.²⁵

Anlaşıldığı üzere ömür, insan için kullanıldığında, doğumdan ölüme kadar

¹⁴ Ebû'l-Faḍl Muḥammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfî İbn Manzûr, *Lisân'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Şâdir, 1414/1993), "amr", 4/601.

¹⁵ Ebû 'Abdurrahmân el-Ḥalîl b. Aḥmed el-Ferâhîdî el-Ḥalîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Mehdî el-Maḥzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâî (Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1988), "amr", 2/137.

¹⁶ Ebû'l-Kâsım el-Huseyn b. Muḥammed er-Râğıb el-İşfehânî, *el-Mufredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Şafvân 'Adnân ed-Dâvûdî (Dimaşk; Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1412), 586.

¹⁷ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, thk. 'Abdulcelîl 'Abduh Şelebî (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988); Râğıb el-İşfehânî, *el-Mufredâ*, 586.

¹⁸ et-Tevbe 9/17, 18, 19; Hûd 11/66; er-Rûm 30/9; et-Tûr 52/4.

¹⁹ el-Bakara 2/158, 196.

²⁰ el-Enbiyâ 21/44; el-Kasas 28/45.

²¹ el-Bakara 2/96; Yûnus 10/16; en-Nahl 16/70; el-Hac 22/5; eş-Şuarâ26/18; Fâtır 35/11, 37; Yâsin 36/68.

²² Ebû Bekr Muḥammed b. el-Ḥasen b. Dureyd el-Ezdî İbn Dureyd, *Cemheretu'l-Luġa*, thk. Remzî Munîr Ba'lebekkî (Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâ'în, 1408/1987), 2/272; Ebû Manşûr Muḥammed b. Aḥmed b. el-Herevî el-Ezherî, *Teẖzîbu'l-Luġa*, thk. Muḥammed 'Avd Mir'ab (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 2001), 2/231.

²³ İbn Dureyd, *Cemheretu'l-Luġa*, 2/772.

²⁴ Eyyüp Tanrıverdi, "Ebû Hâtım es-Sicistânî'ye Göre Eski Arap Kültüründe 'Muammerûn': Uzun Ömürlülere Kategorisi", *Doġu Araştırmaları* 1/17 (2017), 6.

²⁵ İbrahim Hatiboġlu, "Muammerûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/323.

yaşanan hayatın tüm aşamalarını kapsayan sürenin adıdır. Her insanın kısa olsun uzun olsun bir ömrü vardır. Kimisi tek nefes alacak kadar kısa bir ömürle dünya serüvenini sonlandırırken kimisi yaşadığı devirde normal kabul edilecek ortalama bir süre bu dünyada yaşar. İnsanların bir kısmı ise ortalama süreden daha fazla bu dünyada bulunur ki bu durum *uzun ömürlü olmak* şeklinde nitelenir. Uzun ömür her insan için mümkün olmamakla beraber bu dünyada olabildiğince çok yaşama arzusu neredeyse her insanda vardır. Yarattığını en iyi tanıyan ve ona bilinç dünyasına uygun bir hitap ile Kur'an'ı rehber olarak tayin eden²⁶ yüce Allah insan zihnini her zaman ve zeminde meşgul eden yaşam ve ölüme dair meselelere yer yer işaret etmektedir. Kur'an'da ömrün tanımı veya uzun ömrün ne olduğu müstakil bir biçimde yer almaz. Fakat bazı ayetlerde Allah'ın insana yeterli bir ömür vermesi yahut uzun ömrün imkânı gibi hususlara değinilir.²⁷ Bazen de verilen ömrün uzunluğu, kısalığı, uzun ömrün neticesi gibi hususlar ayetlerin muhtevasında yer alır.²⁸ Bu bağlamda Kur'an'ın uzun ömür olgusuna yer verdiği ayetlerin birbirleriyle irtibatı da göz önünde bulundurularak olabildiğince bütüncül bir değerlendirmeyle ele alınmasına ve ayetlerin bize sunduğu bakış açısıyla konunun analizine ihtiyaç vardır.

2. İnsanın Uzun Ömür İhtiyacı

Hayat serüveninde gerek tanıdığı tek yaşam alanının bu dünya olması gerekse ölüm sonrasının gayba ait olup bilinmemesi insanoğlunu dünyadaki varlığının sona ermesinden korkutmaktadır. Yanı sıra insanın doğuştan getirdiği hayatta kalma iç güdüsü onun uzun ömre olan ihtiyakını tüm zamanlarda diri tutan bir unsurdur. Kur'an-ı Kerim'de insanın yaşamaya olan düşkünlüğüne, zaman zaman onun dünyaya olan sevgisi ve ilgisiyle alakalı olarak temas edilir. Dünyanın bir eğlence, oyun alanı olup geçici olduğu ahiret hayatınınsa sürekli ve daha hayırlı olacağı insana sıkça hatırlatılarak insanın bu dünyaya bağlılığını kuvvetlendirmemesi gerektiği mesajı verilmektedir.²⁹ Bu ayetlerdeki temel vurgu dünyanın bir geçiş mekânı, kalıcı olan ahiret yurduna hazırlık ve imtihan yeri olduğunun daima akılda tutulmasına yöneliktir. Ancak bu hatırlatmaların dolaylı olarak vurguladığı nokta ahirete inansın ya da inanmasın her insanda dünyaya bağlanma ve bunun neticesinde bu dünyada uzunca bir süre kalma isteğinin mevcut oluşudur.

İslam toplumunda ahirete iman etmeyenlerin çok yaşama isteği daha kolay mantıklı açıklamalarla izah edilebilirken ahirete inanan insanlarda da uzun ömür düşkünlüğünün var olmasının nasıl açıklanacağı üzerine erken dönemden itibaren düşünülmüştür. Bu bağlamda Abdullah b. Mes'ûd'un (ö. 32/652-53) konuya dair izahı meseleyi inananlar nezdinde daha anlaşılır hale getirmektedir. Ona göre insanın dünyanın lezzetlerini, süsünü bizatihi görüp bunlardaki hazlara ulaşabiliyor

²⁶ Aşşe Betül Oruç -Sümeyye Saygın, "Vahiy-Muhatap İlişkisinde Kur'an'da Referans Gösterilen Ortak Yönler", *Akif* 53/2 (2023), 198.

²⁷ el-Bakara 2/96; Fâtır 35/11, 37; Yâsin 36/68.

²⁸ Yûnus 10/16; en-Nahl 16/70; el-Hac 22/5; el-Kasas 28/45; el-Ankebût 29/14.

²⁹ Bk. el-En'âm 6/32; er-Ra'd 13/26; el-Ankebût 29/64; el-Mü'min 40/39; Muhammed 47/36; el-Hadîd 57/20; el-A'lâ 87/16-17.

olması ahiretteki lezzetlerin ve güzelliklerin ise ertelenmiş, gizlenmiş olması bu durumun temel sebebidir. Buna göre insanlar ulaşılabilir ve halihazırda verilmiş olanı incelemek suretiyle bu dünyaya daha çok bağlanıp daha uzun yaşamayı arzu ederken ertelenmiş olan ahiret hayatını düşünmeyi ve ona hazırlanmayı ihmal etmektedirler.³⁰

İslam düşünce geleneğinde insanın dünyaya olan bağlılığının ve uzun ömür isteğinin artmasının kişinin yaşının ilerlemesi ile de kuvvetli bir bağı bulunduğu kabul edilmektedir. Bu düşünce vakiyla örtüşmekte ayrıca Hz. Peygamber'den nakledilen birtakım hadisler de bu konuda referans olmaktadır. Zira Allah Resûlü'nden nakledildiğine göre insanoğlu ihtiyarladıkça gönlü iki konuda gençleşmektedir ki bunlar *uzun ömür* ve *fazla mal* isteğidir.³¹ Rivayetlerde insan kalbinin uzun ömür ve fazla mal konusunda gençleşmesi, içinde var olan çok yaşama isteğinin yaşlandıkça daha da güçlenmesi anlamındadır.³² Bu husus insanın ölüme yaklaştığının farkına vardıkça ölümden, ölüm sonrası hayatın muhtemel getirilerinden korkması ve bu nedenle daha uzun yaşamayı istemesiyle açıklanabilir görülmektedir.

Kur'an'da insanın uzun ömür iştiağının spesifik bir biçimde sunulduğu ayette konu, Yahudilere ilişkin olarak, şu şekilde dile getirilmektedir: "*Yemin olsun ki, onları insanların yaşamaya en düşkün olarak bulursun; müşriklerden de çok. Her biri ister ki bin sene yaşasın. Oysa çok yaşatılması hiç kimseyi azaptan kurtarmaz...*"³³ Bu ayet öncesinde Allah Teâlâ Yahudilerin sayılı günler dışında azabın kendilerine zarar vermeyeceği,³⁴ ahiret yurdunun tümüyle kendilerine ait olduğu iddialarına istinaden eğer bu iddialarında ısrarcı ve doğru iseler ölümü temenni etmelerini söylemektedir.³⁵ Ardından da bu ayetle onların ölümü istemek şöyle dursun tam aksine bu dünya hayatına, toplumlar içerisinde, en düşkün, uzun yaşamaya en iştiağlı topluluk olduğunu net bir dille ifade etmiştir. Öyle ki ahirete inanmayan, "*hayat yalnızca dünyadadır, yaşar ve ölürüz*"³⁶ diyen müşriklerden dahi fazla uzun ömür arzusunda olduklarını belirtir yüce Allah.

Yahudiler tüm insanlardan istisna edilip yanı sıra da müşriklerle mukayese edilerek dünya hayatına en düşkün, ölüme karşı en nefret duyan toplum olarak nitelenmektedirler.³⁷ Müfessirler ayetteki "مِنَ الَّذِينَ أَتْرَكُوا" "*müşriklerden de çok*" ifadesini iki şekilde izah etmektedirler. Bir kesim ayetin devamında gelen "*her biri*

³⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fi Te'vîli 'Âyi'l-Kur'ân*, thk. 'Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Mu'essesetu'r-Risâle, 1420/2000), 24/375; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fî 'İlmî't-Tefsîr*, thk. 'Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: y.y., 1422/2001), 4/433.

³¹ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'il b. İbrâhîm el-Buḥârî el-Buḥârî, *el-Câmi'u's-Şâhiḥ*, thk. Muhammed Zuheyr en-Nâsir (Beyrut: Dâru Tâvki'n-Necât, 1422), "Rikâk", 5; Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1998), "Zühd", 28.

³² Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. 'Alî b. Muhammed el-'Askalânî İbn Hacer el-'Askalânî, *Fethu'l-Bâri Şerhu Şâhiḥ el-Buḥârî*, thk. Muḥibbuddîn el-Ḥaṭîb (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1959), 11/240.

³³ el-Bakara 2/96.

³⁴ el-Bakara 2/80.

³⁵ el-Bakara 2/94-95.

³⁶ el-Câsiye 45/24.

³⁷ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 2/369.

ister ki bin sene yaşasın" ifadesinden ötürü burada kastın Mecusiler olduğunu dile getirmektedir. Buna göre Mecusiler ölümden sonraki dirilişe inanmadıkları ve birbirlerine sürekli olarak uzun ömür temennisinde buldukları, bunu da "Bin yıl yaşa! Bin nevrüz yaşa!" ve benzeri cümlelerle dile getirdikleri için ayette bu hususa atıfta bulunmaktadır.³⁸ Taberî (ö. 310/923), Râzî (ö. 606/1210) gibi müfessirler ise ayette yalnızca Mecusilerin değil ahirete inanmayan tüm müşriklerin kastedildiğini kabul etmektedirler. Buna göre ayetteki temel vurgu müşriklerin ahiret inancının olmaması Yahudilerin ise ahiretin varlığını kabul etmeleri noktasındadır.³⁹ Müşrikler elbette tek hayatlarının bu dünyada olduğunu düşünerek bu dünyada olabildiğince uzun yaşamak isterler. Bu anlaşılabilir, tabii bir durumdur. Ancak Yahudiler ahireti inkâr etmedikleri halde niçin müşriklerden de çok ötede bir uzun ömür hırsıyla nitelenmektedirler? Müfessirler bu soruyu şöyle cevaplarlar: Yahudiler ahiret hayatının varlığından, hesabın sorulacağından haberdardır. Hz. Muhammed'e ve ona indirilene iman etmemelerinden dolayı karşılaşacakları ahiret azabının da idrakindedirler. Bu bilinçte oldukları için her biri en az bin yıl bu dünyada kalmayı ve karşılaşacakları azabı o kadar ertelemiş olmayı isterler.⁴⁰ Ayette bin sayısının zikredilmesi de Arapçadaki yaygın kullanımı gereğince çokluğu, sürenin uzunluğunu kastetmektedir. Buna göre bin yıl ile dünyada ebedi olarak kalmayı istedikleri, ölümü asla temenni etmedikleri ve edemeyecekleri dile getirilmektedir.⁴¹ Allah Teala bu temenniye çok net bir cevap vererek ayeti sonlandırmaktadır: "... Oysa çok yaşatılması hiç kimseyi azaptan kurtarmaz..."⁴² Allah hiç kimseye bu dünyada ebedilik vermemiştir, her canlı muhakkak bir gün ölecektir.⁴³ Dolayısıyla kişi dünyada ne kadar çok yaşarsa yaşasın azabı kendisinden uzaklaşmayacak ya da ortadan kalkmayacaktır; zira gelecek olan her şey yakındır.⁴⁴ Bu doğrultuda denilmiştir ki "İnsana velev ki İblis kadar (kıyamete değin) ömür verilsin, şayet küfür üzere yaşadıysa, azap onu mutlaka bulacaktır."⁴⁵

Dünya sevgisinin, çok yaşama arzusunun kat'i bir biçimde kalpten uzaklaştı-

³⁸ Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Ğarîbu'l-Kur'ân*, thk. Sa'îd el-Lihâm (b.y.: y.y., ts.), 56; Ebû Maşûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005), 1/514-516; Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muhammed el-Başrî el-Mâverîdî, *en-Nuket ve'l-Uyûn*, thk. es-Seyyid b. 'Abdilmakşûd b. 'Abdirrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 1/162.

³⁹ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 2/369-371; Ebû 'Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1420), 3/609.

⁴⁰ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 2/369-371; Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ahmed b. Muhammed b. 'Alî en-Nisâbü'rî el-Vâhidî, *el-Veciz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Aziz*, thk. Şafvân 'Adnân Dâvûdî (Dimaşk; Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1415), 119; Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Âhkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim İtfeyyîş (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısrîyye, 1384/1964), 2/34; Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. 'Omer b. Keşîr ed-Dimeskî İbn Keşîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme (b.y.: Dâru Taybe, 1420/1999), 1/334.

⁴¹ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 3/609.

⁴² el-Bakara 2/96.

⁴³ el-Enbiyâ 21/34-35.

⁴⁴ İbn Kuteybe, *Ğarîbu'l-Kur'ân*, 56; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 2/374-375; 'Abdulkerîm b. Hevâzin b. 'Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Leğâfû'l-İşârât*, thk. İbrâhîm el-Besyûnî (b.y.: el-Hey'etu'l-Mısrîyyeti'l-'Amme li'l-Kuttâb, 2000), 1/108.

⁴⁵ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 2/376.

rılması son derece zordur.⁴⁶ Bu nedenle insanın uzun ömür iştihakı tabii bir arzu olması yönüyle Kur'an ve İslam geleneği açısından kınanan bir durum olmamıştır. Ancak ölümü reddetme, ahireti inkâr veya ahirete imanla birlikte dünya imtihanında başarısız olma, sorumlulukların hakkıyla yerine getirilememesi, ahiret azabı gibi korkulardan ötürü bir kaçış yolu olarak görülen uzun ömür iştihakının bu yönüyle kınanmayı hak ettiği anlaşılmaktadır.

3. Uzun Ömrün İmkânı

Kur'an-ı Kerim'de uzun ömrün insan için mümkün olduğuna işaret edilen yerler genel itibariyle ölümden sonra dirilişin ve insanın yaratılışı ile gelişim süreçlerinin vurgulandığı ayetlerdir.⁴⁷ Bilhassa en-Nahl 16/70 ve el-Hac 22/5. ayetlerde insanın dünyaya nasıl geldiği, dünyada geçtiği aşamalar ve nihayetinde ölümlerle karşılaşacağı haber verilmektedir. Ayrıca, insanların bir kısmının nispeten erken vefat ettirileceği bir kısmının ise "yaşlanıncaya, bildiklerini bilmez hale geleceği yaşa, ömrün en düşkün çağına kadar" yaşatılacağı dile getirilmektedir.⁴⁸ Bu husus insanın yaşam evrelerinin sonuncusunun yaşlılık olduğunu ve insanlardan bazıların hafızasının son derece zayıfladığı, becerilerinin körelip bilirken bilmez hale geldiği ileri yaşlılık denilebilecek döneme kadar yaşamasının mümkün ve Allah'ın takdirinde olduğunu belirtir. İnsanın ömrünün ulaşabileceği nihai aşama olarak zikredilen bu dönem "رَدَدَ الْعُمُرَ" "erzelü'l-umur" olarak tanımlanmaktadır.⁴⁹ Müfessirlerin bir kısmı *erzelü'l-umur* kavramını "هَرَمٌ" "kocamışlık, bunaklık"⁵⁰ ile açıklarken bazılarının göre bu dönem yetmiş beş veya seksen yaş sonrasını ifade etmektedir.⁵¹ Bir görüşe göre ise bu aşama 90 yaş ve sonrasını kastetmektedir. Bu dönemde kişinin, daha önceki bilgi ve becerilerini unuttuğu, unutmaya da bildiklerini uygulayamayacak bir hale dönüştüğü için, bir çocuğa benzediği kabul edilir.⁵² Râzî bu dönemi insanın yaşam evrelerinden dördüncüsü ve sonuncusu olarak tanımlar ki bu *kühûlet/yaşlılık/çöküş* dönemidir. Râzî bu evrenin 60 yaşından bir süre sonra başlayıp en fazla 120 yaşına kadar devam edebileceğini belirtir.⁵³

Allah Resûlü'nün "Ümmetimin ömrü altmış ila yetmiş sene arasındadır."⁵⁴ sözüne istinaden İslam düşünce geleneğine göre ortalama bir ömür 60-70 yaşlarına kadar yaşanandır. Bu minvalde müfessirlerin ömrün en düşkün çağı, bunaklık evresi olarak nitelenen *erzelü'l-umur* ifadesini altmış yaş sonrasında gerçekleşebilecek bir dönem olarak kabul etmeleri de hem biyolojik gerçekleri dikkate alması açısından hem de insan ömrünün süresi bakımından genel kabul gören verilerle

⁴⁶ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ'u 'Ulûmi'd-Dîn* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 4/457.

⁴⁷ Bk. en-Nahl 16/70; el-Hac 22/5; el-Mü'min 40/67.

⁴⁸ en-Nahl 16/70; el-Hac 22/5; el-Mü'min 40/67.

⁴⁹ en-Nahl 16/70; el-Hac 22/5.

⁵⁰ İbn Kuteybe, *Ğarîbu'l-Kur'ân*, 208.

⁵¹ Bk. Mâverdî, *en-Nuket ve'l-Uyûn*, 3/200; İbn Keşîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 4/585.

⁵² Ebû'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Amr ez-Zemaḥşerî, *el-Keşşâf 'an Haḳâiki Ğavâmiḳi't-Tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407), 2/619.

⁵³ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 20/239-240.

⁵⁴ Tirmizî, "Züh", 23.

uyumludur. Nitekim Allah Teala insanı güçsüzlük evresinden kuvvetli bir döneme, kuvvetli halden de tekraren güçsüzlük evresine geçireceğini yani ömrün son evresinde insana yaşlılığı takdir edeceğini açıkça belirtmiştir.⁵⁵ Tüm bunlarla birlikte ömrün en düşkün zamanının kişiden kişiye değişebileceğini kimisi için bu durum elli yaşında bile olabileceken kimisinin yüz yıl dahi yaşasa düşkünlük belirtileri göstermeyebileceğinin dikkate alınması gerektiğini belirtenler de vardır.⁵⁶ Yine her insanda yaşın ilerlemesiyle birlikte tüm zeka alanlarının gerileyeceğini peşinen kabul etmenin uygun olmadığı, birtakım zeka alanlarının bazı insanlarda altmış yaş ve sonrasında da ilerlemeye devam edebileceği de ifade edilir.⁵⁷ Ancak tüm bunlarla birlikte çoğunluğun kanaati ortalama altmış-yetmiş yaş üzerinde yaşayan ve nihai noktanın yüz yirmi yaş olarak kabul edilebileceği yaş aralığına ulaşan kimsele- rin uzun bir ömür yaşadığının ve bu sürecin ömrün en zayıf zamanı olduğunun kabul edilmesi yönündedir.

İnsan için uzun ömrün mümkün olduğunu gösteren bir başka ayette de konu benzer şekilde şöyle dile getirilmektedir: “*Kime uzun ömür verirsek onu yaratılış çizgisinde tersine çeviririz...*”⁵⁸ Bu ayette *erzelü'l-umur* ifadesi bulunmamakla birlikte ayet müfessirlerce aynı perspektiften yorumlanmıştır. Ayetteki “*نُنَكِّسُهُ فِي الْخَلْقِ*” ifadesine “onun yaratılışını tersine çeviririz, ters yüz ederiz” anlamı verilmektedir.⁵⁹ Buna göre insan dünyaya geldikten sonra bedenen ve aklen gelişip kuvvetlenme, bilgilenme safhalarından geçer. Bilgi, tecrübe, kuvvet bakımından çocukluğunda olmayan bir seviyeye erişir. Ardından uzun ömür takdir edilmişse kişi ileri yaşlılık, hatta bunama aşamasına kadar ilerler ve sahip olduğu tüm kuvvetler, her tür bilgi kendisini terk eder. İşte bu durum insanın yaratılış bakımından ters yüz edilmesi, ilk halindeki niteliklerine döndürülmesi anlamındadır.⁶⁰ Ayetteki temel vurgu ise insanın kendisine takdir edilen ömre bakıp tıpkı her evresinin geçici olması gibi ne kadar uzun yaşarsa yaşasın tüm ömrünün bir sonu olduğunun ve dünya hayatının geçiciliğinin idrakine varmasıdır.⁶¹

Hız. Nuh'un uzun bir dünya hayatı yaşamış olması Kur'an'da uzun ömre dair en spesifik örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayette Hz. Nuh'un kendi kavmine peygamber olarak gönderildiği ve onların arasında bin yıldan elli yıl eksik bir süre kaldığı, ardından da tufanın gerçekleştiği haber verilir.⁶² Hz. Nuh'un ömrüne işaret eden bu sayısal ifade müfessirlerce birkaç şekilde yorumlanmıştır. Alimlerden bazıları bu 950 yıl ile Hz. Nuh'un tüm ömrünün kastedildiği görüşünü benimsemiş-

⁵⁵ er-Rûm 30/54.

⁵⁶ Ebû Muhammed 'Abdulhak b. Gâlib b. 'Abdirrahman b. Temmâm el-Endelûsî İbn 'Atiyye, *el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. 'Abdusselâm 'Abduşşâfi Muhammed (Beyrut: y.y., 1422), 3/407.

⁵⁷ Bk. Saadet İder- Aysel Parlaklıç Mucan, “Keşfi'nin Te'dîb-nâme Adlı Eserinin Eğitsel Açından İncelenmesi”, *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/2 (Aralık 2021), 659-660.

⁵⁸ Yâsîn 36/68.

⁵⁹ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 20/548.

⁶⁰ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 4/293; Mâturîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sunne*, 8/535; Zemaşşerî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Gavâmiği't-Tenzîl*, 4/25.

⁶¹ İbn Keşîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 6/588.

⁶² el-Ankebût 29/14.

lerdir. Buna göre Hz. Nuh 300 yaşında peygamber olmuş, 350 yıl tufandan önce 300 yıl da tufandan sonra yaşamıştır.⁶³ Alimlerin bir kısmı da bu sürenin risalet süresini ifade ettiği kanaatindedirler.⁶⁴ Yalnızca peygamberliğinin 950 yıl sürdüğü düşüncesini benimseyenlerden bazılarına göre de Hz. Nuh 40 yaşında peygamber olup 950 yıl davette bulunmuş tufan sonrasında da 60 sene yaşamış; neticede bin elli yıl ömrü olmuştur.⁶⁵ Hz. Nuh'un kaç yaşındayken peygamber olduğu ve tufandan sonra kaç yıl daha yaşadığı bilgisi Kur'an'da açıkça belirtilmediği için bu konuda net bir kanaate varmak mümkün değildir. Bununla birlikte Hz. Nuh'a dünya üzerinde son derece uzun sayılabilecek bir ömrün verildiği hakikattir. Nitekim âlimler ayette doğrudan 950 rakamının verilmeyip "bin yıldan elli yıl eksik" ifadesinin getirilmesinin bu sürenin son derece uzun olduğuna, Hz. Nuh'un sabrına, kavminin inatçı inkarını vurgulamaya yönelik olduğunu belirtmektedirler.⁶⁶

Hz. Nuh'un uzun yaşam süresi zaman zaman insanoğlunun yüz yirmi yıldan daha fazla yaşayabileceğine yani ömrünün uzatılabileceğine delil olarak gösterilse de müfessirler bu düşüncenin yanlışlığına işaret ederler. Zira bu ayette Hz. Nuh'un uzun yaşamına biyolojik açıdan değinilmemektedir. Ayetteki vurgu Hz. Nuh'un kavminin inkarının ne kadar ileri seviyede olduğu ve bir peygamberin karşılaştığı imtihanlarla birlikte ne kadar uzun bir süre tebliğ görevine dayanabileceğini göstermeye yöneliktir.⁶⁷ Böylelikle Hz. Muhammed'e bir teselli sunulmaktadır.⁶⁸ Bazı müfessirler Hz. Nuh'a verilen bu ömrün tabii insan ömrünün haricinde Allah'tan bir lütuf olarak verildiğini kabul etmenin daha doğru olacağı kanaatindedirler.⁶⁹ Bu lütfun hikmetini tam olarak bilmek imkan dahilinde değilse de bu konuda yorumda bulunulması mümkündür. Bazıları o dönemde yeryüzündeki insan sayısının az olabileceğini bu nedenle yeryüzünü imar etmek için insan ömrünün sınırlarının üzerinde uzun tutulmuş olabileceğini söylemektedirler.⁷⁰

Kanaatimizce Hz. Nuh'a tayin edilen uzun ömrün sebebini ve toplamda kaç yıl yaşadığını tam olarak bilmemiz mümkün ve gerekli değildir. Önemli olan ömrün süresini tayin edenin Allah olduğunu ve eğer onun tarafından takdir edilmişse insanın yer yüzünde bin yıl kadar da yaşayabileceğini kabul etmektir. Zira Allah Teala insan için uzun ömür veya kısa ömrün kendi iradesi ve takdirinde olduğunu özellikle vurgulamaktadır. Her kime uzun ömür verilmişse bu durum Allah'ın bilgisindedir, kime de kısa ömür takdir edilmişse bu da onun bilgisindedir. Ayette bu husus şöyle dile getirilmektedir: "... Bir canlının ömrünün uzun olması da kısa tu-

⁶³ Bk. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 20/17; Mâverdî, *en-Nuket ve'l-Uyûn*, 4/279.

⁶⁴ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli 'Âyi'l-Kur'ân*, 20/16; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm eş-Şa'lebi, *el-Keşf ve'l-Beyân*, thk. Ebû Muhammed b. 'Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1422/2002), 7/274.

⁶⁵ eş-Şa'lebi, *el-Keşf ve'l-Beyân*, 7/274; Zemaşşerî, *el-Keşşâf'an Hakkâiki Ğavâmiği't-Tenzil*, 3/445.

⁶⁶ Zemaşşerî, *el-Keşşâf'an Hakkâiki Ğavâmiği't-Tenzil*, 3/445; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 25/37.

⁶⁷ Ayşe Betül Oruç - Sümeyye Saygın, "Tefsir Kaynakları Bağlamında Peygamberlik Yaşı", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2023), 100.

⁶⁸ Zemaşşerî, *el-Keşşâf'an Hakkâiki Ğavâmiği't-Tenzil*, 3/445.

⁶⁹ Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 25/37.

⁷⁰ Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân* (Beyrut-Kahire: Dâru's-Şurûk, 1412), 5/2727.

*tulması da mutlaka yazgıya uygun olarak gerçekleşir...*⁷¹ Bu ayet zaman zaman insan ömrünün uzunluğunun Allah'ın bilgisi dahilinde değişip değişmeyeceği, kısa ömrün uzatılıp uzun ömrün kısaltılmasının mümkün olup olamayacağı doğrultusunda, yani ecelin değişkenliği bağlamında da düşünülmüştür.⁷² Ancak ayet esasen her insanın belirlenen süre boyunca ömrünü tam olarak yaşayacağı ne eksik ne fazla yaşayamayacağı, bunun da Allah indinde yazılı olduğunu haber vermektedir.⁷³ Yani insan uzun bir ömür yaşamışsa bu en başında o kişi için yazılmıştır, kısa bir ömür yaşamışsa da onun için yazılmış olan odur. Her insan eceline kadar eksiksiz yaşayacak ve bu süre kimisi için bildiğini bilmez hale gelinceye kadar uzunken kimisi için çok daha kısa olacaktır.⁷⁴ Netice itibarıyla bu ayet Allah'ın ilmini, kudretini ve iradesini vurgulamaktadır.⁷⁵

Kur'an'da insanın yanı sıra toplumların, nesillerin de uzun bir ömür sürebileceğine işaret edilir. Nitekim ayet-i kerimede şöyle buyrulur: "*Bilâkis (aranızda) biz nice nesiller meydana getirdik ve onların ömrü nice yıllar sürdü...*"⁷⁶ Ayette Hz. Musa'nın ardından Hz. Muhammed dönemine gelinceye kadar çokça neslin yeryüzünden gelip geçtiği ve bu toplumlara ömür olarak uzun kabul edilebilecek süreler verildiği bildirilmektedir. Müfessirlerden bazıları bu durumun hem bu ümmetlerin müstakil olarak ömürlerinin uzun tutulduğu hem de Hz. Musa sonrasında peygamber gönderilmeyen sürenin uzun olduğu anlamına geldiğini belirtmektedirler.⁷⁷ Buna göre uzun ömürlü bu toplumlara uzun süre peygamber gönderilmediğinden onlar, verdikleri sözleri unutmuş ve Allah'ın emirlerini terk etmişlerdir.⁷⁸

Dünya hayatındaki ortalama yaşam süresinin üzerinde yaşayan, uzun ömürlü insanların varlığı geçmişte ve günümüzde malumdur. Kur'an ayetleri de bu hakikati delillendirmekte, *erzelü'l-umur* olarak nitelenen, yeryüzünde insan varlığının ulaşabileceği son evreye ulaşabilen insanların olduğunu ve olacağını bildirmektedir. Elbette insanın yaşayabileceği ömrün -ne kadar uzun olursa olsun- bir sınırı vardır ve bu tıbben yaklaşık yüz yirmi yıl olarak kabul edilmektedir. Bununla birlikte Allah'ın, Hz. Nuh örneğinde olduğu üzere, seçtiği bazı kimselere bunun da ötesinde bir ömür süresi vermesi gibi istisnalar da mevcuttur. Bu konudaki Kur'an ayetlerinin en net mesajı ise insana ömrü verenin ve verdiği ömrü uzun yahut kısa olarak belirleyen Allah Teala olduğunun unutulmaması gerektiridir.

⁷¹ Fâtır 35/11.

⁷² Konuyla ilgili bk. Nezir Maviş, "Ecelin Değişkenliği Düşüncesinin Naslardaki Referansları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (2022), 455-482.

⁷³ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 20/447-448; Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, 8/475; İbn Keşir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 6/538-539.

⁷⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, 8/475; Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muḥammed el-Mervezî es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Yâsir b. İbrâhîm-Ġanîm b. 'Abbâs (Riyad: y.y., 1418/1997), 4/350.

⁷⁵ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ġayb*, 26/227.

⁷⁶ el-Kasas 28/45.

⁷⁷ İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fi 'İlmi't-Tefsîr*, 3/386; Ebû'l-Berekât 'Abdullâh b. Aḥmed en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl ve Ḥakâiku't-Te'vil*, thk. Yûsuf 'Alî Budeyvî (Beyrut: Dâru'l-Kelîmi't-Ṭayyib, 1419/1998), 2/646.

⁷⁸ İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fi 'İlmi't-Tefsîr*, 3/386.

4. Uzun Ömrün Değeri

Allah Teâlâ amaca matuf olarak yarattığı dünya hayatının merkezine insanı yerleştirmiş,⁷⁹ kimin daha salih amel işleyeceği konusunda insanları denemek üzere ölümü ve hayatı yaratmıştır.⁸⁰ Hayat ile ölüm arasındaki süre ise ömürdür. İnsanın Allah tarafından hayır ve şer ile imtihanında⁸¹ en temel ihtiyaçlarından biri ömürdür. Bu nedenle ömür bizatihi değerlidir. Kur'an'da insan ömrünün uzun veya kısa olabileceğine, bunun takdirinin Allah'a ait olduğuna değinilmektedir. Bununla birlikte ayetlerden ömürün uzun olmasının kısa olmasından, kısa olmasının uzun oluşundan daha değerli olduğu gibi bir anlama ulaşılmaz.

Uzun ömürün insan için mümkün olduğunu ortaya koyan ayetlerde insana uzun ömür verildiği takdirde yaratılış bakımından tersine döndürüleceği⁸² ve uzun ömürlü kimsenin ömrünün en düşkün çağına ulaşmış olacağı ifade edilir.⁸³ Ayetlerde *erzelü'l-umur* olarak isimlendirilen bu aşama insanın bildiğini bilmez hale geldiği bir dönem olarak açıklanır.⁸⁴ Kelime, insanın hal ve görünüş bakımından her şeyden aşağıda, en alçak, en kötü olması anlamındadır.⁸⁵ Dolayısıyla kişi için bu dönemin yaş bakımından en ileri fakat hal bakımından en içler acısı zaman olduğu anlaşılmaktadır. Ayetlerdeki bu ifadelerden yola çıkarak İslam alimlerinin bir kısmı ömürün bu döneminin insan için en şerli, en kötü zaman dilimi olduğunu ve uzun yaşamanın bu nedenle hayırlı bir durum olmadığını söylemişlerdir.⁸⁶ Allah Resûlü'nden nakledilen "... Allah'ım ömrün en düşkün çağına döndürülmekten sana sığınırım..."⁸⁷ duası da bu hususa delil olarak getirilmektedir. Buna göre kulun aklen ve bedenen zayıflaması, bunaklığa uğraması neticesinde farzları yerine getiremeyecek olmasından ötürü Hz. Peygamber'in bu hale düşmekten Allah'a sığındığı kabul edilmektedir.⁸⁸

Kişinin bedenen ve aklen kendini kontrol edemeyecek bir noktaya gelmesi anlamında *erzelü'l-umur'a* kadar yaşaması İslam düşünce geleneğinde arzu edilmemesi gereken bir şey olarak nitelenmektedir. Burada Allah'ın takdir ettiği bir uzun ömre itiraz edildiği düşünülmemelidir. Allah insana bu seviyede bir uzun ömür verebilir; ancak bu durumun da insan için bir imtihan olacağı göz ardı edilmemelidir. İnsan bunaklık evresine varacak kadar uzun yaşadığında bedenen ve aklen ibadetlerini, kulluğunu bilinçli bir şekilde yapamayacak hale gelebilir. Yani

⁷⁹ Muhammed Ersöz, "Kur'an'da Yaratılışın Bir Gereği Olarak İnanç ve Düşünce Farklılıkları (Hûd Suresi 118-119. Ayetler Bağlamında)", *Toplum-Birey İkileminde Ortak Değerler ve Farklılıklar*, Ed. Muhiddin Okumuşlar, Osman Zahid Çiççi (Konya: TİMAV Yayınları, 2019), 2/161.

⁸⁰ el-Mülk 67/2.

⁸¹ el-Enbiyâ 21/35.

⁸² Yâsîn 36/68.

⁸³ en-Nahl 16/70; el-Hac 22/5.

⁸⁴ en-Nahl 16/70; el-Hac 22/5.

⁸⁵ Hâfîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 8/180; Ezherî, *Tehzîbu'l-Luġa*, 14/302.

⁸⁶ İbn Küteybe, *Ġarîbu'l-Ġur'ân*, 208; Ṭaberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 17/251; Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, 2/307.

⁸⁷ Buḥârî, "Deavât", 36.

⁸⁸ Ebû el-Ḥasan 'Alî b. Ḥalef b. 'Abdumelik İbn Battâl İbn Battâl, *Şerhu Şaḥîhi'l-Buḥârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1423/2003), 5/35; Ebû Muḥammed Maḥmûd b. Aḥmed Bedruddîn el-'Aynî, *'Umdetu'l-Kâri Şerhu Şaḥîhi'l-Buḥârî* (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.), 14/119.

sıra insanlar arasında acınası, rahatsız edici bir halde bulunabilir. Tüm bu hususlar elbette birer imtihandır.

İnsanoğlu dünya hayatında kendisini tümüyle emniyette kabul edemez. Korku ve ümit arasında ömür geçirmek durumunda olan insan⁸⁹ bilir ki kendisine verilen nimetlerden kıyamet gününde sorguya çekilecektir.⁹⁰ İnsana verilen nimetlerin başında yer alan ömrü hakkında da kişi onu nerede ve ne şekilde tükettiğinden hesaba çekilecektir.⁹¹ Bu nedenle insanoğlu ömrünü Allah'ın kendisine gönderdiği hakikatlere iman edip onun emir ve yasaklarına tabi olarak geçirmek zorundadır. Zira bu dünyada kendisine sayısız nimetler bahşedilen insan için kalıcı ve daha hayırlı olan nimetler Allah katındakilerdir.⁹² Ayetlerde insanoğlunun ölümden sonraki hayatta devamlı ve çok daha hayırlı olan nimetlere ulaşabilmesine vesile olacak iki temel unsurdan bahsedilmektedir ki bunlar *iman* ve *salih amel-dir*.⁹³ İnsan ömrünün süresi ise doğrudan kişinin kurtuluşa ermesi yahut azabı hak etmesi noktasında bir sebep niteliği taşımaz. Bu bağlamda insana verilen ömrün uzun veya kısa olmasının bizatihi övgüye değer bir vasıf olarak öne çıkmadığı görülmektedir. Ancak önemli olan verilen ömür müddetince kişinin neye inandığı ve neler yaptığıdır. Ömrün değeri için belirleyici olan süresi, uzunluğu değil nasıl olduğu, içeriğinin mahiyetidir. Bu doğrultuda insanın ne dediğini ne yaptığını bilmeyecek bir zamana kadar uzun yaşaması istenen bir şey değilken akli başında olup iman ve salih amelle bezenen bir ömrü uzun yaşamış olması bir lütuf olarak kabul edilmektedir. Hz. Peygamber'in kendisine sorulan "Ey Allah'ın Resûlü, insanların en hayırlısı kimdir?" sorusuna verdiği "Ömrü uzun olup ameli güzel olandır."⁹⁴ cevabı da bu durumun göstergesidir. Bu minvalde Yüce Allah'ın İslam dini üzere yaşanan, imanını koruyarak ileri yaşlara ulaşan bir kimsenin günahlarını bağışlayıp, derecesini yükselteceğine, kıyamet günü kendisine bir nur verileceğine dair Hz. Peygamber'den aktarılan⁹⁵ ifadeler de iman üzere yaşanan uzun bir ömrün Allah katında son derece değerli olduğunu haber vermektedir.

Bütün bu hususların bizi ulaştırdığı netice uzun ömrün kendi başına değerli veya külliyen değersiz kabul edilemeyeceğidir. Kur'an'a ve İslam düşüncesine göre ömrün değeri kendisinden nasıl istifade edildiğine bağlıdır. Eğer kişi ömrünü iman üzere ve salih amel işleyerek geçirmişse onun yaşadığı uzun ömür hayırlıdır. Çünkü Allah ona ebedi mükafatı elde etmesine yarayacak bir hal üzere olması için uzun bir zaman tanımış ve o kimse de kendisine verilen bu fırsatı hakkıyla değerlendirmiştir. Bu durumda bu kişinin hem ömrü hem de kendisi hayırlı olarak nitelenir. Ömrü uzun olup imanı olmayan, ameli kötü bir kimsenin de hem kendisi hem de

⁸⁹ Muhammed Ersöz, "V-R-D Fiilinin Semantik Analizi Bağlamında 'Sizden Herkes Cehenneme Uğrayacaktır' Ayetinin Değerlendirilmesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/2 (Aralık 2023), 536.

⁹⁰ et-Tekâsür 102/8.

⁹¹ Tirmizî, *es-Sunen*, "Sıfatü'l-Kiyame", 1.

⁹² el-Kasas 28/60.

⁹³ Bk. el-Bakara 2/82, 277; en-Nisâ 4/124; er-Ra'd 13/29; el-Kasas 28/67; Sebe' 34/37.

⁹⁴ Tirmizî, *es-Sunen*, "Zühd", 21.

⁹⁵ Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şu'ayb el-'Arna'ût - 'Âdil Murşid v.dğr (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1421/2001), 11/550; Tirmizî, *es-Sunen*, "Fezâilü'l-Cihâd", 9.

ömrü kötü kabul edilir. Bu doğrultuda insan için ancak ahireti ve hakiki kulluğu unutturacak ölçüde ömre düşkünlük ve nefsanî arzulara koşulsuz tabî olmanın korkulacak durumlar olduğu dile getirilir.⁹⁶

Kısa olsun uzun olsun Allah mükellef kıldığı her insana dünyada yeteri kadar bir ömür vermiştir. Allah Teala'nın cehennemde ebedi olarak kalmayı hak eden kafirlerin⁹⁷ "... *Rabbimiz! Bizi çıkar da yapmış olduklarımızdan tamamen başka, iyi işler yapalım...*"⁹⁸ şeklindeki feryatlarına "Size düşünecek kimsenin düşünebileceği kadar bir ömür vermedik mi?.." ⁹⁹ şeklinde vermiş olduğu cevap bu durumu açıkça dile getirmektedir. Bu ayet ve benzerlerinde¹⁰⁰ esasen ahirette karşılaşacakları manzara önlerine geldiğinde dünyadayken inanmamış, Allah'tan gelen öğüt ve uyarıları dikkate almamış inkarcıların yeniden kendilerine bir fırsat verilmesi için çırpınışları ve bu çabalarının hiçbir işe yaramayacağı vurgulanmaktadır.¹⁰¹ Bununla birlikte müfessirler bu ayette inkarcılara verildiği ifade edilen ömrün süresinin ne kadar olduğu, insanın öğüt almasına yetecek bir ömrünün hangi uzunlukta bir ömür olabileceği konusunda muhtelif görüşler ileri sürmüşlerdir. Bazılarına göre bu ömür kırk yılken¹⁰² bazılarına göre altmış yıldır.¹⁰³ Yeterli bir ömrün kişinin buluş çağına ulaşması anlamına geldiği yahut rüşd çağı olarak kabul edilen on sekiz yaşı kastettiği görüşleri de nakledilmektedir.¹⁰⁴ Özellikle kırk yaş ve altmış yaşın bu noktada öne çıktığı görülür. Zira Kur'an'da kırk yaşına ulaşan kimsenin salih amele, Allah'a itaate daha fazla yöneleceği ifade edilir.¹⁰⁵ Kırk yaş insan için beden ve ruhen olgunluk dönemi olarak kabul edilmiştir.¹⁰⁶ Bu nedenle kırkına ulaşmış kimsenin Allah'ın gönderdiği peygamberlerden, vahiyden gerektiği şekilde öğüt alması ve buna uygun bir yaşantı sürmesi beklenir. Altmış yaşın ise insanın henüz aklen ve beden en kulluğunu yerine getiremeyecek ölçüde yaşlanmadığı ancak ortalama bir ömrü geride bırakacak kadar da uzun yaşatıldığı bir zaman olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Zira Allah Resûlü'nden nakledildiğine göre Allah, ecelini altmış yaşına kadar ertelediği kimsenin mazeretlerini kabul etmeyecektir.¹⁰⁷ Yani Allah Teala bu yaşa kadar insanı arzularının canlılığından ötürü mazur görebilir. Fakat altmış yaşını geçtikten sonra insandan beklenen artık arzularını öncelememesi tam olarak Allah'a kendisini teslim etmesidir. Aynı zamanda bu yaş insanın ölümü uzak göremeyeceği, ömrünün Allah'a kavuşma zamanının yakın bir

⁹⁶ Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 19/119.

⁹⁷ Fâtır 35/36.

⁹⁸ Fâtır 35/37. Ayrıca bk. el-Mü'minûn 23/99-100; es-Secde 32/12.

⁹⁹ Fâtır 35/37.

¹⁰⁰ el-Mü'minûn 23/99-100; es-Secde 32/12.

¹⁰¹ Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 4/468.

¹⁰² Bk. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 20/477-478; Mâverdî, *en-Nuket ve'l-'Uyûn*, 4/476.

¹⁰³ Bk. Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 4/272; Kırtubî, *el-Câmi' li-Âhkâmi'l-Kur'ân*, 14/353; İbn Keşîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 6/553.

¹⁰⁴ Bk. Mâverdî, *en-Nuket ve'l-'Uyûn*, 4/476.

¹⁰⁵ el-Ahkâf 46/15.

¹⁰⁶ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 20/478.

¹⁰⁷ Bk. Buḥârî, "Rikâk", 5.

döneminde olduğunun bilincinde olması gereken bir yaştır.¹⁰⁸ Altmış yaşına ulaştığında da tabii olarak insanın kulluğa daha da düşkün olması beklenir ve ondan inkarına devam etmesi, salih amel işlememesi konusunda başka mazeretler kabul edilmez.¹⁰⁹

Müfessirlerin önemli bir kısmı ayetteki "...Size düşünecek kimsenin düşünebileceği kadar bir ömür vermedik mi?.." ¹¹⁰ ifadesine ilişkin olarak söz konusu ömrün süresi hakkında herhangi bir rakam zikretmemişlerdir. Buna göre bu ayette bir kınama söz konusudur.¹¹¹ Bu ifadelerle "öğüt alan kimseye ömrü nasıl yeterli geldi ve öğüt aldıysa size vermiş olduğumuz ömür de size öğüt almanız için yeterli gelmeliydi" manasının kastedildiği ifade edilmiştir.¹¹² Yani Yüce Allah kısa olsun uzun olsun insan için tayin ettiği ömrün onun iman edip salih amelde bulunabilmesini mümkün kılacak ölçüde olduğunu vurgulamaktadır.¹¹³ Önemli olan Allah'ı, peygamberi, vahyi idrak edebilecek bir yaşa ulaşıp hak ile batılı ayırt etme kapasitesinde olan herkesin iman ile mükellef olmasıdır. Dolayısıyla ayette vurgulanan husus süresi belli bir ömür değil verilen her ömürden Allah'a iman ve salih amel konusunda istifade edilmesidir.¹¹⁴

Kur'an ayetlerinin ve söz konusu ayetleri izah eden âlimlerin görüşlerinin bizi ulaştırdığı nokta ömrün uzun oluşunun zatı itibariyle bir değer ifade etmediğidir. Uzun olsun kısa olsun ömre değer katan şey onun Allah'a iman ve onun yolunda amel ile geçirilmesidir. Ayrıca Allah Teala insanların bir kısmına uzun ömrü takdir ederken, bir kısım insana verdiği ömür oldukça kısadır. Dolayısıyla vakıa ömrün süresi itibariyle değerlendirilemeyeceğine delalet etmektedir. Yüce Allah'ın her insana öğüt almasına yeterli gelecek bir ömür verdiğini özellikle belirtmesi de önemli olanın insanın kendisi için tayin edilen süre ne kadar olursa olsun yaratıcısına iman edip onun yolunda ömrünü harcaması olduğunu göstermektedir.

Sonuç

Yeryüzünde insanın nefes almaya başladığı andan son nefesine kadar geçirdiği süre ömürdür. Kimi insan için bu süre son derece kısarken kimisi için ortalamanın da üzerinde bir uzunlukta olur. Genel itibariyle ortalama yaşam süresi olarak kabul edilen altmış-yetmiş yaşlarını aşan kimseler bu bağlamda uzun ömürlü olarak nitelenirler. İnsan hayatının en temel noktalarına temas eden Kur'an-ı Kerim insan zihin dünyasını tarih boyunca çeşitli vesilelerle meşgul eden ömür konusuna da değinmiştir. Bazı ayetlerde ömre, ömrün uzunluğuna, insandaki uzun

¹⁰⁸ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 20/477-478; Kurtubî, *el-Câmi' li-Âhkâmi'l-Kur'an*, 14/353.

¹⁰⁹ İbn Battâl, *Şerhu Şahihi'l-Buhârî*, 10/152-153.

¹¹⁰ Fâtır 35/37.

¹¹¹ Zemaşşerî, *el-Keşşâf'an Hâkâiki Ğavâmiği't-Tenzil*, 3/615.

¹¹² Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, 8/493.

¹¹³ Râzî, *Mefâtihü'l-Ğayb*, 26/243.

¹¹⁴ Zemaşşerî, *el-Keşşâf'an Hâkâiki Ğavâmiği't-Tenzil*, 3/615; İbn Keşîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 6/553; Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadîş* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1383), 3/128. Ayrıca bk. Şeyma Altay, "Zemaşşerî'nin Akılcılığına Bütüncül Yaklaşım", *Bütün Yönleriyle Zemaşşerî*, Ed. Ömer Aslan, Hasan Özalp (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2023), 2/391.

ömür arzusuna, uzun ömrün imkanına doğrudan temas edilirken kimi ayetler de meseleye dolaylı olarak işaret edilmektedir.

İnsan içgüdüsel olarak varlığını sürdürmek ister. Ölüm, varlığı inkâr edilemez bir olgu olarak hayatın ortasında dururken yine de her insan ölümden uzak olmak, ölümü geciktirebildiği kadar geciktirmek ister. Allah ve ahiret inancı olsun ya da olmasın her insanda yeryüzünde uzun bir ömür yaşama iştiağı mevcuttur. Ahireti inkâr edenlerin dünyadaki yaşama sıkı sıkıya tutunmaları ölümden sonra bir hayatın olmadığı inançlarıyla bağlantılıdır. Bununla birlikte ahirete inanan insanlar da müşahede etmedikleri ölüm sonrası hayatın bilinemez oluşundan endişe ederek bu dünyaya bağlanır ve olabildiğince çok yaşamak isterler. Zaten dünya insanı kendine bağlayacak unsurlarla bezelidir ve insan dünyanın süslü yüzüne birebir şahit olur. Bu durum onu dünyaya gereğinden fazla bağlayabilir. Kur'an ayetleri bu bağlamda dünyanın aldatıcı yüzüne kanmamanın gereği üzerinde çok sık durur. Kur'an'ın spesifik olarak uzun ömür iştiağına değindiği insanlar Yahudiler olarak karşımıza çıkar. Ayetler Yahudi toplumunun yaşama düşkünlüğünün ahirete inanmayan müşriklerden dahi fazla olduğunu ve her bir Yahudi'nin bin yıl yaşamak isteyeceğini dile getirir. Yahudilerin bin yıl kadar çok yaşama istekleri esasında ahiretin ve hesabın varlığını bildikleri halde son peygambere inanmalarından dolayı ölüm sonrasında başlarına geleceklerden korkmalarıyla açıklanmaktadır. Bu doğrultuda anlaşılan odur ki; şayet insan bu dünyayı olması gerekenden çok sevdiği, imtihanının gereklerini yerine getirmede, ebedi ahiret hayatına hazırlık yapmadığı ve ölüm sonrası hayatın getirilerinden kaçmak istediği için uzun ömür isteğiyle yanıp tutuşursa bu kınanmayı hak eden bir durumdur. Fakat insan doğasının tabii bir arzusu olarak uzun ömrü istemek yahut ahirete daha güzel hazırlık yapıp kulluğu hakkıyla yerine getirebilmek için çok yaşama isteği kınanması gereken bir hal olarak algılanmamaktadır.

Yüce Allah Kur'an-ı Kerim'de insan için ömrü tayin edenin kendisi olduğunu vurgulamaktadır. Kısa veya uzun fark etmeksizin insana biçilen ömrün belirleyicisi odur. İnsan, ömrünün uzun veya kısa olmasını kendisi seçemezken Allah'ın insanlar içinden kimilerine ortalamanın çok üzerinde bir ömür takdir etmesi mümkündür. Tarih boyunca uzun sayılabilecek sürelerde ömür süren çok insan ve toplum var olmuştur, olmaya da devam edecektir. Ancak Allah Teala insanın doğumundan ölümüne kadar çeşitli evrelerden geçeceğini ve kimisinin bu evrelerin hepsini tamamlamadan vefat edeceğini, kimisinin de en güçsüz çağına kadar yaşatılacağını haber vermektedir. Ayetlerdeki açık ifadeler, uzun ömür verilen insanların beden ve aklen çocukluktaki gibi zayıf bir hale döndürüleceğini; fakat bu durumun çocukluktan farklı olacağını ortaya koymaktadır. Söz konusu dönem insanın düşebileceği en acınası hali tasvir eder; zira hiç öğrenmemiş bir çocuğun bilmeyip yapamaması ile bildiklerini bilmez hale gelen insan arasında çok fark vardır.

Hız. Nuh'un kavmi arasında kaldığı sürenin "bin yıldan elli yıl eksik" olarak tasvir edilmesi Kur'an'ın uzun ömrün imkânı konusunda bizlere sunduğu en belirgin örnektir. Hız. Nuh'un risaleti öncesi ve tufan sonrasıyla birlikte toplamda kaç yıl yaşadığını tam olarak bilmemiz mümkün değildir. Ayetler de bize bu bilginin ardına düşmemizi söylemez. Söz konusu ayet Hız. Nuh'un son derece uzun risaleti süre-

since gösterdiği sabrın ve gayretin büyüklüğüne işaret ederek Hz. Muhammed'e teselli sunmakta ve onu teşvik etmektedir. Bununla birlikte Hz. Nuh'a verilen bu ömür Allah'ın şayet isterse kullarını bin yıl kadar yaşatmasının mümkün olduğunu ve bu şekilde istisnaların varlığını delillendirir niteliktedir. Ancak ayetlerin temel vurgusu ömrü var edenin ve uzunluğunu belirleyenin Yüce Allah olduğunun unutulmamasıdır.

Kur'an-ı Kerim'de uzun ömre veya kısa ömre doğrudan bir değer atfedilmez. İnsana verilen bir nimet olarak elbette ömür bizatihi değerlidir. Fakat onu değerli kılan şey süresi değildir. Ömrün değeri onun nasıl geçirildiği ile ölçülmektedir. İslam âlimleri genel olarak *erzelü'l-umur* evresine kadar yaşatıldığı takdirde insan yaratılışı tersine döndürüleceğinden bu evreye ulaşıncaya kadar yaşamayı arzu edilmemesi gereken bir şey olarak nitelerler. Ancak Allah'ın takdir ettiği böylesi bir ömre itiraz ettikleri düşünülmemelidir. İnsanın beden ve aklen arzu etmeyeceği hallerde toplum içinde bulunması ve bilinçli olarak kulluğunu yapamayacak hale gelmesi ihtimalinden ötürü İslam dünyasında böyle bir algı oluşmuştur. Bununla birlikte Kur'an'da pek çok ayette insanı Allah'a yaklaştıracak, büyük kurtuluşa eriştirecek yegâne unsurların iman ve salih amel olarak tekrar edilmesi ömrün bu ikisi ile değer kazandığını göstermektedir. Hz. Peygamber'in uzun ömürlü olup ameli güzel olan kişileri hayırlı olarak nitelemesi ve İslam üzere yaşanan kimselerin Allah katında değerli olduklarını belirten ifadeleri iman ve salih amelle geçirilen uzun bir ömrün özel bir değeri olduğunu ortaya koymaktadır. Tüm bunlarla birlikte Allah Teala her insana yeteri kadar ömür verdiğini vurgular. İnsana verilen ömrün uzunluğundan bağımsız olarak önemli olan kendisine düşen vazifeyi yapıp Allah'ın gönderdiklerine iman edip uyarılarından öğüt almasıdır.

Netice itibarıyla Kur'an ayetlerinin ömür ve uzun ömre dair verdiği bilgiler inanan inanmayan her insanın özü itibarıyla uzun bir ömre iştiahtı duyduğunu ortaya koymaktadır. Ancak Kur'an bu arzunun ölümden kaçma, ahireti yok sayma hedefiyle özel olarak kuvvetlendirilmesine karşı çıkar. İnsanın ister ortalamasının biraz üzerinde olsun isterse bin yıl kadar olsun uzun bir ömrü yaşaması mümkündür. Ancak bu tümüyle Allah'ın takdirindedir. Ayetler her insan için belirlenen ömrün en başında Allah katında kayıtlı olduğunu ortaya koyar. Bu doğrultuda İslam âlimlerinin Kur'an ayetlerinden insan ömrünün belirlenenin dışında uzayıp kısalmasının mümkün olduğu anlamının çıkarılmasını doğru bulmadıkları görülür. Son olarak unutulmamalıdır ki ömrü Allah katında değerli kılan iman ve salih ameldir. Sadece ömrünün uzun olmasının insanı kaçmak istediği şeylerden kurtaramayacağı akıldan çıkarılmamalıdır.

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 ‘Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şu‘ayb el-‘Arna‘ût - ‘Âdil Mursid v.dğr. 50 Cilt. Beyrut: Mu‘essesetu’r-Risâle, 1421/2001.
- Altay, Şeyma. "Zemahşerî'nin Akılcılığına Bütüncül Yaklaşım". *Bütün Yönleriyle Zemahşerî*. edt. Ömer Aslan-Hasan Özalp. 2/386-394. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2023.
- Aydar, Hidayet. "Ölümsüzlük Arzusu veya Uzun Süre Yaşamak Meselesi -Dini Referanslar ve Bilimsel Gelişmeler Işığında Bir Değerlendirme-". *Diyanet İlmî Dergi* 41/1 (2005), 81-108.
- Bedruddîn el-‘Aynî, Ebû Muhammed Maḥmûd b. Aḥmed. *‘Umdetu’l-Kârî Şerḥu Şaḥîhi’l-Buḥârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-‘Arabî, ts.
- Buḥârî, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. İsmâ‘îl b. İbrâhîm el-Buḥârî el-. *el-Câmi‘u’ş-Şaḥîḥ*. thk. Muhammed Zuheyr en-Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Ṭavḳî’n-Necât, 1422.
- Dağ, Ahmet. *İnsansız Dünya Transhümanizm*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîrû’l-ḥadîş*. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübî’l-Arabiyye, 1383.
- Efil, Şahin. "Düşünce Tarihinde ve Modern Tıpta Ölümsüzlük Arayışı ve Eleştirisi". *Beytülhikme* 6/1 (2016), 265-286. <https://doi.org/10.18491/bijop.xxxx>
- Ersöz, Muhammed. "Kur’an’da Yaratılışın Bir Gereği Olarak İnanç ve Düşünce Farklılıkları (Hûd Suresi 118-119. Ayetler Bağlamında)". *Toplum-Birey İkileminde Ortak Değerler ve Farklılıklar*. Ed. Muhiddin Okumuşlar, Osman Zahid Çifçi 2/159-171. Konya: TİMAV Yayınları, 2019.
- Ersöz, Muhammed. "V-R-D Fiilinin Semantik Analizi Bağlamında ‘Sizden Herkes Cehenneme Uğrayacaktır’ Ayetinin Değerlendirilmesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/2 (Aralık 2023), 524-537. <https://doi.org/10.18505/cuid.1322898>.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Aḥmed b. el-Herevî el-. *Tehzîbu’l-Luḡa*. thk. Muhammed ‘Avḍ Mir‘ab. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-‘Arabî, 2001.
- Ferrando, Francesca. "Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations". *Existenz* 8/2 (2013), 26-32.
- Feyzi, Volkan - Bilgiz, Musa. "Transhümanizmin Ölümsüzlük İddiasının Kur’an Açısından Değerlendirilmesi". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (ts.), 347-367.
- Gazzâlî, Hüccetü’l-İslâm Ebû Ḥâmid Muhammed b. Muhammed el-. *İhyâ’u ‘Ulûmi’d-Dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, ts.
- Gazzâlî, Hüccetü’l-İslâm Ebû Ḥâmid Muhammed b. Muhammed el-. *Mizânu’l-‘Amel*. thk. Suleymân Duniyâ. Mısır: y.y., 1964.
- Günay, İlhami. "Kur’an-ı Kerim’de âdemoğlunun Ölümsüzlük Arzusunun Tercümanı ve Rehberi Olarak Hz. İbrahim". 2/451-473. İstanbul: Nida Akademi, 2019.
- Ḥalîl b. Aḥmed, Ebû ‘Abdurrahmân el-Ḥalîl b. Aḥmed el-Ferâhîdî el-. *Kitâbu’l-‘Ayn*. thk. Mehdi el-Maḥzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâ‘î. 8 Cilt. Beyrut: Mektebetu’l-Hilâl, 1988.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Muammerûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/325-326. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Hauskeller, Michael. "Ephemeroid-Human Vulnerabilty, Transhumanism and the Meaning of Life". *Scientia et Fides* 7/2 (2019), 9-21. <http://dx.doi.org/10.12775/SetF.2019.013>
- Hökekleli, Hayati. "Ölüm ve Ölüm Ötesi Psikolojisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (1991), 151-165.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur’an’da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2011.
- İbn Battâl, Ebû el-Hasan ‘Alî b. Ḥalef b. ‘Abdumelik İbn Battâl. *Şerḥu Şaḥîhi’l-Buḥârî*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm. 10 Cilt. Riyad: Mektebetu’r-Ruşd, 1423/2003.
- İbn Dureyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Ḥasen b. Dureyd el-Ezdî. *Cemheretu’l-Luḡa*. thk. Remzî Munîr Ba‘lebekkî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyin, 1408/1987.

- İbn Hacer el-‘Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. ‘Alî b. Muhammed el-‘Askalânî. *Fetħu'l-Bârî Şerħu Şahîh el-Buħârî*. thk. Muħibbuddîn el-Ĥaġġib. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1959.
- İbn Keşîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. ‘Omer b. Keşîr ed-Dimeşķî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. b.y.: Dâru Ĥaybe, 1420/1999.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed ‘Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Ġarîbu'l-Kur'ân*. thk. Sa'îd el-Liĥâm. b.y.: y.y., ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Faġl Muhammed b. Mukerrem b. ‘Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfî. *Lisân'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdır, 1414/1993.
- İbn ‘Aġiyye, Ebû Muhammed ‘Abdulħaġ b. Ġâlib b. ‘Abdirrahman b. Temmâm el-Endelûsî. *el-Muħarreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. ‘Abdusselâm ‘Abduşşâfi Muhammed. Beyrut: y.y., 1422.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn ‘Abdurrahmân b. ‘Alî b. Muhammed el-Baġdâdî. *Zâdu'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*. thk. ‘Abdurrezzâġ el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: y.y., 1422/2001.
- İder, Saadet - Parlaklıġ Mucan, Ayşe. “Keşîf'nin Te'dîb-nâme Adlı Eserinin Eğitsel Açıdan İncelenmesi”. *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/2 (Aralık 2021), 647-680. <https://doi.org/10.14395/hid.979812>.
- Kur'an Yolu Meâli*. çev. Hayreddin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Koġ, Mustafa. “Ölümsüzlük Arzusu ve Birey Üzerindeki Etkileri”. *Ekev Akademi Dergisi* 2/3 (2000), 61-69.
- Koġyîġit, Hikmet. “Kur'an'a Göre Hakikati Algılamada Ömrün Yeterliliġi ve Bunun Önündeki Engeller”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/25 (2012), 69-92.
- Kurtubî, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Ĥazrecî el-. *el-Câmi' li-Âĥkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim İġfeyyîş. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mişriyye, 1384/1964.
- Kuşeyrî, ‘Abdulkerîm b. Hevâzin b. ‘Abdilmelik el-. *Leġâifu'l-İşârât*. thk. İbrâhîm el-Besyûnî. b.y.: el-Hey'etu'l-Mişriyyeti'l-'Amme li'l-Kuttâb, 3. Basım, 2000.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zilâli'l-Kur'ân*. Beyrut-Kahire: Dâru's-Şurûġ, 17. Baskı., 1412.
- Mâturîdî, Ebû Manşûr Muhammed b. Muhammed el-. *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1426/2005.
- Mâverdî, Ebû'l-Ĥasen ‘Alî b. Muhammed el-Başrî el-. *en-Nuket ve'l-'Uyûn*. thk. es-Seyyid b. ‘Abdılmaġşûd b. ‘Abdirrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.
- Maviş, Nezir. “Ecelin Deġişkenliġi Düşüncesinin Naslardaki Referansları”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (2022), 455-482. <https://doi.org/10.33415/daad.1033358>
- Nesefî, Ebû'l-Berekât ‘Abdullâh b. Ahmed en-. *Medâriku't-Tenzil ve Ĥaġâiku't-Te'vîl*. thk. Yûsuf ‘Alî Budeyvî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Ĥayyib, 1419/1998.
- Oruç, Ayşe Betül - Sayġın, Sümeyye. “Tefsir Kaynakları Bağlamında Peygamberlik Yaşı”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (2023), 84-108. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1257089>
- Oruç, Ayşe Betül - Sayġın, Sümeyye. “Vahiy-Muhatap İlişkisinde Kur'an'da Referans Gösterilen Ortak Yönler”. *Akif* 53/2 (2023), 197-217. <https://doi.org/10.51121/akif.2023.40>.
- Öġmüş, Harun. *Câhiliyye Döneminde Araplar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Râġib el-İşfehânî, Ebû'l-Ĥâsım el-Ĥuseyn b. Muhammed er-. *el-Mufreddât fî Ġarîbi'l-Kur'ân*. thk. Şafvân ‘Adnân ed-Dâvûdî. Dimaşķ; Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1412.
- Râzî, Ebû ‘Abdillâh Faħrüddîn Muhammed b. Ömer b. Ĥuseyn er-. *Mefâtîhu'l-Ġayb*. Beyrut: Dâru İĥyâi't-Turâşi'l-'Arabî, 1420.
- Roux, Jean Paul. *Eskiçaġ ve Ortaçaġda Altay Türklerinde Ölüm*. çev. Aykut Kazancıġil. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 1999.

- Sandars, N. K. *Gilgamış Destanı*. çev. Sevin Kutlu - Teoman Duralı. İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1973.
- Şa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm eş-. *el-Keşf ve'l-Beyân*. thk. Ebû Muhammed b. 'Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşi'l-'Arabî, 1422/2002.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed el-Mervezî es-. *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Yâsir b. İbrâhîm-Ğanîm b. 'Abbâs. Riyad: y.y., 1418/1997.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî eş-. *Câmi'u'l-Beyân fi Te'vîli 'Âyi'l-Kur'ân*. thk. 'Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. b.y.: Mu'essesetu'r-Risâle, 1420/2000.
- Tanrıverdi, Eyyüp. "Ebû Hâtim es-Sicistânî'ye Göre Eski Arap Kültüründe 'Muammerûn': Uzun Ömürlüler Kategorisi". *Doğu Araştırmaları* 1/17 (2017), 5-37.
- Tirmizî, Ebû 'İsâ Muhammed b. 'İsâ et-. *es-Sunen*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ahmed b. Muhammed b. 'Alî en-Nisâbüri el-. *el-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. Şafvân 'Adnân Dâvûdî. Dımaşk; Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1415.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-. *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*. thk. 'Abdulcelîl 'Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988.
- Zemaşserî, Ebû'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Amr ez-. *el-Keşşâf 'an Haḳâiki Ğavâmiği't-Tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 24 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2024

Klasik Tecvid Literatüründe Muâraza: Kasîde-i Malâtî Örneği

Muaraza in Classical Tajweed Literature: The example of Qasida Malâtî

Recep Koyuncu 

Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat Anabilim Dalı

Assoc. Prof., Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology, Department of Recitation the Quran and Qiraat

Konya / Türkiye

rkoynucu@erbakan.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0003-0264-5956>

Fatih Dokgöz* 

Doktora Öğrencisi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

PhD Candidate, Necmettin Erbakan University, Social Sciences Institute, Department of Basic Islamic Sciences

Konya / Türkiye

fdokgoz2@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-7153-5438>

* Corresponding Author / Sorumlu Yazar

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1330208

Cite as / Atıf: Koyuncu, Recep – Dokgöz, Fatih. "Klasik Tecvid Literatüründe Muâraza: Kasîde-i Malâtî Örneği". *Marife* 24/1 (2024) 93-110. <https://doi.org/10.33420/marife.1330208>

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/>

Klasik Tecvid Literatüründe Muâraza: Kasîde-i Malâtî Örneği

Özet

Tecvid, Kur'an'daki harflerin fonetik farklılıklarını ve kıraat usul ve esaslarını konu alan ilimdir. Hz. Muhammed'den bu yana, kıraat ilkeleri açısından Kur'an-ı Kerim'i düzenli bir şekilde okuma çabası titizlikle uygulanmıştır. Kur'an-ı Kerim'in kıraatine yönelik bu çabalar sadece pratikte kalmamış, seçkin ilim adamları tarafından sistematize edilerek teorik alanda da yerini almıştır. Tecvid alanında yazılan ilk eser Mûsâ b. Ubeydullah el-Hâkânî'nin Kasidetü'l-hâkânîyye'sidir. Kasidetü'r-Râiyye adıyla da bilinen eser 51 beyitten oluşmaktadır. Eser, alanında bir ilk olmasının yanı sıra manzum tecvid geleneğinin doğuşuna da kapı aralamıştır. Bu makalede Malatî'nin adı geçen Kasidetü'l-hâkânîyye'ye bir nazîre olarak kaleme aldığı kasidesi muâraza bağlamında incelenecek ve söz konusu eserle mukayese edilecektir. İslâmî ilimlerle ilgili eserlerin tertibine bakıldığında bunların daha çok nesir ile kaleme alındığı görülürse de bazı âlimlerin manzum eserler ürettikleri bilinen bir gerçektir. Bu eserlerin manzum olarak yazılmasının en önemli sebebi alanla ilgili bilgilerin daha kalıcı hale getirilmesini sağlamaktır. Makaleye konu olan muâraza kavramı yerine günümüz Türkçesinde "bir şairin şiirini aynı biçimde (aynı vezin ve kafiyede) beğenme veya reddetme tarzında yazılan şiir" anlamında "nazire" kelimesi kullanılmaktadır. Arap şiirinde aynı mana ile bir şairin şiirini aynı kafiye ve vezinle tenkit ve hicvetmek, ya beğenildiği için ona aynı üslupta ulaşım geçmek ya da tenkid etmek için yazılan şiire denir. Makalemize konu olan Malatî'nin el-Hâkânîyye ile ilgili muârazasında yalnız olmadığı, esere başka muârazaların da yazıldığı görülmektedir. İlk sekiz beyitte müellif, eserinin önemini ve değeri üzerinde durur. Buna göre birinci beyitte akıl sahiplerine hitaben arzusunu dile getirmekte, ikinci beyitte ise Allah'ın kendisine yardım etmesi ve kibir gibi konulardan koruması için dua ve niyazda bulunmaktadır. 9. beyitten itibaren on ikinci beyit dâhil olmak üzere Kur'an okumanın adabına yer verir: Dokuzuncu beyitte "Ey Kur'an okuyan!" hitabıyla başlayarak Kur'an kârisine/talesesine öğütlerde bulunur. 13'ten 17'ye kadar olan beyitlerde kıraat imamlarına atfı vardır. Bu imamların sadece dirâyet ve ilim sahibi değil, aynı zamanda takva sahibi kimseler olduklarına da dikkat çekilmiştir. 24-33. beyitleri arasında Kur'an okuma usulüne ilişkin önemli hususlara değinilir. Bu doğrultuda öncelikle Kur'an-ı Kerim'in en ideal kıraat hali olan tertile riayet konusuna işaret edilmektedir. Daha sonra tecvidin gözetilmesi açısından kıraat adabı, ifrat ve tefritten sakınma gibi konulardaki ifadeler dikkat çekilmektedir. 30-32. beyitlerde Kur'an-ı Kerim tilavetinde takrîrin önemi vurgulanmakta, Kur'an-ı Kerim'in kurallara uygun bir şekilde okunmasının önemine işaret edilmekte ve bunun ötesine geçmeye gerek olmadığı belirtilmektedir. Sonraki beyitlerde ise idğam, ihfa, izhâr ve med türleri ile ilgili konular ele alınmıştır. Sonuç olarak 59 beyitten oluşan ve didaktik tarzda kaleme alınan Kasîde-i Malatî'nin tecvid ilminde muarazaya giden yolu açan ilk eserlerden biri olduğunu söyleyebiliriz.

Anahtar kelimeler: Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat, Tecvid, Muâraza, Kasîde-i Hâkânî, Kasîde-i Malâtî.

Muaraza in Classical Tajweed Literature: The example of Qasida Malâtî

Summary

Tajweed is the science that focuses on the phonetic differences of the letters of the Qur'an and the principles and rules of recitation. Since the Prophet Muhammad, the effort to read the Qur'an in a regular way in terms of the principles of recitation has been meticulously applied. These efforts towards the recitation of the Qur'an did not only remain in practical, but they were also labored in a theoretical manner as they were systematized by distinguished scholars. The first work written in the field of tajweed is Mûsâ ibn Ubaydullah al-Hâkânî's verse called Qasîdat al-Khâqânîyya. The work, also known as Qasîdat al-Râiyye, consists of 51 couplets. Besides being the first in its field, the work opened the door to the emergence of the verse tradition tajweed literature. In this article, Malâtî's qasida, which was written as parallel to the aforementioned qasîdat al-Khâqânîyya, will be analyzed in the context of muaraza (dispute) and compared with the former work. When we look at the composition of works on Islamic sciences, it is seen that they were mostly written in prose, but it is a known fact that some scholars produced works in verse. Regarding the writing of these works in verse, it is noteworthy that the most important reason for this is that they are texts prepared with the aim of memorizing information about the field in order to make it permanent in the minds of the students. Instead of the concept of muaraza, which is the subject of the article, the word "nazire" is used in today's Turkish in the sense of "a poem written in the style of appreciation or rejection of a poet's

poem in the same form (in the same meter and rhyme). In Arabic poetry, with the same meaning, it is called a poem written to criticize and satirize a poet's poem in the same rhyme and meter, either to reach and surpass him in the same style because he is liked or to criticize and satirize him because he is not liked. Malâtî's qasida, which is the subject of our article, is a counter-argument against Mûsâ b. Ubaydullah al-Hâqânî's famous work on the science of tajweed, called Qâsîdat al-Khâqâniyya. It is seen that al-Malâtî was not alone in his muâraza on al-Khâqâniyya. In this sense, it is seen that other muarazas were also written on the work in this context. In the first eight couplets, the author tries to convey the importance and value of his work to the addressee. Accordingly, in the first couplet, he expresses his wish by addressing the owners of reason, and in the second couplet, he prays and prays for his God to help him and protect him from traits such as arrogance. From the 9th couplet onwards, including the twelfth couplet, he includes the etiquette of reading the Qur'an: In the ninth couplet, he is advised to be obedient to Allah in secret and in public, hoping for rewards with the noun "O one who recites the Qur'an!". In the couplets 13 to 17 there is a reference to the imams of Qiraat. It's been pointed out that these imams were not only the ones who had the ability and knowledge but also the ones who were pious. Between the couplets 24-33, important issues regarding the pleasure of reading the Qur'an are mentioned. That's why, firstly the issue of compliance with the order, which is the most ideal state of recitation of the Qur'an, is pointed out. Then, we notice the statements on issues such as the etiquette of recitation and the avoidance of ifrad and tafriid in terms of observing tajweed. In couplets 30-32, the importance of the lesson taqrir in the recitation of the Qur'an is emphasized, the importance of reciting the Qur'an in an analytical way is pointed out, and it is stated that there is no need for an excess beyond that. In the following couplets, issues related to idgam, ihfa, izhâr and med types are discussed. In consequence, we can say that Qasîdat al-Malâtî, which consists of 59 couplets and is written in didactic style, is one of the first works that opened the way to muâraza in the science of tajweed.

Keywords: Recitation the Quran and Qiraat, Tajweed, Muaraza, Hakani's Poetry, Malati's Poetry.

Giriş

Şüphesiz kitapların en şereflişi Kur'ân,¹ ilimlerin en şereflişi/değerlisi ise Kur'ân ilimleridir.² Bu şuurla İslâm âleminde henüz Hz. Peygamber hayattayken yoğun bir şekilde başlayan Kur'ân eğitim ve öğretimi³ kısa süre içerisinde sistematikleşmeye ve doğal olarak çeşitlenmeye/alt dallarını oluşturmaya başlamıştır.

Kur'ân ilimlerinin sistematikleşmesi sürecinde ilk olarak müstakil kıraat kitapları ortaya çıkmıştır.⁴ Tecvid ilmine dair müstakil eserlerin ise kıraat kitapları

¹ Bu ifadeyi destekleyen âyetlerden birkaçı: Sâd 38/1, Vâkıa 56/77

² Hz. Peygamber'in "Sizin en hayırlınız Kur'ân'ı öğrenen ve öğretenlerdir." Anlamındaki sözü bu savı destekleyen en önemli delillerdendir. Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buharî, *el-Câmi'u's-sahîh* (Kahire: Mektebetü's-Selâfiyye, 1980), 3/346; Muhammed b. İşâ et-Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebir*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Gârbu'l-İslâmî, 1998), 5/30.

³ Hz. Peygamber döneminde Kur'ân'ı okumak ve okutmakla öne çıkan ve bugün bilinen sahih kıraatlerin senetlerinin kendilerine dayandığı, Zehebî'nin (ö. 748/1348) ifadesiyle 1. tabaka kıraat âlimi olan sahabîler Hz. Osman, Hz. Ali, Ubeyy b. Ka'b, Abdullah b. Mesud, Zeyd b. Sâbit, Ebû Mûsâ el-Eş'ârî'dir. Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'il-kibâr 'ale't-tabaqati ve'l-a'sâr*, thk. Tayyar Altıkulaç (İstanbul: İSAM, 1995), 1/102-106. Bunlardan özellikle Ebû'd-Derdâ'nın Şam'da tek seferde okuttuğu talebe sayısının 1600'e kadar ulaştığı bilgisi kısa sürede bu ilmin ulaştığı seviyeyi göstermesi açısından önemlidir. Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, 1995, 1/125.

⁴ Bazı kaynaklar kıraat alanında ilk telif edilen eserin Yahya b. Ya'mer'e (ö. 89 h ?) ait olduğunu aktarsa da bununla ilgili bilgiler çelişkilidir. Mohamed Kalou, "Tarih Boyunca Kur'an Okumaları Üzerine Yazılmış Olan Eserlerin Kategori Özellikleri ve Tasnifi", *ERUIFD* 2/19 (2014), 112. Bu bilgiyi aktaran kaynakların dayandığı tek nokta İbn Atiyye'nin (ö. 546 h) *el-Muharraru'l-Vecîz*'idir. Ancak ilgili eserde böyle bir kitabın telif edildiğine dair bilgi mevcut olsa da bunun kime ait olduğu net

→

nın akabinde Kur'ân tarihi sahnesinde yerini aldığı görülmektedir.

Makalenin ana temasını oluşturan tecvid ilmine dair elimizde mevcut ilk eser Mûsâ b. Ubeydullah el-Hâkânî'nin (ö. 325 h) *Kasîdetü'l-hâkâniyye*'sidir. *Kasîdetü'r-râiyye* ismiyle de bilinen eser 51 beyitten oluşmaktadır.⁵ Eser tecvid ve kıraat ilminde yeni bir yaklaşımın -manzume geleneğinin- ortaya çıkmasına da vesile olmuştur, denebilir. Çalışmada muâraza bağlamında Malatî'nin kasidesi ile bu eserin bağlantıları değerlendirilecektir.

Tecvid ilmine dair ilk sistematik eser ise Mekki b. Ebî Tâlib'in (ö. 437 h) *er-Riâye li-tecvîdî'l-kırâeti ve tahkiki lafzi't-tilâve*'sidir. Bununla birlikte Ebu Amr Osman b. Saîd ed-Dânî'nin (ö. 444 h) *et-Taḥdîd fi'l-itkâni ve't-tecvîd*'i de tecvid ilminin ilk kaynakları arasında sayılmaktadır. 11 bâb başlığından oluşan eserde mahreç ve sıfatlar konusuna daha fazla yer verilmiştir. Ayrıca vakf konusu da ayrı bir başlık altında değerlendirilmiştir.⁶ Bunların ardından Abdülvehhâb b. Muhammed el-Kurtubî'nin (ö. 461 h) *el-Mûdih (el-Muvaddah) fi't-tecvîd*'i, Ebü'l-Alâ' Hasen b. Ahmed b. Hasen el-Attâr el-Hemedânî'nin (ö. 569/1173) *Kitâbü't-Temhîd fî ma'rifeti't-tecvîd*'i, Ömer b. İbrahim b. Halil el-Ca'berî'nin (ö. 732/1332) *Ukûdu'l-cümân fî tecvîdî'l-Kur'ân*'ı, İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833h) *et-Temhîd fî 'ilmi't-tecvîd*'i ve *Mukaddimetü'l-cezeriyye*'si, Şeyh Abdurrahman Karabaşî'nin (ö. 904 h) *Karabaş Tecvîdi*, Muhammed b. Ebî Bekr el-Mar'aşî'nin (ö. 1145 h) *Cühdü'l-mukill*'i, Süleymân b. Muhammed b. Çelebî el-Cemzûrî'nin (ö. 1204 h) *Tuhfetü'l-etfâl*'i tecvid ilminde öne çıkan eserler olarak zikredilebilir.

Bahsi geçen eserlerden İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddime*'si ve Cemzûrî'nin *Tuhfetü'l-Etfâl*'i manzumdur. Bu eserlerin tarihsel süreçte diğerlerinden daha fazla gündemde olması, daha fazla okunup ezberlenmesi tüm ilimlerde olduğu gibi tecvid ilminde de şiirin ayrı bir yeri olduğunu göstermektedir. İbnü'l-Cezerî'nin tecvid ilmine dair bahsi geçen *Temhîd* isimli eserinin çok fazla revaçta olmaması bunun yanında *Mukaddime*'nin her dönemde pek çok kişi tarafından ezberlenmesi, hakkında çok fazla şerh yazılması⁷ tecvid ilminde şiirin öneminin ayrı bir göstergesidir.

Aynı şekilde *Tuhfetü'l-Etfâl* de yazıldığı dönemden itibaren geniş kitleler tarafından okunmuş, ezberlenmiş ve hakkında çok sayıda şerh yazılmıştır. Hatta ese-

→

anlaşılmamaktadır. Buradaki ifadeye göre bu eserin Haccâc b. Yusuf es-Sekâfi (ö. 95 h) tarafından telif edildiği yahut onun tarafından Yahya b. Ya'mer'e veya Hasan Basrî'ye (ö. 110 h) telif ettirildiği anlamları çıkabilmektedir. Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 1/5. Daha sonra bu alanda ilk eser telif edenlerin Ebân b. Tağlib (ö. 141 h), Mukâtil b. Süleymân (ö. 150 h), Zâide b. Kudâme (ö. 161 h) olduğu aktarılmaktadır. Ahmed Hâlid Şükrî, "Cuhûdü'l-ümme fî'l-kirâati'l-Kur'âni'l-Kerîm" (Cuhûdü'l-Ümme fî Hidmeti'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Ulûmihî, Fas, 2011), 140.

⁵ Abdurrahman Çetin, "Hâkânî, Mûsâ b. Ubeydullah", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 24 Ocak 2023).

⁶ Ebû 'Amr Osmân b. Sa'îd ed-Dânî, *et-Taḥdîd fi'l-itkâni ve't-tecvîd*, thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed ('Ummân: Dâru 'Ammâr, 2010). Eser hakkında ayrıntılı bilgi için: Recep Koyuncu, "et-Taḥdîd fi'l-İtkâni ve't-Tecvîd, Ebû Amr b. Osman b. Said ed-Dânî (v. 444/1053)", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/43 (30 Haziran 2017), 87-102.

⁷ Ayrıntılı bilgi için: Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 25 Ocak 2023).

rin senetli, icazetli okutulduğuna dair rivayetler dahi mevcuttur.⁸

Türk Dil Kurumu sözlüğünde şiir “zengin sembollerle, ritimli sözlerle, seslerin uyumlu kullanımıyla ortaya çıkan, hece ve durak bakımından denk ve kendi başına bir bütün olan edebi anlatım biçimi”⁹ şeklinde ifade edilmektedir. Buradan hareketle sembol ve benzetmelerin bol kullanılması, sözlerin ritmi ve ahengi, harflerin uyumu gibi özellikleri sayesinde akılda kolay kalan anlatım biçimi olan şiirin tarihi de insanlık kadar eski olmalıdır. Akılda kolay kalması nedeniyle de şiir eğitim ve öğretimde geçmişten günümüze yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Arap dilinde hicrî ikinci asırdan itibaren bilginin kolay aktarılması ve hızının kolay olması nedeniyle eğitimde şiir yoğun biçimde kullanılmıştır.¹⁰

Yukarıda şiirin tanımında bahsi geçen sembollerin kıraat ve tecvid ilminde de yaygın bir şekilde kullanıldığını ve yüzyıllar boyunca bu şekliyle ezberlenerek zihinde daha kolay kalmasının sağlandığını müşahede etmekteyiz. Kıraat ilminde imam ve raviler için İbnü'l-Cezerî'nin kullanmış olduğu remiz/kısaltmalar -Nâfi ve ravileri Kâlûn ve Verş için ايج; İbn Kesîr ve ravileri Bezzî ve Kunbul için دهر; Ebû Amr ve râvîleri Dûrî ve Sûsî için حطي; İbn Âmir ve râvîleri Hişâm ve İbn Zekvân için كلم; Âsım ve râvîleri Ebubekir Şu'be ve Hafs için نصح; Hamza ve râvîleri Half ve Hallâd için فضع; Kisâi ve râvîleri Ebu'l-Hâris ve Dûrî için رست - hâlâ kullanılmakta ve ezberlenmektedir.¹¹ Bu noktada şiirin az sözle çok şey ifade etme özelliği de ön plana çıkmış olmaktadır. İbnü'l-Cezerî'nin Ebû Cafer ve râvîleri İsa b. Verdân ve Süleyman b. Cemmâz için kullandığı نخذ ve Yakup ve râvîleri Ruveys ve Ravh için kullandığı ظغش sembolleri ise diğerleri kadar kabul görmemiş ve yaygın biçimde kullanılmamıştır. Bunun sebebi ise kanaatimizce söyleyişteki zorluk ve seslerin ahengindeki eksiklik olmalıdır ki bu da yukarıda, şiir için bahsi geçen sözlerin ritmi ve seslerin uyumlu kullanımı hususuna mugayir bir durumdan kaynaklanmaktadır.¹² Benzer şekilde tecvid ilminde de İbnü'l-Cezerî'nin kullandığı semboller asırlardır aynı şekliyle ezberlenmekte ve bu şekilde hafızada kolay kalması sağlanmaktadır. Örneğin İbnü'l-Cezerî harflerin sıfatları konusunda *Mukaddime*'de hems harflerini فحثة شخص سكت, şiddet harflerini اجد قط بكت, beyniyye harflerini لن عمر, isti'lâ harflerini خص ضغط قظ, izlâk harflerini فر من لب, kalkale harflerini جد قطب şeklinde ifade etmiştir.¹³ Her bir harfi tek tek ezberlemek yerine bu sembolleri ezberlemek tabii olarak daha kolaydır ve hafızada daha uzun ve kalıcı olarak saklanır ki bu durum da şiirin sağladığı kolaylıklardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

⁸ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için: Recep Koyuncu, “Kur’ân Eğitiminde Manzûm Tecvid Geleneği: Cezûrî ve Tuhfetü'l-Et’fâl Adlı Manzûm Eseri”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (15 Aralık 2017), 1497-1533.

⁹ “şiir ne demek TDK Sözlük Anlamı” (Erişim 25 Ocak 2023).

¹⁰ Mustafa Hedâre, *İtticâhü's-şî'rü'l-Arabî fî karnî's-sânî el-hicrî* (Kahire: Dârü'l-Meârif, 1963), 355-356.

¹¹ Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, thk. Muhammed Temim ez-Zu'bi (Medine: Dârü'l-Hüdâ, 1994), 33.

¹² Bahsi geçen iki imam, onların râvîleri ve Halef için ise Hamdullah b. Hayrettin Efendi'nin (ö. 983 h) tercih ettiği rumuzlar kullanılmaktadır. Hamdullah b. Hayreddin Efendi, *Fuyûzu'l-itkân fî vucûhi'l-Kur'ân*, thk. Mehmet Çaba (İstanbul: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2019), 35.

¹³ Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Mukaddime*, thk. Eymen Rüşdî Süveyd (Riyad: Dâru Nûru'l-Mektebât, 2006), 3.

Muâraza kelimesinin anlamı Güncel Türkçe Sözlük'te "çekişme, kavga" şeklinde karşımıza çıkmaktadır¹⁴ ki bu, kelimenin makalemizde de kullanılmış olan Arapça anlamına uygun düşmemektedir. Günümüz Türkçesinde muâraza kelimesi yerine "bir şairin şiirine şeklen aynı olarak (aynı vezin ve kafiyede) takdir yahut reddiye tarzında yazılan şiir anlamında nazire kelimesi kullanılmaktadır.¹⁵ Arap şiirinde de bu anlamla doğru orantılı olarak bir şairin şiirine aynı vezin ve kafiyede olmak kaydıyla gerek beğenildiği için aynı tarzda ona ulaşmak ve onu geçmek için gerekse de beğenilmediği için onu eleştirmek, hicvetmek maksadıyla yazılan şiire denmektedir.¹⁶ Bunun yanında muârazanın yalnızca hoşça giden bir şiire karşılık yazıldığı eleştiri, hiciv için yazılmadığına dair bir görüş de mevcuttur.¹⁷ Eleştirmek, hicvetmek, atışmak gibi selbi amaçlarla yazılan şiir ekseriyetle nâkiza adıyla anılmaktadır.¹⁸

Şiirin Arapların kültüründe önemli bir yeri olduğu bilinmekle birlikte muâraza da Arap şiirinde ilk dönemlerden itibaren kendini göstermektedir. Özellikle meydan okuma tarzında yazılan şiirler Cahiliyye Dönemi'nden itibaren dikkat çekmektedir. Kur'ân-ı Kerim'de müşriklere Kur'ân'ın benzerini getirebilmek namına yapılan çağrılar dönemin geleneklerine dair ipucu vermektedir.¹⁹ Dönemin meşhur şairlerinin Kur'ân'a karşı nazire/muâraza yazma teşebbüsünde buldukları ve başarısız olduklarında dair rivayetler de mevcuttur.²⁰

İlk dönem Arap şiirinde en olgun muâraza örnekleri Ferezdak (ö. 114 h) ile Cerîr b. Atiyye (ö. 110 h?) arasında cereyan etmiştir. Öyle ki bu durum neredeyse iki şair arasında bir yarışma halini almış ve yaklaşık kırk yıl sürmüştür. Bu süre zarfında şairlerden biri diğerine üstünlük sağlayamamıştır.²¹

Makalemize konu olan Mâlâtî'nin (ö. 377) kasidesi Ebû Müzâhim Mûsâ b. Ubeydullah el-Hâkânî'nin tecvîd ilmine dair *Kâsîdetü'l-hâkânîyye* adıyla şöhret bulmuş eserine karşı yazılmış bir nazire/muârazadır. İbnü'l-Cezerî (ö. 833) Hâkânî'nin şiirine muâraza olarak yazılmış olan bu eseri kendisinin Ebû'l-Me'âlî el-Mukrî²² isimli bir şahsa şifahen okuduğunu belirtip Malâtî'ye kadar uzanan bir silsileyi de nakleder. Ayrıca şiirin ilk dört beytine de yer verir.²³

¹⁴ "muaraza ne demek TDK Sözlük Anlamı" (Erişim 20 Mart 2023).

¹⁵ M. Fatih Köksal, "Muâraza", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Mart 2023).

¹⁶ İnâm Fevval Akkâvî, *el-Mu'cemu'l-mufassal fi ulumi'l-belâğa* (Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006), 650.

¹⁷ Ahmed eş-Şâyib, *Târîhü'n-nekâiz fi ş-şi'ri'l-Arabî* (Kahire: Mektebetü Nehdatü Mısır, 1954), 8.

¹⁸ Ahmet Yıldız, "Düzelte: Modern Arap Edebiyatında Muâraza: Ahmed Şevki-Hâşim er-Rifâî Örneği", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/2 (30 Eylül 2021), 1156.

¹⁹ Konuyla ilgili âyetler için: Bakara 2/23, Hûd 11/13, İsrâ 17/88 Yunus 10/38

²⁰ Hattâbî, Cürçânî, *Selâsu resâil fi İcâzi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Halfullah, Muhammed Selâm (Kahire: Dârü'l-Meârif, ts.), 117-118.

²¹ Ali Şakir Ergin, "Ferezdak", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 05 Mayıs 2023).

²² İbnü'l-Cezerî bu kişi hakkında yukarıda verilen kısa künyeden başka hiçbir açıklama yapmamıştır. Bu yüzden bu şahsın kim olduğuna dair net bilgiye ulaşamadık.

²³ Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*, thk. Gotthelf Begstraesser (Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006), 2/61-62.

1. Muhammed b. Abdirrahman el-Malâtî

Hicrî IV. asırda yaşayan Malatî'nin soy kütüğü Muhammed b. Ahmed b. Abd-irrahmân şeklinde zikredilmektedir.²⁴ Ebü'l Hüseyin künyesiyle meşhur olan âlim, Malatya'da doğmasına nispetle Malatî, Askalân'da yaşadığı için ise Askalânî nisbesiyle anılmaktadır.²⁵ Terâîfî nisbesinin ise hediyeleşme eşyalarının ticaretini yaptığı için verildiği²⁶ bilgisinin yanı sıra Yemâme taraflarında bulunan Terâîf şehriyle²⁷ bağlantısından dolayı bu isimle anıldığı da aktarılmaktadır.²⁸ Terâîfî adıyla anılmasının nedeni kesin olarak bilinmemekle beraber Malatî tarafından kaleme alınan *et-Tenbih ve'r-Red* eserinde bu isim zikrolunmaktadır.²⁹ İbn Asâkir tarafından telif edilen *Târîhu Medîneti'd-Dimeşk* adlı eserde ise Ebî Ferve ismiyle bilindiğinden bahsedilmektedir.³⁰ Kıraat alanında ki yetkinliğinden dolayı el-Mukrî,³¹ şafîî mezhebinin fıkıh konusunda pek çok eser telif ettiği için eş-Şafîî isimleriyle anılan Malatî,³² yaşadığı dönemin önemli âlimleri arasında zikredildiği için el-İmâm ismiyle de künyelenmiştir.³³

Kaynakların Malatya'da doğduğu bilgisinde ittifak ettiği Malatî'nin doğum tarihi rivayetler arasında mevcut değildir. 377/987 yılında Askalân'da vefat³⁴ ettiği bilgisi temel alındığında hicrî IV. yüzyılda yaşamış olduğu söylenilebilir. Malatya'nın o dönemki siyasî konumu sebebiyle Abbasîler ile Bizans arasında yaşanan karışıklıklardan dolayı halkın pek çoğu gibi Malatî de burayı terk etmek zorunda kalmıştır. Şam topraklarına göç eden Malatî, Antakya, Halep, Harran, Trâblus ve Rakka şehirlerinde kıraat başta olmak üzere hadis, fıkıh, edebiyat gibi pek çok muhtelif alanda eğitimler almıştır.³⁵ Daha sonra Filistin bölgesindeki Askalân'a

²⁴ Tacüddin Ebü Nasr Abdulvehhâb b. Ali es-Subkî, *Tabâkâtü's-şâfiyyeti'l-kübrâ* (Dâru İhyâü'l-Kütübi'l-Arabî, 1965), 3/77; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, 2/67; Hayruddin ez-Ziriklî, *el-'Alâm kâmusu terâcim li eşheri'r-ricâli ve'n-nisâi mine'l-arabi ve'l-müstağribîn ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut-Lübnan: Dârü'l-İlmü'l-Melâyîn, 1986), 5/311.

²⁵ Ebu'l-Kasım Ali b. Hasan b. Hibetullah b. Abdullah eş-Şafîî İbn Asâkir, *Târîhu medînetü Dımaşk*, thk. Muhiddin b. Ebâ Said b. Ömer (Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Fikr, 1997), 51/71; Ziriklî, *el-'Alâm*, 5/311; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn: terâcimü musannifi'l-kütübi'l-arabiyye* (Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 8/275.

²⁶ Mustafa Öz - Avni İlhan, "Malatî, Ebü'l-Hüseyin", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 09 Mayıs 2023).

²⁷ Yakut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-buldân* (Beyrut-Lübnan, 1997), 3/525.

²⁸ Mevlüt Özler, "Malâtî: Hayatı, Eserleri ve İtikâdî İslam Fırkalarına Bakışı", *Ekev Akademi Dergisi* 1/2 (Mayıs 1998), 128.

²⁹ Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman el-Malâtî, *et-Tenbih ve'r-red alâ ehli'l-ehvâi ve'l-bed'*, thk. Zâhid el-Kevserî (Mısır: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2007), 17.

³⁰ Ebu'l-Kasım Ali b. Hasan b. Hibetullah b. Abdullah eş-Şafîî İbn Asâkir, *Târîhu medînetü Dımaşk*, thk. Muhiddin b. Ebâ Said b. Ömer (Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Fikr, 1997), 54/237.

³¹ İbn Asâkir, *Târîhu medînetü Dımaşk*, 1997, 51/71; Yakut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-buldân* (Beyrut-Lübnan, 1997), 4/316.

³² İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, 2/67; Ziriklî, *el-'Alâm*, 5/311.

³³ Malâtî, *et-Tenbih ve'r-red alâ ehli'l-ehvâi ve'l-bed'*, 1; Mehmet Kubat, *Malatî ve Kelâmî Görüşleri* (Ankara: TDV, 2010), 27. Malatî'nin imam künyesiyle de anıldığına dair görüş mevcut olsa da taradığımız kaynaklarda rastlayamadık. Burada eserinden verilen dipnot eserin künye kısmındadır ve muhtemelen eserin nâşiri Zâhid el-Kevserî (ö. 1952) tarafından müellife nispetlendirilmiştir. Dolayısıyla bu nisbenin müellif için geçmişte kullanıldığı kesin değildir.

³⁴ İbn Asâkir, *Târîhu medînetü Dımaşk*, 1997, 51/73; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, 2/67; Ziriklî, *el-'Alâm*, 5/311.

³⁵ İbn Asâkir, *Târîhu medînetü Dımaşk*, 1997, 51/71; Öz - İlhan, "Malatî, Ebü'l-Hüseyin".

yerleşmiş ve ilmî faaliyetlerine burada vefat edinceye kadar devam etmiştir.³⁶

Dönemin önde gelen âlimlerinden İslâmî ilimlerin pek çok farklı alanına dair dersler alan Malatî, arz yoluyla Ebû Bekir b. el-Enbârî (ö. 328 h) ve Ebû Bekir İbn Mücâhid'den (ö. 324 h) kıraat okumuştur.³⁷ Malatya'dan göç ettikten sonra yerleştiği Trâblus'ta hadis alanındaki yetkinliğiyle bilinen hadis âlimi Hayseme b. Süleyman ve Ebû Umeyr Adî b. Abdülbâkî'den ders almıştır. Anadolu/Mezopotamya yolunun önemli merkezlerinden olan Halep şehrinde Ahmed b. Mesûd el-Vezzân, Muhammed b. Berke Berdağış, Ali b. Muhammed b. Eyyüb b. Hacer b. Ebî Süleymân es-Sûrî, Ubeyd b. Muhammed b. Yakûb el-Ensarî'den Harran şehrinde Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin el-Huzâî ve Ebû Muhammed Ubeydullah b. el-Hüseyin es-Sabûnî'den Antakya'da Ebû Bekr Muhammed b. İshâk Ferrûh'tan Rakka da ise Bişr b. Saîd b. Kalbeveyh er-Rakkî'den ders almıştır.³⁸

Hadis alanında dönemin ileri gelen âlimlerinden dersler alan Malatî, hadis rivayetinde de bulunmuştur ancak hadis alanında zayıf olduğuna dair görüşler mevcuttur.³⁹ Mezhepler tarihine dair eser veren ilk âlimler arasında ismi zikredilen Malatî'nin⁴⁰ kelâm sahasında da eserleri mevcuttur. Kelâmî görüşleri sebebiyle Haşevî olmakla itham edilen Malatî'in Halku'l Kur'an ve Mu'tezili dayatmasının akabinde bu görüşlerin kötülenmesi ve karşıt fikirlerin aşırı savunulduğu bir dönemde yaşadığı göz önünde bulundurularak görüşlerinin bu çerçevede değerlendirilmesi gerekmektedir.⁴¹ Şaffî fihhına dair derin bir bilgi birikimine sahip olan Malatî bu sahada da eserler telif etmiştir.⁴² Tefsir konusunda ise Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150 h) görüşlerini benimsediği fark edilmektedir.⁴³ Şiir ve edebiyat alanlarındaki yetkinliği bilinen âlimin Kıraat alanındaki bilgisi ise el-Mukrî ismiyle künyelenmesinde de anlaşılacağı üzere gayet üst seviyededir. Bu alanla alakalı makalemizin de konusunu oluşturan 59 beyitlik şiiri *Kasîde-i Malâtî* ismiyle şöhret bulmuştur.⁴⁴ Bu eser -günümüzde pek bilinmese de- İbnü'l-Cezerî'nin giriş bölümünde aktardığımız "Filan kişiye okudum." ifadesinden yola çıkıldığında dönem itibariyle tıpkı günümüzde dahi okunan ve ezberlenen *Tayyibe*, *Şâtıbiyye*, *Mukaddime* gibi eserlerden birisi konumunda olmalıdır. Ayrıca İbnü'l-Cezerî'nin Ubeydullah b. Seleme isimli şahsın onun harflerini rivayet ettiği ifadesi⁴⁵ Malatî'nin kendine ait bir kıraati olduğu izlenimini çağırıtırsa da yaşadığı dönemde kıraatlerin yerleşmiş, sahih/şâz ayrımının belirginleşmiş olmasından dolayı bu sözü kendisine ait

³⁶ Ziriklî, *el-'Alâm*, 5/311; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin: terâcimü musannifi'l-kütübi'l-'arabiyye*, 8/275.

³⁷ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Ma'rifetü'l-kurrâ'l-kibâr 'ale't-tabakâti ve'l-a'sâr*, thk. Tayyar Altıkulaç (İstanbul: İSAM, 1995), 2/657; Subkî, *Tabâkâtü's-şâfiyyeti'l-kübrâ*, 3/77; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*, 2/67.

³⁸ İbn Asâkir, *Târîhu medînetü Dımaşk*, 1997, 51/71.

³⁹ Detaylı bilgi için: Kubat, *Malatî ve Kelâmî Görüşleri*, 41.

⁴⁰ Mevlüt Özler, "Malâtî: Hayatı, Eserleri ve İtikâdî İslam Fırkalarına Bakışı", 127.

⁴¹ Öz - İlhan, "Malatî, Ebü'l-Hüseyin".

⁴² İbn Asâkir, *Târîhu medînetü Dımaşk*, 1997, 51/73; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*, 2/67.

⁴³ Öz - İlhan, "Malatî, Ebü'l-Hüseyin".

⁴⁴ Ziriklî, *el-'Alâm*, 5/311; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*, 2/61-62.

⁴⁵ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*, 2/61.

bir kıraatinin mevcudiyeti anlamında değil; takip ettiği, okuttuğu kıraatleri ondan alarak aktardığı şeklinde anlamak daha mantıklı olacaktır.

Malatî'nin günümüze *et-Tenbîh ve'r-red alâ ehli'l-ehva' ve'l-Bida'* isimli eseri de ulaşmıştır.

2. Kasîde-i Malâtî ve Manzum Tecvîd Literatürüne Muârazanın Girişi

Çalışmanın giriş bölümünde eski Arap kültüründe şiirin çok önemli bir yeri olduğu vurgulanmıştı. Muâraza türü şiirler ise eski Arap geleneğinde yer almasına rağmen İslamiyet döneminde de varlığını sürdürmüştür. Vaki Arap şiiri muâraza ya yabancı olmamakla birlikte İslamiyet sonrası kıraat ve tecvîd ilminin şekillenmesinin / sistematikleşmesinin ardından yaygın biçimde bu geleneğin devam ettirildiği de görülür.

Hâkâniyye üzerine muâraza konusunda Malâtî'nin yalnız olmadığı görülmektedir. Eser üzerine başka muârazaların da yazıldığı görülmektedir. İbnü'l-Cezerî'nin ifadesine göre Ebû Ali el-Aclî isimli bir şahıs tarafından da *Hâkâniyye*'ye muâraza yazılmıştır. Şiirin ilk beyti şu şekildedir:

46 لك الحمد يا ذا المن والجود والبر كما انت اهل للمحامد والشكر

Makalenin bu bölümünde öncelikle Malâtî'nin kasidesinin bir tahlili yapılacak, akabinde nazire olarak yazıldığı *Kasîdetü'l-hâkâniyye* ile mukayese edilecektir.

2.1. Kasîde-i Malâtî

Malâtî'nin alan için de ciddi önem arz eden bu kasidesinin günümüze yalnızca İbnü'l-Cezerî'nin naklettiği bir kısmının ulaştığı düşünülüyordu.⁴⁷ Ancak 59 beyitten müteşekkil olan eserin tamamı yakın zamanda Gânim Kaddûrî el-Hamed'in gayretleriyle tespit edilmiş ve Aziz Şems tarafından *Ravâi'u't-türâs* isimli eserin içinde neşredilmiştir.⁴⁸ Manzumenin tamamı aşağıda nakledilmiştir:

- 1 أقول لأهل اللب والفضل والحجر مقال مرید للثواب وللأجر
- 2 وأسأل ربي عونه وغطاه وصرف دواعي العجب عني والكبر
- 3 وأدعوه خوفا راعبا بتذلل ليغفر لي ما كان من سيء الأمر
- 4 وأسأله عوناً كم هو أهله أعود به من آفة القول والفخر
- 5 إلهي بذاك العز والجود والبهأ أجري من الآفات والقبح والشر
- 6 وأطلق لساني بالصواب فإنه كليل فإن أطلقته فزت بالغفر
- 7 وهب لي خشوعاً في التمني وخشية ونطقاً فصيحاً بالتواضع والفكر
- 8 فإن الذي يتلو الكتاب يقيمه على لحنه يحظى بفائدة الأجر
- 9 فيا قارئ القرآن فاطلب ثوابه وكن طائعاً لله في السر والجهر

⁴⁶ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, 2/77.

⁴⁷ Öz - İlhan, "Malatî, Ebü'l-Hüseyn". İbnü'l-Cezerî *Gâyetü'n-nihâye*'de eserin ilk dört beytini nakletmiştir. İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, 2/62.

⁴⁸ <http://www.alukah.net/authors/view/sharia/3684>, "قصيدة أبي الحسين الملقب (377) الرائية في التجويد التي - [عارض بها قصيدة الخاقاني (ت325هـ) -", www.alukah.net (2:28:00 PM). Kasidenin tamamı için: Aziz Şems, *Ravâi'u't-türâs* (Suudi Arabistan: Dârü's-Selâfiyye, 2010), 108-112.

- 10 وإياك أن تبغي به غيره أجره وأحكم أداءه واجتهد تحظ بالقدر
- 11 عليك بقصد المقرئين أولي النهى فخذ عنهم لفظا يزينك إذ تدري
- 12 وكن طالبا تبغي إقامة سنة فقلدها عن سادة من ذوي الستر
- 13 وأقرانها عن سبعة ذي فصاحة ولب ودين ذلك الصادق المقرئ
- 14 وإياك والتقليد من ليس يتقي ولا عنده خير من النصب والجر
- 15 لأن الذي لا يعرف للحن أشكلت عليه حروف في التلاوة بالنكر
- 16 فدعه وكن ما شئت تبغي زيادة ولو نلت ما نال الفصيح من اليسر
- 17 وذو الحلم لا يتفك عن حزم رأيه وذو الجهل لا يتفك من شدة الغر
- 18 وفي حرف عبد الله إن شئت قدوة ونافع مقراه يزيل أذى الصدر
- 19 فهذان من أهل الحجاز كلاهما وبعدهما البصري ذاك أبو عمرو
- 20 وشيخ النهى والعلم والحجر والتقوى وذو خبرة بالنحو واللفظ والشعر
- 21 ومن بعده الثمامي ذاك ابن عامر وبالكوفة القراء منهم أبو بكر
- 22 ومن بعده الزيات حمزة ذو التقى وأيضا علي بعده من ذوي البر
- 23 فهم سبعة كانوا المصاييح رتلوا تلاوتهم بالحدق فيها وفي الحد
- 24 ما هذرموها بل نوا عن فسادها وما مططوها يا أخي فزت بالبكر
- 25 وكم إن تلوت الذكر غير مهذرم فجود على رسل بلا سرف العذر
- 26 وأتقن كتاب الله وأعرف بيانه لتركب نهج الصادقين ذوي الحجر
- 27 وكن حاذقا ذا فطنة وتدبر لتحذر لحنا في الخفاء وفي السر
- 28 وكن عارفا للدرس في كل حالة ليصرف عند الله جائحة الوزر
- 29 ومالك إن لم تعرف للحن حجة ومالك إن لم تعرف للحن من عذر
- 30 وحكمك أن تقرأ بوزن وخبرة ورقة ألفاظ ودرس على قدر
- 31 وإن أنت أقرأت أمرا يتحقق فلا تزده إن أخذت على عشر
- 32 وعرفه ما يأتيه حتى يقيمه على حده باللفظ منك وبالصبر
- 33 ولا تضجرن كيبا تحوز مثوبة من الله في يوم التغابن والحشر
- 34 وحذره من جور القراءة عامدا وبين له الإدغام والجزم في الأمر
- 35 وعرفه نصبا بعد رفع تبيينه وخفضا أبه بالإشارة للكسر
- 36 ولا تشدد النون التي يظهرها إذا ما عدت شيئا من الأحرف الزهر
- 37 هي العين والغين اللتان كلاهما تبيينان عند النون في كل ما تحري
- 38 وبعدهما حاء وحاء وهمزة فتبينها لديهن واستجر
- 39 ولا تظهرها عند غير حروفها و عوض بإدغام لدى ستة غير
- 40 براء ولام ثم ميم وبعدها ثلاث وهن الواو والياء في الإثر
- 41 ونون وتخفى عند خمس وعشرة إذا ما أتى في المحكمات لذي الذكر
- 42 فهذا بيان واضح إن عرفته فخذ به فهم الحاضرين له وأدر
- 43 وميز لدى التمكين في كل موضع وقارب إذا ما جئت بالمد والقصر
- 44 ومدك فاعلم في ثلاثة أحرف وهن حروف اللين عند ذوي الخبر
- 45 فواحدة معروفة بسكونها وياء وواو يسكنان على يسر
- 46 ونيرك لا تترك بسد خروجه ولا تك ذا جور إذا جئت بالنبر
- 47 ومكن إذا حرف أتاك مضاعف وأنعم بيان العين والهاء كالد
- 48 وإما أنت راء ولام رقيقة فخلصهما والنطق يأتي على خبري

- 49 عليك لإتمام الكلام موافقا فلا تدعنها ما حبيت من العمر
 50 وإن جئت قبل الواو بالضم فاجره على واضح التبيان في الدرج والمر
 51 وإن جاء حرف اللين من قبل مدغم فبالمد والتمكين ينثي مع الدهر
 52 وإن جاء حرف الوصل فاسمع بنطقه وسكن ذوي التسكين غرد زفر
 53 ولا تدغما ميا إذا كان بعدها سواها وكن في ذاك معتدل الأمر
 54 وخذ بوصاتي أيها المرء تنتفع فقد بحث بالمكتون والعرف من سر
 55 تدبر مقالا فيه علم وحكمة وتلقيح أذهان أبحاثك من بر
 56 فلا تدعنه رغبة وتهوانا ولاتك تأتي بالخلاف على أمر
 57 فقد وجبت لي في دمامك حاجة وتعصي إذا قصرت عنها وعن شكر
 58 ونظمي لها خمسون بيتا وتسعة قريضا فخير من يعظمه واستشر
 59 ولا تخليني من دعائك إنني لك الله داع بالسلامة والنصر

2.2.Tahlil

Manzumenin ele aldığı konular şu şekildedir:

İlk sekiz beyitte müellif, yaptığı çalışmanın önemini ve değerini muhataba iletme çabası görülür. Buna göre ilk beyitte والفضل والحبير ifadeleriyle akıl sahiplerine seslenerek temennisini dile getirir. İkinci beyitte ise وأسأل ربي عوناه وغطاه /Rabbinden niyazla kendisine yardım etmesini, kibir ve ucub gibi hususlardan da koruması adına dua ve niyazda bulunmaktadır. Peşinden gelen beyitte de meydana gelebilecek kusurlarından ötürü bağışlanma talebinde bulunur. وأدعوه خوفا راعبا بتدلل ليغفر لي ما كان من سيء الأمر.

Dokuzuncu beyitten itibaren on ikinci beyit de dâhil olmak üzere Kur'an okuma adabına yer verir: Dokuzuncu beyitte "Ey Kur'an okuyan!" nidasıyla sevabını umarak gizlide ve açıkta Allah'a itaatkâr olması tavsiye edilmiştir.

13 ila 17. beyitlerde kıraat imamlarına telmih vardır. Söz konusu imamların dirayet ve zabt yönüyle hem de takva sahibi dindar olduklarına işaret edilmiştir. 14. beyitte nasb ve cerrin ne olduğundan bîhaber mütkin olmayan kimsenin taklid edilmemesi hususunda uyarı dikkat çekicidir.

18-23. beyitlerde yedi kıraat imamı ekoller/bölgesel olarak ifade edilmiştir. Buna göre sırayla Mekke ve Medine'den oluşan Hicaz kıraat ekolünden İbn Kesîr ve İmam Nâfi'; Basra ekolünden Ebû Amr; sonrasında Şâm bölgesi kıraat imamı İbn Âmir; Kûfe imamları Âsım, Hamza ve Kisâfî'nin isimlerine değinilmiştir. Burada özellikle Ebû Amr'ı ilim ve takva sahibi aynı zamanda Nahiv ve şiir konusunda mahir oluşuyla övmesi dikkat çekmektedir. Son olarak kıraat imamlarının ışık saçan bir kandile benzetilmesi ve tilavetlerinde her birinin hünerli/yetenekli olduklarına işaret edilmesi dikkati caliptir.

24-33. beyitler arasında Kur'an okuma keyfiyetine dair önem arz eden hususlara değinilmiştir. Bu doğrultuda öncelikle Kur'an tilavetinin en ideal hali olan tertîle riayet konusuna işaret edilmiş ardından tilavet adabı gibi hususlara sonraki beyitlerde ise tecvide riayet hususunda ifrat ve tefritten uzak durulması yönündeki ifadelerden sınırların çizildiğini anlıyoruz. 28 ve 29. beyitlerde tilâvet adabı bağlamında şunları söylemekte: "Allah (cc) nezdinde yükümlülüğün kurtulmak için

her durumda derse tam muttali ol; şayet lahni/hatayı bilmezsen tanımazsan ne hüccet ne de mazeretin söz konusudur” diyerek de lahn konusundaki uyarıları dikkat çekmektedir.

30. beyitte düzenli dersi okuma, öğrenmede not alma ve ders takririn önemine vurgu yapar. 31 ve 32. beyitte şayet tahkikli bir şekilde tilavet edebilirsen bunun ötesinde bir ziyadeliğe gerek olmadığı, lafızda gerekli olan şeyler hakkıyla yerine getirildikten sonra ölçülerin aşılması adına tilavetin sınırları çizilmiştir.⁴⁹

34-39. beyitlerde ilk olarak idgam konusuna ardından da izhâr konusuna değinilmiştir. Burada izhâr ile alakalı olarak “ahruf-i züher” olarak ayn ve ğayn harflerinden bahsetmesi dikkat çekmektedir.

40-42. beyitlerde idgam mealgunne, idgam bilâgunne ve ihfâ konularına yer verilmiştir. Burada harfleri taksim ederken م ر ل م و ي ن ile harflerini ayrı ayrı dile getirmesi de dikkat çeker. Bu harflerin dışında kalan 15 harfle ihfa olmaktadır.

43-45. beyitlerde med ve kasr bağlamında harfi medlerden bahsedilmiştir. Med harflerinin üç harften müteşekkil olduğu ومدك فاعلم في ثلاثة أحرف şeklinde ifade edilmiş sonrasında harfi lîne işaret edilmiştir وهن حروف اللين

47. beyitte harf şeddeli gelmesi durumunda belirtilmesinden sonra ه ع harfi inciye benzetilmek suretiyle ilgili harflerin açıkça beyan edilmesi söylenmiştir. ويمكن إذا حرف أتاك مضاعف وأنعم بيان العين والهاء كالدّر

48. beyitte lâm ve râ harflerinin inceliğine dikkat edilmesi önemlidir

وإما أتت راء ولام رقيقة فخلصهما والنطق يأتي على خبري

50. beyitte vâv’dan önce dammeli bir harf okunması durumunda açık bir şekilde hakkının verilmesi gerektiği ifade edilir. وإن جئت قبل الواو بالضم فاجره على واضح التبيان في الدرّج والمر

51. beyitte idgam öncesi harfi lîn bulunması durumuna işaret edilmiş; bu hususta meddi temkine yer verilmiştir وإن جاء حرف اللين من قبل مدغم فبالمد والتمكين ينشئ مع الدهر

53. beyitte sakin mîm’den sonra kendisinden başka harfler geldiğinde idgamdan kaçınılması (izhâr yapılması) gerektiği ifade edilir. ولا تدغما ميا إذا كان بعدها سواها وكن في ذلك معتدل الأمر

54. beyitten sonra والمرء تتفتح وخذ بوصاتي أيها المرء تتفتح şeklinde kapanış cümlelerinin ve okuyucuya nasihat kabilinden cümlelerin yer aldığı görülmektedir.

58. beyitte ونظمي لها خمسون بيتا وتسعة ifadeleriyle manzumenin elli sekiz beyitten müteşekkil olduğuna değinilmiştir.

59. beyitte ise لك الله داع بالسلامة والنصر ولا تخليني من دعائك إنني duadan unutulmaması hususunda hatırlatmanın ardından nazımın selamet ve nus-

⁴⁹ 31. beyitte geçen على عشر ifadesi sahabenin on âyet uygulamasına atıftır. Şöyle ki sahabe Hz. Peygamber’den öğrendiği bu uygulamaya göre Kur’ân’dan on âyet okur, bunu iyice öğrenip hafızasına yerleştirmeden başka âyete geçmezdi. Ebû ‘Amr Osmân b. Sa’îd ed-Dânî, *el-Beyân fî ‘addi âyi’l-Kur’ân*, thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed (Kuveyt: Merkezü’l-Mahtûtâtü ve’t-Türâs, 1994), 33.

ret hususunda Allah'a yalvardığına dair ifadeleri yer almıştır.

2.3. Kasîde-i Malâtî'nin Hâkâniyye'ye Muâraza Olarak Yazılması: Eserlerin Mukayesesi/Deliller/Tespitler

Makalemizin bu bölümünde öncelikle *Kasîde-i Malâtî*'nin *Hâkâniyye*'ye muâraza olarak yazıldığına dair âlimlerimizin ifadeleri nakledilecek akabinde iki eserin mukayesesi yapılarak benzer ve farklı yönleri ortaya konmaya çalışılacaktır.

Zehebî (ö. 748/1348) Malâtî'nin kasidesinin ilk beytini naklederken eserin *Hâkâniyye*'ye benzerliğinden bahsetmektedir.⁵⁰ İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1428) ise bu kaside için له قصيدة عارضا بها ابا مزاحم الخاقاني ifadesini kullanır.⁵¹ Cümlede geçen عارضا ifadesi dönem için günümüzdeki literatüre yerleşmiş şekliyle "muâraza" yerine kullanılmasa da karşılık/nispet anlamlarını karşılamaktadır⁵² ki bu da muârazayı işaretle etmektedir.

Elli bir beyitten oluşan *Kasîdetü'l-Hâkâniyye* tecvid ilmine dair yazılmış ilk eser olma unvanıyla meşhurdur. Önceki dönemde yazılmış kıraat ilmine dair eserlerde tecvid ilmine de yer verilmiştir. Ancak bu eser yalnızca tecvid ilminin konularını muhtasar bir şekilde alması bakımından öne çıkmakta ve tecvid ilmine yönelik ilk eser kabul edilmektedir.⁵³ Bu noktadan bakıldığında 59 beyitten oluşan *Kasîde-i Malâtî*'nin de tecvid ilminde muâraza yolunu açan ilk eserlerden biri olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir.

Her iki eser de -muâraza kurallarına uygun olarak- aynı vezinle yazılmış ve aynı harfle kâfiyelenmiştir. *Kasîde-i Malâtî* aynı zamanda *Kasîdetü'r-râiyye*⁵⁴ adıyla da anılan *Hâkâniyye* gibi ج harfiyle kâfiyelenmiştir.

Eserlerde kullanılan aruz kalıbı tavîl bahri olarak adlandırılan ve ilk dönem Arap şiirinde en fazla kullanılan vezin olan⁵⁵ feûlün/mefâîlün/feûlün/mefâîlün şeklindedir.

Her iki eser de قول kelimesi ile başlamakta ve ilk bölümleri dua ve niyaza ayrılmaktadır. İlk beş beyitte iki eserde de واسأله kelimesi iki defa mısra başında kullanılmaktadır. *Kasîde-i Malâtî*'de dua ve niyaz bölümü sekiz beyit şeklinde verilirken *Hâkâniyye*'de bu kısım beş beyitten müteşekkildir.⁵⁶

⁵⁰ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, 1995, 2/657.

⁵¹ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâtî'l-kurrâ*, 2/62.

⁵² Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî İbn Manzur, *Lisânü'l-'Arab*, thk. Ahmed Abdülvehhâbî,, Sâdık el-'Ubeydî (Beyrut-Lübnan: Dâru İhyâü't-Türâsü'l-'Arabî, 1999), 15/138.

⁵³ Abdurrahman Çetin, "Hâkânî, Mûsâ b. Ubeydullah", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Mayıs 2023). Eser tecvid ilmine dair ilk eser olsa da içinde tecvid kelimesi kullanılmamıştır. Kavramın literatüre tecvid adıyla yerleşmesi daha sonraki döneme rast gelmektedir. Ayrıntılı bilgi için: İbrahim Tetik, "Tecvid Kelimesinin Kavramsal Analizi", *Universal Journal of Theology* 2/3 (30 Eylül 2017), 179-197.

⁵⁴ Çetin, "Hâkânî, Mûsâ b. Ubeydullah".

⁵⁵ Selahattin Fettahoğlu, "Arap Aruzu, Genel Esasları ve Zorunlu Vezin Değişimleri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/64 (Haziran 2019), 57.

⁵⁶ Durmuş Arslan, "Ebu Müzahim Musa b. Ubeydullah el-Hakânî ve Kasîdetü'r-Râiyye'sinin Tecvid Tarihindeki Yeri", *Turkish Studies* 13/25 (2018), 31. *Kasîde-i Malâtî* ile ilgili yukarıda bir tahlile yer verdiğimiz için burada tekrar dipnot verilmeyecektir.

Hâkâniyye 9-11. beyitler arasında kıraat imamlarına yer verirken *Kasîde-i Malâtî* 18 ile 21. beyitler arasında kıraat imamlarını zikreder. Burada dikkat çeken her iki kasidede de İbn Kesîr'e (ö. 120/738) Nafi'den (ö. 169/785) önce yer verilmesidir. Hâlbuki dönem itibariyle İbn Mücahid'in tasnifi kabul görmüş ve yerleşmiştir. Buna göre de ilk imam olarak Nafi zikredilmektedir.⁵⁷ Bunun yanında Malâtî Âsım ve Kisâî'yi bilinen/meşhur isimleriyle zikretmemiş Âsım için yalnızca "Ebû Bekr" ve Kisâî için ise yalnızca "Ali" ismini kullanmıştır. Söz konusu bu durum şiirde dilin kullanımındaki sadelik ve vezne uyma çabasıyla izah edilebilir.

Hâkâniyye'de 12 ve 16. beyitlerde Kur'ân okuma adabına dair hususlara yer verilirken *Kasîde-i Malâtî*'de aynı husus 24-33. beyitler arasında zikredilmiştir. *Hâkâniyye*'de Kur'ân okuma usûl/tarzlarıyla ilgili tertîl ve hadr ifadeleri açık bir şekilde verilmiştir.⁵⁸ Malâtî ise doğrudan bu isimleri kullanmamış telmih yolunu tercih etmiştir. Bu noktada kullandığı هذرم fiili kıraat ilminin günümüzde çok da alışık olmadığı bir kelime olsa da "Kur'ân'ı süratli, gelişigüzel, kaidelerine dikkat etmeden okumak anlamlarında" dönem itibariyle kullanılmaktadır.⁵⁹

Hâkâniyye'de 16-27 *Kasîde-i Malâtî*'de ise 24-33. beyitler arasında Kur'ân okuyucusuna tavsiyelerde bulunmaktadır. İki eser de okuyuşun sağlam ve güzelliği için اتقن fiilini hata için de لحن kelimesini kullanmaktadır ki bunlar günümüzde dahi yaygın olarak kullanılan kavramlardır.⁶⁰

Hâkâniyye'de 28 ve 29. beyitlerde izhâr ve ihfa hükümlerine yer verirken *Kasîde-i Malâtî* 34-39. beyitler arasında idgam ve izhâr konularına değinir. *Hâkânî* 29. beyitte idgam ve ihfanın aynı şeyler olmadığını zikretmesi ve aralarındaki farka vurgu yapması meselenin önemi noktasında dikkat çeken bir husustur.⁶¹

Hâkâniyye'de 32-33. beyitlerde med harflerinden bahsederken söz konusu harflere "lîn" adının da verildiğine vurgu vardır. Aynı husus *Kasîde-i Malâtî*'de 44-45. beyitlerde geçmektedir. Malâtî de aynı şekilde bu harfler için lîn ifadesi kullanılmaktadır.⁶²

Kasîde-i Malâtî'de bazı tecvîd konularına daha ayrıntılı yer verildiği dikkat çekmektedir. Örneğin idgam konusunda mealgunne ve bilâgunne hususlarında *Hâkâniyye*'ye nispetle daha fazla ayrıntıya girildiği ve konuyla alakalı harflerin de zikredildiği görülür.

⁵⁷ Ebubekir İbn Mücahid, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kirâât*, thk. Cemâlüddîn Muhammed Şeref (Tanta-Mısır: Dârü's-Sahâbe li't-Türâs, 2007), 68.

⁵⁸ Durmuş Arslan, "Ebu Müzahim Musa b. Ubeydullah el-Hakânî ve Kasîdetü'r-Râiyye'sinin Tecvid Tarihindeki Yeri", 32.

⁵⁹ Kelimenin sözlük anlamı "sözün çokluğu, yalan yanlış konuşmak, anlaşılacak şekilde konuşmak" şeklindedir. Kur'ân tilavetinde ise yukarıda verilen anlamda kullanılmaktadır. İbn Manzur, *Lisânü'l-'Arab*, 15/65-66.

⁶⁰ Lahn için: Yavuz Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü* (Konya: Haciveyisade İlim ve Kültür Vakfı, 2018), 181-182.

⁶¹ Durmuş Arslan, "Ebu Müzahim Musa b. Ubeydullah el-Hakânî ve Kasîdetü'r-Râiyye'sinin Tecvid Tarihindeki Yeri", 35.

⁶² Günümüzde lîn ifadesi ekseriyetle öncesi fethalı kendisi sâkin olan ؤ ve ئ harfleri için kullanılmaktadır. Lakin burada üç med harfinin telaffuzunda akan sesi ifade için kullanılmıştır ki bu da ilgili kelimeye bazı âlimler tarafından yüklenmiş olan anlamı ifade eder. Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü*, 183.

Her iki eserde de ج ve ر harflerinin inceliğine dikkat edilmesine ع ve ه harflerinin ise yumuşaklığına dikkat hususunda benzer kelimeler kullanılarak işaret edilir. Ancak Hâkânî'nin ج ve ر harflerinden bahiste kullandığı "Sözün inci gibi dizilsin." ifadesinin benzerini Malâtî'nin ع ve ه harflerini ifade ederken kullanması dikkati calip bir husustur.⁶³

Sâkin ģ'den sonra yalnızca sâkin ģ gelirse idgam yapılacağı başka harfler geldiğinde ise idgamdan sakınılması gerektiği hususundaki beyitler iki eserde de neredeyse aynıdır.⁶⁴

Hâkânî و harfine ilişkin bahiste lîn harflerinden bahsederken Fâtiha sure-sinden örnekler vermektedir⁶⁵ ancak Malâtî'nin bu yönde bir tercihte bulunmadığı dikkat çekmektedir.

Hâkânî 44-48. beyitleri izhâr konusuna ayırmışken Malâtî bu konuya 34-39. beyitler arasında değinmiştir. Malâtî'nin ع ve غ harflerine ayrı bir önem vermesi de manzumedeki dikkat çeken hususlardandır. Malâtî ve Hâkânî her iki manzume de okuyucudan dua beklentisi ve Allah'tan (cc) mağfiret ve yardım talebiyle son bulmaktadır.

Sonuç

Kur'an harflerinin fonetik farklılıklarından ve tilavet keyfiyetine ilişkin kurallardan bahseden tecvid ilmine ulema her dönemde özen göstermiştir. Bu bağlamda alanla alakalı uygulamaya dayalı pratik veçhesini tevarüs etmenin yanı sıra meselenin teorik kısmıyla da meşgul olmuşlar, kıymetli eserler telif etmişlerdir. Tecvid ilminin kitâbiyat safhasında karşımıza çıkan ilk eser Mûsâ b. Ubeydullah el-Hâkânî'nin Kasidetü'r-Râiyye adlı manzumesidir. Eser tecvid ve kıraat ilminde yeni bir geleneğin ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Söz konusu manzumeye muâraza bağlamında kaleme alınan ve makaleye konu olan Malâtî'nin kasidesine ilişkin tespitler şunlardır:

1. 59 beyitten oluşan ve didaktik türde kaleme alınan *Kasîde-i Malâtî*'nin tecvid ilminde muâraza yolunu açan ilk eserlerden biri olduğunu söyleyebiliriz.

2. Her iki eserde kullanılan aruz kalıbının ilk dönem Arap şiirinde de en fazla kullanılan tavîl bahri (البحر الطويل) olduğunu görmekteyiz. Dolayısıyla her iki eser de aynı vezinle nazmedilmiş ve aynı harfle (râ harfi) kafiyelenmiştir.

3. Eserlerde yer alan konular farklı beyitlerde yer almalarının yanı sıra genel olarak; Kur'an okuma adabı ve Kur'an tilavet çeşitleri, kıraat imamları, Kur'an okuyucusuna tavsiyeler, ihfa, izhar, idgam konuları, med harfleri ve harflere ilişkin bazı hususlardan bahsedilmiştir.

⁶³ Durmuş Arslan, "Ebu Müzahim Musa b. Ubeydullah el-Hakânî ve Kasîdetü'r-Râiyye'sinin Tecvid Tarihindeki Yeri", 35.

⁶⁴ *Hâkânîyye*'nin bu hususla ilgili 40. beyti şu şekildedir : ولا تدغمن الجيم ان جئت بعدها بحرف سواها واقبل العلم : ولا تدغما ميما إذا كان بعدها سواها وكن في ذاك معتدل الأمر *Kasîde-i Malâtî*'de ise aynı konu 53. beyitte şeklinde ifade edilmektedir.

⁶⁵ Durmuş Arslan, "Ebu Müzahim Musa b. Ubeydullah el-Hakânî ve Kasîdetü'r-Râiyye'sinin Tecvid Tarihindeki Yeri", 36.

4. Her iki eserin de ilk bölümleri dua ve niyaza son kısımları ise okuyucudan dua ve başarı talebine tahsis edilmiştir. Bir diğer husus her ikisinin de baş tarafında akıl sahiplerine hitap etmek suretiyle dikkat çekilmiştir.

5. Şiir dilinin kullanım keyfiyeti ve vezin gereği bazı özel isimlerde yaygın/meşhur olanın dışında bir kullanım söz konusudur.

6. Her iki manzumede ele alınan konular birbirine benzerlik arz ederken manzumede yer aldığı beyitler açısından değişiklik arz eder. Bu bağlamda bir taraftan Hâkâniye’de yer alan bir konu Malâtî’de manzume içindeki tertip/sıra açısından farklı yerde bulunur. Diğer yandan Malâtî’de tecvide dair bazı konularda Hakâniye’de yer aldığından daha fazla tafsilata girildiği görülmektedir.

7. Hâkâniye’de bazı tecvid konularının aktarımında Kur’an’dan âyetlere telmih yer alırken Malâtî’nin bu yönde bir tasarrufu söz konusu değildir.

8. Son olarak kasidede telif edildiği alan olan “tecvid” terimine hiç yer verilmediği dikkatimizi çekmektedir. Bu hususu manzumenin kaleme alındığı dönemde henüz ilmi anlamda bir sistematikleşmenin olmadığı ve bunun bir neticesi olarak da ilgili kavram yerine başka tabirlerle ifade edildiği şeklinde değerlendirebiliriz.

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

- Ahmed eş-Şâyib. *Târîhü'n-nekâiz fi's-şiri'l-Arabî*. Kahire: Mektebetü Nehdatü Mısır, 2. Baskı., 1954.
- Altıkulaç, Tayyar. "İbnü'l-Cezerî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25 Ocak 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnul-cezeri>
- Aziz Şems. *Ravâi'u't-türâs*. Suudi Arabistan: Dârü's-Selefiyye, 2010.
- Buharî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u's-sahîh*. Kahire: Mektebetü's-Selefiyye, 1. Baskı., 1980.
- Çetin, Abdurrahman. "Hâkânî, Mûsâ b. Ubeydullah". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 24 Ocak 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hakani-musa-b-ubeydullah>
- Çetin, Abdurrahman. "Hâkânî, Mûsâ b. Ubeydullah". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Mayıs 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hakani-musa-b-ubeydullah>
- Dânî, Ebû 'Amr Oşmân b. Sa'îd ed-. *el-Beyân fi 'addi âyi'l-Kur'ân*. thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed. Kuveyt: Merkezü'l-Mahtûtâtü ve't-Türâs, 1994.
- Dânî, Ebû 'Amr Oşmân b. Sa'îd ed-. *et-Taḥdîd fi'l-itkânî ve't-tecvîd*. thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed. 'Ummân: Dâru 'Ammâr, 3. Baskı., 2010.
- Durmuş Arslan. "Ebu Müzahim Musa b. Ubeydullah el-Hakânî ve Kasîdetü'r-Râiyye'sinin Tecvid Tarihindeki Yeri". *Turkish Studies* 13/25 (2018).
- Ergin, Ali Şakir. "Ferezdak". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 05 Mayıs 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ferezdak>
- Fırat, Yavuz. *Tecvid ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*. Konya: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2018.
- Hamdullah b. Hayreddin Efendi. *Fuyûzu'l-itkân fi vucûhi'l-Kur'ân*. thk. Mehmet Çaba. İstanbul: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2019.
- Hamevî, Yakut el-. *Mu'cemü'l-buldân*. Beyrut-Lübnan, 1997.
- Hamevî, Yakut el-. *Mu'cemü'l-buldân*. Beyrut-Lübnan, 1997.
- Hattâbî, Cürcânî. *Selâsu resâil fi İcâzi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Halfullah, Muhammed Selâm. Kahire: Dârü'l-Meârif, 3. Basım, ts.
- <http://www.alukah.net/authors/view/sharia/3684>. "قصيدة أبي الحسين المظلي (ت377) في (التجويد التي عارض بها قصيدة الخاقاني) (ت325)". *www.alukah.net*. 2:28:00 PM. Erişim 19 Mayıs 2023. http://www.alukah.net/personal_pages/0/26997/-377-قصيدة-أبي-الحسين-المظلي-ت377-الرائية-في-التجويد-التي-عارض-بها-قصيدة-الخاقاني-ت325
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali b. Hasan b. Hibetullah b. Abdullah eş-Şâfiî. *Târîhu medînetü Dimaşk*. thk. Muhiddin b. Ebâ Said b. Ömer. Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Fikr, 1997.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali b. Hasan b. Hibetullah b. Abdullah eş-Şâfiî. *Târîhu medînetü Dimaşk*. thk. Muhiddin b. Ebâ Said b. Ömer. Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Fikr, 1997.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib. *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri kitâbi'l-azîz*. thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 2001.
- İbn Manzur, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. thk. Ahmed Abdülvehhâbî, Sâdık el-'Ubeydî. Beyrut-Lübnan: Dâru İhyâü't-Türâsü'l-'Arabî, 3. Baskı., 1999.
- İbn Mücâhid, Ebubekir. *Kitâbü's-Seb'a fi'l-karâât*. thk. Cemâlüddîn Muhammed Şeref. Tanta-Mısır: Dârü's-Sahâbe li't-Türâs, 1. Basım., 2007.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf. *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*. thk. Gotthelf Begstraesser. Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 2006.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf. *Muḳaddime*. thk. Eymen Rüşdî Süveyd. Riyad: Dâru Nûru'l-Mektebât, 4. Baskı., 2006.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf. *Tayyibetü'n-Neşr fi'l-kirâti'l-aşr*. thk. Muhammed Temim ez-Zu'bî. Medine: Dârü'l-Hüdâ, 1994.

- Înâm Fevvâl Akkâvî. *el-Mu'cemu'l-mufasssal fî ulumi'l-belâğa*. Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006.
- Kalou, Mohamed. "Tarih Boyunca Kur'an Okumaları Üzerine Yazılmış Olan Eserlerin Kategori Özellikleri ve Tasnifi". *ERUIFD* 2/19 (2014).
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-mü'ellifin: terâcimü musannifi'l-kütübî'l-'arabiyye*. Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 1. Baskı., 1993.
- Koyuncu, Recep. "et-Tahdîd fî'l-İtkâni ve't-Tecvid, Ebû Amr b. Osman b. Said ed-Dânî (v. 444/1053)". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/43 (30 Haziran 2017), 87-102.
- Koyuncu, Recep. "Kur'ân Eğitiminde Manzûm Tecvid Geleneği: Cemzûrî ve Tuhfetü'l-Etfâl Adlı Manzûm Eseri". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (15 Aralık 2017), 1497-1533. <https://doi.org/10.18505/cuid.304374>
- Köksal, M. Fatih. "Muâraza". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Mart 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muaraza--nazire>
- Kubat, Mehmet. *Malatî ve Kelamî Görüşleri*. Ankara: TDV, 2010.
- Malâtî, Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman el-. *et-Tenbih ve'r-red alâ ehli'l-ehvâi ve'l-bed'*. thk. Zâhid el-Kevserî. Mısır: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2007.
- Mevlüt Özler. "Malâtî: Hayatı, Eserleri ve İtikâdî İslam Fırkalarına Bakışı". *Ekev Akademi Dergisi* 1/2 (Mayıs 1998).
- Mustafa Hedâre. *İtticâhü's-şî'rü'l-Arabî fî karnî's-sânî el-hicrî*. Kahire: Dârü'l-Mearif, 1963.
- Öz, Mustafa - İlhan, Avni. "Malatî, Ebü'l-Hüseyn". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 09 Mayıs 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/malati-ebul-huseyin>
- Selahattin Fettahoğlu. "Arap Aruzu, Genel Esasları ve Zorunlu Vezin Değişimleri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/64 (Haziran 2019).
- Subkî, Tacüddin Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Ali es-. *Tabâkâtü's-şâfiyyeti'l-kübrâ*. Dâru İhyâü'l-Kütübî'l-Arabî, 1965.
- Şükrî, Ahmed Hâlid. "Cuhûdü'l-ümme fî'l-kirââtî'l-Kur'âni'l-Kerîm". 135-165. Fas, 2011.
- Tetik, İbrahim. "Tecvid Kelimesinin Kavramsal Analizi". *Universal Journal of Theology* 2/3 (30 Eylül 2017), 179-197.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ et-. *el-Câmi'u'l-kebir*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Gârbu'l-İslâmî, 2. Baskı., 1998.
- Yildiz, Ahmet. "Düzeltilme: Modern Arap Edebiyatında Muâraza: Ahmed Şevkî-Hâşim er-Rifâî Örneği". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/2 (30 Eylül 2021), 1155-1188. <https://doi.org/10.33415/daad.1003205>
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-. *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr 'ale't-tabâkati ve'l-a'sâr*. thk. Tayyar Altıkulaç. İstanbul: İSAM, 1. Basım., 1995.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-. *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr 'ale't-tabâkati ve'l-a'sâr*. thk. Tayyar Altıkulaç. İstanbul: İSAM, 1. Basım., 1995.
- Zirikî, Hayruddîn ez-. *el-'Alâm kâmûsu terâcim li eşheri'r-ricâli ve'n-nisâi mine'l-'arabi ve'l-müstağribîn ve'l-müsteşrikîn*. Beyrut-Lübnan: Dârü'l-İlmü'l-Melâyîn, 7. Baskı., 1986.
- "muaraza ne demek TDK Sözlük Anlamı". Erişim 20 Mart 2023. <https://sozluk.gov.tr/?kelime=muaraza>
- "şiir ne demek TDK Sözlük Anlamı". Erişim 25 Ocak 2023. <https://sozluk.gov.tr/?kelime=siir>

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 24 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2024

Yahudi Düşmanı Bir Marrano: Uriel da Costa

A Jew-Hater Marrano: Uriel da Costa

Mustafa Furkan Dinleyici 

Arş. Gör. Dr., Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı

Res. Assist. PhD., Selçuk University, Theology Faculty, History of Religions

Konya / Türkiye

mfurkan.dinleyici@selcuk.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-8819-7770>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1443011

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 26.02.2024

Accepted / Kabul Tarihi: 13.06.2024

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2024

Cite as / Atf: Dinleyici, Mustafa Furkan. "Yahudi Düşmanı Bir Marrano: Uriel da Costa". *Marife* 24/1 (2024) 111-133. <https://doi.org/10.33420/marife.1443011>

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/>

Yahudi Düşmanı Bir Marrano: Uriel da Costa

Özet

XVI. yüzyılın sonlarında Portekiz'de Marrano kökenli bir ailede dünyaya gelen Uriel da Costa (ö. 1640), yirmili yaşlarına geldiğinde ailesiyle birlikte Portekiz'den kaçmıştır. Bu kaçışın arkasındaki en önemli gerekçe dönemin Engizisyon Mahkemeleri'dir. Protestanlığın yükselişiyle birlikte Katolik ülkelerdeki dini baskı artış göstermiş ve bu durumdan Marranolar da etkilenmiştir. Dini özgürlük arayışı içinde bir Hıristiyan olarak memleketinden göç edip Amsterdam'a giden ve Yahudiliğe dönüş yapan Uriel da Costa, beklediği gibi bir Yahudilik'le karşılaşmamış ve hayal kırıklığına uğramıştır. Uriel'e göre Yahudilik, Kutsal Kitap'a harfiyen uyularak yaşanması gereken bir dindir. Ancak dönemin Yahudileri, din adamları sınıfının yönlendirmesiyle Tevrat hükümlerinde değişiklikler yapmakta ve hayatlarını bu şekilde sürdürmektedir. Bu duruma itiraz eden Uriel, 1616 yılında küçük bir risale kaleme almış ve 11 madde halinde dönemin din adamlarını "Ferisiler" adı altında eleştirmiştir. Bunun neticesinde herem ilan edilmiş ve Yahudi cemaatinden kovulmuştur. İlk etapta reformist bir dindarlık anlayışına sahip olan Uriel da Costa, herem ilan edilmesinin ardından Yahudilik'ten uzaklaşmıştır. Uzun yıllar boyunca cemaatten ayrı yaşamak zorunda bırakılan Uriel, Yahudiler tarafından çeşitli baskı ve zulümlere tabi tutulmuştur. Ailesi ve yakın çevresi dahi fikirlerinden ötürü kendisine cephe almıştır. Bu durum içerisinde Uriel, Musa Şeriatı ve Yahudilik üzerine düşünmüş ve nihayetinde Musa'nın Yasası'nın da diğer yasalar gibi insan üretimi olduğuna karar vermiştir. Bu süre zarfında Uriel da Costa 1624 yılında *Exame das tradicoes Phariseas conferidas com a lei escrita* (Yazılı Kanunla Karşılaştırmalı Olarak Ferisi Geleneğinin İncelenmesi) adlı bir eser yayımlamıştır. Bu eserde, 1616 yılında yapmış olduğu eleştirileri genişletmiş ve çok daha sert bir üslup kullanmıştır. İlk etapta Yasa'ya kesinlikle ve harfiyen uyulması gerektiğine vurgu yapan Uriel için artık önemli olan husus tabiatın yasadır. Yahudi din adamlarıyla girmiş olduğu mücadele ve cemaatten dışlanması sonucunda Uriel, Tanrı fikrini reddetmemekle birlikte deizme yönelmiş ve kurtuluşun yasaya bağlı olmadığı fikrini benimsemiştir. Uriel da Costa her ne kadar aklın ve kalben Yahudilikten uzaklaşsa da herem ilan edilmesinin ardından hayat şartlarında gerçekleşen kötüleşme nedeniyle yeniden cemaate dönmeyi talep etmiştir. Amsterdam Yahudi Cemaati, bu geri dönüşü kabul etmiş fakat ağır şartlara bağlamıştır. Uriel da Costa başlangıçta bu şartları kabul etmemiştir. Fakat aradan geçen yedi yıl boyunca Da Costa'nın hayatı daha da zorlaşmıştır. Yaşamış olduğu sıkıntıların kendisine hiçbir fayda sağlamadığını aksine zarar verdiğini idrak eden Uriel da Costa, cemaatin şartlarını kabul etmiştir. Sinagogda yapılan bir törenle cemaate tekrar kabul edilmiştir. Uriel da Costa'nın aktardığına göre bu tören esnasında önce tövbe ve itiraf dolu bir metin kendisine okutturulmuş, sonrasında sinagogda kırbaçlanmış ve en sonunda sinagogun eşliğine yatırılarak bütün cemaatin uzurinden geçme cezasına çarptırılmıştır. Bu tören Uriel da Costa'nın hayatındaki önemli kırılma anlarından biri olmuştur. Böylesine bir aşağılanma ile karşılaşan Da Costa, bu noktadan itibaren dini olmasa da psikolojik ve duygusal bir dönüşüm yaşamış ve hem Yahudiliğe hem de Yahudilere karşı kin ve nefret beslemeye başlamıştır. Düşmanlık ve intikam duyguları içerisinde bir otobiyografi kaleme almıştır. *Examplos Humanae Vitae* (İnsan Yaşamının Bir Örneği) adını verdiği bu eserde her ne kadar Yahudilerden ve Yahudilikten bahsetse de eserin muhatabı Hıristiyanlardır. Bu çalışmasında Uriel, Yahudiliğe olan bütün düşmanlığını göstermiş ve dönemin Hıristiyanlarına çeşitli mesajlar vererek onları Yahudilere karşı kıskırtmaya çalışmıştır. Yaşamış olduğu sıkıntılar ve problemler nedeniyle derin bir melankoli içerisinde giren Uriel da Costa, 1640 yılında kafasına sığıdığı bir kurşunla hayatına son vermiştir. Yazdığı eserin birinci amacı olan Hıristiyanları, Yahudilere karşı harekete geçirmeyi başaramamıştır. Fakat dolaylı da olsa Yahudilerden intikamını almayı başarmıştır. Fikirleri ve hayat hikâyesiyle Amsterdam Yahudileri arasında uzun yıllar konuşulmaya devam eden Uriel, Baruch Spinoza (ö. 1677) gibi önemli bir filozofun tarih sahnesine çıkışına katkı sağlamıştır. Uriel ve onun gibi isimlerin fikirleri, sonraki yıllarda Spinoza gibi önemli Yahudi düşünürler tarafından sistematik ve felsefi bir hale getirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Yahudilik, Marrano, Engizisyon, Uriel da Costa

A Jew-Hater Marrano: Uriel da Costa

Summary

Uriel da Costa (d. 1640), born into a Marrano family in Portugal in the late 16th century, fled Portugal with his family when he was in his twenties. The most important reason behind this escape was the Inquisition Courts of the period. With the rise of Protestantism, religious oppression in Catholic countries increased and Marranos were also affected. Uriel da Costa, who migrated from his hometown

to Amsterdam as a Christian in search of religious freedom and returned to Judaism, was disappointed that he did not encounter a Judaism as he expected. According to Uriel, Judaism is a religion that must be lived in strict accordance with the Bible. However, the Jews of the period, under the guidance of the clergy class, make changes in the Torah's provisions and live their lives in this way. Uriel, who objected to this situation, wrote a small treatise in 1616 and criticized the clergy of the period under the name of "Pharisees" in 11 articles. As a result, he was declared a herem and expelled from the Jewish community. Uriel da Costa, who initially had a reformist understanding of piety, distanced himself from Judaism after being declared a herem. Forced to live apart from the community for many years, Uriel was subjected to various pressures and persecutions by the Jews. Even his family and close friends turned against him for his ideas. In this situation, Uriel reflected on the Mosaic Law and Judaism and finally decided that the Law of Moses, like all other laws, was man-made. During this time, Uriel da Costa published a work in 1624, *Exame das tradicoes Phariseas conferidas com a lei escrita* (A Study of Pharisaic Tradition in Comparison with the Written Law). In this work, he expanded on the criticisms he had made in 1616 and used a much harsher tone. For Uriel, who had initially emphasized that the Law must be followed strictly and to the letter, it was now the law of nature that mattered. As a result of his struggle with the Jewish clergy and his exclusion from the community, Uriel, while not rejecting the idea of God, turned to deism and adopted the idea that salvation does not depend on the law. Although Uriel da Costa distanced himself from Judaism in his heart and mind, he requested to return to the community due to the deterioration in his living conditions after he was declared a herem. The Jewish Community of Amsterdam accepted this return, but under severe conditions. Uriel da Costa initially refused to accept these terms. But over the next seven years, da Costa's life became more and more difficult. Uriel da Costa realized that the hardships he had endured were not doing him any good, but rather harming him, and he accepted the congregation's terms. He was readmitted to the community in a ceremony held in the synagogue. According to Uriel da Costa, during this ceremony he was first made to read a text of repentance and confession, then he was whipped in the synagogue, and finally he was made to lie on the threshold of the synagogue and the entire congregation was made to pass over him. This ceremony was one of the important turning points in Uriel da Costa's life. Faced with such humiliation, da Costa experienced a psychological and emotional, if not religious, transformation from this point on and began to harbor hatred and hatred against both Judaism and Jews. He wrote an autobiography with feelings of enmity and revenge. In this work, which he called *Exemplar Humanae Vitae* (An Exemplar of Human Life), although he mentions Jews and Judaism, the addressees of the work are Christians. In this work, Uriel showed all his hostility towards Judaism and tried to incite the Christians of the period against the Jews by giving them various messages. Uriel da Costa, who fell into a deep melancholy due to the troubles and problems he had experienced, ended his life with a bullet to his head in 1640. He failed to mobilize Christians against the Jews, which was the primary purpose of his work. But he managed to take revenge on the Jews, albeit indirectly. Uriel, whose ideas and life story continued to be talked about among Amsterdam Jews for many years, contributed to the emergence of an important philosopher such as Baruch Spinoza (d. 1677) on the stage of history. The ideas of Uriel and others like him were systematized and philosophized by important Jewish thinkers such as Spinoza in the following years.

Keywords: History of Religions, Judaism, Marrano, Inquisition, Uriel da Costa

Giriş

XVII. yüzyılda yaşayan Uriel da Costa'nın (ö. 1640) eserlerinde yaptığı Yahudilik eleştirisi ve Yahudiliğe karşı benimsediği düşmanca tavır oldukça dikkat çekicidir. Marrano kökenli bir aileden gelen Da Costa'nın bu tutumunu anlayabilmek adına Marranolarla ilgili bazı hususlara değinmek yerinde olacaktır. XV. yüzyılda İspanya ve Portekiz'deki Katolikler çeşitli baskılarla bölgedeki Yahudileri Hıristiyanlığa döndürmüştür. Zorla Hıristiyanlaştırılan bu kişiler "*Cristianos Nuevos*" (Yeni Hıristiyanlar) ya da "*Marrano*"¹ olarak isimlendirilmiştir. Yaşanan dönüşümün baskı

¹ Kelimenin kökeniyle ilgili farklı açıklamalar yapılmakla birlikte XV. yüzyıl İspanya'sında "domuz" →

ve şiddetle gerçekleşmesi nedeniyle Yahudiler, toplumsal alanda Hıristiyan kimliğiyle hareket ederken; özel alanlarında Yahudi inanç ve kültürünü yaşatmaya çalışmışlardır. Bu durum çift kültürlü bir yapının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Söz konusu kültürün takipçileri günümüzde de Marranolar olarak anılmaktadır. Bu isimlendirme ilk etapta pejoratif bir anlam taşımaya rağmen zaman içerisinde bu durum ortadan kalkmış ve yaygın bir şekilde kullanılmıştır.²

Dine yaklaşım konusunda Marranoların tamamının aynı noktada durduğunu söylemek mümkün değildir. İçlerinden bazılarının Katolik öğretileri kabul ettiği ve benimsemeye çalıştıkları bilinmektedir. Ancak genel olarak Marranolar hem atalarının hem de kendilerinin yaşamış oldukları dinî baskılar ve kısıtlamalar nedeniyle bu durumdan sorumlu olan Katolik Kilisesi'ne karşı daima mesafeli ve soğuk davranmışlardır. Aynı zamanda Kilise'ye karşı yapılan eleştirileri ve karşı çıkışları da benimsemeye hazır olmuşlardır. Bu nedenle özellikle Erasmus'un söylemlerinde somutlaşan eleştirilere ve XVI. yüzyılda maneviyata vurgu yapan hareketlere ilgi göstermişlerdir. Bu noktadan hareket eden Marranoların bir kısmı zaman içerisinde dinden tamamen uzaklaşırken kimileri de deistik ve felsefi bir dini anlayışa geçiş yapmıştır. Hıristiyanlık içerisinde kalan Marranolar için geçerli olan bu durumun Yahudiliğe dönenler için de geçerli olduğu görülmektedir.³

XV. yüzyılın sonundan XVIII. yüzyılın sonuna kadar Hıristiyanlığı benimseyenlerin dışındaki binlerce Marrano, Katolik ve Protestan zulmünden kaçarak ülkesini terk etmiştir. Bu insanların genel olarak iki gruba ayrıldığını söylemek mümkündür. Birinci grup, Yahudiliğe karşı samimi duygular besleyen ve atalarının dinine dönerek Yahudi yaşantısını tatbik etmek isteyen kişilerden oluşmaktadır. Bu grup, gittikleri yerlerde ya yeni cemaatler kurmuş ya da hâlihazırda bölgede bulunan Yahudi cemaatlerine bağlanmışlardır. Bu insanların nesiller boyunca Hıristiyan kültürü içinde yaşamalarına rağmen Yahudi inancına ve cemaatin yapısına hızlıca uyum sağlamaları dikkat çekici bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Birinci gruba verilebilecek en iyi örneklerden biri Isaac Orobio de Castro'dur (ö. 1687). Hıristiyanlar tarafından çeşitli zulümlere maruz kalan ve hapse atılan Orobio, Yahudiliğe geçtikten sonra geleneksel Yahudiliğe sıkı sıkıya bağlanmış ve yazdığı eserlerde geleneksel Yahudiliğin savunuculuğunu yapmıştır.⁴ İkinci grup ise çoğunlukla yaşam şartlarını iyileştirmek gibi pratik nedenlerle Yahudiliğe geçen kişilerden oluşmaktadır. Bu gruba mensup olanların tamamını aynı kefeye koymak mümkün değildir. Çünkü içlerinden bazıları dinden tamamen soğumuş, vahyi ve Yahudiliğin en temel hususlarını dahi inkâr etmişken; kimileri dine karşı daha ılımlı bir konumda yer almıştır. Bu grubun dinden uzaklaşmasındaki en önemli neden, Hıristiyan topraklarında yaşarken karşılaştıkları Engizisyon Mahkemeleri'dir. Yaşanan trajik olaylar neticesinde kimileri hayatından din olgusunu tamamen çıkarmışken; kimileri de

anlamında kullanıldığı ifade edilmektedir. Bölgedeki Hıristiyanlar, Yahudileri aşağılamak ve onları gerçek manada kabul etmediklerini göstermek adına böyle bir isimlendirmeyi tercih etmişlerdir. Martin A. Cohen, "Marrano", *Encyclopedia Judaica* (Detroit: Thomson Gale, 2007), 13/559.

² Mahmut Salihoglu, "Marranolar ve Dini İnançları", *EKEV Akademi Dergisi* 15/49 (2011), 106.

³ Yosef Kaplan, *From Christianity to Judaism: The Story of Isaac Orobio de Castro*, çev. Raphael Loewe (Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2004), 379.

⁴ Kaplan, *From Christianity to Judaism: The Story of Isaac Orobio de Castro*, 350.

ancak köklü reformlar sayesinde dini bir yaşantının mümkün olduğunu düşünmüştür. Yaşadıkları baskı ve zulmün gerekçelerini sorgulayarak çeşitli tepkiler gösteren bu grubun, Yahudi cemaatine uyum sağlayamamalarının nedenleri arasında sosyolojik ve psikolojik gerekçeler de bulunmaktadır. Bu gruba dâhil olan Marranoların geneli zengin ailelere mensup, Hıristiyanlık eğitimi yanında iyi bir seküler eğitim de almış kişilerdir. Uzun yıllar boyunca Hıristiyanlığın duygu ve düşünce kalıplarıyla hayatlarını şekillendiren bu insanlar için, bir zamanlar aşağı kültür olarak gördükleri Yahudiliğe girmek entelektüel açıdan krizlere neden olmuştur. Yahudiliğe karşı bakışları daima Hıristiyanlığın önyargılı süzgeci tarafından şekillendirilen ve aynı zamanda Hıristiyan iken toplumun yüksek eğitimli sınıfına mensup bu insanlar, Yahudi oldukları andan itibaren, eskiden küçük gördükleri rabbilerin dizinin dibine oturmak ve hem dine hem de dünyaya dair her türlü meseleyi onlardan öğrenmek zorunda kalmışlardır. Tahmin edilebileceği gibi bu durum büyük bir hoşnutsuzluk yaratmış, kimileri bu durumu kişisel onuruna hakaret olarak algılamış ve neticede rabbilerin otoritesine karşı tavır alan Marranolar ortaya çıkmıştır.⁵ Bu gruba verilebilecek en iyi örnek ise Kutsal Kitap eleştirisiyle⁶ Avrupa'yı sarsan Baruch Spinoza'dan⁷ (ö. 1677) önce dönemin en büyük heretiği kabul edilen Uriel da Costa'dır (ö. 1640). Uriel da Costa ve onun gibi dini özgürlük ve reform arayışı içinde olan kişiler Yahudilik içerisinde de istediklerini bulamayınca, dogmalardan ve kurumsal yapılardan uzak bir din ve Tanrı anlayışını benimsemiştir.⁸

Uriel da Costa, bu grup içerisinde de istisnai bir örnektir. Çünkü Uriel'in eleştirilerinde ve söylemlerinde Yahudiliğe karşı bariz bir nefret görülmektedir. Yahudi kökenlere sahip bir kişinin böyle bir tavır benimsemesi oldukça dikkat çekicidir. Bu tavrı anlayabilmek için onun hayatını incelemek bir zorunluluktur. Da Costa'nın hayatıyla ilgili en önemli metin, ölümünün ardından Amsterdam'daki evinde bir nüsha halinde bulunan *Exemplar Humanae Vitae* (İnsan Yaşamının Bir Örneği) adıyla yazmış olduğu otobiyografidir. Latince olarak kaleme alınan eser 1687 yılında Protestan teolog Philip van Limborch (ö. 1712) tarafından Isaac Orobio de Castro ile yaptığı tartışma kayıtlarının bir eki olarak yayımlanmıştır. Araştırmacılar arasında eserin otantikliğiyle ilgili uzun süre tartışmalar yaşanmış ancak yakın dönemde yapılan çalışmalar neticesinde eserin Uriel da Costa'ya ait olduğuna kanaat getirilmiştir.⁹ Eserle ilgili tartışma nedenlerinden biri, içermiş olduğu yoğun Ferisi eleştirisi ve dönemin Yahudilerine karşı hakarete varan ifadeler içermesidir. Bu nedenle esere müdahale edildiğini ve eserde yer alan bilgilere şüpheyle yaklaşılması gerektiğini

⁵ José Faur, *In the Shadow of History: Jews and Conversos at the Dawn of Modernity* (Albany: State University of New York Press, 1992), 110-113.

⁶ Kutsal Kitap Eleştirisi (Biblical Criticism) hakkında detaylı bilgi için bkz. Ömer Faruk Yıkar, *Kutsal Kitap Eleştirisi ve Tesniye Kitabı* (Kitabevi Yayınları, 2022); Merve Yetim, *Kutsal Kitap Eleştirisi -Julius Wellhausen Örneğinde-* (Ankara: Eskiyeeni Yayınları, 2020).

⁷ Detaylı bilgi için bkz. Mustafa Furkan Dinleyici, *Modern Dönem Kutsal Kitap Eleştirisinin Öncüsü: Baruch Spinoza ve Eski Ahit Eleştirisi* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2020); Mustafa Furkan Dinleyici, "Spinoza'nın İsa Algısı ve Hıristiyanlık ile İlgili Görüşleri", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2023), 446-472.

⁸ Antonio José Saraiva, *The Marrano Factory: The Portuguese Inquisition and Its New Christians 1536-1765*, çev. H. P. Salomon - I. S. D. Sassoon (Leiden: Brill, 2001), 172.

⁹ Matt Goldish, "Perspectives on Uriel da Costa's 'Example of a Human Life'", *Studia Rosenthalia* 42/43 (2011 2010), 2.

savunan araştırmacılar olmuştur.¹⁰ Ancak Uriel da Costa'nın yaşadığı dönem, coğ-
rafya ve başına gelen olaylar dikkate alındığında bu tür ifadeler kullanmasının ne-
denleri anlaşılabilir. Da Costa'nın hayatına dair bir diğeri önemli kaynak tarihi veriler
ve mahkeme kayıtlarıdır.¹¹ Çalışmada Uriel'in otobiyografisi ve tarihi kayıtlar bir-
likte ele alınarak Da Costa'nın hayatı bütüncül bir şekilde ortaya konulmaya çalışı-
lacaktır.

1. Herem Öncesi Hayatı

Exemplar Humanae Vitae'a göre doğumunun ardından Gabriel ismi verilen fa-
kat sünnet olup Yahudiliğe geçtikten sonra küçük bir değişlikle ismi değişen ya da
değiştirilen Uriel da Costa¹², Portekiz'in Porto kentinde zengin ve soylu bir ailede -
tahminen 1583-84 yıllarında-¹³ dünyaya gelmiştir. Ailesinin Marrano soyundan gel-
diğini belirten Uriel, babasının tam anlamıyla bir Hıristiyan olduğunu ifade etmek-
tedir.¹⁴ Uriel'in babası Bento da Costa (ö. 1608) Porto'nun önde gelen isimlerinden
biridir. Varlıklı bir ailede büyüyen Uriel, kendisine tutulan özel hocalardan iyi bir
eğitim almış ve 1600 yılında Coimbra Üniversitesi Kilise Hukuku Bölümü'ne kayıt
yaptırmıştır. Üniversite kayıtlarında Uriel'in zaman zaman eğitime ara verip tekrar
devam ettiği görölmektedir.¹⁵

Aldığı eğitimden bahsederken, yaratılışı itibariyle dindar ve merhametli bir
yapıya sahip olduğunu belirten Uriel da Costa, seküler eğitimin yanı sıra yaşadığı
bölgede hâkim olduğunu ifade ettiği "Papalık Dini" üzerine de eğitim aldığını dile
getirmektedir. Ancak bu dindarlık Uriel'in ifadesiyle kendisine hayat boyunca ina-
nılmaz acılar yaşatmıştır. Sonsuz azap düşüncesinin kendisine yaşattığı korkuyla
dini doktrinleri bütünüyle öğrenmeye gayret ettiğini, boş zamanlarında Yeni Ahit'i
ve diğeri dini kitapları okuduğunu, fakat bu metinlere ne kadar fazla zaman ayırırsa
o kadar fazla yeni problemin doğduğunu belirtmektedir. Yaşadığı kafa karışıklığı ve
şüphelerin kendisini derin bir keder ve melankoliye sürüklediğini belirten Uriel, bü-
tün dini vecibeleri yerine getirmenin ve günah itirafıyla günahlarının bağışlanması-
nın imkânsız olduğunu düşündüğünü ve bu nedenle kurtuluştan ümidi kestiğini
ifade etmektedir. Bütün bu yaşadıkları, Uriel'i ölüm sonrası hayatla ilgili anlatıların
sahte olup olmadığını sorgulamaya itmiş ve Uriel da Costa 20'li yaşlarında keskin
bir zihinsel dönüşüm yaşayarak kurtuluşun kendisine öğretildiği şekilde olmayacağı
kanaatine varmıştır.¹⁶

1608 yılında babasının vefatı üzerine okulu tamamen bırakmış ve Porto'ya
ailesinin yanına dönmüştür. Babasının ölümünün ardından ailede maddi sıkıntılar
baş göstermiştir. Uriel, geçim sıkıntısı nedeniyle kilisede çalışmaya başlamıştır. Kısa

¹⁰ Yirmiyahu Yovel, *Spinoza and Other Heretics: the Marrano of Reason* (Princeton: Princeton University, 1989), 44.

¹¹ Saraiva, *The Marrano Factory: The Portuguese Inquisition and Its New Christians 1536-1765*, 284-286, 323-324.

¹² Uriel Acosta, *A Specimen of Human Life* (New York: Bergman Publishers, 1967), 45.

¹³ H. P. Salomon - I. S. D. Sassoon, "Introduction", *Examination of Pharisaic Traditions Supplemented by Samuel da Silva's Treatise on the Immortality of the Soul* (Leiden: Brill, 1993), 1.

¹⁴ Acosta, *A Specimen of Human Life*, 9.

¹⁵ Salomon - Sassoon, "Introduction", 4-5.

¹⁶ Acosta, *A Specimen of Human Life*, 10-11.

bir süre çalıştıktan sonra kilisedeki görevinden ayrılan Uriel, bir süre ailesinin mali işleriyle meşgul olmuştur. Uriel, annesi ve birkaç kardeşiyle birlikte 1614 yılında Amsterdam'a gitmek üzere gizlice Porto'dan ayrılmış, geride yalnızca kız kardeşi ve kardeşinin eşi kalmıştır. Şehirden gizlice ayrılmalarının nedeni ise 1610 yılında Portekiz devletinin almış olduğu karardır. Bu karara göre Marranolar, kraliyet izni olmadan Portekiz'den ayrılamayacaktır. İzin almadan ülkeyi terk eden kişilerin bütün mal varlıklarına devlet tarafından el konulacaktır. İlan edilen fermanla, kaçan kişileri ihbar edenlere ödül verileceği bilgisi de yer almaktadır. Yapılan ihbar üzerine Uriel'in kız kardeşi yakalanmıştır. Yahudileştirme suçlamasıyla Engizisyon tarafından yargılanmış, ancak ceza alıp almadığı net değildir.¹⁷ Çünkü bazı araştırmacılar mahkeme kayıtlarını delil göstererek Marranoları Yahudiliğe döndürme girişimleri nedeniyle ceza verildiğini söylerken; başka araştırmacılar ise yine mahkeme kayıtlarına dayanarak yargılamanın olduğunu ancak Hıristiyanların tanıklıkları sayesinde suçlamalardan beraat edildiğini ifade etmektedir.¹⁸ Portekiz devletinin Marranolarla karşı böyle bir tavır almasının arkasında Protestanlığın etkisinin olduğunu söylemek mümkündür. Avrupa'da Protestanlığın yayılması ve Katolik Kilisesi'nin güç kaybetmesi üzerine, Katolikliğin en yoğun yaşandığı ülkelerden olan İspanya ve Portekiz'de Katolik inancı savunmak ve güçlendirmek adına faaliyetler yapılmaya başlanmıştır. Buna karşılık Marranoların da yapılan takibatlar ve ilan edilen fermanlar nedeniyle Katolikliği bir tehdit ve baskı unsuru olarak gördüklerini söylemek yanlış olmayacaktır.¹⁹

Mahkeme kayıtlarındaki bilgiler bu şekilde olmakla birlikte Uriel da Costa'nın otobiyografisinde anlattığı hikâye daha farklıdır. Ruhsal krizler yaşayan Uriel, sorunlarını çözmek adına Eski Ahit ve Yeni Ahit metinlerini karşılaştırmaya başlamıştır. Okumaları sonucunda iki metin arasında oldukça önemli farklar olduğunu görmüş ve Eski Ahit'teki anlatıların, Tanrı tarafından gönderildiğine inanmanın daha kolay olduğunu düşünmüştür. Eski Ahit'e hem Yahudiler hem de Hıristiyanlar inanırken; Yeni Ahit'e sadece Hıristiyanların inandığını ve Eski Ahit'te Musa'nın, Tanrı'nın yasalarını insanlara ileten bir elçi olarak konumlandırıldığını belirten Uriel, bu gibi nedenlerle Yahudiliğin daha makul bir inanç olduğunu ve Yahudiliğe yöneldiğini ifade etmektedir. Bununla birlikte Yahudiliğe dönmek için Portekiz'in son derece tehlikeli bir yer olduğunu da dile getiren Uriel, bu noktadan itibaren şehri terk etmeyi düşünmeye başlamıştır.²⁰

Görüldüğü üzere Uriel, Yahudilik ile tanışmasını ve yaşadığı zihinsel dönüşümü yalnızca kendi çabasının bir sonucu olarak göstermektedir. Marrano kökenli bir ailede büyümesine rağmen herhangi bir şekilde Yahudiliğe atıfta bulunmamakta, babasının Hıristiyanlığından, aldığı Hıristiyan eğitimden, okuduğu dini metinlerden ve tüm bunların neticesinde "Papalık Dini" olarak nitelediği yapıya karşı zihninde uyanan şüphelere ve yaşadığı duygulara dikkat çekmektedir. Ancak Uriel'in bu anlatısı en iyi ihtimalle madalyonun bir yüzüdür. Diğer yüzünde ise Uriel'in hayatının

¹⁷ Salomon - Sassoon, "Introduction", 6-8.

¹⁸ Faur, *In the Shadow of History: Jews and Conversos at the Dawn of Modernity*, 121-122; Salomon - Sassoon, "Introduction", 6-8.

¹⁹ Yovel, *Spinoza and Other Heretics: the Marrano of Reason*, 41.

²⁰ Acosta, *A Specimen of Human Life*, 12.

önemli bir parçası olan Yahudi kültür bulunmaktadır. Her ne kadar Uriel yalnızca babasından bahsetse de annesi de önemli ve varlıklı bir Marrano ailesinden gelmektedir. Öyle ki bu aileden 14 kişi Yahudileştirme suçlamasıyla Engizisyon Mahkemesi tarafından hapse atılmış, ikisi yakılmış, biri de idam edilmiştir. Engizisyon'la başı dertte olan aile üyeleri İtalya, Amsterdam, Hamburg ve Osmanlı'ya kaçarak yeni Yahudi cemaatleri kurmuşlar ya da mevcut olanlara katılmışlardır. Amsterdam'daki cemaatlerden birinin kurulmasında aile üyelerinin önemli rolü bulunmaktadır. Da Costa ailesinin Yahudilik ile olan bu yakın bağının yanı sıra Porto'da ciddi bir Marrano nüfusu da bulunmakta ve bu insanlar Yahudilikle olan ilişkilerini devam ettirmektedir. 1565'ten 1618'e kadar yüzlerce Marrano, Yahudiliğe dönmek için Porto'dan kaçmıştır. Şehir halkı, Hıristiyanlar tarafından Marrano kültürüyle öylesine özdeşleştirilmiştir ki, 5 Mart 1625'te Marrano olmasından şüphelenilen 15 yaşında bir kız çocuğu, yalnızca Porto'lu olması nedeniyle kurtuluşa erme ihtimalinin olmadığına hükmedilerek yakılmıştır.²¹ Ayrıca o dönemde İspanya ve Portekiz'de Yahudiliğe dair ciddi bir bilgi birikiminin ve yazılı eserlerin olduğu tespit edilmiştir. Bölgede geleneksel Yahudilik korunmaya ve aktarılmaya çalışılmıştır.²² Uriel gibi eğitilmiş, zengin ve ailesi Yahudilik ile böylesine yakın olan bir kişinin bu eserlere ulaşması oldukça kolaydır. Ayrıca Hıristiyanlar tarafından XVI. yüzyılda Portekiz'de Yahudilik ve özellikle Talmud karşıtı metinler kaleme alınmıştır. Bu metinlerde Talmud ve midraşlar hakkında detaylı bilgiler yer almaktadır.²³ Uriel'in üniversitede okuduğu yıllarda Marrano cemaatinin liderlerinden Kilise Hukuku profesörü Antonio Homem (ö. 1624) ile iletişim halinde olduğu da bilinmektedir. Dolayısıyla Uriel'in, eğitilmiş Marranolarla bir araya geldiği ve fikir alışverişinde bulunduğu rahatlıkla söylenebilir.²⁴ Bütün bunlar göz önüne alındığında Uriel da Costa'nın Yahudilik hakkındaki bilgilerini yalnızca Kutsal Kitap'tan edindiğine dair anlatıyı kabul etmek pek mümkün değildir. Öyleyse neden Uriel'in böyle bir tercihte bulunarak hayatının önemli bir kısmını gizlediği ve okuyucuyu adeta manipüle ettiği sorusu akla gelmektedir. Bu sorunun cevabı eserin yazıldığı dönemin şartlarında gizlidir.

Her ne kadar Yahudi cemaati içinde olsa da Uriel da Costa, Hıristiyan nüfusun yoğunlukta olduğu ve devlet makamlarının da Hıristiyan olduğu Amsterdam'da yaşamaktadır. Eserde baştan sona Yahudiler ve geleneksel Yahudilik anlayışı ele alınsa da Uriel'in birincil muhatapları Hıristiyanlardır. Eserin Latince yazılması bunun en büyük göstergelerinden biridir. Eğitilmiş Yahudiler Latince okuyabilmektedir ancak sayıları oldukça azdır. Cemaatin büyük çoğunluğunun asıl dili Portekizce ya da İspanyolca'dır.²⁵ Dikkat çeken bir başka husus ailesinin, akrabalarının, dindaşlarının ve kendisinin Engizisyon Mahkemeleri'nden zarar görmesine ve hayatını şekillendiren önemli bir kurum olmasına rağmen en ufak bir şekilde Engizisyon'a atıfta

²¹ Faur, *In the Shadow of History: Jews and Conversos at the Dawn of Modernity*, 116-117, 119; Saraiva, *The Marrano Factory: The Portuguese Inquisition and Its New Christians 1536-1765*, 170; Goldish, "Perspectives on Uriel da Costa's 'Example of a Human Life'", 3.

²² Miriam Bodian, "Hebrews of the Portuguese Nation: The Ambiguous Boundaries of Self-Definition", *Jewish Social Studies* 15/1 (2008), 67-68.

²³ Goldish, "Perspectives on Uriel da Costa's 'Example of a Human Life'", 7.

²⁴ Miriam Bodian, "In the Cross-Currents of the Reformation: Crypto-Jewish Martyrs of the Inquisition 1570-1670", *Past & Present* 176 (2002), 103.

²⁵ Goldish, "Perspectives on Uriel da Costa's 'Example of a Human Life'", 9.

bulunmamasıdır. Bu durumun muhtemel nedeni de yönetici makamları rahatsız etmemektir.²⁶

1615 yılında Amsterdam'a ulaşan aile kısa bir süre burada yaşamış, daha sonra Hamburg'a göç etmiştir. Hamburg'a gitmelerinden kısa bir süre sonra Uriel, Yahudi din adamları ve cemaatin önde gelen isimleriyle sorunlar yaşamaya başlamıştır.²⁷ Bu sorunların kaynağını Uriel'in otobiyografisinde bulmak mümkündür. Uriel ve ailesi, Amsterdam'a vardıklarında Yahudilerin büyük bir özgürlük içerisinde dini vecibelerini yerine getirebildiklerini gördüklerini, derhal sünnetle ilgili yasayı uyguladıklarını ve Yahudi isimler aldıklarını ifade etmektedir. Bununla birlikte Uriel, Yahudilerin uygulamalarının Musa'nın emrettiğinden çok farklı olduğunu da şaşkınlıkla belirtmektedir. Eski Ahit'te şeriatın harfiyen yerine getirilmesi gerektiği söylemi nedeniyle, Amsterdam'daki Yahudilerin yaptıkları yeniliklerin yanlış uygulamalar olduğunu düşünen Uriel, bu durumun kendisini rahatsız ettiğini ve oradaki din adamlarına açıkça karşı çıkma konusunda kendisini mecbur hissettiğini ifade etmektedir. Uriel da Costa bu karşı çıkışı, şeriatı korumak suretiyle Tanrı'ya hizmet etmek olarak değerlendirmektedir.²⁸

Anlatının bu kısmına da şüpheyle yaklaşmak yerinde olacaktır. Çünkü yukarıda işaret edildiği üzere, geleneksel Yahudilik anlayışıyla karşılaşmaması neredeyse imkânsız olan Uriel'in, Amsterdam'daki dini uygulamaları gördüğünde şaşırması dikkat çekicidir. Ayrıca Da Costa'nın hukuk eğitimi aldığını da unutmamak gerekir. Bir hukukçu olarak, zamanın değişmesiyle hükümlerde değişikliklerin meydana gelebileceğini bilmiyor olması makul değildir. Anlatının doğruluğu kabul edilse bile dönemin şartlarını ve Yahudi cemaatinin içinde bulunduğu durumu göz önüne almadan ütöpik bir şekilde tamamen Kutsal Kitap'a bağlı, sosyolojik gerçekleri bir kenara bırakarak yaşanan bir din beklentisi içine girmesi eleştiri konusudur.²⁹ Ancak hikâyenin kurgusu açısından Uriel'in anlatısı oldukça normaldir. Çünkü en başta Yahudi geçmişini tamamen gizlemektedir.

Bu noktada Hıristiyanlığın etkisi yeniden karşımıza çıkmaktadır. Da Costa'nın eserini yazarken kullandığı üslubun ve ortaya koyduğu kurgunun oluşumunda genel olarak Hıristiyanlığın etkisi açıkça görülmekle birlikte özelde Protestanlığın etkili olduğu çıkarımını yapmak mümkündür. Her şeyden önce o dönemde Amsterdam'da Protestanlık baskın mezheptir. Sosyolojik durumun farkında olan Uriel, metninde Protestanların olumlu yaklaşabileceği ifadeler kullanmaktadır. İlk olarak eserinin başında Portekiz'deki insanların "Papalık Dini"ne inandıklarını söyleyerek Katolik geleneğin ve kurumsal yapının karşısında olduğu mesajını vermektedir. Hayatının en acı verici zamanlarının Katolik öğretilere uygun olarak yaşadığı dönemler olduğunu vurgulamakta ve günah çıkarma gibi Katolik ritüellerin kurtuluşa vesile olmayacağını düşündüğünü dile getirmektedir. Kurtuluş probleminin kendisinde yarattığı duygusal krizler nedeniyle de Kutsal Kitap'a döndüğünü ve böylece huzura kavuştuğunu belirtmektedir. Bu anlatı çok açık bir biçimde Protestanlığın kurucu ismi

²⁶ Faur, *In the Shadow of History: Jews and Conversos at the Dawn of Modernity*, 120.

²⁷ Salomon - Sassoon, "Introduction", 8.

²⁸ Acosta, *A Specimen of Human Life*, 13-14.

²⁹ Yirmiyahu Yovel, *The Other Within: The Marranos* (Princeton: Princeton University Press, 2009), 331.

Martin Luther'in (ö. 1546) Papalığa karşı başlattığı hareketin çıkış noktasıyla özdeşleşmektedir. Katolik bir keşiş olan ve mükemmel bir dindar olmak için elinden gelen her şeyi yapan Luther, kurtuluş problemini çözmemesi nedeniyle Kutsal Kitap'a dönüş yapmıştır.³⁰ Bu konuda Luther'in söyledikleriyle Uriel'in vurguları tamamen örtüşmektedir. Ayrıca Uriel'in geleneği reddederek devamlı olarak Kutsal Kitap'a atıfta bulunması ve gerçek dinin yalnızca Kutsal Kitap'a uygun hareket ederek yaşanabileceğini dile getirmesi bariz bir biçimde Protestanlığın temel prensiplerinden olan *Sola Scriptura*'yı çağrıştırmaktadır. Nasıl ki Luther, kurtuluşa ermek için din adamlarına ihtiyaç olmadığını göstermeye çalıştıysa; Uriel de aynı tavrı benimseyerek din adamlarına karşı çıkmış ve kurtuluş için Kutsal Kitap'a dönüş yapılması gerektiğine dikkat çekmiştir.

2. Din Adamları Sınıfıyla Mücadele ve Herem İlan Edilmesi

Hamburg'da ikamet ederken Tora ile Talmud arasındaki farklara ve çelişkilere dikkat çekerek din adamlarının bazı uygulamalarına karşı çıkan Uriel, düşüncelerini kaleme dökerek Venedik'te bulunan Yahudi cemaatinin liderlerine göndermiştir. Onlar da bu meseleyle ilgilenmesi için dönemin ünlü din adamlarından Leon Modena'ya (ö. 1648) başvurmuş ve Uriel'in iddialarının çürütülmesini talep etmişlerdir. Görevi üstlenen Modena karşıt bir metin yazmakla kalmamış, Hamburg cemaatinin liderleri aracılığıyla Uriel'e mesaj göndererek, sapkın fikirlerinden vazgeçmediği takdirde herem cezasına çarptırılacağı tehdidinde bulunmuştur.³¹ Bu sert tavır nedeniyle Da Costa, Yahudi din adamlarının en ufak bir farklılığa bile tahammül edemediklerinden, her konuda kendilerinin taklit edilmesini istediklerinden bahsederek dönemin din adamlarını inatçı ve yoldan çıkmış olarak tanımlamış, tıpkı ataları gibi "iğrenç Ferisi mezhebinin" ve onun kurumlarının takipçisi olduklarını dile getirmiştir. Meseleyi bir inanç özgürlüğü olarak değerlendirdiğini belirten Uriel, sözünden dönmektense din adamlarının verdiği cezayı çekmeyi kabul ettiğini söylemektedir.³² Herem tehdidi karşısında Uriel'in boyun eğmemesi üzerine, Leon Modena harekete geçerek Hamburg cemaatine talimat vermiş ve 1618 yılında gıyabında gerçekleştirilen bir törenle Uriel da Costa herem ilan edilmiştir.³³ Yahudilerle iletişimi tamamen kesilen Uriel, yıllar boyunca dinî meselelerde kendisini örnek alan kardeşlerinin bile "rabbilerin korkusundan dolayı" yüzüne bakmadığını ifade etmektedir.³⁴

Uriel da Costa'nın 1616 yılında Ferisi geleneğe karşı eleştirilerini ilk kez kaleme aldığı 11 maddelik metin incelendiğinde herem cezasının nedeni ortaya çıkmaktadır. Burada Uriel, tefilin kullanımı, sünnet, bayramlar, takvim, Tevrat'taki cezaların uygulanması ve Sözlü Yasa'nın geçersizliği gibi konuları ele almaktadır.³⁵ Bu eleştiriler incelendiğinde göze çarpan ilk husus, Uriel da Costa'nın Kutsal Kitap

³⁰ Hakan Olgun, *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu Protestanlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 21-22; Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, çev. Hamide Koyukan vd. (İstanbul: Pegasus Yayınları, 2018), 398-399.

³¹ Salomon - Sassoon, "Introduction", 9-10.

³² Acosta, *A Specimen of Human Life*, 14-15.

³³ Salomon - Sassoon, "Introduction", 10.

³⁴ Acosta, *A Specimen of Human Life*, 15.

³⁵ Acosta, *A Specimen of Human Life*, 47-65.

metnine olan bağlılığıyla ilgilidir. Da Costa, Yahudi inanç ve ibadetlerinin harfi harfine Kutsal Kitap'ta yazılı olan şekliyle uygulanması gerektiğini vurgulamakta, Ferisilerin Tevrat hükmüne aykırı inanç ve uygulamalar geliştirdiklerini dile getirmekte ve bu hususta onları ağır bir şekilde eleştirmektedir. Yapılan eleştirilerde dikkat çeken bir diğer husus Ferisi geleneğinin fonksiyonuyla alakalıdır. Uriel, devamlı olarak Ferisi geleneğinin Yahudi inancını bozduğunu, yozlaştırdığını ve Gentile karşısında Yahudiliği küçük düşürdüğünü ifade etmektedir. Bu bağlamda Uriel'in sıklıkla vurgu yaptığı bir başka husus olarak Ferisilerin bireysel kötülüğü karşımıza çıkmaktadır. Uriel'e göre Ferisiler kötü niyetli ve insanları kendi isteklerine göre kontrol ederek onları sömürmek isteyen kişilerdir. Son olarak Uriel'in Ferisilik eleştirisini şekillendiren bir husus daha bulunmaktadır. O da "çağın ruhu" olarak isimlendirebileceğimiz unsurdur. Uriel da Costa, kimi zaman yaptığı eleştirilerde yaşadığı dönemde yükselişte olan rasyonel akıl, felsefe, doğa bilimleri, tabiat yasaları, evrensel ahlakî ilkeler gibi hümanist söylemlerin etkisiyle hareket etmiş ve dönemin entelektüel çevrelerinde hâkim olan düşünceleri eleştirilerine yansıtmıştır.

1623 yılında Uriel'in fikirlerini reddetmek amacıyla Dr. Samuel da Silva (ö. 1631) tarafından yazılan *Tratado da immortalidade da alma* (Ruhun Ölümsüzlüğü Üzerine İnceleme) adlı eserden de bu eleştirileri teyit etmek mümkündür. Da Silva'nın aktardığına göre Uriel, Sözlü Yasa'nın (Talmud) Sina Dağı'nda Musa'ya verildiğini açıkça inkâr etmekte, Sözlü Yasa'nın kötü niyetli din adamları tarafından insanları aldatmak ve kendi isteklerini insanlara kabul ettirmek amacıyla icat edildiğini dile getirmekte ve Tora'nın hiçbir açıklamaya ihtiyacı olmadığını ifade etmektedir. Ayrıca sünnet, tefilin, mezuya ve bayram kutlamaları gibi uygulamaları da hafife almakta ve bazılarına karşı çıkmaktadır. Uriel'in defalarca uyarıldığını ve kendisine olabildiğince yumuşak yaklaşıldığını belirten Da Silva, Uriel'in fikirlerinden dönmek yerine daha da ileri gittiğini ifade etmektedir.³⁶ Uriel da Costa, 1618 yılında Hamburg'da herem ilan edilmesine rağmen 1623 yılına kadar şehri terk etmemiştir. Bunun nedeni ise şehirde gerçekleştirdiği ticari faaliyetler ve Venedik'e göndermiş olduğu kısa metni genişleterek bir kitap yazmaya başlamasıdır.³⁷

Cemaatten kovulmasının ardından kendini savunmak, Ferisi geleneğinin geçersizliğini ve Yasa'ya aykırı olduğunu ortaya koymak amacıyla yazmaya başladığı kitabın çalışmalarını sırasında Eski Ahit'te dile getirilen ödül ve cezaların bu dünya ile sınırlı olduğunu fark ettiğini belirten Uriel, kendi ifadesiyle "ahiret hayatı ve ruhun ölümsüzlüğü konularına çok az bir ilgi duyan kişilerin görüşüne katılmıştır." Bunun nedeni ise Musa'nın Yasası'nda (Tevrat) ruhun ölümsüzlüğü ve ahiret hayatına dair herhangi bir söylemin bulunmamasıdır. Yasa'da belirtilen ödül ve cezalar yalnızca bu dünya ile ilgili geçici hususlardır. Uriel da Costa, ahiret hayatı ve ruhun ölümsüzlüğünü reddetmesi nedeniyle kendisine düşman olan kişilerin Hristiyanları kendi taraflarına çekme fırsatı yakaladıklarını ifade etmektedir.³⁸

1623 yılında Hamburg'dan Amsterdam'a giden Uriel da Costa, Yahudi

³⁶ Samuel da Silva, "Treatise on the Immortality of the Soul", çev. H. P. Salomon - I. S. D. Sassoon, *Examination of Pharisaic Traditions Supplemented by Semuel da Silva's Treatise on the Immortality of the Soul* (Leiden: Brill, 1993), 429-430.

³⁷ Salomon - Sassoon, "Introduction", 12-13.

³⁸ Acosta, *A Specimen of Human Life*, 16.

cemaatindeki kötü şöhreti nedeniyle Uriel Abadat ismiyle kendini tanıtmış ancak Venedik ve Hamburg'da herem ilan edilmesine neden olan fikirlerini dile getirmeye devam etmiştir. Amsterdam Yahudi Cemaati'nin 15 Mayıs 1623 tarihli tutanaklarında, üç kişilik bir Yahudi heyetinin Uriel ile buluşarak fikirlerinden vazgeçirmeye çalıştığı ancak Uriel'in kibir ve inatçılık içerisinde aynı görüşleri benimsemeye devam ettiği ve bu nedenle hâlihazırda herem ilan edilerek Tanrı tarafından lanetlenmiş bir kişi olan Uriel'in cemaatten dışlanmasına karar verildiği ifade edilmektedir. Ayrıca Uriel ile ilişkilerini kopardıkları için yalnızca kardeşlerine sekiz günlük bir süre tanınmış, diğer Yahudilerin ise bu tarihten itibaren Uriel ile herhangi bir iletişime geçmesi yasaklanmıştır.³⁹

Yalnızca Yahudilerin değil Hıristiyanların da gözünden düşürülmek için ruhun ölümsüzlüğü ve ahiret inancı üzerinden kendisine saldırıldığını dile getiren Uriel, kitabı basılmadan önce Yahudi cemaatinin bir adam tutarak (Samuel da Silva'yı kastetmekte) kendisine ruhun ölümsüzlüğü konusunda bir reddiye yazdırdıklarını ve bununla da yetinmeyen Yahudilerin çocuklarını üzerine salarak "İşte bir kâfir, işte bir mürted" diye bağırtıp evini taşlattıklarını ifade etmektedir. Verilen bu ceza Uriel'i eserini yazmaktan alıkoymamış, kendisine yazılan reddiyeye bir cevap yazmış ve çalışmasında ruhun ölümsüzlüğü fikrine tamamen karşı çıkmıştır. Ayrıca Ferisilerin Musa'nın uygulamalarından ne kadar ayırdıklarına dikkat çekmiştir. *Exame das tradicoes Phariseas conferidas com a lei escrita* (Yazılı Kanunla Karşılaştırmalı Olarak Ferisi Geleneğin İncelenmesi) adını taşıyan eser 1624 yılında basılmıştır. Eserin birinci bölümünde 1616 yılında dile getirdiği eleştirileri daha detaylı bir şekilde ele almış, koşerle ilgili birkaç hususu eklemiş, Sözlü Yasa'nın geçersizliğine ve uydurma olduğuna daha çok vurgu yapmıştır. Bu eleştirilerde dikkat çeken en önemli husus ise Uriel'in üslubundaki sertleşmedir. 1616 yılındaki eleştirilerine kıyasla Yahudilere ve Ferisi geleneğe karşı çok daha ağır ifadeler kullanmıştır.⁴⁰ Uriel da Costa'nın ifadesiyle kitap basılır basılmaz şehir yöneticileri ve Yahudi cemaatinin liderleri, ruhun ölümsüzlüğü inancını çürütmek ve sadece Yahudiliği değil aynı zamanda Hıristiyanlığı da yıkmak amacıyla bir kitap yazdığı iddiasıyla Uriel da Costa'yı şehir mahkemesine ihbar etmiştir. Bu ihbar üzerine yakalanan Da Costa hapse atılmış ve yaklaşık on gün kadar hapiste kaldıktan sonra yüksek miktarda bir para cezasına çarptırılmış ve kitaplarına da el konulmuştur.⁴¹

Da Costa'nın kitapları piyasadan toplatılmış ve herkesin gözü önünde yakılmıştır. Ancak bu kitaplardan iki nüsha bir şekilde yakılmaktan kurtulmuş ve günümüze kadar ulaşmıştır. Bu nüshalardan biri H. P. Salomon tarafından 1990 yılında Det Kongelige Bibliotek'te (Danimarka Kraliyet Kütüphanesi) keşfedilmiştir. Amsterdam'da basılan ve derhal toplatılarak imha edilmeye çalışılan eser, 1632 yılında İspanya'da yasaklı kitaplar listesine dâhil edilmiştir. Bu da Uriel'in etkisinin yalnızca yaşadığı bölgeyle sınırlı olmadığına önemli bir göstergesidir.⁴² Hollanda'da Engizisyon Mahkemesi olmadığı için Uriel da Costa'ya idam cezası verilememiş ancak Amsterdam'dan sürgün edilmiştir.

³⁹ Salomon - Sassoon, "Introduction", 15.

⁴⁰ Uriel da Costa, "Examination of Pharisaic Traditions", çev. H. P. Salomon - I. S. D. Sassoon, *Examination of Pharisaic Traditions Supplemented by Semuel da Silva's Treatise on the Immortality of the Soul* (Leiden: Brill, 1993), 271-306.

⁴¹ Acosta, *A Specimen of Human Life*, 17-18.

⁴² Herman Prins Salomon, "A Copy of Uriel da Costa's 'Exames das Tradicoes Phariseas' Located in the Royal Library of Copenhagen", *Studia Rosenthalia* 24/2 (1990), 154.

Sürgün nedeniyle Utrecht'e giden Uriel, dört yıl sonra annesinin cenazesi için Amsterdam'a geri dönmüştür. Muhtemelen kardeşlerinin devreye girmesiyle Yahudi cemaati, Uriel'in Amsterdam'da yaşamasına göz yummuştur.⁴³

Amsterdam Yahudi Cemaati'nin farklı fikirlere karşı bu kadar sert bir tavır almasının arkasında birkaç neden bulunmaktadır. Birincisi, cemaat Marrano kökenli insanlardan oluştuğu için zihinsel ve kültürel olarak kırılğan bir yapıdadır. Arada kalmış bir topluluk olarak şekillenen Marranoların farklı fikirleri benimsemesi kolay olmaktadır. Bu nedenle cemaatin birliğini korumak adına farklılıklara karşı sert bir tavır benimsenmiştir. İkincisi, Amsterdam Yahudi Cemaati, Hıristiyanlar tarafından kontrol edilen bir ülkede yaşayan azınlık bir gruptur. Fikirleri ve söylemleriyle yalnızca Yahudileri değil iktidarı elinde bulunduran Hıristiyanları da rahatsız edecek kişilerin Yahudilerin içinden çıkması cemaat yöneticilerini yeni takibat ve baskılara maruz kalacakları endişesiyle korkutmaktadır. Bu nedenle cemaatin güvenliğini ve dinlerini yaşama imkânını korumak adına sert bir reaksiyon göstermektedirler.⁴⁴ Cemaatin hassas davranmasının nedenlerinden biri de Hollanda devletinin aldığı bir karardır. 1619 yılında Hollanda Eyalet Meclisi, Yahudilerin bölgeye kabul edilmesiyle ilgili kararı belediyelere bırakma konusunda mutabık kalmış ancak bir şart koşmuş ve her bir Yahudi'nin Tanrı'nın varlığını kabul etmesinin yanı sıra ahiretin ve ödül-cezanın varlığına da inandığını deklare etmesini istemiştir. Bu nedenle Yahudiler Da Costa'yı şehir yargıcına şikâyet edebilmiş ve hapis cezasına çarptırmışlardır. Böylece Yahudiler, Uriel da Costa üzerinden Hollandalı Hıristiyan makamlara, ortak konularda birlikte ve uyum içerisinde hareket ettikleri mesajını vermiştir.⁴⁵

Amsterdam'dan sürgün edildiği süre zarfında Uriel, Musa Yasası'nın, Tanrı'nın Yasası olarak kabul edilip edilmemesi gerektiğini sorgulamaya başladığını dile getirmektedir. Yaptığı çalışmalar neticesinde, Musa'nın Yasası'nın Tanrı'nın Yasası olmadığına kanaat getirmiştir. Musa'nın Yasası da dünyadaki diğer pek çok sistem gibi insanlar tarafından icat edilmiştir. Çünkü Musa'nın Yasası içinde tabiatın yasalarına aykırı pek çok unsur bulunmaktadır. Tabiatın yasalarını en başta koyan kişi bizzat Tanrı olduğuna göre, Musa'nın Yasası'nı da O'nun gönderdiği söylendiği takdirde, Tanrı kendisiyle çelişmiş olacaktır. Tanrı, tabiat kanunları, Musa'nın şeriatı, Yahudilerin yaşantısı gibi konular hakkında uzun süre düşünen Uriel da Costa, karşılaştığı problemler nedeniyle yoğun bir melankoli içerisine girmiştir. İçine düştüğü melankolinin ve cemaatten uzak yaşamının kendisine hiçbir fayda sağlamadığını görmesi üzerine yaklaşık 15 yıl boyunca ayrı kaldığı Yahudi cemaatine, eski hayat standartlarına kavuşmak ve daha iyi bir şekilde yaşamak amacıyla geri dönmek için girişimde bulunmuştur. Kuzenlerinden birinin kendisine aracılık etmesi neticesinde cemaatin liderleriyle görüşen ve şartlarını kabul eden Uriel, kısa süre sonra büyük bir pişmanlık duysa da Yahudi cemaatine geri dönmüştür.⁴⁶

⁴³ Salomon - Sassoon, "Introduction", 17-19; Goldish, "Perspectives on Uriel da Costa's 'Example of a Human Life'", 4.

⁴⁴ Yovel, *The Other Within: The Marranos*, 294; Yovel, *Spinoza and Other Heretics: the Marrano of Reason*, 12-13.

⁴⁵ Steven Nadler, *Spinoza's Heresy: Immortality and the Jewish Mind* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 180.

⁴⁶ Acosta, *A Specimen of Human Life*, 18-19.

3. Cemaatten Kopuş ve Yahudi Düşmanlığı

1618 yılında herem ilan edilen ve 1632 yılında cemaate geri dönüş yapan Uriel'in aktardığına göre cemaate tekrar kabul edildikten birkaç gün sonra, evinde barındırdığı yeğenlerinden biri tarafından koşer ve diğer Yahudi uygulamalarına riayet etmediği hususunda cemaatin liderlerine şikâyet edilmiştir. Bunun üzerine eskisinden daha şiddetli bir takibata uğramış ve çeşitli yaptırımlara maruz kalmıştır. Bu yaptırımlar ilk etapta yakın çevresi tarafından gerçekleştirilmiştir. Cemaate dönüşü için Uriel'e aracılık eden kuzeni, Uriel'in bu davranışlarını kişisel bir saygısızlık olarak algılamış ve kendisine düşmanlık etmeye başlamıştır. O dönemde evlilik arifesinde olan Uriel'in evliliğini engellemiş, kardeşlerini Uriel'e karşı tavır almaları konusunda ikna etmiş ve hatta yapmış olduğu iş anlaşmalarında bile Uriel'e problemler yaşatmıştır. Bu süre zarfında yaşanan bir başka olay, Uriel ile Yahudi cemaati arasındaki gerilimi zirve noktasına taşımıştır. Londra'dan gelen biri İspanyol diğeri İtalyan iki Hıristiyan, Uriel ile yaptıkları bir sohbet esnasında kendi dinleri içerisinde yaşadıkları memnuniyetsizlikleri dile getirerek Yahudiliğe geçme konusunda Uriel'den tavsiye istemiştir. Yahudilerle herhangi bir soy bağları bulunmayan bu kişilere Uriel, yaşadıkları sorunlara katlanmalarını ve hiç bilmedikleri büyük bir yükün altına girmemelerini tavsiye etmiştir. Yaptıkları bu konuşmanın bir sır olarak saklanması gerektiğini belirtmesine rağmen, bu iki kişi Uriel'in söylediklerini cemaatin liderlerine anlatmıştır. Bundan sonrasında yaşananları Uriel şu şekilde aktarmaktadır: *"Bu iki hain zavallı, bana teşekkür edecekleri yerde, kirli bir kazanç umuduyla her şeyi sevgili dostlarım! Ferisilere anlattılar. Bunun üzerine sinagogun liderleri toplandı. Rabbiler öfke ve nefretle ateşlendi ve küstah ayaktakımı 'Onu çarpmıha gerin' diye hep bir ağızdan bağırdı. Kısacası Sanhedrin'in huzuruna çağırıldım ve sanki hayatımla yargılanıyormuşçasına, suçlandığım hususlar tek tek sayılmaya başladı. Sonunda, eğer gerçek bir Yahudi isem suçlamaları kabul ederek onların hükmüne boyun eğmem istendi ve aksi takdirde tekrar herem ilan edilmeme karar verildi."*⁴⁷

Bunun üzerine Uriel, Yahudi liderlerin insanları yargılama ve cezalandırma konusundaki yetkilerini sorgulayan birkaç söz söyleyerek suçlamalara karşı çıkmaya çalışmıştır. Bu tavra karşılık Uriel'in cezalandırılmasına karar verilmiştir. Buna göre Uriel, sinagoga yas kıyafetleri içinde ve elinde siyah balmumundan yapılmış bir tütsü taşıyarak gelecek; din adamları tarafından yazılmış, Uriel'in suçlarını ve pişmanlığını itiraf ettiği bir metni bütün cemaate okuyacak; sonrasında deriden yapılmış bir kırbaçla kamçılanacak; son olarak sinagogun girişinde yüzükoyun bir şekilde uzanacak ve tüm cemaat onun üzerine basarak dışarı çıkacaktır. Ayrıca belirli günlerde oruç tutması da zorunlu tutulmuştur. Cezasını duyar duymaz öfkeyle dolup taşıdığı ifade eden Uriel da Costa, kendisini dizginleyerek böylesine bir cezayı kendisine yediremediğini ifade etmekle yetinmiş ve söylenenlere kayıtsız kalmıştır.⁴⁸

Bu kayıtsızlık neticesinde Uriel da Costa, ikinci kez herem ilan edilmiştir. Cemaatten ilk kez atıldığında yaşananlar tekrar yaşanmış, Uriel'in aktardığına göre

⁴⁷ Acosta, *A Specimen of Human Life*, 20-21.

⁴⁸ Acosta, *A Specimen of Human Life*, 22.

sokakta karşılaştığı Yahudiler, onun üzerine tükürmüş ve çocuklarına da aynı şeyi yapmalarını tembihlemişlerdir. Bu durum yedi yıl boyunca devam etmiş ve hem akrabaları hem de Amsterdam'daki Yahudilerin tamamı Uriel da Costa'ya çeşitli zorbalıklar ve zulümler yapmıştır. Uriel, hastalandığında kendisine yardım edilmediğini, bir Yahudi tarafından haksızlığa uğrayıp bu konuda bir hakem tayin edilmesini istediğinde talebinin geri çevrildiğini, yaşadığı problemleri bir süre için devlet makamlarına taşıdığını ancak resmi işlerin süresinin uzunluğu ve maddi harcamalar gerekçesiyle bundan da vazgeçtiğini ifade etmektedir. Bu süre zarfında Uriel, sinagogda alınan karara uyması için defalarca teşvik edilmeye çalışıldığını ve kendisine adaletsiz ya da saygısız bir şekilde davranılacağından korkmaması gerektiğinin söylendiğini dile getirmektedir. Aradan geçen yedi yılın ardından Uriel, bu söylemlerin de etkisiyle sinagoga giderek din adamlarının merhametine sığındığını ve kendisine verilen cezayı çekmeye hazır olduğunu dile getirmiştir.⁴⁹

Tören günü geldiğinde Uriel, sinagoga giderek kürsüye çıkmış ve kendisi için hazırlanan itiraf ve tövbe metnini okumuştur. Daha sonra Uriel'in ifadesiyle "başkohen" tarafından sinagogun bir köşesine gönderilmiş ve burada kıyafetleri beline kadar soyulmuştur. Kolları yukarı kaldırılarak bir sütuna bağlanmış ve deri bir kamçıyla 39 defa kırbaçlanmıştır. Uriel'in kırbaçlandığı esnada Mezmurlar'dan bir ilahi söylenmiştir. Kırbaçlanmanın ardından Uriel'in herem cezası kaldırılmış fakat kendisine yapılanlar devam etmiştir. Son olarak bütün cemaat sinagogun eşiğine yatırılan Uriel'in üzerine basarak dışarı çıkmıştır. Kendisine saygısızca davranılmayacağını dile getiren Yahudilerin söylediklerini hatırlatan Uriel, sinagogda yaşadıkları nedeniyle çeşitli şekillerde Yahudileri kötülemekte, bir insana yakışanın, onuruyla yaşamak ya da cesurca ölmek olduğunu belirtmekte ve bir şekilde Yahudilerden intikam almak istediğini ifade etmektedir.⁵⁰

Böylesine dikkat çekici ve aynı zamanda aşağılayıcı bir cezanın gerçekten verilip verilmediği düşünülebilir. Fakat bu cezalandırma yönteminin Amsterdam Yahudi Cemaati tarafından herem ilan edilen kişilerin tekrar kabulü esnasında uygulandığı bilinmektedir. Nitekim 13 Kasım 1639 tarihinde Abraham Mendes isimli kişiyle ilgili tutulan kayıtlar, Uriel'in anlatısını doğrulamaktadır.⁵¹ Ancak Uriel'in anlatısındaki kırbaç detayı Mendes'in kayıtlarında yer almamaktadır. Bu durum iki şekilde yorumlanabilir: 1) Mendes'in suçunun (evlilik kurallarına riayetsizlik) Uriel'inkinden hafif olması nedeniyle böyle bir farklılık oluşmuştur. 2) Uriel, anlatısına küçük bir detay ekleyerek Yahudilerin acımasızlığını vurgulamaya ve daha önce yaptığı gibi okuyucuyu manipüle etmeye çalışmaktadır. Uriel da Costa'nın anlatısının harfiyen doğruluğu mümkün olmakla birlikte anlatıdaki kırbaç detayının eklenti olma ihtimali yüksektir. Çünkü kırbaçlama gibi ağır bir ceza, kan, idrar vb. çeşitli vücut sıvılarının akmasına neden olmaktadır. Bu nedenle mabedin kirlenmemesi adına bu tip ağır fiziksel cezalar sinagoglarda uygulanmamaktadır.⁵²

Anlatının bu kısmında Uriel'in kurgusu ve yaptığı kelime tercihleri, onun

⁴⁹ Acosta, *A Specimen of Human Life*, 23-25.

⁵⁰ Acosta, *A Specimen of Human Life*, 25-31.

⁵¹ Salomon - Sassoon, "Introduction", 20-21.

⁵² Faur, *In the Shadow of History: Jews and Conversos at the Dawn of Modernity*, 140.

maksadını anlamak açısından oldukça önemlidir. Hatırlanacağı üzere Uriel ve ailesi Porto'dan Amsterdam'a geçmiş, burada çok kısa bir süre kalmış ve Hamburg'a taşınmışlardır. Uriel, eleştirilerini Hamburg'da dile getirmiş, ilk olarak buradaki cemaat tarafından kendisine cephe alınmış ve aforoz edilmiştir. Ancak Uriel, Hamburg'dan bahsetmeden Amsterdam'a vurgu yapmakta, oradaki rabbilerin ve cemaatin uygulamalarına karşı çıktığını dile getirmektedir. Çünkü o yıllarda Amsterdam'ın önemli bir fonksiyonu bulunmakta ve "Avrupa'nın / Batı'nın Kudüsü" olarak isimlendirilmektedir. Tıpkı İsa'nın Çilesi'nin (Passion) Kudüs'e girişiyle başlaması gibi Uriel'i intihara götüren çileli yolculuk da Avrupa'nın Kudüs'ünde başlamaktadır. O dönemde yaşayan Yahudileri ve cemaat liderlerini Ferisilik ile suçlaması da ayrıca önemlidir. Çünkü Ferisi kelimesi Hıristiyanların zihninde son derece olumsuz çağrışımlar yapmaktadır. İncillerde İsa'nın en büyük rakibi olarak Ferisiler gösterilmektedir. İsa onları çeşitli şekillerde suçlamakta, özellikle dinin özünü kaybederek şekilcilikte boğulduklarını vurgulamakta ve kimi zaman hakaretler etmektedir. Uriel de yapmış olduğu eleştiriler ve dile getirdikleriyle tıpkı İsa gibi davrandığı izlenimini uyandırmaya çalışmaktadır.⁵³ Yine Uriel, tıpkı İsa gibi ihanete uğrayarak yakalanmış, yargılanmış ve cezalandırılmıştır. Anlatının bu kısmında kullandığı kelimeler ve yaptığı nitelermelerin tamamı İnciller ile uyum içerisindedir. Özellikle "...küstah ayaktakımı 'Onu çarmıha gerin' diye hep bir ağızdan bağırdı. Kısacası Sanhedrin'in huzuruna çağrıldım ve sanki hayatımla yargılanıyormuşçasına, suçlandığım hususlar tek tek sayılmaya başladı." cümlesi ve burada çarmıha yapılan vurgu, Uriel da Costa'nın kendi başına gelenleri İsa'ya yapılan haksızlıklarla özdeşleştirdiğini açıkça göstermektedir. Ayrıca bu özdeşlik üzerinden okunduğunda Uriel'in cezalandırıldığı sahneye eklediği kırbaç detayının nedeni çok daha iyi anlaşılacaktır.⁵⁴ Uriel'in yaşadıkları ile İsa'nın başına gelenler arasındaki benzerlik kurma çabası, aynı zamanda eserin Hıristiyanları etkilemek için yazılmış olduğunun da en önemli işaretidir.

Eserde bu noktadan itibaren Uriel'in hayatıyla ilgili bilgiler sona ermekte ve sitem dolu eleştiriler başlamaktadır. Muhataplarına sürekli olarak "kör Ferisiler!" olarak seslenen Uriel da Costa, sayıca üstünlükleri nedeniyle yarattıkları baskı neticesinde Yahudilerin kendisine yaptıklarından kaçınmanın herhangi bir yolu olmadığına dikkat çekmekte ve kendisi hakkında "Bu adam ne Yahudi ne Hıristiyan ne de Müslüman'dır. O hiçbir dine inanmaz." şeklinde söylemlerin ortaya atıldığından bahsetmektedir. Uriel kendisine yöneltilen suçlamalara, Nuh Yasaları üzerinden cevap vermektedir. Yahudi inancına göre Yahudiler dışındaki milletlerin Nuh'un yedi yasasına uydukları takdirde kurtuluşa erebilme ihtimalleri bulunmaktadır. Bu hususa vurgu yapan Uriel, Yahudi olmasına rağmen Yahudilik dışında başka bir dine mensup olarak kurtulabileceğini ifade etmektedir. Böylece o, doğrudan Yahudi geleneğinde yer alan bir inanç üzerinden ortaya koyduğu argümanla kendisine yöneltilen eleştirileri çürütmektedir. Uriel da Costa, Nuh Yasaları'na dikkat çektikten sonra ilk yasa olarak nitelediği tabiatın yasasından bahsetmektedir. Yahudileri, tabiatın yasasını unutmak ve bir kenara bırakmakla suçlayan Uriel, bu ilk yasanın diğer bütün

⁵³ Goldish, "Perspectives on Uriel da Costa's 'Example of a Human Life'", 11.

⁵⁴ Faur, *In the Shadow of History: Jews and Conversos at the Dawn of Modernity*, 139.

yasalardan üstün olduğunu savunmaktadır. Çünkü her insan bu yasaya doğru aklın ışığıyla ulaşabilmektedir. İnsanlar bu yasaya uydukları sürece aralarında bir sevgi bağı oluşmakta, ortak hareket etmekte, aralarında nefret ve düşmanlığa sevk eden bölünmeler yaşanmamaktadır. Hâlbuki Musa'nın Yasası, Yahudileri diğer insanlardan ayırmakta ve Yahudilerin diğer insanlara karşı nefret ve aşağılayıcı bir şekilde bakmalarına neden olmaktadır. Uriel da Costa'ya göre Yahudi şeriatında da iyi hususlar bulunmaktadır. Ancak bunlar hâlihazırda tabiatın yasaları tarafından insanlara öğretilen unsurlardır. Örneğin Musa Şeriatı'nda yer alan anne-babaya saygı göstermek, komşunun malına göz dikmemek gibi kurallar, doğru aklın insanlara emrettiği kurallardır. Tabiatın yasası ile Yahudi şeriatının ayrıldığı noktalarda, birtakım kimselerin insanları aldatma ve onları sömürme arzusu bulunmaktadır.⁵⁵

Tabiatın yasasına uymanın, her insan için doğal bir eğilim olduğundan ve bu nedenle insanları bir araya getirdiğinden bahseden Uriel da Costa, insanlar tarafından üretilen yasanın ayrılıklara ve zulümlere neden olduğuna dikkat çektikten sonra, yasanın gerekliliğini mutlak adalet ve ahiret hayatındaki sonsuz azaptan korku fikrine dayandıranlara da cevap vermektedir. Uriel'e göre zayıf ve kötü karakterli kişiler, insanları kendi isteklerine uygun bir şekilde yönlendirmek ve onları kontrol edebilmek için tıpkı çocukları korkutmak amacıyla anlatılanlar gibi hikâyeler uydurmuşlardır. Bu iddiasını Yahudiler üzerinden örneklendiren Uriel, Musa Şeriatını takip ettiğini söyleyen kişilerin de gerçekten ahirete inanmadıklarına işaret etmektedir. Çünkü eğer gerçekten sahih bir dini inancı benimseseler ve ölüm sonrasında korkunç bir cezaya çarptırılacakları gibi bir düşünceye sahip olsalar, Yasa dedikleri şey uğruna insanları birbirine düşürerek kötülüklerin ortaya çıkmasına sebep olmayacaklarını ifade etmektedir.⁵⁶

Yasa'nın gerekliliğini kötülük ve ahlaksızlıkları engelleme fikri üzerinden temellendirenlere karşı Uriel da Costa şu soruyla eleştirisini yöneltmektedir: "*İnsanların zihinlerine aşıladığınız bu asılsız korkular, içlerinde var olan doğal kötülüğü engellemek ve aksi takdirde ahlaksız hayatlar sürececek olan kişileri, görevlerinin sınırları içinde tutmak için uyduruluyorsa; aynı zamanda kendinizin de aynı tutkulara sahip, doğal olarak iyi olan şeylerden hoşlanmayan, kötüye meyilli, şiddet yanlısı, şefkat ve merhametten uzak insanlar olduğunuzu düşünmeniz gerekmez mi?*". Bu soru karşısında Yahudilerin öfkeden kudurdıklarını belirten Uriel, Yahudilerin insanlara haksız yere zulmettiklerinden, Tanrı'yı acımasız bir yok edici olarak tanıttıklarından, kendilerini diğer insanlardan üstün görerek herkese karşı küstah bir tavır içinde bulduklarından bahsetmekte ve Yahudilerin yozlaşmasına neden olan geleneksel inançlarını terk etmedikleri müddetçe insanlara ve insanlığa hiçbir fayda sağlayamayacaklarını vurgulamaktadır.⁵⁷ Hayatta yaşanan kötülüklerin, insanların tabiatın yasasını terk ederek yeni yasalar icat etmeleri nedeniyle ortaya çıktığını belirten Uriel, pek çok kişinin dindarlık örtüsü altında batıl inançlara meyilli olan kişileri aldattığını ifade etmektedir.⁵⁸

⁵⁵ Acosta, *A Specimen of Human Life*, 31-34.

⁵⁶ Acosta, *A Specimen of Human Life*, 36-38.

⁵⁷ Acosta, *A Specimen of Human Life*, 39-40.

⁵⁸ Acosta, *A Specimen of Human Life*, 43.

Da Costa'nın tabiatın yasası, Musa Şeriatı ve Nuh Kanunları hakkındaki söylemleri, İskenderiyeli bir Yahudi olan Philo'nun (ö. 50) yasayla ilgili söylemlerini çağrıştırmaktadır. Roma İmparatorluğu'nun egemenliği altında ve felsefe okullarının yükselişte olduğu bir dönemde yaşayan Philo, yasa konusunda üçlü bir tasnif yapmakta ve tabiatın yasasını (*nomos physeos*) öne çıkarmaktadır. Tanrı'nın yasası ile tabiatın yasasını özdeşleştiren Philo'ya göre bu yasa yalnızca Yahudiler için değil, tüm insanlar içindir. Bu yasaya uygun yaşayan kişi Tanrı'nın rızasına uygun bir biçimde yaşamaktadır. Philo'ya göre Musa'nın yasası, tabiatın yasasının mümkün olan en iyi taklididir ve tabiatın yasasına kıyasla ikincil konumdadır. Greko-Romen felsefede önemli bir yeri bulunan "tabiatın yasası" fikrini, Musa'nın Yasası ile uzlaştırmaya çalışan Philo'nun bu söylemlerinin şekillenmesinde yaşadığı dönem ve coğrafya oldukça etkili olmuştur.⁵⁹ Bu noktada Uriel'in de Philo ile aynı tavrı benimsediği görülmektedir. Da Costa, Hıristiyan muhataplarını dikkate alarak tabiatın yasasına vurgu yapmış ve Musa Şeriatı'nı ikinci plana atmıştır. Yahudilerle olan mücadelesinde Hıristiyanları yanına alarak Yahudileri köşeye sıkıştırmak adına Nuh Kanunları'na dikkat çekmiş ve bir anlamda Hıristiyanların elini güçlendirmeye çalışmıştır. Aynı şekilde Yahudilerin şeriat nedeniyle kendilerini üstün diğer insanları da aşağı gördüklerine dair söylemi de Hıristiyan yöneticileri Yahudilere karşı kıskırtmak adına dile getirilen ifadeler olarak değerlendirmek mümkündür.

Uriel da Costa, otobiyografisinin sonunda Hıristiyan bir ülkede yaşayan "Ferisilerin" insanları yargılama ve cezalandırma konusunda sahip oldukları özgürlük karşısında şaşkınlık içerisinde kaldığını ifade etmektedir. Uriel, eğer İsa o dönemde Amsterdam'da yaşayıp, Ferisilerin geleneklerine ve ikiyüzlülüklerine karşı çıksa ve Ferisiler de bu karşı çıkışından ötürü İsa'yı kırbaçlayarak cezalandırmaya kalksalar, bunu son derece rahat bir şekilde yapabileceklerini dile getirmektedir. Bu sözlerle içinde yaşadığı devleti ve kurumsal yapıları da eleştirmektedir. Son olarak Da Costa, böyle bir muameleye maruz kalan ve savunmasız bırakılan bir insanın, kendini savunmak ve intikam almak için her fırsatı değerlendireceğini belirtmektedir.⁶⁰

Burada Uriel bir kez daha Hıristiyan yöneticilere seslenmekte ve adeta "nasıl ki Ferisiler, İsa'ya çeşitli zulümler yaparak onu Roma'nın otoritesi altında ölüme gönderdilerse; bana da bugün aynı haksızlıklar yapılmakta ve sizin otoriteniz altında Yahudiler tarafından ölüme gönderilmekteyim. Bu duruma nasıl göz yumarsınız?!" demektedir. Bununla birlikte serzenişinin hiçbir faydası olmayacağını da farkında olan Uriel, geriye kalan tek motivasyonunun intikam duygusu olduğunu vurgulamaktadır.

Hıristiyan bir toplum içerisinde yaşadığı hayatının ilk evrelerinden itibaren Engizisyonun baskı ve takibatlarına maruz kalan, bu baskıdan kurtulmak ve dini özgürlüğe ulaşmak adına ülkesini terk eden ancak gittiği yerlerde dindaşı olan Yahudiler tarafından daha büyük bir baskı ve zulme uğrayan Uriel da Costa, sinagogda kendisine yapılan aşağılamaların etkisiyle, insan onuruna yakıştığını düşündüğü bir ölümü tercih etmiş ve 1640 yılında kendini başından vurmak suretiyle hayatına son

⁵⁹ Dursun Ali Aykt, *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2011), 127-141.

⁶⁰ Acosta, *A Specimen of Human Life*, 44.

vermiştir.⁶¹

Görüldüğü üzere Uriel da Costa oldukça trajik bir hayat hikâyesine sahiptir. Dine dair düşünceleri nedeniyle ailesi ve içinde yaşadığı topluluk tarafından dışlanmış, hakarete uğramış, aşağılanmış ve çeşitli yaptırımlara maruz kalmıştır. Ölümüne yakın bir zamanda kaleme aldığı *Exemplar Humanae Vitae* adlı eserinde aile geçmesini, yaşadığı dönem ve coğrafyayı, başına gelen hadiseleri olduğu gibi açıklamak yerine oldukça önemli bazı hususları gizlemesi ve kimi zaman okuyucuyu etkilemek adına manipülasyonlar yapması dikkat çekicidir. Çünkü yaşananları olduğu gibi aktarması, insanları etkilemek ve fikirlerini duyurmak adına hâlihazırda yeterlidir. Bu bağlamda Da Costa ile ilgili yapılan bütün bu çıkarımların anlamsız ya da abartılı olduğu düşünülebilir yahut bir adamın kendi halkına karşı nasıl böyle bir tavır aldığı sorgulanabilir. Ancak burada bir hususun gözden kaçırılmaması gereklidir. Uriel bu çalışmasını, ömrünün sonlarında, intihar etmeden önce kaleme almıştır. Yazdıklarından anlaşıldığı kadarıyla ruhsal bir çöküntü içerisinde ve kendisini hayata bağlayan hiçbir şey kalmamıştır. Maddi manevi yaşadığı tüm sıkıntıların sebebi olarak da Yahudilik ve Yahudileri görmektedir. Bu nedenle düşmanca bir tutum sergileyerek adeta Yahudileri, Hıristiyanların önüne atma çabası içine girmiştir. Nitekim yukarıda da ifade edildiği üzere Uriel, Yahudilerden intikam almak istemektedir.

İntikam konusunda Uriel'in doğrudan başarılı olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü Uriel'in ölümü nedeniyle Amsterdam'da ya da Avrupa'nın başka bölgelerinde Yahudilere karşı herhangi bir tavır alınmamıştır. Bununla birlikte Da Costa'nın geride bıraktığı eserlerini ve toplumda şok etkisi yaratan ölümünü, bu intikamın bir parçası olarak değerlendirmek mümkündür. Çünkü ölümünden sonra bile, yazdıkları ve yaptıklarıyla Yahudiler arasında konuşulmaya devam etmiş ve başta Spinoza olmak üzere pek çok kişiyi etkilemiştir. Bu etkinin doğrudan gerçekleştirdiğini söylemek mümkün değildir. Çünkü Uriel intihar ettiğinde Spinoza henüz sekiz yaşında bir çocuktur. Ancak Spinoza'nın Da Costa'yı tanımaması söz konusu olamaz. Bu iki isim hem aynı cemaatte yaşamaktadır hem de Uriel, Spinoza'nın anne tarafından akrabasıdır.⁶² Fikirler ve söylemler arasındaki benzerlikler de göz önüne alındığında Spinoza'nın, Uriel'e ait eserleri okumuş olma ihtimali yüksektir.⁶³ Uriel ile Spinoza arasındaki bu yakınlık zaman içerisinde genel kabul görmüştür. Avrupa'da XIX. yüzyılın sonlarına doğru Spinoza'ya yönelik ilginin yeniden canlanmasıyla Uriel da Costa'ya olan ilgi de canlanmıştır. Bu dönemde Da Costa'yla ilgili yapılan çizimlerin sayısı oldukça artmış ve hatta Yahudi sanatçılar bu iki ismi birlikte resmeden tablolar ortaya koymuştur.⁶⁴ Uriel'in söylemleri, iki kültür arasında sıkışmış, şüpheli, sorgulayan ve geleneksel Yahudi otoritelerine boyun eğmeyi reddeden Marranolar için bir kırılma noktası olmuş ve Spinoza gibi düşünürler onun

⁶¹ Salomon - Sassoon, "Introduction", 22-23.

⁶² Steven Nadler, *Spinoza: A Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 66; Yovel, *Spinoza and Other Heretics: the Marrano of Reason*, 50; Edward Feld, "Spinoza the Jew", *Modern Judaism* 9/1 (1989), 106.

⁶³ Saraiva, *The Marrano Factory: The Portuguese Inquisition and Its New Christians 1536-1765*, 172.

⁶⁴ Rivka Weiss-Blok, "Religiosity" in Dutch Jewish Art in the Nineteenth and the Early Twentieth Century", *The Religious Cultures of Dutch Jewry*, ed. Yosef Kaplan - Dan Michman (Leiden: Brill, 2017), 278-282.

söylemlerini daha tutarlı ve felsefi bir sistem haline dönüştürmüştür.⁶⁵ Yaşarken dönemin ünlü rabbileri Leon Modena ve Saul Mortera (ö. 1660) gibi isimler tarafından fikirlerine karşı çıkılırken; öldükten sonra da aynı durum devam etmiş ve meşhur Yahudi din adamı Rabbi Menasseh ben Israel (ö. 1657) gibi önemli isimler tarafından kendisine reddiyeler yazılmıştır.⁶⁶ Bu bağlamda Uriel da Costa'nın, geleneksel Yahudilikten ve din adamları sınıfından intikamını alarak amacına ulaştığını söylemek mümkündür.

Sonuç

Uriel da Costa'nın hayatı ve eleştirileri incelendiğinde dikkate alınması gereken en önemli husus, Uriel'in probleminin miladi ilk yüzyıllarda yaşayan Ferisilerle değil kendi döneminde yaşayan Yahudi din adamlarıyla olduğudur. Onun din adamları sınıfına ve dinin kurumsal yapılarına olan karşıtlığının temelinde ise hem uzun yıllardır Marranoların yaşadıkları hem de kendi hayatında tecrübe ettiği hadiseler bulunmaktadır. Hıristiyan iken benimsediği bu dini anlayışı Yahudiliğe geçtiğinde de devam ettirmiş ve dini özgürlük adına göç ettiği yerde bu özgürlüğe ulaştığını zannederek fikirlerini beyan etmiştir. Düşüncelerini açıklarken yaşadığı dönem ve coğrafyanın şartlarını gözetererek hareket etmiş, ilk etapta Hıristiyanları hiçbir şekilde rahatsız etmeyecek ve hatta Protestanlar tarafından desteklenecek bir üslupla geleneği eleştirerek Kutsal Kitap'ı öne çıkarmıştır. Fakat bu aşamada muhatapları Yahudi olduğu için söylediklerini muteber kılmak adına birkaç yerde Sadukilere atıfta bulunmuş ve kendi fikirlerinin, en az rabbilerin söylemleri kadar köklü bir Yahudi geçmişine sahip olduğu mesajını vermeye çalışmıştır. Uriel'in hayatının bu aşaması 1616 yılında yayımladığı eleştirilerde karşımıza çıkmaktadır.

Ferisiler adı altında dönemin din adamlarına ve Yahudilerin uygulamalarına yaptığı eleştiriler neticesinde herem ilan edilmesinin ardından ise Uriel, ikinci bir aşamaya geçmiştir. Beklediği gibi özgür bir ortamla karşılaşmanın verdiği rahatsızlık, onu Yahudilikten uzaklaştırmıştır. İlk etapta din adamları sınıfına karşı çıkan ve reformist bir din anlayışı benimseyen Uriel, ikinci aşamada Musa'nın Yasası, Kutsal Kitap, ahiret inancı gibi doğrudan Yahudiliğin özünü oluşturan hususlara eleştiriler getirmiştir. *Exame das tradicoes Phariseas conferidas com a lei escrita* adlı eser, bu aşamanın ürünüdür. Bu noktadan itibaren Uriel, dönülmez bir yola girmiş ve Yahudi cemaatinden çok sert tepkiler almaya başlamıştır. Yıllarca devam eden sıkıntılı süreçte Yahudilikten tamamen kopan Uriel, Yahudi olmadan da kurtuluşa ermenin mümkün olduğuna kanaat getirmiştir. Tabiatın yasasına dair yaptığı vurgu ve Nuh kanunlarıyla ilgili söylemleri dikkate alındığında, bu süreçte Uriel'in deizmi benimsediğini söylemek mümkündür. Çektiği çilenin anlamsızlığına kanaat getirmesinin ardından tamamen pragmatik nedenlerle cemaate dönmek istemiş ve Yahudilerin aşağılayıcı tavırlarına maruz kalmıştır.

⁶⁵ Dalia Kandiyoti, *The Converso's Return* (Stanford, California: Stanford University Press, 2020), 180; Faur, *In the Shadow of History: Jews and Conversos at the Dawn of Modernity*, 138.

⁶⁶ Jan Van Den Berg vd., "Menasseh ben Israel, Henry More and Johannes Hoornbeeck on the Pre-Existence of the Soul", *Menasseh ben Israel and His World* (Leiden: Brill, 1989), 101, 107; Nadler, *Spinoza's Heresy: Immortality and the Jewish Mind*, 171, 176; Steven Nadler, "Spinoza and Menasseh ben Israel", *Journal of the History of Ideas* 80/4 (2019), 552-553.

Cemaate dönüş sürecinde yaşananlar Uriel için bir başka kırılma noktası olmuştur. Bu noktadan itibaren Uriel, dini olmasa da psikolojik ve duygusal açıdan üçüncü bir aşamanın içerisine girmiştir. Yahudilere karşı beslediği nefret ve intikam duyguları içerisinde otobiyografisini kaleme alan Uriel, kendisini İsa ile özdeşleştirdiği bir kurgu üzerinden hayatını anlatmıştır. Kullandığı kelimeler, yaptığı atıflar, tarihi kayıtlarla uyuşmayacak şekilde gerçekleştirdiği ekleme ve çıkarmaların tamamı Hıristiyan muhataplarını etkilemek adına yapılmış kurgulardır. Geride bıraktığı eserler ve eleştirileri ele alındığında Uriel da Costa'nın sistematik bir düşünür ya da filozof olmadığı görülmektedir. O, geleneksel dini yapıların yarattığı baskıdan zarar gören ve bunun neticesinde dönemin yükselişteki akımları olan hümanizm ve reformist hareketlerden etkilenecek dine dair düşüncelerini şekillendirmiş bir isimdir. Aldığı eğitim sayesinde yaşadığı coğrafyada karşılaştığı problemleri daha üst bir perdeden anlatmayı başarmıştır. Her ne kadar Uriel sistematik bir düşünür olmasa da arkasında bıraktığı hayat hikâyesi ve fikirleriyle Avrupa'daki dini düşüncenin şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Uriel ve onun gibi düşünen Yahudilerin, Kutsal Kitap merkezli, din adamları sınıfı karşıtı ve hümanistik nitelikler taşıyan eleştirilerinin oluşturduğu zemin, Baruch Spinoza gibi büyük bir filozofun tarih sahnesine çıkmasına olanak sağlamıştır. Bu bağlamda Spinoza'yla birlikte Avrupa'da dönüşümü hızlanmaya başlayan Kutsal Kitap algısına ve dini düşünceye dolaylı da olsa Uriel da Costa'nın etkisi olduğunu söylemek mümkündür.

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

- Acosta, Uriel. *A Specimen of Human Life*. New York: Bergman Publishers, 1967.
- Armstrong, Karen. *Tanrı'nın Tarihi*. çev. Hamide Koyukan vd. İstanbul: Pegasus Yayınları, 5. Basım, 2018.
- Aykit, Dursun Ali. *Hıristiyanlığın Öncüsü Olarak İskenderiyeli Philo*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2011.
- Berg, Jan Van Den vd. "Menasseh ben Israel, Henry More and Johannes Hoornbeeck on the Pre-Existence of the Soul". *Menasseh ben Israel and His World*. 98-116. Leiden: Brill, 1989.
- Bodian, Miriam. "Hebrews of the Portuguese Nation: The Ambiguous Boundaries of Self-Definition". *Jewish Social Studies* 15/1 (2008), 66-80.
- Bodian, Miriam. "In the Cross-Currents of the Reformation: Crypto-Jewish Martyrs of the Inquisition 1570-1670". *Past & Present* 176 (2002), 66-104.
- Cohen, Martin A. "Marrano". *Encyclopedia Judaica* (Second Edition). C. 13. Detroit: Thomson Gale, 2007.
- Costa, Uriel da. "Examination of Pharisaic Traditions". çev. H. P. Salomon - I. S. D. Sassoon. *Examination of Pharisaic Traditions Supplemented by Semuel da Silva's Treatise on the Immortality of the Soul*. Leiden: Brill, 1993.
- Dinleyici, Mustafa Furkan. *Modern Dönem Kutsal Kitap Eleştirisinin Öncüsü: Baruch Spinoza ve Eski Ahit Eleştirisi*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2020.
- Dinleyici, Mustafa Furkan. "Spinoza'nın İsa Algısı ve Hıristiyanlık ile İlgili Görüşleri". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2023), 446-472.
- Faur, José. *In the Shadow of History: Jews and Conversos at the Dawn of Modernity*. Albany: State University of New York Press, 1992.
- Feld, Edward. "Spinoza the Jew". *Modern Judaism* 9/1 (1989), 101-119.
- Goldish, Matt. "Perspectives on Uriel da Costa's 'Example of a Human Life'". *Studia Rosenthalia* 42/43 (2011 2010), 1-23.
- Kandiyoti, Dalia. *The Converso's Return*. Stanford, California: Stanford University Press, 2020.
- Kaplan, Yosef. *From Christianity to Judaism: The Story of Isaac Orobio de Castro*. çev. Raphael Loewe. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2004.
- Nadler, Steven. *Spinoza: A Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Nadler, Steven. "Spinoza and Menasseh ben Israel". *Journal of the History of Ideas* 80/4 (2019), 533-554.
- Nadler, Steven. *Spinoza's Heresy: Immortality and the Jewish Mind*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Olgun, Hakan. *Sekülerliğin Teolojik Kurgusu Protestanlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Salihoğlu, Mahmut. "Marranolar ve Dini İnançları". *EKEV Akademi Dergisi* 15/49 (2011), 105-115.
- Salomon, H. P. - Sassoon, I. S. D. "Introduction". *Examination of Pharisaic Traditions Supplemented by Semuel da Silva's Treatise on the Immortality of the Soul*. Leiden: Brill, 1993.
- Salomon, Herman Prins. "A Copy of Uriel da Costa's 'Exames das Tradicoés Phariseas' Located in the Royal Library of Copenhagen". *Studia Rosenthalia* 24/2 (1990), 153-158.
- Saraiva, Antonio José. *The Marrano Factory: The Portuguese Inquisition and Its New Christians 1536-1765*. çev. H. P. Salomon - I. S. D. Sassoon. Leiden: Brill, 2001.
- Silva, Samuel da. "Treatise on the Immortality of the Soul". çev. H. P. Salomon - I. S. D. Sassoon. *Examination of Pharisaic Traditions Supplemented by Semuel da Silva's Treatise on the Immortality of the Soul*. Leiden: Brill, 1993.
- Weiss-Blok, Rivka. "'Religiosity' in Dutch Jewish Art in the Nineteenth and the Early Twentieth Century". *The Religious Cultures of Dutch Jewry*. ed. Yosef Kaplan - Dan Michman. 270-295. Leiden: Brill, 2017.
- Yetim, Merve. *Kutsal Kitap Eleştirisi -Julius Wellhausen Örneğinde-*. Ankara: Eskiyeeni Yayınları, 2020.

- Yıkar, Ömer Faruk. *Kutsal Kitap Eleştirisi ve Tesniye Kitabı*. Kitabevi Yayınları, 2022.
- Yovel, Yirmiyahu. *Spinoza and Other Heretics: the Marrano of Reason*. Princeton: Princeton University, 1989.
- Yovel, Yirmiyahu. *The Other Within: The Marranos*. Princeton: Princeton University Press, 2009.

Anadolu İmam Hatip Lisesi Öğretmenlerinin Öğrencilerine İlişkin Öğrenci Vizyonunun Örtük Program Açısından Değerlendirilmesi*

The Evaluation of The Student Vision of Anatolian Imam Hatip High School Teachers in Terms of The Hidden Curriculum

Mehmet Koyuncu* 

Ars. Gör., Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı

Res. Assist., Ordu University, Faculty of Theology, Department of Religious Education

Ordu / Türkiye

mehmetkoyuncu@odu.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-8919-8089>

Recep Uçar 

Doç. Dr., İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı

Assoc. Prof., İnönü University, Faculty of Theology, Department of Religious Education

Malatya / Türkiye

recep.ucar@inonu.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0003-0520-577X>

* Corresponding Author / Sorumlu Yazar

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1448787

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 22.03.2024

Accepted / Kabul Tarihi: 13.06.2024

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2024

Cite as / Atıf: Koyuncu, Mehmet – Uçar, Recep “Anadolu İmam Hatip Lisesi Öğretmenlerinin Öğrencilerine İlişkin Öğrenci Vizyonunun Örtük Program Açısından Değerlendirilmesi”. *Marife* 24/1 (2024) 134-162. <https://doi.org/10.33420/marife.1448787>

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 master’s thesis named “Determination of Hidden Curriculum in Anatolian Imam-Hatip High Schools (The Sample of Konya Province)” (İnönü University, Social Sciences Institute, 2019, Malatya). / Bu makale “Anadolu İmam Hatip Liselerinde Örtük Programın Tespiti (Konya İli Örneği)” başlıklı yüksek lisans tezinden (İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019, Malatya) yararlanılarak hazırlanmıştır.

Anadolu İmam Hatip Lisesi Öğretmenlerinin Öğrencilerine İlişkin Öğrenci Vizyonunun Örtük Program Açısından Değerlendirilmesi

Özet

Bu çalışmada, Anadolu imam hatip liselerinde (AİHL) görev yapan öğretmenlerin, örtük programın önemli bir unsuru olarak öğrencilerine ilişkin görüş ve beklentilerinin neler olduğunun ortaya konması ve bunların örtük program açısından değerlendirilmesi amaçlanmaktadır.

Örtük program, öğrencilerin eğitime başlarken tam olarak bilmedikleri, yönetim, öğretmen ve velilerin öğrenciyi kazandırılmasını istediği değerler ve normlar ile kurumsal beklentiler olarak tanımlanmıştır. Bu tanım ve örtük programa ilişkin yapılan diğer tanımlar da dikkate alındığında örtük program, yazılı olarak resmî programda belirtilmemesine rağmen öğrencilerin, düşünme biçimlerini, davranış ve yaşantılarını toplumun norm ve değerlerine göre şekillendirmesi istenen, resmî programın dışında kalan fakat onun uygulanış biçimini de kapsayan ve onun kadar etkili olan eğitim gerçekleri olarak tanımlanabilir.

AİHL’de görev yapan öğretmenlerin görüş ve beklentilerinin örtük program açısından ele alınması, bu liselerin din eğitimi veren bir okul türü olması sebebiyle örtük program-din eğitimi ilişkisine değinmeyi gerekli kılmaktadır. Bireyin dinle ilgili her türlü öğrenmesini içeren bir kavram olan din eğitimi, bireyde bilinçli ya da bilinç dışı oluşan inanç, tutum, bilgi ve beceri temelli dinî davranış değişikliklerini kapsamaktadır. Burada resmî programın bu kapsama girecek davranış değişikliklerini gerçekleştirilmesi söz konusu olduğu gibi örtük programın bu kapsama girecek davranış değişikliklerinde resmî program kadar etkili olacağı da Jackson’ın örtük program tanımından hareketle söylenebilir. Bu sebeple resmî öğretim programlarında yer almadığı hâlde öğrencide istendik yönde davranış değişikliğine imkân tanınması ve örtük programın bir unsuru olması sebebiyle AİHL’de de öğretmen beklentileri önemi yadsınamaz bir eğitim gerçeği olarak varlığını hissettirmektedir.

Alel yazın incelendiğinde imam hatip liseleri (İHL) bağlamında örtük program konusunun doğrudan ele alınmadığı görülmektedir. Bu çalışma, AİHL’de dinî, millî ve manevî değerlerin öğrenci tarafından içselleştirilmesi adına, örtük programın önemli bir unsuru olan öğretmen görüş ve beklentilerinin neler olduğunun ve bunların okulun örtük programına nasıl yansıtıldığının ortaya konması açısından önem arz etmektedir. Bu bağlamda araştırmanın, hem örtük programın din ve değer eğitimindeki işlevselliğine dikkat çekilmesi hem de alanda yapılması muhtemel çalışmalara öncülük etmesi bakımından literatürde önemli bir boşluğu dolduracağı düşünülmektedir.

Bu araştırma, nitel araştırma yöntemi desenlerinden fenomenolojik (olgubilim) desen ile yürütülmüştür. Veri toplama aracı olarak görüşme tercih edilmiştir. Araştırmacılar tarafından hazırlanan görüşme formunda yer alan sorular, katılımcı öğretmenlere yöneltilerek öğretmenlerin verdikleri cevaplar formlara kaydedilmiştir. Araştırmanın çalışma grubunu, 2018-2019 eğitim öğretim yılında Konya il merkezindeki AİHL’de görev yapan gönüllü 43 öğretmen oluşturmaktadır. Toplanan veriler, çalışmanın amacına daha uygun olması sebebiyle içerik analizi yapılarak yorumlanmıştır.

Katılımcılar tarafından en fazla üzerinde durulan itikadi özelliğin “Ehl-i Sünnet İtikâdî”; en fazla üzerinde durulan ahlaki özelliğin “Kur’an ve sünnet ekseninde bir İslam Ahlâkı’na sahip olma”; en fazla vurgulanan zihinsel özelliğin “Zekâsını kullanma, düşünme, üretkenlik ve çözüm odaklı olma”; en fazla vurgulanan kültürel özelliğin “Millî ve manevî kültür bilincine sahip olma”; toplumsal konumuna ilişkin en fazla vurgulanan hususun “İslamî, ahlâkî ve ilmî vb. anlamda örnek şahsiyet” olma olduğu ve bir AİHL öğrencisine kazandırılmak istenen İmam Hatipli Ruhu ile ilgili olarak öğretmenler tarafından yapılan çalışmaların başında “Millî ve manevî değerlere ilişkin öğretim programları dışı nasihatler, örnekler ve çeşitli programlar” gelmekte olduğu, ulaşılan bulgulardır.

Araştırmanın sonucunda ise katılımcı öğretmenlerin, imam hatip lisesi öğrencilerine, dinî, millî ve manevî değerlerin temsili açısından özgün bir misyon yükledikleri görülmüştür. Bu bağlamda, AİHL’de görev yapan öğretmenlerin öğrenci vizyonu, örtük program açısından değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Millî ve Manevî Değerler, İmam Hatip Liseleri, İmam Hatip Öğretmenleri, Örtük Program.

The Evaluation of The Student Vision of Anatolian Imam Hatip High School Teachers in Terms of The Hidden Curriculum

Summary

This study aims to reveal the views and expectations of teachers working in Anatolian imam hatip high schools (AIHHS) regarding their students as an important element of the hidden program and to evaluate them in terms of the hidden curriculum.

The hidden curriculum is defined as the values, norms and institutional expectations that the administration, teachers and parents want students to acquire, which students do not know exactly at the beginning of their education. Considering this definition and other definitions of the term, the hidden curriculum can be defined as the educational realities that are not specified in the official curriculum in writing, but are intended to shape students' thinking, behaviors and experiences according to the norms and values of the society, which are outside the official curriculum, but also include the way it is implemented and are as effective as it.

Evaluation of the opinions and expectations of the teachers working in AIHHS in terms of the hidden curriculum makes it necessary to mention the relationship between the hidden curriculum and religious education, since these high schools are a type of school that provides religious education. Religious education, which is a concept that includes all kinds of learning about religion, includes religious behavior changes based on beliefs, attitudes, knowledge and skills that occur consciously or unconsciously in individuals. The hidden curriculum is as important as the official program in gaining these behaviors to the individual. Because the hidden curriculum is the values and norms and institutional expectations that the administration, teachers and parents want the students to gain. For this reason, although it is not included in the official curriculum, the significance of teacher expectations in these schools is an undeniable educational reality since it allows students to change their behavior in the desired direction and is an element of the hidden program.

When the literature is examined, it is seen that the issue of hidden curriculum in the context of imam hatip high schools (IHHS) has not been directly discussed. This study is important in terms of revealing what the views and expectations of teachers, that are an important element of the hidden curriculum, are and how they are reflected in the hidden curriculum of the school in order for students to internalize religious, national and spiritual values. In this context, it is thought that the study will fill an important gap in the literature in terms of both drawing attention to the functionality of the hidden curriculum in religious and value education and leading possible studies in the field.

This research was conducted with phenomenological design, one of the qualitative research method designs. Interview was preferred as a data collection tool. The questions in the interview form prepared by the researchers were directed to the participant teachers and the answers given by the teachers were recorded on the forms. The study group of the research consisted of 43 volunteer teachers working in the AIHHS in Konya city center in the 2018-2019 academic year. The collected data were interpreted by content analysis because it was more appropriate for the purpose of the study.

The findings of the study are as follows: The most emphasized creedal characteristic is "Ahl al-Sunnah Faith"; the most emphasized moral characteristic is "having an Islamic Ethics on the axis of the Qur'an and Sunnah"; the most emphasized mental characteristic is "using his/her intelligence, thinking, being productive and solution-oriented"; the most emphasized cultural characteristic is "having awareness of national and spiritual culture"; and the most emphasized characteristic regarding his/her social position is "being an exemplary person in Islamic, moral and scientific sense". In addition to these, "advices, examples and various activities outside the curricula regarding national and spiritual values" are the most emphasized aspect regarding of an Imam Hatip Student Spirit that teachers want an AIHHS student to gain.

As a result of the research, it was seen that the participant teachers attributed a unique mission to imam hatip high schools students in terms of the representation of religious, national and spiritual values. In this context, it was tried to evaluate the student vision of the teachers working in AIHHS in terms of the hidden curriculum.

Key Words: Religious Education, National and Spiritual Values, Imam Hatip High Schools, Imam Hatip Teachers, Hidden Curriculum.

Giriş

Anadolu imam hatip liseleri, Türkiye Cumhuriyeti kanunlarında yer alan ve bu kanunlara dayalı olarak kurulan resmî eğitim kurumlarıdır. Cumhuriyet Döneminde ilk olarak “imam hatip mektebi (İHM)” ismiyle eğitim öğretime başlayan bu okullar, daha sonra örgün öğretimin bir parçası olarak “imam hatip okulu (İHO)”, “imam hatip lisesi (İHL)” ve bugünkü kullanımıyla “Anadolu imam hatip lisesi (AİHL)” şeklinde Türk eğitim sistemi içerisinde kendine yer bulmuştur (Ayhan, 2014; Öcal, 2017). Bu liselerin Cumhuriyet Dönemindeki ilk hukuki dayanağı Tevhid-i Tedrisat Kanunudur. Bu kanun ile yasal bir zemin üzerinde durmakta olan AİHL’ler (TTK, 06 Mart 1340, md. 4) hem yükseköğrenime hem de mesleğe hazırlayıcı programları içeren okullardır (METK, 24 Haziran 1973, md.32). Bu okulların mesleğe hazırlayıcı programları içeren okullar olması, toplumsal beklenti (Koyuncu, 2023, 21-22) yönüyle öğrencilerine farklı bir misyon yüklenmesini de beraberinde getirmiştir. Anadolu imam hatip liselerinin (o dönemki adıyla imam hatip okullarının (İHO)) gerek yeniden açılmasında, binalarının yapılmasında ve tedrisatında emek veren kanaat önderlerinin bu okullara yaklaşımına (Düzdağ, 2007, 1/230-233) gerekse İHO’dan yetişmiş ilk nesil tarafından bu okul öğrencilerine dönük yapılan vakıf çalışmalarının bir neticesi olarak bu okul öğrencilerinden beklenen millî ve manevi değer algısına (Karaman, 2009; Altıkulaç, 2011) bakıldığında AİHL’de öğrenim gören öğrencilere yüklenen bu misyonun farklılığı dikkat çekmektedir. Bu misyonun, hem millî ve manevi değerleri özümseyerek yaşayıp hayat tarzına dönüştüren hem de toplum içerisinde bu değerleri yaşatma gayretinde olan asgari ortaöğretim öğrenim düzeyine sahip insan profilinin yetişmesinde etkin bir rol oynadığı söylenebilir. Bu bağlamda mezkûr insan profilinin yetişmesinde toplumsal beklentiyi de kapsayan ve öğrenciler üzerinde resmî program kadar hatta bazı durumlarda resmî programdan daha etkili olan örtük programın (Bloom, 1972; Posner, 2004; Yüksel, 2007, 322; Ercan vd., 2009, 82) varlığından söz edilebilir. Örtük program, öğrencilerin öğretim programları dışında kazandıkları bilgi, beceri, görüş, tutum, davranış ve değerler olarak tanımlanmakta olup okulun idari ve örgütsel araç ve düzenlemeleri, okul ve çevre arasında gerçekleşen etkileşimler ve sınıf iklimi olmak üzere üç temel öğrenme kaynağını kapsamaktadır (Yüksel, 2004, 7). Çalışmada ele alınan AİHL öğretmenlerinin öğrencilerine ilişkin görüş ve beklentileri ise sınıf iklimi kapsamında örtük programın önemli bir unsuru olup bu yönüyle örtük program, çalışmanın konusunu oluşturmaktadır.

1. Örtük Program ve Din Eğitimi Açısından Önemi

Örtük program kavramı, eğitim literatüründe ilk kez Philip W. Jackson tarafından 1968 yılında yayımlanan “Life in Classroom” adlı eserinde kullanılmıştır (Portelli, 1993, 345; Yüksel, 2004, 40; Türedi, 2007, 14; Serhatlıoğlu, 2012, 11). Jackson’a göre örtük program, öğrencilerin eğitime başlarken tam olarak bilmedikleri, yönetim, öğretmen ve velilerin “öğrenciye kazandırılmasını istediği değerler ve normlar ile kurumsal beklentiler” olup öğrenciler tarafından sınıfta geçirilen zaman, sınıfın öğrenciyi etkileme biçimi (nasıl etkilediği) ve öğrencinin sınıf içerisinde aktif bir rol üstlenmesini sağlayan öğretim yöntemlerinin, öğretmen tarafın-

dan nasıl uygulandığı gibi unsurları kapsamaktadır (Jackson, 1990).

Ornstein ve Hunkins'e göre örtük program, yazılı bir şekilde belirlenmemiş olmasına rağmen "öğrenciler tarafından kazanılması beklenen bilgi, tutum, davranış ve düşünce tarzının" öğrenciye kazandırılma sürecinde uygulanan etkin eğitim programıdır (Ornstein - Hunkins, 2018).

Portelli, örtük programa ilişkin yapılan bazı tanımlardan hareketle örtük programa dair dörtlü bir gruplama yaparak bir çerçeve çizmeye çalışmıştır:

- Resmî nitelik taşımayan ya da açıkça belirtilmemiş olan, bununla birlikte öğrenciler tarafından ulaşılması beklenen mesajlar,
- Beklenmedik (amaçlanmamış olan) öğrenme sonuçları,
- Eğitim sisteminin yapısından kaynaklı olarak ortaya çıkan ve kapalı olan mesajlar,
- Öğrenci faaliyetleri (Portelli, 1993, 345).

Demirel'e göre örtük program, resmî programda açık bir biçimde belirtilmemiş olduğu hâlde toplumun norm ve değerlerini içeren ve öğrenci yaşantılarını etkileyen program türüdür (Demirel, 2011). Yine ona göre örtük program etkinliklerinin, kurumsal (zaman, imkânlar ve materyaller), ilişkiler (öğretmen-öğrenci ilişkileri, öğretmen-yönetici ilişkileri, öğretmen-veli ilişkileri ve öğrenci-öğrenci ilişkileri) ve kurallar (politikalar, süregelen işlemler, ders dışı faaliyetler) açısından ele alınması gerekmekte olup bireylerin farklı gereksinimlerinin karşılanması ve yaratıcılıklarının geliştirilmesi adına çeşitli etkinliklerin düzenlenmesi açısından da örtük program önem arz etmektedir (Demirel, 2021, 7).

Bu tanımlardan hareketle örtük program, yazılı olarak resmî programda belirtilmemesine rağmen öğrencilerin, düşünme biçimlerini, davranış ve yaşantılarını toplumun norm ve değerlerine göre şekillendirmesi istenen, resmî programın dışında kalan fakat onun uygulanış biçimini de kapsayan ve onun kadar etkili olan eğitim gerçekleri olarak tanımlanabilir.

Örtük programın kapsamına bakıldığında ise örtük programın üç temel kaynak üzerinden gerçekleştiği görülmektedir. Bunlar;

1. Okul kuralları, okul için tahsis edilen binanın mimari yapısı ve dekorasyonu, okul içi sınıfların oluşturulma biçimi, zaman ve ders dışı faaliyetleri içeren "Okulun idari- örgütsel araç ve düzenlemeleri"

2. Toplumsal norm ve değerler, ideoloji, ders kitaplarını içeren "Okul - çevre etkileşimi"

3. Araştırmanın da konusunu oluşturan "Öğretmen görüş ve beklentileri" ile birlikte öğretmen önyargıları, sınıf içi kurallar, öğretmenlerin davranışları, öğrenci özellikleri, öğrencinin akademik başarısını içeren "Sınıf iklimi"dir (Vallance, 1973; Martin, 1976; Cornbleth, 1984; Tezcan, 2003; Yüksel, 2004).

Öğretmen görüş ve beklentilerinin, örtük program açısından çalışmanın konusunu oluşturması sebebiyle bunların ne olduğunun açıklanması konuyu daha da anlaşılır kılacaktır. Öğretmen görüş ve beklentilerinin, örtük programın gerçekleştiği üç temel kaynaktan biri olan sınıf iklimini oluşturan en önemli örtük program unsuru olduğu söylenebilir. Çünkü eğitim, öğretmeni aşamayan bir yapıdır (Kaya-

dibi, 2001, 76; Özdemir, 2001, 260). Bu sebeple öğretmenlerin görüş ve beklentilerinin, doğrudan bu yapıya, yani eğitime etki etme gücüne sahip olduğu iddia edilebilir. Şöyle ki, bir öğretmen, resmî programda yer alan her bilgiyi, öğrenciye aynen sunmayabilir. Öğretmenlerin dünya görüşleri, düşünce yapıları, olay ve olguları yorumlama biçimleri ve gerek bilişsel gerekse de duyuşsal davranışa dönük, dönüt olarak öğrenciden beklentileri, farklılık arz edebilir. Dolayısıyla bir öğretmenin derse bakış açısı, dersi ele alış biçimi, dersi anlatırken önemle üzerinde durduğu ya da önemsiz bulduğu hususlar işe vuruk eğitim programını (Posner, 2004) yansıtırken örtük programın oluşumunda da etkili bir faktör olarak görülebilmektedir. Hatta örtük programa liberal perspektiften yaklaşanlara göre de örtük program, öğretmen ve öğrenciler gibi çeşitli okul içi aktörler tarafından inşa edilmektedir (Skelton, 1997, 179). Bu bağlamda öğretmenin toplumsal norm ve değerlere ilişkin öğrencide oluşmasını istediği davranışa dönük görüş ve beklentileri, örtük program kapsamında değerlendirilebilmektedir.

Toplumla uyumlu bireyler yetiştirmek eğitimin temel amaçlarından birisidir. Bu bağlamda bireyin içine doğduğu toplumun sahip olduğu dinî ve kültürel değerlerin resmî ya da örtük olarak öğretimi, yetişen bireylerin toplumla uyum sağlaması adına önem arz etmektedir. Öyle ki, toplumun sahip olduğu bu değerlerin örtük program yoluyla öğrencilere kazandırılması, eğitim sürecinin olumlu bir işlevi olarak da görülmektedir (Giroux, 1983). Bu durum örtük program açısından ele alındığında öğrencinin okul aracılığıyla kazanmış olduğu kimi dinî ve kültürel değerler, resmî programın konusu olduğu hâlde kimileri resmî program içerisinde doğrudan yer almamaktadır. Resmî program içinde yer almayan bu değerler, örtük programın bir unsuru olarak değerlendirilen akran ilişkileri, öğretmen görüş ve beklentileri, öğretmenin hâl ve davranışları, okulda görev yapan hizmetlilerin ahlaki tutumları, okulun bina mimarisi ve dekorasyonu gibi çeşitli unsurlar aracılığıyla öğrenci için kazanıma dönüşerek örtük programın konusu olmaktadır. Hatta örtük programa konu olan bu değerlerin, zaman zaman resmî program kapsamında öğretimi hedeflenen değerlerden daha etkili bir biçimde öğrencinin zihninde yer ettiği söylenebilmektedir (Bloom, 1972; Yüksel, 2004). Dolayısıyla dinî ve kültürel değerlerine bağlılığı ile bilinen Türk toplumunun (Özdağ, 2011) içine doğmuş olan yeni neslin, toplumun gerek dinî gerekse millî değerlerini içselleştirmiş, bu değerlerle barışık ve topluma uyumlu bireyler olarak yetişmesinde, örtük programın işlevsel gücü dikkate şayandır. Özellikle dinî öğretimin ve dinî değerlerin oluşturduğu din eğitimi açısından, klasik dinî öğreti ve değer anlatım tarzlarının öğrencinin zihninde karşılık bulmakta zorlandığı bir dönemde (Meydan, 2022, 74), örtük programın, din eğitimi açısından ayrı bir öneme sahip olduğu söylenebilir. Burada din eğitiminin ne olduğu ve neleri kapsadığı da ayrıca önem arz etmektedir.

Din eğitimi, bireyin dinle ilgili her türlü öğrenmesinin üzerinde durarak bireyde bilinçli ya da bilinç dışı meydana gelen inanç, tutum, bilgi ve beceri temelli dinî davranış değişikliklerini kapsamaktadır (Nazıroğlu, 2020, 22). Bu kapsam bağlamında bireyin, kasıtlı, planlı ve programlı, içeriği oluşturulmuş, hedefleri ve ölçme-değerlendirme süreçleri belirlenmiş ve özel olarak hazırlanmış öğrenme or-

tamlarında gerçekleşen dinî öğrenmeleri sonucunda dinî davranış değişikliği meydana getirmesi mümkün olacağı gibi farkında olmaksızın ve çaba sarf etmeksizin, kendiliğinden, rastgele, istemsiz, sistemsiz ve denetimsiz bir şekilde gerçekleşen dinî öğrenmeler sonucunda dinî davranış değişikliği meydana getirmesi de mümkündür (Nazıroğlu, 2020). Çalışmanın bir yönüyle konusunu oluşturan ve ülkemizde din eğitiminin resmî olarak çok yönlü bir biçimde gerçekleştirildiği Anadolu imam hatip liselerinin yetiştirmeyi hedeflediği insan profiline, öğretim programlarının amaçları doğrultusunda bakıldığında ise bu insan profilinin, "... millî ve manevî değerleri benimseyip hayat tarzına dönüştürmüş ..." (MEBDOGM, 2018) ifadeleriyle tanımlandığı görülmektedir. Bu ifade, mezkûr değerlerin birey tarafından benimsenmesinin ve hayat tarzına dönüştürülmesinin yalnızca resmî programın uygulanması ile ne kadar mümkün olabileceği gibi bir soruyu da beraberinde getirmektedir. Burada ise gizli bir güç (Gordon, 1982) olarak en az resmî program kadar etkili olan örtük program gündeme gelmektedir. Örtük program, bireylere millî ve manevî değerler açısından istenilen özelliklerin kazandırılmasında ve bireylerde, bu değerler temelinde oluşması istenen millî ya da toplumsal bir kimliğin inşasında bireye etkileri açısından önemi yadsınamaz bir eğitim gerçekliği olarak durmaktadır. Dolayısıyla bu değerlerin toplumun geleceği olan bireylere aktarımında ve bireylerin bu değerleri bir hayat tarzına dönüştürmesinde, onlarda kalıcı etkiler bırakması açısından bir eğitim gerçekliği olan örtük programın işlevselliğinden yararlanılması gerekmektedir. Anadolu imam hatip liseleri öğretim programında da yer verildiği üzere bu okullarda, içine doğduğu, bir parçası ve geleceği olduğu toplumla barışık, uyumlu ve bütünleşmiş, bu toplumun millî ve manevî değerlerini içselleştirerek hayat tarzına dönüştürmüş bireyler yetiştirilmesi ve mevcut bireylerde millî ve manevî değerler doğrultusunda belirgin bir davranış değişikliği meydana getirilmesi hedeflenmektedir. Bu sebeple toplumun yaşatıcısı olan devlet tarafından örtük programın bu konudaki işlevselliği göz önünde bulundurulacak eğitim politikalarının belirlenmesi istenilen hedefe ulaşılması adına yerinde bir adım olacaktır.

2. Araştırmanın Problemi

Örtük programın önemli bir unsuru olan "öğretmenlerin görüş ve beklentileri" bu çalışmanın örtük program açısından odak noktasını oluşturmaktadır. Bu sebeple çalışmanın ana problem cümlesi de "Anadolu imam hatip liselerinde görev yapan öğretmenlerin, ideal bir AİHL öğrencisinin özelliklerine ilişkin örtük program kapsamında yer alan görüş ve beklentileri nelerdir?" şeklinde belirlenmiştir. Araştırmada, bu ana problem bağlamında şu alt problemlere cevap aranmıştır:

1. AİHL öğretmenleri, örtük programa ilişkin ne bilmektedir?
2. AİHL öğretmenlerinin itikadi açıdan öğrencilerine yönelik görüş ve beklentileri nelerdir?
3. AİHL öğretmenlerinin ahlaki açıdan öğrencilerine yönelik görüş ve beklentileri nelerdir?
4. AİHL öğretmenlerinin zihinsel açıdan öğrencilerine yönelik görüş ve beklentileri nelerdir?

5. AİHL öğretmenlerinin kültürel açıdan öğrencilerine yönelik görüş ve beklentileri nelerdir?
6. AİHL öğretmenlerinin toplumsal konum açısından öğrencilerine yönelik görüş ve beklentileri nelerdir?
7. AİHL öğretmenleri, AİHL'lerde İmam Hatipli Ruhu'nun varlığına ilişkin ne düşünmektedir ve öğrencilerine İmam Hatipli Ruhu kazandırmaya yönelik neler yapmaktadır?

3. Araştırmanın Amacı ve Önemi

AİHL, hizmet verdiği toplum için toplum değerlerinin öğrenciye aktarımı açısından önem arz etmektedir. Her okulda olduğu gibi bu okullarda da eğitimin niteliğini belirleyen ve mezkûr değerlerinin öğrenciye aktarımında rol oynayan temel paydaşların başında öğretmenler gelmektedir. Bu sebeple AİHL'de görev yapan öğretmenlerin, bu okullardan yetişmesi hedeflenen ideal öğrenci profiline ilişkin görüş ve beklentileri, AİHL'yi diğer okullardan ayrı kılan örtük programının oluşmasında önemli bir yer tutmaktadır. Bu bağlamda AİHL'de görev yapan öğretmenlerin, bu okullarda yetişmesi hedeflenen ideal öğrenci profiline ilişkin görüş ve beklentilerinin neler olduğunun ortaya konması çalışmanın amacını oluşturmaktadır. Ulusal literatürde yer alan tezler incelendiğinde örtük program konusunun çeşitli açılardan daha çok eğitim bilimleri alanında çalışılmış olduğu (Türedi, 2007; Sarı, 2007; Çengel, 2013; Göladağ, 2015; Tanrıverdi, 2017; Yeler, 2023) din eğitimi alanında ise, Aydeniz tarafından hazırlanan “Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Örtük Program Açısından İncelenmesi” isimli doktora tezi ile Koyuncu tarafından hazırlanan “Anadolu İmam Hatip Liselerinde Örtük Programın Tespiti (Konya İli Örneği)” isimli yüksek lisans tezi dışında herhangi bir tez çalışmasına doğrudan konu olmadığı görülmektedir (Aydeniz, 2017; Koyuncu, 2019). Bununla birlikte alanyazında kitap, kitap bölümü veya makale olarak da çeşitli örtük program çalışmaları yer almaktadır (Yüksel, 2004; Sarı - Doğanay, 2009; Cubukcu, 2012; Altun, 2015; Uçar, 2017; Aşlamacı, 2017; Yurtseven, 2019; Kim - Jung, 2019; Kavgaoğlu - Fer, 2020; Koyuncu, 2022; Hatipoğlu - Semerci, 2023). Alanyazındaki çalışmalar da dikkate alındığında bu araştırmanın hem örtük programın din ve değer eğitimindeki önemine öğretmen görüş ve beklentileri yönüyle dikkat çekilmesi hem de alanda yapılması muhtemel diğer çalışmalara öncülük etmesi bakımından alanyazına katkı sunacağı düşünülmektedir. Bu da alanyazına sunacağı katkı açısından araştırmayı önemli kılmaktadır.

4. Yöntem

4.1. Araştırmanın Modeli

Araştırmada AİHL'de görev yapan öğretmenlerin öğrencilerine ilişkin görüş ve beklentilerinin örtük program açısından değerlendirilmesi hedeflediği için nitel bir araştırma deseni olan fenomenoloji (olgubilim) tercih edilmiştir. Nitel araştırmalar, konusunu oluşturan olay, olgu ve sorunları, bireylerin veya toplumun bunlara yüklediği anlamlar üzerinde durarak yorumlayıcı bir yaklaşımla ele alır ve inceler (Creswell - Creswell, 2021, 4). Fenomenolojik (olgubilim) desen ile yürütü-

len araştırmalarda ise katılımcılar bir olguyla ilgili görüş ve deneyimlerini kendi tanımları ile ifade ederler (Creswell - Creswell, 2021, 13). Bu çalışmada, AİHL öğrencileri bir fenomen olarak kabul edilmiş olup AİHL öğretmenlerinin, kendi görüş ve beklentileri doğrultusunda bu fenomene yönelik yükledikleri anlamlar üzerinde durulmuş ve bunlar örtük program bağlamında incelenmeye çalışılmıştır.

4.2. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunu 2018-2019 eğitim öğretim yılında Konya il merkezinde bulunan AİHL’de görev yapan gönüllü 43 öğretmen oluşturmaktadır. Bu öğretmenlere ilişkin bilgiler Tablo 1’de sunulmuştur.

Tablo 1. Katılımcı Öğretmenlerin Demografik Özellikleri

Kod	Cinsiyet	Verdiği Dersler (Genel)	Kıdem	Eğitim Durumu	Mezun Olduğu Fakülte / Bölüm
K1	“Erkek”	“Meslek Dersleri”	33	“Lisans”	“İlahiyat”
K2	“Erkek”	“Meslek Dersleri”	18	“Lisans”	“İlahiyat”
K3	“Erkek”	“Meslek Dersleri”	32	“Lisans”	“İlahiyat”
K4	“Erkek”	“Meslek Dersleri”	33	“Lisans”	“İlahiyat”
K5	“Erkek”	“Meslek Dersleri”	34	“Lisans”	“İlahiyat”
K6	“Erkek”	“Meslek Dersleri”	20	“Lisans”	“İlahiyat”
K7	“Erkek”	“Meslek Dersleri”	24	“Lisans”	“İlahiyat”
K8	“Erkek”	“Meslek Dersleri”	36	“Lisans”	“İlahiyat”
K9	“Erkek”	“Meslek Dersleri”	30	“Lisans”	“İlahiyat”
K10	“Erkek”	“Meslek Dersleri”	34	“Lisans”	“İlahiyat”
K11	“Kadın”	“Meslek Dersleri”	9	“Lisans”	“İlahiyat”
K12	“Kadın”	“Meslek Dersleri”	6	“Lisans”	“İlahiyat”
K13	“Erkek”	“Meslek Dersleri”	30	“Lisans”	“İlahiyat”
K14	“Erkek”	“Meslek Dersleri”	28	“Lisans”	“İlahiyat”
K15	“Erkek”	“Meslek Dersleri”	39	“Yüksek Lisans”	“İlahiyat”
K16	“Erkek”	“Meslek Dersleri”	21	“Lisans”	“İlahiyat”
K17	“Erkek”	“Meslek Dersleri”	15	“Doktora”	“İlahiyat”
K18	“Erkek”	“Meslek Dersleri”	27	“Lisans”	“İlahiyat”
K19	“Kadın”	“Meslek Dersleri”	24	“Yüksek Lisans”	“İlahiyat”
K20	“Erkek”	“Kültür Dersleri”	26	“Lisans”	“Tarih”
K21	“Erkek”	“Kültür Dersleri”	8	“Lisans”	“Fen-Edebiyat”
K22	“Erkek”	“Kültür Dersleri”	20	“Lisans”	“Matematik”
K23	“Erkek”	“Kültür Dersleri”	19	“Lisans”	“Matematik”
K24	“Erkek”	“Kültür Dersleri”	34	“Lisans”	“Matematik”

K25	“Erkek”	“Kültür Dersleri”	22	“Lisans”	“Eğitim Fak.”
K26	“Erkek”	“Kültür Dersleri”	25	“Lisans”	“Eğitim Fak.”
K27	“Erkek”	“Kültür Dersleri”	23	“Lisans”	“Coğrafya”
K28	“Erkek”	“Kültür Dersleri”	9	“Lisans”	“Matematik”
K29	“Kadın”	“Kültür Dersleri”	21	“Lisans”	“Sosyoloji”
K30	“Erkek”	“Kültür Dersleri”	11	“Lisans”	“Fen-Edebiyat”
K31	“Kadın”	“Kültür Dersleri”	18	“Lisans”	“Edebiyat Fak.”
K32	“Erkek”	“Kültür Dersleri”	34	“Lisans”	“Tarih”
K33	“Kadın”	“Kültür Dersleri”	10	“Lisans”	“İngilizce”
K34	“Erkek”	“Kültür Dersleri”	18	“Lisans”	“Eğitim Fak.”
K35	“Erkek”	“Kültür Dersleri”	18	“Lisans”	“Matematik”
K36	“Erkek”	“Kültür Dersleri”	17	“Lisans”	“İngilizce”
K37	“Kadın”	“Kültür Dersleri”	24	“Lisans”	“Edebiyat”
K38	“Erkek”	“Kültür Dersleri”	15	“Lisans”	“Matematik”
K39	“Erkek”	“Kültür Dersleri”	30	“Lisans”	“Fen Fak.”
K40	“Kadın”	“Kültür Dersleri”	25	“Lisans”	“Eğitim Fak.”
K41	“Kadın”	“Kültür Dersleri”	21	“Yüksek Lisans”	“Tarih”
K42	“Kadın”	“Kültür Dersleri”	4	“Lisans”	“İngilizce”
K43	“Erkek”	“Kültür Dersleri”	11	“Lisans”	“Matematik”

Tablo 1’e bakıldığında, katılımcı öğretmenlerin 10’unun kadın, 33’ünün erkek olduğu; mesleki kıdemlerine bakıldığında 1 öğretmenin 1-5 yıl arası, 4 öğretmenin 5-10 yıl arası, 11 öğretmenin 10-20 yıl arası, 15 öğretmenin 20-30 yıl arası, 12 öğretmenin ise +30 yıl kıdeme sahip olduğu; öğrenim durumlarına bakıldığında 39’unun lisans düzeyinde, 3’ünün yüksek lisans düzeyinde, 1’inin ise doktora düzeyinde eğitime sahip olduğu görülmektedir. Katılımcı öğretmenlerin 19’u ilahiyat fakültesi mezunu olup meslek dersleri öğretmeni, 24’ü ise eğitim ya da fen-edebiyat fakültelerinin farklı bölümlerinden mezun olmuş olup AİHL’de kültür dersleri öğretmeni olarak görev yapmaktadırlar. Yine Tablo1’e bakıldığında K1-K19 arasındaki kodlamaların İHL meslek dersleri öğretmenlerini, K20-K43 arasındaki kodlamaların ise kültür dersleri öğretmenlerini temsil ettiği görülmektedir.

4.3. Veri Toplama Aracı

Nitel araştırmalarda genellikle doküman, gözlem ve görüşme gibi veri toplama araçları kullanılmaktadır. Bu çalışmada da veri toplama tekniği olarak katılımcıların, araştırma konusu hakkında bilgi, duygu ve düşüncelerini aktif olarak ifade ettiği ve tecrübelerini anlattığı görüşme, detaylı bilgi sağlama ve uygulama kolaylığı sunması açısından tercih edilmiştir (Karasar, 2016, 210; Yıldırım - Şimşek, 2018, 129). Bu bağlamda araştırmada, katılımcıların öğrencilerine ilişkin bilgi, duygu, düşünce, beklenti ve görüşlerini açıkça ifade edebilmesine imkân tanınması

sebebiyle görüşme tercih edilmiştir. Ayrıca görüşme esansında, araştırmacılar tarafından hazırlanan yarı yapılandırılmış görüşme sorularının yer aldığı görüşme formu kullanılmıştır.

4.4. Verilerin Analizi

Nitel araştırmalarda gözlem, görüşme ya da doküman gibi çeşitli veri toplama araçları ile elde edilen verilerin analizinde, genellikle içerik analizi yapılmakta olup bu verilerin belli bir düzene konulması, özetlenmesi ve yorumlanması, analizin işleyen temel süreçleri olarak görülmektedir (Büyüköztürk vd., 2021, 258). İçerik analizi, verilerin daha detaylı işlenerek araştırmanın özüne uygun anlamların elde edilmesinde kullanılmaktadır. Bu analiz türünde toplanan veriler titizlikle incelenerek katılımcılar tarafından sıklıkla tekrarlanan ya da yoğun olarak vurgulanan olay ve olgulardan hareketle katılımcı görüşleri sistematik bir biçimde ayrıştırılır ve kodlamalar yapılır. Akabinde bu kodlardan kategorilere; kategorilerden de temalara ulaşılarak elde edilen veriler bir bütün olarak yorumlanır (Baltacı, 2019, 377). Bu bağlamda araştırma için kodlar ve kategoriler oluşturulmuştur. Sürecin her aşamasında başvuru uzman görüşleri doğrultusunda, toplanan verilerin içerik analizi yapılarak yorumlanmasının daha uygun olacağı kanaatine varılmıştır. Bu sebeple toplanan veriler, içerik analizi yapılarak yorumlanmıştır.

5. Bulgular ve Yorumlar

Bu bölümde, araştırmanın çalışma grubunu oluşturan gönüllü öğretmenlerle gerçekleştirilen görüşmelerde, öğretmenlere “örtük program”, öğrenciden beklenen “itikadi özellikler”, “ahlaki özellikler”, “zihinsel özellikler”, “kültürel özellikler”, “toplumsal konum” ve “İmam Hatipli Ruhü” şeklinde 7 kategoride yöneltilen sorulara öğretmenler tarafından verilen cevaplar kodlanarak örtük program açısından ele alınmıştır.

5.1. Örtük Program

Çalışma grubunu oluşturan öğretmenlere “Örtük Program’ın ne olduğu hakkında bilginiz var mı? Varsa örtük program nedir?” sorusu yöneltilmiş, verilen cevaplar Tablo 2’de sunulmuştur.

Tablo 2. Örtük Programa İlişkin Öğretmen Görüşleri

Kodlar	Katılımcı Sayısı	Katılımcılar
“Olumlu”	13	“K9, K11, K17, K18, K19, K22, K31, K36, K37, K39, K41, K42, K43”
“Olumsuz”	30	“K1, K2, K3, K4, K5, K6, K7, K8, K10, K12, K13, K14, K15, K16, K20, K21, K23, K24, K25, K26, K27, K28, K29, K30, K32, K33, K34, K35, K38, K40”

Tablo 2’de yer alan verilere bakıldığında araştırmaya katılan 43 öğretmen-den 30’unun örtük programa ilişkin bilgi sahibi olmadığı, çoğunluğu kültür dersleri öğretmenlerinden oluşan 13 öğretmenin ise örtük programa ilişkin bilgi sahibi

olduğu görülmektedir. Olumlu yönde cevap veren katılımcı öğretmenlerin çoğu, örtük programı “ders dışı etkinlikler” olarak ifade etmiştir. Bununla birlikte örtük programın kavramsal tanımına yakın tanımlamalarda bulunan öğretmenler de olmuştur. Bu tanımlamalardan bazıları aşağıda sunulmuştur:

“Resmî plan dışında öğrencilere kazandırılması gereken nitelikler.” (K11)

“Bir kurumun resmî programı dışında kendisinden beklenen özellikle manevi-ahlaki davranış ve değerleri içeren kurallar.” (K31)

“Öğretim programları programının içerisinde doğrudan yer almayan ama öğrencilere kazandırmayı hedeflediğimiz unsurların tamamı.” (K36)

Katılımcıların çoğunun kavramsal olarak örtük programın ne olduğuna ilişkin bilgi sahibi olmaması, görev yaptıkları okullarda örtük programın veya örtük program unsurlarının olmadığı ya da işe koşulmadığı anlamına gelmemektedir. Öyle ki, örtük programa ilişkin kavramsal anlamda bilgi sahibi olmayan katılımcıların, örtük programın unsurları bağlamında tecrübelerine dayalı kanaatlerinin bulunduğu ve bunları da görüşmelere yansıttıkları, çalışmanın ilerleyen aşamalarında görülmektedir.

5.2. İtikadi Özellikler

Çalışma grubunu oluşturan öğretmenlere “Bir AİHL öğrencisi sizce hangi itikadi özelliklere sahip olmalıdır?” sorusu yöneltilmiş olup verilen cevaplar Tablo 3’te yer aldığı şekilde kodlara ayrılmıştır.

Tablo 3. Öğrencilerinin İtikadi Özelliklerine İlişkin Öğretmen Görüşleri

Kodlar	Katılımcı Sayısı	Katılımcılar
“Ehl-i Sünnet İtikadı’nı benimsemiş”	20	“K3, K5, K12, K13, K14, K15, K16, K17, K18, K19, K20, K22, K23, K26, K28, K30, K31, K36, K37, K40”
“Sorgulayıcı, hurafelerden uzak ve sağlam bir tevhid inancına sahip”	16	“K2, K3, K6, K7, K8, K9, K10, K11, K12, K13, K16, K17, K28, K41, K42, K43”
“İman-amel bütünlüğü olan”	10	“K2, K4, K12, K20, K21, K22, K26, K27, K33, K35”

Tablo 3’te yer alan verilere bakıldığında katılımcılar tarafından en fazla üzerinde durulan itikadi özelliğin “Ehl-i Sünnet İtikadı” olduğu görülmektedir. Kendisiyle görüşme yapılan katılımcı sayısının 43 olduğu dikkate alındığında çalışma grubunun yaklaşık olarak yarısının öğrencilerin Ehl-i Sünnet İtikadı’na sahip olması gerektiğini vurguladığı saptanmıştır. Bunu sırasıyla “sağlam bir tevhid inancı” ve “iman ve amel bütünlüğü” gibi özelliklerin takip ettiği görülmektedir. Konuya ilişkin dikkat çeken öğretmen görüşleri vurgulanma sırasına göre şu şekildedir:

“...Ehl-i Sünnet inancını öğrenip hayatında bu inancı günümüz akımlarına karşı güçlendirmeli...” (K3)

“İmam hatip lisesi öğrencileri, peygamberimizi iyi tanımalı ve O’nu örnek almalıdır. Kur’an ve sünnet ekseninde hareket etmelidir.” (K30)

“İslam’ın ana kaynağı olan Kur’an-ı Kerim ve Peygamberimizin söz ve davranışlarına uygun olarak belirlenen bir inanç sistemine sahip olmalıdır.” (K31)

“...Sorgulayıcı ve tahkiki bir tevhid inancı...” (K32)

“...İman-amel bütünlüğü olmalı (Namaz konusunda özellikle).” (K12)

“Dinî vazifelerini eksiksiz ve tam zamanlı yapmalıdır.” (K21)

Katılımcı öğretmenlerin, AİHL öğrencilerinin benimsemesi gerektiğini ifade ettikleri itikadi özelliklere ilişkin görüşleri “Ehl-i Sünnet İtikadı”, “sağlam bir tevhid inancı” ve “iman ve amel bütünlüğü” olarak kodlara ayrılmıştır. Burada “Ehl-i Sünnet İtikadı” vurgusu yapan öğretmenlerin 1/2’sinin; “sağlam bir tevhid inancı” vurgusu yapan öğretmenlerin 1/3’ünün ve “imam amel bütünlüğü” vurgusu yapan öğretmenlerin ise 2/3’ünün kültür dersleri öğretmeni olması dikkat çekicidir. Bu durum, AİHL’de, meslek dersleri ve kültür dersleri öğretmenlerinin, bir AİHL öğrencisinin sahip olması gereken itikadi özelliklere ilişkin fikir birliği içinde olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla AİHL öğretmenlerinin, öğrencilerinin itikadi yönellerine ilişkin ortak beklentilerinin olması, bu okullarda örtük programın “öğretmen görüş ve beklentileri” yönüyle işe koşulduğunu göstermektedir.

5.3. Ahlaki Özellikler

Çalışma grubunu oluşturan öğretmenlere “Bir AİHL öğrencisi sizce hangi ahlaki özelliklere sahip olmalıdır?” sorusu yöneltilmiş olup verilen cevaplar, Tablo 4’te yer aldığı şekilde kodlara ayrılmıştır.

Tablo 4. Öğrencilerin Ahlaki Özelliklerine İlişkin Öğretmen Görüşleri

Kodlar	Katılımcı Sayısı	Katılımcılar
“Kur’an ve sünnet ekseninde bir İslam Ahlakı’na sahip”	19	“K1, K2, K3, K4, K5, K8, K9, K13, K15, K18, K20, K22, K23, K24, K26, K28, K31, K34, K37”
“Saygı ve merhamet sahibi”	16	“K9, K10, K14, K16, K17, K19, K21, K26, K27, K28, K29, K30, K31, K35, K41, K42”
“Güvenilir, dürüst ve yalan söylemeyen”	13	“K5, K12, K17, K19, K25, K26, K27, K30, K31, K32, K35, K41, K43”
“Çalışkan, diğerkâm ve yardımsever (cömert)”	8	“K12, K14, K16, K29, K31, K32, K34, K40”
“Toplumun örfüyle barışık, topluma faydalı, kibar, nazik ve küfürden kaçınan”	8	“K3, K14, K21, K27, K31, K34, K41, K42”
“Adil ve hakperest”	7	“K10, K12, K19, K26, K35, K38, K43”
“Edep, iffet ve namus sahibi”	6	“K5, K7, K11, K12, K42”
“Sorumluluk sahibi ve duyarlı”	3	“K12, K32, K42”

Tablo 4’te yer alan verilere bakıldığında katılımcı öğretmenler tarafından üzerinde en fazla durulan ahlaki özelliğin “Kur’an ve sünnet ekseninde bir İslam Ahlakı’na sahip olma” olduğu görülmektedir. Kendisiyle görüşme yapılan öğretmen sayısının 43 olduğu dikkate alındığında katılımcıların yaklaşık yarısından bir AİHL öğrencisinin Kur’an ve sünnet temelinde inşa edilen bir İslam Ahlakı’nı benimsemesi gerektiği üzerinde durulmuştur. Bunu sırasıyla “saygı ve merhamet sahibi olma”, “güvenilir ve dürüst olma, yalan söylememe”, “çalışkan, diğerkâm ve yardımsever(cömert) olma”, “toplumun örfüyle barışık, topluma faydalı, kibar ve nazik olma, küfürden kaçınma”, “adil olma, hak yememe”, “edep, iffet ve namus sahibi olma” ve “sorumluluk sahibi ve duyarlı olma” gibi özellikler takip etmiştir. Bu konuya ilişkin dikkat çeken öğretmen görüşleri şu şekildedir:

“...Küçük ve büyüklerine nasıl davranması gerektiğini bilen, anne, baba ve öğretmenlerine saygılı olan bireyler olmalıdır. Kısaca Kur’an Ahlakı ile ahlaklanan bireyler olmalıdır.” (K9)

“Kur’an-ı Kerim ve Peygamberimizin getirdiği ahlaki özelliklere (dinine bağlı, yalan söylemeyen, dürüst, çalışkan cömert, yardımsever, büyüklerine saygılı, insana-doğaya-mahlûkata saygılı, güzel sözlü ve güvenilen kimse olmalıdır.” (K31)

“... Haklara saygılı. İnsanlara, nebatata, hayvanata saygılı. Allah’a saygılı olmalı.” (K19)

“Güzel ahlaklı, doğru sözlü, güvenilir...” (K43)

“...Toplum değerleriyle barışık olmalı.” (K3)

“Topluma yarar ve fayda sağlayacak bilgi ve ahlaki yeterliliğe sahip olmalı...” (K34)

“Hakkı anlatırken hakkaniyetten de vazgeçmemelidir.” (K38)

“Terbiyeli, edep ve hayâ sahibi, dışarıdaki insanların “imam-hatipli” olarak nitelendirilebileceği özelliklere sahip olmalı.” (K11)

“Diğer liselerden farklı olduğunu gösteren edep, inanç ve başarısıyla ön planda olan öğrenciler olmalı.” (K21)

“...Duyarlı ve sorumluluk sahibi olmalı.” (K12)

Yukarıdaki veriler incelendiğinde kodlar arasında ilk sırada yer alan “Kur’an ve sünnet ekseninde bir İslam Ahlakı’na sahip olma” özelliği geniş bir anlam taşımaktadır. Bu durum dikkate alındığında genel anlamda kendisi dışında kalan kodların muhtevalarını da içerdiği görülmektedir. Bu sebeple, daha çok meslek dersleri öğretmenleri tarafından yapılan “Kur’an ve sünnet ekseninde İslam Ahlakı” vurgusu, diğer kodları da kapsayacak bir niteliğe sahip olup meslek dersleri öğretmenlerinin konuya ilişkin hassasiyetlerini Kur’an ve sünnet temelinde ortaya koymasından önem arz etmektedir. Bununla birlikte katılımcı görüşleri incelendiğinde kültür dersleri öğretmenlerinin, konuya ilişkin hassasiyet ve beklentilerinin öne çıkmış olması da dikkat çekici bir durumdur. Bu sebeple gerek meslek dersleri öğretmenlerinin gerekse kültür dersleri öğretmenlerinin bir AİHL öğrencisinden sahip olması beklenen ahlaki özelliklerine yönelik fikir bütünlüğü içinde oldukları söylenebilir. Dolayısıyla AİHL öğretmenlerinin, öğrencilerinin ahlaki yönelimlerine ilişkin ortak beklentilerinin olması, bu okullarda örtük programın “ög-

retmen görüş ve beklentileri” yönüyle işe koşulduğunu göstermesi açısından önem arz etmektedir.

5.4. Zihinsel Özellikler

Çalışma grubunu oluşturan öğretmenlere “Bir AİHL öğrencisi sizce hangi zihinsel özelliklere sahip olmalıdır?” sorusu yöneltilmiş olup alınan cevaplar Tablo 5’te yer aldığı şekilde kodlara ayrılmıştır.

Tablo 5. Öğrencilerin Zihinsel Özelliklerine İlişkin Öğretmen Görüşleri

Kodlar	Katılımcı Sayısı	Katılımcılar
“Zekâsını kullanan, düşünen, üreten ve çözüm odaklı”	11	“K4, K6, K11, K12, K27, K28, K29, K30, K36, K37, K43”
“Yabancı dil bilen, bilimsel gelişmeleri ve teknolojiyi takip eden, yeniliklere açık”	9	“K6, K10, K14, K15, K19, K31, K36, K37, K39”
“Çok yönlü, dünya gündeminden haberdar”	9	“K1, K2, K12, K18, K20, K21, K23, K40, K41”
“Sorgulayıcı ve farkındalık sahibi”	8	“K7, K8, K9, K15, K17, K25, K32, K43”
“Akıl ve bilim ile dinî bütünleştirici”	5	“K13, K22, K24, K26, K34”
“Özgüveni olan, sosyal, ülke menfaatini düşünen”	4	“K5, K16, K19, K42”

Tablo 5’te yer alan verilere bakıldığında katılımcı öğretmenler tarafından en fazla vurgulanan özelliğin “zekâsını kullanma, düşünme, üretkenlik ve çözüm odaklı olma” olduğu görülmektedir. Bunu sırasıyla “yabancı dil öğrenme, bilimsel gelişmeleri ve teknolojiyi takip etme, yeniliklere açık olma”, “kendisini çok yönlü yetiştirme, dünya gündeminden haberdar olma”, “sorgulama ve farkındalık sahibi olma”, “akıl ve bilim ile dinî bütünleştirme ve uygulama”, “özgüven sahibi olma, sosyal olma, ülke menfaatini düşünme” özelliklerinin takip ettiği görülmektedir. Bu konuya ilişkin öne çıkan öğretmen görüşleri şu şekildedir:

“Sorun çözebilmeli, bilimsel problemlere bir fikri olmalı, çözüm sunabilmeli...” (K11)

“... Önyargılardan uzak, analiz ve sentez yapabilen, eleştirel düşünme becerisine ve problem çözmeye yeteneğine sahip olmalıdır.” (K43)

“Günümüz şartlarına göre teknik ve bilimsel donanımlara sahip olmalıdır. Kendisini bilhassa yabancı dil konusunda yetiştirmelidir.” (K14)

“Her türlü teknolojik bilgilere sahip olmalı. Her türlü düşünce ve fikirlere açık olmalı.” (K39)

“Akıl terazisinde din ağırlığı ile tartan.” (K13)

“...Ufku geniş, madde ve manayı örtüstüren, Kur’an ve sünnet ile zihni temizleyen, dünyaya bu açıdan bakabilen bilinçli bir insan olmalıdır.” (K22)

“Sosyal olmalı. Halkın içinde olmalı. Halkın ihtiyacı olan kültüre sahip olmalı (Dua, Kur’an okuma, cenaze, nişan, nikâhla ilgili hususlar).” (K5)

AİHL öğrencisinden sahip olması beklenen zihinsel özellikler konusunda kültür dersleri öğretmenleri ile meslek dersleri öğretmenlerinin görüşlerinin paralellik arz etmesi sebebiyle meslek dersleri ve kültür dersleri öğretmenlerinin, bir AİHL öğrencisinden sahip olması beklenen bu özelliklere ilişkin fikir bütünlüğü içinde oldukları söylenebilir. Bunun yanında bazı öğretmenler tarafından “özgüven sahibi olma, sosyal olma, ülke menfaatini düşünme” gibi AİHL öğrencisinin kazanması istenen kimi duyuşsal özelliklere de vurgu yapıldığı görülmüştür. Burada AİHL öğretmenlerinin, öğrencilerinin gerek zihinsel ya da bilişsel gerekse duyuşsal yönelimlerine ilişkin beklentilerinin olması, bu okullarda örtük programın “öğretmen görüş ve beklentileri” yönüyle işe koşulduğunu göstermesi açısından dikkate değer bir durumdur.

5.5. Kültürel Özellikler

Çalışma grubunu oluşturan öğretmenlere “Bir AİHL öğrencisi sizce hangi kültürel özelliklere sahip olmalıdır?” sorusu yöneltilmiş olup bu soruya alınan cevaplar Tablo 6’da verildiği şekilde kodlara ayrılmıştır.

Tablo 6. Öğrencilerin Kültürel Özelliklerine İlişkin Öğretmen Görüşleri

Kodlar	Katılımcı Sayısı	Katılımcılar
“Millî ve manevi kültür bilincine sahip”	30	“K1, K2, K4, K5, K6, K7, K8, K9, K10, K11, K12, K14, K16, K17, K20, K21, K23, K24, K25, K28, K29, K31, K32, K34, K35, K37, K40, K41, K42, K43”
“Okuyan öğrenmeye açık, genel kültürü yüksek, teknolojiyi bilen ve sanat kültürüne sahip”	12	“K2, K3, K4, K5, K14, K18, K19, K22, K26, K31, K36, K38”
“Sosyal çevre kültürüne sahip, adabımuâşeret bilen”	7	“K9, K12, K15, K17, K19, K27, K33”

Tablo 6’ya bakıldığında katılımcı öğretmenler tarafından AİHL öğrencilerinin sahip olması gereken kültürel özellikler arasında en fazla vurgulanan özelliğin “millî ve manevi kültür bilincine sahip olma” olduğu görülmektedir. Kendileriyle görüşme yapılan öğretmen sayısının 43 olduğu dikkate alındığında katılımcıların yaklaşık 3/4’ü tarafından bu özelliğe dikkat çekilmiştir. Bunu sırayla “okuma ve öğrenme ve genel kültür – teknoloji ve sanat kültürü”, “sosyal çevre kültürüne sahip olma, adabımuâşeret bilme”, “okuma ve öğrenme kültürüne sahip olma” gibi özellikler takip etmiştir. Konuya ilişkin öne çıkan katılımcı görüşleri ise şu şekildedir:

“...Toplumunu, tarihini ve çevresini iyi değerlendirip İslami ölçüler içerisinde kendi kültürel yapısını geliştirebilmeli.” (K17)

“Türk-İslam kültürünün özelliklerine sahip olması gerekir.” (K20)

“Kendi kültürünü bilen, sahip çıkan ve başka kültürlerle de hoşgörülü olan.” (K29)

“...Batı ve onun kültüründen haberdar olmalı, Dünyada işleyen düzeni bilmeli.” (K4)

“İmam hatip lisesi öğrencisi güncel konuları takip etmeli, tarihini iyi bilmeli, kitap okumalı.” (K30)

“...Çevre kültürü yüksek olmalı.” (K2)

“...Konuşmasını ve susmasını bilen, toplum içerisinde iyiyi ve kötüyü ayırt edebilen olmalıdır.” (K9)

“İnsanlarla iyi ilişkiler kurabilen, sohbet edebilen ve davranışlarıyla onlara örnek olmalıdır.” (K27)

Bir AİHL öğrencisinden sahip olması beklenen kültürel özellikler konusunda meslek dersleri öğretmenlerinin olduğu kadar kültür dersleri öğretmenlerinin de aynı hassasiyeti taşıdıkları görülmektedir. Bununla birlikte “sosyal çevre kültürüne sahip olma, adabımuâşeret bilme” koduna ilişkin meslek dersleri öğretmenleri ön plana çıkarken “millî ve manevî kültür bilincine sahip olma” ve “okuma ve öğrenme ve genel kültür – teknoloji ve sanat kültürü” şeklinde kodlanan özelliklerde meslek dersleri ve kültür dersleri öğretmenlerinin önemli ölçüde fikir birliği içinde olduğu söylenebilir. Dolayısıyla AİHL öğretmenlerinin, öğrencilerinin kültürel özelliklerine ilişkin ortak beklentilerinin olması, bu okullarda örtük programın “öğretmen görüş ve beklentileri” yönüyle işe koşulduğunu göstermesi açısından önem arz etmektedir.

5.6. Toplumsal Konum

Çalışma grubunu oluşturan öğretmenlere “Bir AİHL öğrencisinin sizce toplumdaki konumu ne olmalıdır?” sorusu yöneltilmiş olup alınan cevaplar Tablo 7’de sunulduğu şekilde kodlara ayrılmıştır.

Tablo 7. Öğrencilerinin Toplumsal Konumlarına İlişkin Öğretmen Görüşleri

Kodlar	Katılımcı Sayısı	Katılımcılar
“İslami, ahlaki ve ilmi vb. anlamda örnek şahsiyet”	20	“K1, K2, K7, K9, K12, K15, K16, K17, K18, K19, K20, K21, K24, K26, K28, K30, K33, K34, K37, K43”
“Toplum değerleriyle barışık, kanaat önderi, münevver, davetçi, topluma faydalı”	18	“K1, K3, K5, K8, K15, K17, K19, K25, K27, K29, K31, K32, K34, K35, K38, K39, K40, K43”

“Toplumu yönlendiren lider”

14

“K2, K3, K4, K8, K10, K11, K14, K15, K16, K22,
K23, K26, K30, K36”

Tablo 7’ye bakıldığında katılımcı öğretmenler tarafından AİHL öğrencilerinin toplumsal konumuna ilişkin en fazla vurgulanan hususun “İslami, ahlaki ve ilmî vb. anlamda örnek şahsiyet” olma olduğu görülmektedir. Görüşmeye 43 öğretmenin katıldığı dikkate alındığında katılımcıların yaklaşık yarısı tarafından bir AİHL öğrencisinin toplumsal konumu ile ilgili olarak İslami, ahlaki ve ilmî anlamda örnek bir kişiliğe sahip olması gerektiği üzerinde durulmuştur. Bunu sırasıyla “toplum değerleriyle barışık, kanaat önderi, münevver, davetçi, topluma faydalı” ve “toplumu yönlendiren lider” gibi özellikler takip etmiştir. Konuyla ilgili öne çıkan katılımcı görüşleri şu şekildedir:

“İmam hatip öğrencisi toplumun modeli olmalıdır. Yaşantısı ve davranışlarıyla çevresine örnek olmalı. Toplumda örnek gösterilen birey olmalıdır.” (K9)

“Vatanını-milletini seven, her zaman her yerde doğru dürüst işini en iyi yapan, sağlam karakterli, adil emin, sözleriyle değil hâlleriyle dünyayı değiştirmesi beklenen bireyler olmalıdır.” (K43)

“Bilgisine, ahlâkına, karakterine güvenilen bir insan olmalıdır. Kendisini yetiştirirken çevresine de faydalı olan bir kişilik olmalıdır.” (K31)

“Ağırbaşlı, saygın, sözü dinlenir. Aranır birisi olmalıdır.” (K32)

“...Yönetilen değil yöneten, ortamı etkileyen bir fert olmalı.” (K16)

“Önder, lider, imam, toplumun mayası, geleceği ve umudu.” (K22)

Yukarıdaki veriler incelendiğinde bir AİHL öğrencisinin toplumsal konumuna ilişkin olarak gerek meslek dersleri öğretmenlerinin gerekse kültür dersleri öğretmenlerinin genel olarak fikir bütünlüğü içinde oldukları söylenebilir. Bu bağlamda AİHL öğretmenlerinin, öğrencilerinin toplumsal konumuna ilişkin olarak ahlaki ve ilmî anlamda İslam dininin gerekliliklerini haiz, toplum değerleriyle barışık, toplumla bütüleşmiş, topluma faydalı bireyler olarak topluma yol gösterecek ve toplumu yönlendirecek niteliklere sahip olmalarına yönelik bir beklenti içinde oldukları görülmektedir. Dolayısıyla bu beklenti, AİHL’lerde “öğretmen görüş ve beklentileri” yönüyle örtük programın işe koşulduğunu göstermektedir.

5.7. İmam Hatipli Ruhu

Araştırmanın çalışma grubunu oluşturan öğretmenlere “AİHL’de bir İmam Hatipli Ruhu olduğuna inanıyor musunuz?” sorusu yöneltmiş ve öğretmenlerin verdiği cevaplar Tablo 8’de yer aldığı şekilde kodlara ayrılmıştır.

Tablo 8. AİHL’de İmam Hatipli Ruhu’nun Varlığına İlişkin Öğretmen Görüşleri

Kodlar	Katılımcı Sayısı	Katılımcılar
“Evet”	15	“K1, K2, K9, K11, K15, K16, K17, K19, K21, K24, K26, K32, K37, K38, K40”

"Hayır"	23	"K3, K4, K5, K6, K7, K8, K10, K13, K14, K20, K25, K27, K28, K29, K30, K33, K34, K35, K36, K39, K41, K42, K43"
"Kısmen"	5	"K12, K18, K22, K23, K31"

Tablo 8'de yer alan verilere göre görüşmede katılımcı öğretmenlere sorulan ilgili soruya araştırmaya katılan 15 öğretmen olumlu, 5 öğretmen ise kısmi olumlu cevap vermiştir. Buna karşın araştırmaya katılan 23 öğretmen ise olumsuz cevap vermiştir. Olumsuz cevap veren öğretmenlerden K6'nın hayır cevabının devamında eklediği ifade ise kendisinin bir meslek dersleri öğretmeni olması sebebiyle hayli dikkat çekicidir:

"Ruh yok ceset var." (K6)

Yukarıdaki ifade; toplumumuzda 28 Şubat süreci olarak bilinen süreç ve öncesinde muhafazakâr ve dindar çevrelerde, AİHL öğrencilerindeki millî ve manevi heyecanı tanımlamak için kullanılan, "bir eğitim kurumunda öğrenci olmanın anlamını aşan" (Aydemir, 2016), dönemin ezgi ve marşlarına doğrudan konu olan (Ay, Selam İmam Hatiplim, Müzik Albümü, 1994) ve İmam Hatipli Ruhu olarak ifade edilen ruh hâlinin, bugün, AİHL öğrencileri tarafından sahiplenilme durumuna işaret etmesi açısından önem arz etmektedir. Yine katılımcı öğretmenlerin yarısından daha fazlası tarafından, bugünün AİHL öğrencisinin, bu ruhun bir mümessili olduğuna inanılmıyor olması da bu okullarda 28 Şubat süreci öncesinde belirgin olarak kendini hissettiren bu millî ve manevi heyecanın günümüzde yeniden canlanabilmesi adına düşündürücü bir durum olarak değerlendirilebilir.

5.7.1. İmam Hatipli Ruhu'nun Kazandırılması

Araştırmanın çalışma grubunu oluşturan öğretmenlere "Okulunuz öğrencilerine İmam Hatipli Ruhu kazandırmak için neler yapıyorsunuz?" sorusu yöneltilmiş ve öğretmenlerin verdiği cevaplar Tablo 9'da yer aldığı şekilde kodlara ayrılmıştır.

Tablo 9. Öğrencilere İmam Hatipli Ruhu Kazandırmaya İlişkin Öğretmen Görüşleri

Kodlar	Katılımcı Sayısı	Katılımcılar
"Millî ve manevi değerlere ilişkin öğretim programları dışı nasihatler, örnekler ve çeşitli programlar"	20	"K5, K9, K11, K12, K13, K14, K17, K18, K20, K22, K24, K25, K26, K27, K28, K29, K31, K39, K41, K42"
"Manevi bir bilinç ve bakış açısı ile millî bir kimlik kazandırmaya çalışma"	17	"K2, K3, K4, K8, K9, K10, K11, K12, K15, K16, K22, K23, K31, K32, K34, K36, K43"
"Yaşayarak örnek olama"	10	"K7, K10, K22, K25, K26, K27, K35, K36, K37, K40"

“Çok yönlü okumalar yapmaları gerektiği bilincini inşa etme”

5

“K1, K3, K30, K37, K38”

Tablo 9’a bakıldığında katılımcı öğretmenlerin yaklaşık yarısı tarafından, öğrencilere İmam Hatipli Ruhu’nun kazandırılmasına ilişkin millî ve manevi değerler temelinde, resmî program kapsamında olmayan nasihatler yapıldığının, İslam Tarihi’ne mal olmuş şahsiyetlerden örnekler sunulduğunun ve millî ve manevi heyecanın diri tutulmasına ilişkin çeşitli programlar düzenlendiğinin üzerinde durulmuştur. Bunu sırasıyla “manevi bir bilinç ve bakış açısı ve millî bir kimlik kazandırmaya çalışma”, “yaşayarak örnek olamaya çalışma” ve “çok yönlü okumalar yapmaları gerektiği bilincini inşa etme” gibi öğretmen faaliyetleri takip etmektedir. Bu konuya ilişkin dikkat çeken görüşleri şu şekildedir:

“Meal, hadis, siyer yarışmaları, cami gezileri ve sohbetleri, konferanslar, tarihi geziler düzenliyoruz.” (K17)

“Kur’an ve sünneti iyi öğrenmeleri, toplumsal olaylara Kur’an ve sünnet penceresinden bakmayı kavratmaya çalışıyoruz. Çevreye ve dünyadaki olaylara duyarlı olmaya çalışıyoruz...” (K3)

“...Marşlar dinletiyorum.” (K12)

“...Öncelikle kendim konuşmam, üslubum, davranışlarımla örnek olmaya çalışıyorum...” (K33)

“Bir İngilizce öğretmeni olarak öğrencilerime çok sayıda sunu hazırlatırım. Bu sunularda en çok “Bir yabancıya İslam dini nasıl anlatılır” konusunu işleriz. Ayrıca onun yanında yaşayan örnek bir kişi olmaya gayret ediyorum (İmam Hatip Lisesi mezunu değilim).” (K36)

Tablo 9’daki veriler incelendiğinde “millî ve manevi değerlere ilişkin öğretim programları dışı nasihatler, örnekler ve çeşitli programlar” ilk sırada gelmekte olup İmam Hatipli Ruhu kazandırmaya yönelik bu vurguyu yapan öğretmenlerin 3/5’inin, “yaşayarak örnek olamaya çalışma” vurgusu yapan öğretmenlerin 4/5’inin ve “çok yönlü okumalar yapmaları gerektiği bilincini inşa etme” vurgusu yapan öğretmenlerin ise 3/5’inin kültür dersleri öğretmeni olması dikkat çekicidir. Tablo 9’da yer alan bu veriler, imam hatip liselerinde görev yapan kültür dersleri öğretmenlerinin mezkûr ruhu kazandırmada daha özverili olduklarının söylenmesini mümkün kılmaktadır. Bununla birlikte mezkûr ruhun kazandırılmasına yönelik meslek dersleri öğretmenlerinin de bir gayret içinde olduğu Tablo 9’da yer alan verilerden okunabilmektedir. Bu sebeple araştırmanın çalışma grubunu oluşturan meslek dersleri ve kültür dersleri öğretmenlerinin, bir AİHL öğrencisini özgün kılan ve İmam Hatipli Ruhu olarak ifade edilen özelliklerin kazandırılmasına ilişkin belirgin bir gayretin mümessili oldukları söylenebilir. Dolayısıyla AİHL öğretmenlerinin, öğrencilerine, bu okullarda toplum tarafından var olduğu kabul edilen ve AİHL öğrencilerindeki millî ve manevi heyecanı tanımlayan İmam Hatipli Ruhu’nu kazandırmaya yönelik gayretleri, gerek “öğretmen görüş ve beklentileri” yönüyle gerekse “öğretmen davranışları” yönüyle AİHL’lerde örtük programın işe koşulduğunu göstermesi ve işe koşulan örtük program neticesinde AİHL öğrencisini tanımlayan bu kimliğin oluşumundaki öğretmen rolünü ortaya koyması açısından önem arz etmektedir.

Tartışma, Sonuç ve Öneriler

Araştırmada, AİHL’de görev yapan öğretmenlerin, öğrencilerine ilişkin görüş ve beklentilerinin neler olduğu ve bunların AİHL örtük programına nasıl yansıdığı değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda AİHL öğretmenlerinin kendilerine yöneltilen sorulara verdikleri cevaplar bir bütün olarak değerlendirildiğinde bu öğretmenlerin zihninde belli özelliklere sahip ideal bir AİHL öğrenci profilinin var olduğu görülmüştür.

AİHL öğretmenlerinin zihninde var olan bu öğrenci profili; itikadi, ahlaki, zihinsel, kültürel özellikler ve toplumsal konum özelliklerinin birleşmesiyle oluşan ve İmam Hatipli Ruhu olarak tanımlanan ruh hâlinin bir mümessili olan AİHL öğrencisi şeklinde kendini göstermektedir. Öğretmenlerin zihinlerinde var olan bu profil, AİHL öğrencisinin sahip olması gereken özellikler olarak öğretmenin öğrenciye dönük beklentilerinin kaynağını oluşturmakta olup AİHL öğretmenlerinin öğrenci vizyonu da buna göre şekillenmektedir. Bu doğrultuda, AİHL öğretmenlerinin öğrenci vizyonu, “İmam Hatipli Ruhu”nun öğrenciye kazandırılması ve bu ruh hâlinin gerekliliği olarak öğrencide oluşması istenen dinî, millî ve manevi bir kimliğin inşası için öğretmenler tarafından öğrenciye yönelik ortaya konan beklenti, çaba ve eylemler olarak AİHL’nin örtük programına, örtük programın önemli bir unsurunu oluşturan “öğretmen beklenti ve davranışları” kapsamında yansımaktadır. Bir örtük program unsuru olarak öğrenciyi etkilemesi açısından AİHL öğretmenlerinin, öğrencilerine ilişkin vizyonuna bakıldığında bu vizyonun çalışmanın alt problemleri bağlamında nicel çalışmalara imkân verecek hipotezler şeklinde ortaya konması mümkündür. Buna göre;

AİHL öğretmenlerinin, öğrencilerine ilişkin vizyonu, itikadi olarak Ehl-i Sünnet İtikadı’na dayanan Allah’ın varlığına ve birliğine iman üzerinde yükselen bir tevhid akidesi ile İslam dininde düzenli olarak yapılması emredilen yükümlülükler ve ibadetlerin yerine getirilmesi gibi özellikler üzerinde birleşmektedir. Uçar’ın çalışmasında, AİHL’de görev yapan öğretmenler tarafından, öğrencilerin benimsemesi beklenen itikadi anlayışa ilişkin olarak yalnızca Kur’an ve sahih sünnetin üzerinde belirleyici olduğu sağlam bir tevhid akidesine vurgu yapıldığı ifade edilmiştir (Uçar, 2017). Uçar tarafından yapılan tespit ile bu araştırmada ortaya konan öğretmen vizyonu, birbirini destekler niteliktedir. Araştırmada ortaya konan bu öğretmen vizyonu, örtük programın öğrenci üzerindeki etkisi açısından değerlendirildiğinde bu vizyonun, bir AİHL öğrencisinin düşünce dünyasını ve hayat tarzını Ehl-i Sünnet İtikadı’na dayanan bir tevhid akidesi üzerine inşa etmesinde ve bu doğrultuda kulluk vazifesinin bir gerekliliği olarak İslam dininde emredilen yükümlülükler ve ibadetlerin ifasıyla bezenmiş bir hayatı benimsemesinde etkili olacağı söylenebilir. Bu doğrultuda Özüdoğru’nun araştırmasında imam hatip lisesi öğrencilerinin Allah inancına ilişkin olarak bu okul öğrencilerinin %98,7’inin; Taluk’un araştırmasında da yine aynı okul türü öğrencilerinin %93,4’ünün Allah’a inanyor olduğu tespit edilmiştir (Özüdoğru, 2003; Taluk, 2014). Yine Özensel ve Aydemir’in araştırmasında da İHL öğrencilerinin %73,6 gibi önemli bir oranının bu okulların, daha dindar bireyler olarak yetişmelerine imkan verdiğini belirtmeleri de AİHL’de görev yapan öğretmenlerin, öğrencilerine yönelik beklentilerinin

algısal olarak öğrenciye yansımaları açısından önem arz etmektedir (Özensel - Aydemir, 2016). Zikredilen bu oranlar dikkate alındığında; AİHL’de var olan tevhid akidesi ve kulluk vazifelerinin yerine getirilmesi beklentisi, örtük programın öğrenciye etkileri açısından araştırmacılar tarafından ortaya konan hipotezi destekler niteliktedir.

AİHL öğretmenlerinin, öğrencilerine ilişkin vizyonu, ahlaki olarak İslam’ın öngördüğü adalet, saygı, dürüstlük, merhamet, doğru sözlülük, güvenilirlik, yardımseverlik, çalışkanlık, diğerkâmlık, nezaket ile edep ve iffet gibi özellikler üzerinde birleşmektedir. Uçar’ın araştırmasında, AİHL öğretmenleri tarafından, öğrencilerin benimsemesi beklenen ahlaki yönelime ilişkin olarak dürüstlük, tutarlılık ve saygılı olmak gibi ahlaki özelliklere vurgu yapıldığı belirtilmiştir (Uçar, 2017). Uçar tarafından ortaya konan tespit ile bu araştırmada ortaya konan öğretmen vizyonu, birbirini destekler niteliktedir. Araştırmada ortaya konan bu öğretmen vizyonu, örtük programın öğrenci üzerindeki etkisi açısından değerlendirildiğinde; bu vizyonun, bir AİHL öğrencisinin düşünce dünyasını ve hayat tarzını yukarıda zikredilen ahlâkî özelliklere dayanan Kur’an ve sünnet ekseninde bir İslam Ahlakı üzerine inşa etmesinde ve bu ahlak ile bezenmiş bir hayatı benimsemesinde etkili olacağı söylenebilir. Bu doğrultuda Doğan’ın araştırmasında, AİHL öğrencisi, “iyi, ahlâklı, dürüst, iffetli ve hürmetkâr” gibi güzel ahlaki özelliklerle tanımlanırken Göldağ’ın araştırmasında, AİHL öğrencilerinde değer eğilimleri puanlarının farklı okul türlerinde öğrenim gören öğrencilere nazaran daha yüksek olduğu belirtilmiştir (Doğan, 2006; Göldağ, 2015). Yine Özensel ve Aydemir tarafından yapılan araştırmada da İHL öğrencilerinin %83,9 gibi önemli bir oranının bu okulları, ahlaki değerlerin kazanıldığı bir okul olarak görmeleri de AİHL’de görev yapan öğretmenlerin öğrencilerine yönelik beklentilerinin algısal olarak öğrenciye yansımaları açısından önem arz etmektedir (Özensel - Aydemir, 2016). Belirtilen çalışmalara göre, öğrencilerin ahlaki yönelimlerine ilişkin AİHL öğretmenlerinin sahip olduğu öğrenci vizyonunun, araştırmacılar tarafından ortaya konan hipotezi, örtük programın öğrenciye etkileri açısından destekler nitelikte olduğu görülmektedir.

AİHL öğretmenlerinin, öğrencilerine ilişkin vizyonu, zihinsel olarak zekâsını kullanma, düşünme, çözüm bulma, üretme, yabancı dil öğrenme, dünya gündemini, teknolojiyi ve bilimsel gelişmeleri takip etme, yeniliklere açık olma, kendini çok yönlü yetiştirme, sorgulayıcı olma, farkındalık sahibi olma, aklı ve bilimi din ile bütünleştirme ve özgüven sahibi olma gibi hasletler üzerinde birleşmektedir. Uçar’ın araştırmasında, AİHL’de görev yapan öğretmenler tarafından, bir AİHL öğrencisinin zihinsel özelliklerine ilişkin olarak okuma, araştırma, bilginin kaynağını sorgulama, bilimsel düşünme, önyargılı olmama, İslam kardeşliği ve ümmet bilincine sahip olma, başkalarının görüşlerine de saygı duyma ve bilim ve teknolojiyi üretme ve en iyi şekilde kullanabilme gibi özelliklerin vurgulandığı belirtilmiştir (Uçar, 2017). Uçar tarafından ortaya konan bu tespit ile bu araştırmada ortaya konan öğretmen vizyonu, birbirini desteklemektedir. Araştırmada ortaya konan bu öğretmen vizyonu, örtük programın öğrenci üzerindeki etkisi açısından değerlendirildiğinde; bu vizyonun, bir AİHL öğrencisinin düşünce dünyasını ve hayat tarzını yukarıda zikredilen özellikler temelinde düşünme, sorgulayıcı olma, araştırma,

çözüm bulma ve üretme gibi temel özellikler üzerine inşa etmesinde ve bu özellikleri hayatının bir parçası hâline getirmesinde etkili olacağı söylenebilir. Bu doğrultuda, Aşlamacı'nın araştırmasında, AİHL öğrencilerinin teknolojik araç sahipliğinin ve internete erişim imkânlarının hayli yüksek olduğu tespit edilmiştir (Aşlamacı, 2017). Aşlamacı tarafından ortaya konan bu tespit dikkate alındığında; AİHL öğrencilerinin yeniliklere açık olma, teknolojiyi ve bilimsel gelişmeleri takip etme gibi özelliklerine ilişkin olarak AİHL öğretmenlerinin sahip olduğu öğrenci vizyonunun, araştırmacılar tarafından ortaya konan hipotezi, örtük programın öğrenciye etkileri açısından kısmî olarak destekler nitelikte olduğu görülmektedir.

AİHL öğretmenlerinin, öğrencilerine ilişkin vizyonu, kültürel olarak okuma ve öğrenme zemininde yükselen ve toplumsal nezaket ve sanat anlayışıyla yaşatılacak olan millî ve manevi bir kültür bilinci üzerinde birleşmektedir. Uçar'ın araştırmasında, öğretmenler tarafından, bir AİHL öğrencisine dinin, millî kültürü oluşturan temel unsur olduğu bilincinin kazandırılması gerektiği bilinci ile öğrencinin mensubu olduğu dine, vatana, devlete ve millete sahip çıkması gerektiği bilincinin benimsetilmesinin vurgulandığı ifade edilmiştir (Uçar, 2017). Uçar tarafından ortaya konan bu tespit ile bu çalışmada ortaya konan öğretmen vizyonu, birbirini destekler niteliktedir. Araştırmada ortaya konan bu öğretmen vizyonu, örtük programın öğrenci üzerindeki etkisi açısından değerlendirildiğinde; bu vizyonun, bir AİHL öğrencisinin düşünce dünyasını ve hayat tarzını, okuma ve öğrenme temeline dayan ve toplumsal nezaket ve sanat anlayışıyla yaşatılacak olan millî ve manevi bir kültür bilinci üzerine inşa etmesinde etkili olacağı söylenebilir. Bu doğrultuda, Altun'nun araştırmasında, AİHL öğrencilerinde farklı tür okul öğrencilerine kıyasla geleneksellik (kültürel, ahlaki ve dinî anlamda) değerinin daha yüksek olduğu tespit edilmiştir (Altun, 2015). Yine Özüdoğru'nun araştırmasında, İHL öğrencilerinin boş vakitlerini değerlendirme yönelimlerine ilişkin yapılan yüzdeler sıralamada, İHL öğrencilerinin kitap, gazete, dergi okuma oranı birinci sırada yer almıştır (Özüdoğru, 2003). Altun ve Özüdoğru tarafından ortaya konan tespitler dikkate alındığında; AİHL öğrencilerinin kültürel olarak okuma ve öğrenme temelinde yaşatılacak millî ve manevi bir kültüre sahip olma niteliğine ilişkin olarak AİHL öğretmenlerinin sahip olduğu öğrenci vizyonunun, araştırmacılar tarafından ortaya konan hipotezi, örtük programın öğrenciye etkileri açısından destekler nitelikte olduğu görülmektedir.

AİHL öğretmenlerinin, öğrencilerine ilişkin vizyonu, öğrencilerin sahip olması gereken toplumsal konuma ilişkin olarak toplumsal değerleriyle iç içe ve bu değerle barışık kanaat önderi, aydın, davetçi, topluma müspet olarak yön veren bir lider ve İslami, ahlaki ve ilmî anlamda da toplum için örnek olacak bir kişilik üzerinde birleşmektedir. Uçar'ın araştırmasında, öğretmenler tarafından, bir AİHL öğrencisinin topluma lider, önder, rol model, rehber ve örnek olma bilinciyle hareket etmesi gerektiğinin vurgulandığını ifade edilmiştir (Uçar, 2017). Yine Özensel ve Aydemir'in araştırmasında öğrencilerin %75,9 'u gibi önemli bir oranının bu okulların kendilerine toplumda saygın kimse olma imkânı sağladığını düşündükleri ifade edilmiştir. Bu ise AİHL'lerde görev yapan öğretmenlerin, öğrencilerine yönelik beklentilerinin, algısal olarak öğrenciye yansımaları açısından önem arz etmekte-

dir (Özensel - Aydemir, 2016). Dolayısıyla gerek Uçar'ın tespiti gerekse Özensel ve Aydemir'in ulaştığı bulgular, bu araştırmada ortaya konan öğretmen vizyonu ile birbirini destekler nitelikte olup bu araştırmada ortaya konan öğretmen vizyonu örtük programın öğrenci üzerindeki etkisi açısından değerlendirildiğinde; bu vizyonun bir AİHL öğrencisinin, düşünce dünyasını ve yaşam tarzını İslami, ahlaki ve ilmî anlamda topluma örnek olacak bir lider olma bilinci ile toplum değerleriyle barışık bir kanaat önderi, bir münevver ve bir davetçi olma farkındalığı kazanmasında etkili olacağı söylenebilir.

AİHL öğretmenlerinin, öğrencilerine ilişkin vizyonu, AİHL'lerde örtük program kapsamında var olan ve AİHL öğrencilerindeki millî ve manevi heyecanı tanımlayan İmam Hatipli Ruhü'na ilişkin olarak resmî öğretim programları dışında yapılan dinî, millî ve manevi değerleri temel alan nasihatler, okullarda düzenlenen çeşitli sosyal ve kültürel programlar ile öğretmenlerin yaşayarak örnek olma (rol-model olma) çabaları neticesinde, manevi değerlerle bezenmiş bir bilinç ve bakış açısı geliştirme ile millî bir kimlik inşa etme üzerinde birleşmektedir. Araştırmaya katılan öğretmenlerin, benzer öğrenci vizyonuna sahip olması, "İmam Hatipli Ruhü'nun" AİHL'de, örtük programın bir sonucu olarak ortaya çıktığını göstermesi açısından önem arz etmektedir. Uçar'ın araştırmasında, öğretmenler tarafından, bir AİHL öğrencisinde olması gereken özelliklere bir bütün olarak "İmam Hatipli Ruhü" kapsamında değinildiği ifade edilmiştir (Uçar, 2017). "İmam Hatipli Ruhü"na ilişkin bu durum, araştırmada ortaya konan öğretmen vizyonu ile birbirini destekler niteliktedir. Bu doğrultuda Doğan'ın ve Kanburoğlu'nun öğrencilere yönelik çalışmaları dikkat çekmektedir. Doğan'ın araştırmasında, öğrencilere İmam Hatipli olmanın ne demek olduğu ile ilgili olarak yöneltilen anket maddesine ilişkin bu okul öğrencilerinin cevaben, "iyi, dürüst, ahlaklı, iffetli ve saygılı; faydalı insan, devlete hizmet eden, vatanperver; dinîne bağlı, dindar ve İslami Ahlak'a sahip olan" gibi özellikler ile imam hatipli tanımlaması yaptıkları ifade edilmiştir (Doğan, 2006). Kanburoğlu'nun çalışmasında ise öğrencilere İmam Hatipli olmanın anlamına ilişkin sorulan soruya öğrencilerin verdikleri cevaplardan imam hatip liselelerinin "olumlu bir kurum algısı oluşturabilecek ölçüde farklı bir okul olduğu" ve İHL öğrencilerinin de "manevi ve ahlakî anlamda diğer okul öğrencilerinden farklı olduğu" yönünde tespitlerde bulunulmuştur. (Kanburoğlu, 2015). Doğan'ın ve Kanburoğlu'nun çalışmalarında öğrencilerin verdikleri cevaplar doğrultusunda ortaya konan "imam hatipli" tanımlamaları, araştırmada ifade edilen İmam Hatipli Ruhü'na ilişkin olarak AİHL öğretmenlerinin sahip olduğu öğrenci vizyonunun, araştırmacılar tarafından ortaya konan hipotezi, örtük programın öğrenciye etkileri açısından destekler nitelikte olduğu görülmekte olup araştırmanın bulgularını anlamlı kılmaktadır. Ayrıca Kanburoğlu'nun öğrencilerin zihninde okullarına yönelik var olan bu olumlu algının oluşması ve güçlenmesinde öğretim programları temelinde verilen eğitimden daha ziyade İHL okul ortamının etkili olduğunu belirtmiş olması, örtük programa ve örtük programın öğrenciye etkilerine işaret etmesi açısından önem arz etmektedir (Kanburoğlu, 2015).

Çalışmada dikkat çekilmesi gereken bir konu da AİHL'de görev yapan İHL meslek dersleri öğretmenleri ve kültür dersleri öğretmenleri ayrıdır. Araştırma-

nın verileri ve araştırmada ulaşılan sonuçlar, kendileriyle görüşme yapılan İHL meslek dersleri öğretmenlerinin ve kültür dersleri öğretmenlerinin geneline ait görüşleri yansıtmaktadır. Katılımcı öğretmenlerle gerçekleştirilen yüz yüze görüşmelerde, AİHL'de görev yapan kültür dersleri öğretmenlerinin çoğunun, meslek dersleri öğretmenleri kadar AİHL'yi benimsedikleri, öğrencilerini önemsedikleri ve bir AİHL öğrencisinin sahip olması gereken özellikler ile İmam Hatipli Ruhü'nun bu okul öğrencilerine kazandırılması için belirgin bir gayret taşıdıkları gözlemlenmiştir.

Araştırmanın sonucu kapsamında, alana katkı sunması açısından şu öneriler sunulabilir:

- Araştırmanın kategorilerini oluşturan her konunun, örtük programın bir unsuru olarak AİHL öğretmenlerinin öğrenci vizyonunun, öğrenciye etkisi açısından üzerinde durulması ve akademik anlamda derinlemesine çalışılması gerekmektedir. Bu bağlamda öğrencilere yönelik saha çalışmaları yapılmalıdır.
- Öğretmenlerin örtük programın kavramsal anlamı ve işleyiş mekanizması ile ilgili olarak yeterince bilgi sahibi olmadıkları tespitinden hareketle, öğretmenlere, dinî, millî ve manevi değerlerin öğrenciye kazandırılmasında örtük programın önemine ve işlevselliğine ilişkin bilgi ve farkındalık kazandıracak hizmet içi eğitimler verilmelidir.
- AİHL'de, dinî, millî ve manevi değerlerin öğrencilere duyuşsal boyutuyla da kazandırılabilmesi adına örtük programın gücünden çeşitli örtük program unsurları planlı bir şekilde işe koşularak daha fazla faydalanılmalıdır.
- Gerek din eğitimi gerek ahlak eğitimi gerekse toplumsal değerler eğitimi açısından örtük programın önemi yetkili çevrelerce dikkate alınarak -yalnızca Anadolu imam hatip liselerinde değil, ilköğretim ve ortaöğretimi kapsayan tüm eğitim kurumlarında örtük program temelinde, bireyin millî ve manevi değerleri hayat tarzına dönüştürmesinde etkili olacak yüksek bir okul kültürünün oluşturulması sağlanmalıdır.
- Örtük program kapsamında yer alan okul bina mimarisi ve dekorasyonları, millî ve manevi değerlerin kazanımına imkân verecek şekilde tasarlanmalıdır.
- Örtük program kapsamında yer alan ders dışı etkinlikler, öğrenci-öğretmen, öğrenci-idareci arasındaki ilişkiyi ve güven duygusunu geliştiren bir niteliğe sahiptir. Bu bağlamda öğrenciye "yaparak-yaşayarak" millî ve manevi değerlerin aktarımına imkân veren sosyal ve sportif faaliyetlere ağırlık verilmelidir.
- Örtük program kapsamında yer alan ders dışı etkinlikler bağlamında millî ve manevi değerlerin öğrencide bir hayat tarzına dönüştürülmesi adına çeşitli okul kampları düzenlenebilir ya da geçmişte olduğu gibi MEB bünyesinde izcilik faaliyetleri, bu bağlamda yeniden canlandırılabilir.

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

- Ahtıkulaç, Tayyar. *Zorlukları Aşarken*. 3 Cilt. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2011.
- Altun, Rıza. "Fen Lisesi ve İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri (Samsun Örneği)". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (Aralık 2015), 195-224.
- Aşlamacı, İbrahim. *Öğrenci ve Öğretmenlerine Göre İmam Hatip Liseleri: Profiller, Algılar, Memnuniyet, Aidiyet*. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.
- Ay, Mehmet Emin. *Selam İmam Hatiplim*. Müzik Albümü, 1994. <https://www.youtube.com/watch?v=HIWssmGKDJY>
- Aydemir, Mehmet Ali. "Türkiye'de İmam Hatipli Olmak, Bir Kimliğin Algılanışı ve İnşası Üzerine Genel Değerlendirme". *II. Uluslararası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu Bildiri Kitabı*. 1/355-366. Bosna-Hersek: TİMAV, 2016.
- Aydeniz, Nurullah. *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Örtük Program Açısından İncelenmesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Ayhan, Halis. *Türkiye'de Din Eğitimi*. İstanbul: DEM Yayınları, 2014.
- Bloom, Benjamin S. "Innocence in Education". *The School Review* 80/3 (1972), 333-352.
- Cornbleth, Catherine. "Beyond Hidden Curriculum?" *Journal of Curriculum Studies* 16/1 (1984), 29-36.
- Creswell, John W. - Creswell, J. David. *Araştırma Tasarımı: Nicel, Nitel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*. çev. Engin Karadağ. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021.
- Cubukcu, Zuhâl. "The Effect of Hidden Curriculum on Character Education Process of Primary School Students". *Educational Sciences: Theory & Practice* 12/2 (2012), 1526-1534.
- Çengel, Meltem. *Sınıf İkliminin Oluşması Sürecinde Örtük Program: Meslek Liseleri Üzerine Bir Araştırma*. Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Demirel, Özcan. *Öğretimde Program Geliştirme: Kuramdan Uygulamaya*. Ankara: Pegem Akademi, 2021.
- Demirel, Özcan. *Öğretme Sanatı: Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 2011.
- Doğan, Ahmet. *1997 Yılından Sonraki Dönemde İmam Hatip Liselerindeki Gelişmeler (Adana Örneği)*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Düzdağ, M. Ertuğrul. *Üstad Ali Ulvi Kurucu Hatıralar*. 3 Cilt. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2007.
- Ercan, İlker vd. "Tıp Fakültesi Örtük Program Ölçeğinin Geliştirilmesi". *Cerrahpaşa Tıp Dergisi* 40/3 (2009), 81-87.
- Giroux, Henry. "Theories of Reproduction and Resistance in the New Sociology of Education: A Critical Analysis". *Harvard Educational Review* 53/3 (1983), 261-293.
- Gordon, David. "The Concept of the Hidden Curriculum". *Journal of Philosophy of Education* 16/2 (1982), 187-198.
- Göldağ, Battal. *Orta Öğretim Kurumlarında Okul Kültürü Yoluyla Değerler Eğitimi*. Malatya: İnönü Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Hatipoğlu, Cenk - Semerci, Nuriye. "Ethics and Hidden Curriculum: Opinions of Secondary School Teachers". *Pegem Journal of Education and Instruction* 13/2 (2023), 269-283. <https://doi.org/10.47750/pegegog.13.02.32>
- Jackson, Philip W. *Life in Classrooms*. New York: Teachers College Press, 1990.
- Kanburoğlu, Ümmü Betül. "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Benlik ve Kurum Algıları: 'Öteki' Olmadan 'İmam Hatipli' Olmak Mümkün mü?" *100. Yılında İmam Hatip Liseleri Sempozyumu*. ed. Recep Kaymakcan vd. 373-389. İstanbul: DEM Yayınları, 2015.
- Karaman, Hayrettin. *Bir Varmış Bir Yokmuş: Hayatım ve Hatıralar*. 3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Teknikler*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016.

- Kavgaoğlu, Derya - Fer, Seval. "Örtük Program, Resmi Program ve Okul Dışı Etmenlerin Değerleri Kazandırma Etkililiğinin İncelenmesi". *İstanbul Gelişim Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/2 (2020), 404-420.
- Kayadibi, Fahri. "Eğitim Kalitesine Etki Eden Faktörler ve Kaliteli Eğitimin Üretime Katkısı". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), 71-94.
- Kim, Young Chun - Jung, Hoon Jung. *Shadow Education as Curriculum Worldwide Studies*. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2019. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-03982-0>
- Koyuncu, Mehmet. *Anadolu İmam Hatip Liselerinde Örtük Programın Tespiti (Konya İli Örneği)*. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Koyuncu, Mehmet. "İmam Hatip Okulları: Türk Eğitim Sistemindeki Yeri, Amaçları ve Program Yapısı Temelinde Sorunları". *Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (30 Eylül 2023), 3-30. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/oduifd/issue/80106/1321333>
- Koyuncu, Mehmet. "Örtük Program ve Din Eğitimi Açısından Önemi: Okul Bina Mimarisi ve Dekorasyonu Bağlamında Nitel Bir Araştırma". *Din Eğitiminin Güncel Problemleri*. ed. Muhiddin Okumuşlar vd. 67-85. Konya: NEÜ Yayınları, 2022.
- Martin, Jane R. "What Should We Do with a Hidden Curriculum When We Find One?" *Curriculum Inquiry* 6/2 (1976), 135-151.
- MEBDOGM. *AİHL Meslek Dersleri Öğretim Programları*. Ankara: MEB Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, 2018.
- Meydan, Hasan. *Postmodern İklimde Din ve Değerleri Öğretmek*. İstanbul: DEM Yayınları, 2022.
- Nazıroğlu, Bayramali. "Din Eğitiminde Temel Kavramlar ve Bilimselleşme". *Din Eğitimi*. ed. Bayramali Nazıroğlu - İbrahim Turan. 15-33. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020.
- Ornstein, Allan C. - Hunkins, Francis P. *Curriculum: Foundations, Principles and Issues (Global Edition)*. Vivar, Malaysia: Pearson Education Limited, 7. Baskı., 2018.
- Öcal, Mustafa. *Osmanlı'da Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Baskı., 2017.
- Özdağ, Muzaffer. "Türklük, İslamiyet, Laiklik". *İstanbul Journal of Sociological Studies* 22 (14 Eylül 2011), 87-114. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iusoskon/issue/9527/119099>
- Özdemir, Servet. "Eğitimde Toplam Kalite Yönetimi". *Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (2001), 253-270.
- Özensel, Ertan - Aydemir, Mehmet Ali. *Türkiye'de İmam Hatipli Olmak: Temel Sorunlar, Beklentiler ve Değer Yapıları*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2016.
- Özüdoğru, Halide Nur. *İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Dini İnanç ve Tutumları ile Sosyo-Kültürel Beklenti ve Sorunları (Konya Örneği)*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Portelli, John P. "Exposing the Hidden Curriculum". *Journal of Curriculum Studies* 25/4 (1993), 343-358. <http://dx.doi.org/10.1080/0022027930250404>
- Posner, George J. *Analyzing The Curriculum*. New York: McGraw-Hill, 2004.
- Sarı, Mediha. *Demokratik Değerlerin Kazanımı Sürecinde Örtük Program: Düşük ve Yüksek Okul Yaşam Kalitesine Sahip İki İlköğretim Okulunda Nitel Bir Çalışma*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Sarı, Mediha - Doğanay, Ahmet. "Hidden Curriculum on Gaining the Value of Respect for Human Dignity: A Qualitative Study in Two Elementary Schools in Adana". *Educational Sciences Theory & Practice* 9/2 (2009), 925-940.
- Serhatlıoğlu, Birsen. *Sosyal Becerilerin Kazanımı Sürecinde Örtük Programın İşlevi*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Skelton, Alan. "Studying Hidden Curricula: Developing A Perspective in The Light of Post-modern Insights". *Curriculum Studies* 5/2 (1997), 177-193.
- Taluk, Abdulsalam. *İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinde Allah Tasavvuru (İğdır Örneği)*. Iğdır: Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

- Tanrıverdi, Mustafa. *Mesleki ve Teknik Anadolu Liselerinin Örtük Program Kapsamının Belirlenmesi*. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Tezcan, Mahmut. "Gizli Müfredat Eğitim Sosyolojisi Açısından Bir Kavram Çözümlemesi". *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 1/1 (2003), 53-59. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/256461>
- TTK, Tevhid-i Tedrisât Kanunu (Kanun No. 430). *Resmî Gazete* 63 (06 Mart 1340). Erişim 03 Nisan 2023. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.3.430.pdf>
- Türedi, Hümeyra. *Örtük Programın Eğitimde Yeri ve Önemi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Uçar, Recep. "İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin 'İmam Hatipli' Vizyonu". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 3/2 (2017), 83-127.
- Vallance, Elizabeth. "Hiding the Hidden Curriculum: An Interpretation of the Language of Justification in Nineteenth-Century Educational Reform". *Curriculum Theory Network* 4/1 (1973), 5-21.
- Yeler, Mustafa. *Örtük Programın Sınıf İklimi Kapsamında Geliştirilen ve Yaratıcı Drama Etkinlikleriyle Uygulanan Öğretim Tasarımının Etkililiği*. Burdur: Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018.
- Yurtseven, Nihal. "Öğretimi Planlama ve Uygulama Sürecinde Örtük Programın Rolüne İlişkin Öğretmen Görüşlerinin İncelenmesi". *Ulusal Eğitim Akademisi Dergisi (UEAD)* 3/1 (2019), 62-83.
- Yüksel, Sedat. *Örtük Program: Eğitimde Saklı Uygulamalar*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2004.
- Yüksel, Sedat. "Örtük Programın Öğretmen Adaylarının Öğretmenlik Meslek Derslerine Yönelik Düşüncelerindeki Etkisi". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi Dergisi* 50 (2007), 321-345.

Beğavî'nin Meâlimü't-tenzîl İsimli Tefsirinde Rivayet Kullanımı (Şuarâ Sûresi Örneği)*

The Use of Narration in Baghawi's Commentary Ma'âlim at-Tanzîl (The Case of Surah al-Shu'ara)

Musa Erkaya* 

Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Selçuk University, Faculty of Theology, Department of Hadith
Konya / Türkiye
musa.erkaya@selcuk.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-3961-2659>

Fatih Şakacı 

Yüksek Lisans Öğrencisi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Master Student, Selçuk University, Social Sciences Institute, Department of Basic Islamic Sciences
Konya / Türkiye
fatihshakaci@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-4043-480X>

* Corresponding Author / Sorumlu Yazar

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1367374

Cite as / Atıf: Erkaya, Musa – Şakacı, Fatih. "Beğavî'nin Meâlimü't-tenzîl İsimli Tefsirinde Rivayet Kullanımı (Şuarâ Sûresi Örneği)". *Marife* 24/1 (2024) 163-187. <https://doi.org/10.33420/marife.1367374>

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 is derived from the master's thesis, which is still in progress, named "The Extraction and Evaluation of Hadiths in the Commentary of al-Baghawi Titled Ma'alim at-Tanzil (Surat al-Furqân, al-Shuarâ, al-Naml, al-Qasas, al-Ankabût And al-Rûm)", (Selçuk University, Social Sciences Institute, Konya). / Bu makale yazımı devam etmekte olan "Beğavî'nin Meâlimü't-Tenzîl İsimli Tefsirindeki Hadislerin Tahrîç ve Değerlendirilmesi (Furkan, Şuarâ, Naml, Kasas, Ankebût ve Rûm Sûreleri)" başlıklı yüksek lisans tezinden (Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya) yararlanılarak hazırlanmıştır.

Beğavî'nin Meâlimü't-tenzîl İsimli Tefsirinde Rivayet Kullanımı (Şuarâ Sûresi Örneği)

Özet

İslâm'ın, Kur'ân ve Sünnet olmak üzere iki ana kaynağı vardır. Allah (c.c.), insanlara iletmek istediği ve tatbik edilmesini murâd ettiği hususları Kur'ân'da bildirmiş, bu hususları beyân etme vazifesini Peygamber'ine (s.a.v.) vermiştir. Yirmi üç yılda peyderpey inen âyetler, Peygamber (s.a.v.) tarafından açıklanmış, Müslümanlar da hayata geçirmişlerdir. Sahâbenin anlamadığı veya yanlış anladığı hususlar ise bizzat Hz. Peygamber (s.a.v.) vastasıyla açıklığa kavuşturulmuştur.

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ebediyete irtihalinden sonra Kur'ân'ı açıklama görevi ashâba, onlardan sonra da tâbiine devretmiştir. Daha sonraki nesillerde Kur'ân'ı anlamak ve açıklamak için birçok tefsir eserleri telif edilmiştir. Müfessirlerin Kur'ân'ı tefsir ederken başta Sünnetten ve varsa sahâbe ve tâbiinden pek çok rivayet naklederek yazdıkları tefsirlere rivayet tefsiri adı verilmektedir. Beğavî'nin (ö. 516/1122) yazmış olduğu Meâlimü't-tenzîl adlı tefsir kitabı da rivayet türü bir tefsir olup bu alanda müstesna bir yere sahiptir.

Beğavî, İslâmî ilimlerin birçoğunda söz sahibidir. Bunlardan bazıları; tefsir, hadis ve fıkhıdır. Allah Rasûlü'nün hayatını ve hadislerini, kısacası sünnetini insanların anlaması ve kolayca öğrenmeleri hususunda yoğun mesai harcamıştır. Bu çalışmasının bir sonucu olarak, hadisleri isnadsız olarak aktarma metodunu başlatan kişi olmuştur. Her kesimden insanların anlaması için uyguladığı bu metotta, hadisin isnadını zikretmeksizin, bazen sahabe râvisini, çok az da olsa tâbiini söyleyerek rivayetleri zikretmiştir. Bunu Mesâbîhu's-sünne'sinde yapmıştır. Mesâbîhu's-sünne ve Şerhu's-sünne, kendisinin hadis alanındaki yetkinliğini ve başarısını göstermesi açısından son derece önemli iki eserdir. Makalemizde bir sûresini ele aldığımız Meâlimü't-tenzîl adlı tefsir kitabını kaleme alırken, bu iki hadis kitabından birçok rivayet almıştır.

Beğavî, tefsirinde rivayet ekolünün gereği olarak öncelikle Allah Rasûlü (s.a.v.) olmak üzere, ashâbı kirâmdan ve tâbiundan çok sayıda nakilde bulunmuştur. Yani o, merfû', mevkûf ve maktû' rivayetler kullanmıştır. Tefsirine aldığı rivayetleri kimi zaman senedini zikrederek, kimi zaman senedini zikretmeksizin, bazen sahâbî râvisini söyleyerek bazen de muallâk bir şekilde aktarmıştır. Eserde, sıhhat bakımından sahîh, hasen, hasen li ğayrihi ve zayıf rivayetler olduğu gibi sayısı az da olsa mevzû' rivayetlere de rastlanmaktadır.

Çalışmamızda ilk önce Beğavî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgiler verilmiştir. Daha sonra Şuarâ sûresinde kullandığı on altı rivayetin tahrîci yapılarak kaynakları tespit edilmiş ve sıhhat dereceleri hakkında değerlendirmede bulunulmuştur. Bunu yaparken şu metod takip edilmiştir: İlk olarak müellif tarafından aktarılan rivayetlerin Kütüb-i tis'a ve diğer aslî kaynaklardaki yerleri tespit edilmiş, sonrasında rivayetler arasındaki isnad ve lafız farklılıklarına dikkat çekilmiştir. Daha sonra ise aktarılan rivayetlerin sıhhatine dair hadis âlimlerinin görüşlerine yer verilmiştir. Devamında kısa bir değerlendirme yapılarak kişisel kanaatimiz belirtilmiştir. Son olarak da rivayet kullanımına ilişkin yöntem ve uygulamalarının tahlili yapılmıştır.

Rivayet tefsir ekolünün mantığı aynı olsa da bu metotla yazılan her bir tefsirin kendine has özelliği ve usulü olduğu malumdur. Makalede, Beğavî'nin Şuarâ sûresi kapsamında hadis kullanımına dair tespitler yapılmıştır. Bu tespitleri şöyle özetleyebiliriz: Beğavî, Şuarâ sûresinin tefsirinde 16 rivayet nakletmiştir. Bu rivayetlerden 15 tanesini isnâdlı, 1 tanesini isnâdsız olarak zikretmiştir. Müellifin müracaat ettiği 16 rivayetin 11'i Şerhu's-sünne'de, 7'si Mesâbîhu's-sünne'de, 7'si her iki eserinde birden yer almaktadır. 5 tanesi ise iki eserde de tespit edilememiştir. Rivayetlerin 13'ü Kütüb-i Tis'a içerisinde, 3'ü ise başka hadis kitaplarında tespit edilmiştir. Şuarâ sûresinde aktarılan rivayetlerin, senetlerinin müntehâsî açısından değerlendirdiğimizde tamamının merfû' olduğu tespit edilmiştir. Kütüb-i Tis'a içerisinde Buhârî 7, Müslim 10, Ebû Dâvûd 2, Tirmizî 5, Nesâî 3, İbn Mâce 2, Ahmed b. Hanbel 9, Dârimî 3 ve Mâlik b. Enes 1 rivayete eserlerinde yer vermişlerdir.

Tahrîç ettiğimiz 16 rivayetten 12'sinin sahîh, 1'inin hasen sahîh garîb, 2'nin zayıf, 1 rivayetin ise mevzû' olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Tahrîc, Beğavî, Meâlimü't-tenzîl, Şuarâ Sûresi.

The Use of Narration in Baghawi's Commentary Maâlim at-Tanzîl (The Case of Surah al-Shu'ara)**Summary**

Islam has two main sources, the Qur'an, and the Sunnah. Allah (swt) stated in the Quran the things he wanted to convey to His servants and to be implemented by them. He appointed the Prophet (pbuh) to declare those messages to people. The verses that were revealed gradually over twenty-four years were explained by the Prophet (pbuh) and Muslims put them into practice. The issues that the companions did not understand or misunderstood were clarified through the Prophet (pbuh).

After the Prophet (pbuh) passed away, he task of explaining the Qur'an was handed over to his companions and then to his followers. In later generations, many commentary works were written to understand and explain the Qur'an. The commentaries written by compiling great number of narrations from the Sunnah and, if any, from the companions and tabiin to interpret the Qur'an are called narration tafsir. Baghawi's (d. 516/1122) commentary book named Maâlim al-tanzîl is also a narrative type of commentary and has an exceptional importance in this field.

Baghawi has a say in many Islamic sciences some of those are tafsir, hadith and fiqh. He worked hard to ensure that people could understand and learn easily the life and hadiths of the Messenger of Allah, in short, his sunnah. As a result of this work, he became the person who initiated the method of narrating hadiths without attributions. He applied this method so that people from all walks of life could understand it, he quoted the narrations sometimes by giving the name of the companion narrators and seldom the tabii ones without mentioning the attribution of the hadith. He did this in his Masâbîh al-sunnah. Masâbîh al-sunnah and Sharh al-sunnah are two extremely important works in terms of seeing his competence and success in the field of hadith. While writing his tafsir Maâlim al-tanzîl, of which a surah we examined in our article, he took many narrations from these two hadith books.

In his tafsir, Baghawi, as required by the narration school, made many quotations from the Prophet of Allah (pbuh), his companions and followers. In other words, he used marfu', mavkûf and maktu' narrations. He conveyed the narrations he included in his commentary, sometimes with isnad, (attributing hadith to the one who said) sometimes without isnad, sometimes by quoting the narrator of the companions, and sometimes in an ambiguous manner. The work contains sahih, hasan, non-hasan and weak narrations in terms of authenticity, as well as fabricated narrations, although in small number.

In this study, firstly, information about Baghawi's life and works is given. Later, the sources of the sixteen narrations he used in the Surah al-Shu'ara were identified and their degrees of authenticity were evaluated. While doing this, the following method was followed: First, the places of the narrations conveyed by the author in al-Kutub al-tis'a and other primary sources were determined, and then the differences in attribution and wording between the narrations were pointed out. Then, the opinions of hadith scholars regarding the authenticity of the narrations are given. Following this, our personal opinion is stated by making a brief evaluation. Finally, the methods and practices regarding the use of narration were analyzed.

Although the logic of the narrated school of tafsir is the same, it is known that each tafsir written with this method has its own characteristic. In the article, determinations were made regarding Baghawi's use of hadith within the scope of Surah Al-Shu'ara. We can summarize these findings as follows: Baghawi narrated 16 narrations in the interpretation of Surah Al-Shu'ara. He mentioned 15 of these narrations with isnad and 1 without isnad. Of the 16 narrations referenced by the author, 11 are in Sharh al-sunnah, 7 are in Masâbîh al-sunnah, and 7 are in both of his works. 5 of them could not be identified in either work. 13 of the narrations were identified in al-Kutub al-Tis'a, and 3 of them were identified in other hadith books. When we evaluate the narrations conveyed in the Surah Al-Shu'ara in terms of their sources, it has been determined that all of them are marfu'. In al-Kutub al-Tis'a, Bukhari 7, Muslim 10, Abû Dâvûd 2, Tirmidhi 5, Nasâî 3, İbn Mâjah 2, Ahmad b. Hanbal 9, Dârimî 3 and Malik ibn Enes included 1 narration in his works.

It has been determined that 12 of the 16 narrations we compiled are sahih, 1 is hasan sahih garîb, 2 are weak and 1 narration is fabricated.

Keywords: Hadith, Takhrij, Baghawî, Maâlim al-tanzîl, Surah al-Shu'ara

Giriş

Dinimiz İslam, biz mensuplarına bir hayat modeli sunmuştur. Bireysel ve sosyal hayatımızı ilgilendiren bir dizi yasa koymuştur. Dolayısıyla hayatını bu minval üzere yaşamak isteyen her Müslümanın, kendisine sunulan bu hayat modelini akledip anlaması bir vecîbedir. Bu bağlamda kulluk kitabımız Kur’ân’ı anlama tasavvuru pek tabii olarak gündeme gelmektedir.

Hız. Peygamber (s.a.v.) hayattayken sahabe-i kiram nâzil olan ayetlerin anlam ve maksadını ilk kaynaktan öğrenmişlerdir. O’nun vefatından sonra ise, sahabenin önde gelenleri ayetleri tefsir edip sorulan suallere cevap vermişlerdir. Kur’ân’ı anlama ve sonraki nesillere aktarma cehdi, ilerleyen nesillerde âlimleri tefsir kitabı yazmaya sevk etmiştir.

İlk dönem müfessirlerin rivayetlerden bağımsız kitap te’lif etmedikleri tartışmasız bir konudur. Bu tür eserleri zikrederken akla ilk gelen tefsirlerden biri de bu çalışmanın konusu olan, Beğavî’nin (ö. 516/1122) kaleme aldığı *Meâlimü’t-tenzîl* adlı tefsiridir. Muhaddis kimliğiyle de ön plana çıkan müellif, rivâyet tefsirleri içerisinde değerlendirilen bu eserinde birçok hadis nakletmiştir.

Çalışmada ilk olarak müfessir olması yanında muhaddis kimliğiyle de övgüye mazhar olan Beğavî’nin hayatına ve eserine dair bilgiler sunulmuştur. Akabinde Şuarâ sûresinin muhtevasına yönelik kısa bir malumat verilip mezkûr surenin tefsirinde müracaat edilen on altı hadisin tahrîç ve değerlendirmesi yapılmıştır.

İncelenen rivayetler ilk olarak müellifin hadis alanında meşhur olan *Mesâbîhu’s-sünne* ile *Şerhu’s-sünne* adlı eserlerinde tespit edilmeye çalışılmıştır. Daha sonra ise *Kütüb-i Tis’a* içerisinde yer alıp almadığına bakılmıştır. Araştırılan rivayetleri bu kaynaklarda tespit edemediğimiz durumda *Kütüb-i Tis’a* dışındaki temel hadis kitaplarına ve ilk dönemde yazılmış olan tarih, tefsir gibi kitaplara müracaat edilmiştir. Bütün bu araştırmalar neticesinde kaynaklarda tespit edilemeyen rivâyetlerin uydurma olup olmadıklarını tespit etmek için mevzûâta dair kitaplara bakılmıştır. Şayet burada da tespit edilememişse “aslinin olmadığı” vurgulanmıştır. Son olarak elde edilen bilgiler ışığında, Beğavî’nin, eseri *Meâlimü’t-tenzîl*’de rivayetleri nakletmede başvurduğu üslup ve yöntem tespit edilip hadis kullanımına dair bilgiler sunulmuştur.

1. Beğavî’nin Hayatı ve Eserleri

Beğavî’nin tespit edebildiğimiz tam ismi şu şekildedir: Ebû Muhammed, Hüseyin b. Mesûd b. Muhammed el-Beğavî, el-Ferrâ’.¹ Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229)

¹ Ebû’l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-a’yân ve enbâ’ü ebnâ’i’z-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sader, 1317), 2/136.

Beğavî'nin doğum tarihinin h. 433 yılı olduğunu belirtmiştir.² O, Horasan'da bulunan Merverrûz ile Herat'ın ortasında kalan Bağşur'da doğmuştur.³ Babasının mesleği olan kürkçülükten dolayı *el-Ferrâ* olarak da bilinir.⁴ Kaynaklarda bizzat kendisi kürkçülük işiyle uğraştığı için bu ismi aldığını söyleyen bilgiler de mevcuttur.⁵ Beğavî için kullanılan en yaygın lakaplar şunlardır: *Muhyi's-Sünne*⁶, *Ruknu'd-Dîn*⁷, *Zahîru'd-Dîn*⁸.

Beğavî'yi anlatan biyografi kitaplarındaki bilgiler ışığında, onun üstün ahlaka sahip, gösterişten uzak, zühd ve takva üzere bir hayat yaşadığını söyleyebiliriz. Nakledildiğine göre hanımı vefat ettiği vakit mirasından kendisine düşen payı almaya tenezzül etmemiştir. Derslerini abdest almadan yapmaz ve kuru ekmeğe ve zeytin yağı ile yetinirdi.⁹

Beğavî'nin vefat tarihi hakkında iki farklı tarih zikredilmektedir: Bunlardan ilki h. 510, diğer görüş ise h. 516'dır. Cenazesi Tâlekân mezarlığında bulunan hocası Kâdı Hüseyin'in yanına defnedilmiştir.¹⁰

Birçok alanda eser veren velûd bir âlim olan Beğavî'nin eserleri şunlardır:

1. Meâlimü't-tenzil.
2. Mesâbîhu's-sünne.
3. Şerhu's-sünne.
4. el-Cem' beyne's-sahîhayn.
5. Şerhu Câmi'i't-Tirmîzî.
6. el-Envâr fi şemâilî'n-nebiyyi'l-muhtâr.
7. el-Erbeûn.
8. Fedâilü's-sahâbe.
9. Fetâvâ-i Beğavî.
10. Tehzîbü'l-ahkâm.
11. el-Kifâye fi'l-furû'.
12. Mu'cemü's-şüyûh.
13. Tercemetü'l-ahkâm.
14. el-Kifâye fi'l-kirâe.¹¹

² Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sader, 1416), 1/468.

³ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 2/136.

⁴ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî *Zehebî, Tezkiratü'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419), 4/1258.

⁵ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 2/136.

⁶ Ebû Nasr Tâcüddîn Abdulvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî ve Abdulfettah Muhammed el-Hulv (Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabiyye, 1413), 7/75.

⁷ Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 4/1258.

⁸ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 2/136.

⁹ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 2/136; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, 7/75.

¹⁰ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 2/137.

¹¹ Ali Eroğlu, *Müfessir Beğavî, Hayatı ve Tefsirindeki Metodu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1987), 57, 70. Saffet Sancaklı, *Beğavî ve Şerhu's-Sünne'deki Şerh Metodu* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1996), 46-58.

2. Meâlimü't-tenzîl'in Tanıtımı

Beğavî'nin tefsir alanındaki en meşhur eseridir. Rivayet tefsir ekolünde mu-teber bir yere sahip olan eser, ilim taliplerinin de vazgeçemediği bir kitaptır. Müellif, eserini telif ederken kendisinden önce kaleme alınmış tefsir kaynaklardan da isti-fade etmiştir. Bunlar arasında Sa'lebî'ye (ö. 427/1035) ait olan *el-Kesf ve'l-beyân* başta gelmektedir. O ayrıca hadis, siyer, sarf, nahiv ve kıraat gibi birçok alanda telif edilen eserlerden de yararlanmıştır.¹²

Müellif, ayetleri açıklarken hadislerin yanı sıra, sahabe ve tabiîn sözlerine ve daha sonraki âlimlerin görüşlerine başvurmuştur. Hadis ilminde otorite olduğu için naklettiği hadislerin aynı zamanda tenkidini de yapmıştır. Çok az da olsa İsrâîlî ha-berlere yer verdiği eserinde bu haberlerin bazılarını tenkît ederek vermiş, bazılarını ise tenkîde tabi tutmadan nakletmiştir. Müteşâbih ayetlerin tefsîrine girmeyip sele-fin görüşünü esas almıştır.¹³

Beğavî'nin hadisçi kimliğini göz önüne alacak olursak, eserinin yazıldığı dö-nemden bugüne kadar itibar görmesinde onun bu kimliğinin etkili olduğunu söyle-yebiliriz. Tefsirinin sahîh sünnete dayanarak yazılmış olmasının eserine ayrı bir önem ve değer kazandırdığını düşünüyoruz. O, eserinin doyumsuz denecek kadar kısa olmamakla beraber sıkacak düzeyde uzun olmadığını da söyler.¹⁴

3. Şuarâ Sûresi Hakkında Kısa Bilgi

Sûre, Kur'ân'daki sıralamaya göre 26. sûredir. İniş sırasına göre ise 47. sûre-dir. 227 ayetten müteşekkil olan Şuarâ sûresi, Vâkıa'dan sonra, Neml'den önce Mekke'de nâzil olmuştur. İsmi, 224. âyette yer alan "şuarâ" kelimesinden almıştır. Bilindiği üzere "şuarâ", "şairler" anlamına gelmektedir. İlk ayetine nispetle "Tâ-sîn-mîm" diye de anılmaktadır.¹⁵ Ayrıca kendisine kitap verilen peygamberlerden bah-settiği için "Câmia" adıyla da zikredilmiştir.¹⁶

Bu sûrenin ana konusu, bütün Mekkî sûrelerde olduğu gibi inançtır. İnanç me-selesi sûrede, temel unsurlarıyla şöyle özetlenmiştir:

*"Allah'tan başkasını ilah edinme, aksi halde azaba uğrayanlardan olursun."*¹⁷ âyetinde Allah'ın birliği,

*"Mahlûkatın diriltileceği gün beni rezil etme. Bugün ne malın ne de çocukların bir faydası olacak. Ancak Allah'ın huzuruna temiz bir kalple giren kimse için bir istisna vardır."*¹⁸ âyetlerinde âhiret korkusu,

"Şüphesiz bunları anlatan Kur'ân, âlemlerin Rabbi tarafından gönderilmiştir.

¹² Ali Eroğlu, *Me'alimu't-Tenzil ve Tefsiru'l-Kur'âni'l-'Azîm Tefsirleri Üzerine Bir İnceleme*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Erzurum, 1990, 281.

¹³ Eroğlu, *Me'alimu't-Tenzil ve Tefsiru'l-Kur'âni'l-'Azîm Tefsirleri Üzerine Bir İnceleme*, 281.

¹⁴ Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru l-hyâi't-Türâs el-Arabî, 1420), 1/28.

¹⁵ Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: D.İ.B, 2020), 4/142.

¹⁶ Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî eş-Şâfî İbn Kesîr, *Tefsîrül-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Selâme (Riyad: Daru Tayyibe, 1420), 6/135.

¹⁷ eş-Şuarâ, 26/213.

¹⁸ eş-Şuarâ, 26/87, 88, 89.

Ey Muhammed! Rûhu'l-emîn olan Cebrâil, uyarılardan olası diye senin kalbine bu Kur'ân'ı indirdi."¹⁹ âyetlerinde de Rasûlullah'a (s.a.v.) indirilen vahyin onaylanması hususu dile getirilmiştir.

Daha sonra: "*Senin kendilerine getirdiğin hakikatleri yalanladılar. Yakında onlara, alay ettikleri o korkunç şeyin haberi ulaşacaktır.*"²⁰ ve "*O zalimler, başlarına nasıl bir felaket geleceğini çok yakında anlayacaklardır.*"²¹ âyetiyle de yalanlayıcıların korkunç âkibetine dikkat çekilmiştir. Buna göre onlar, ya yalanlayanları yerle bir edecek bir dünya azabına veya kâfirleri bekleyen âhiret azabına çarptırılacaklardır.

"*Ey Muhammed! İnanmıyorlar diye neredeyse kendini mahvedeceksin.*"²² âyetiyle müşriklerin, kendisini ve Kur'ân'ı yalanlamalarına karşılık Hz. Peygamber (s.a.v.) teselli edilmiş, müşriklerin inatlarından dolayı çektikleri sıkıntılara karşı mü'minlere sabırlı olmaları tavsiye edilmiş ve daha önceki inananlar gibi, kendilerinin de inançları uğruna her türlü sıkıntıya göğüs germeleri ve zalimlerden gördükleri tüm işkencelere rağmen inançlarında kararlı olmaları istenmiştir.²³

4. Rivayetlerin Tahrîci ve Değerlendirilmesi

Bu bölümde, ele aldığımız hadislerin önce tahrîci, sonra da sıhhatine dair değerlendirme yapılacaktır. Bu bağlamda, ilkin tefsiri yapılan ayetin meali verilecek, akabinde o ayeti tefsir sadedinde nakledilen rivayetin (eğer isnatlı nakledilmişse) isnâd ve metninin Türkçesi verilecektir. Sonrasında ise bu rivayetin, müellifin hadise dair iki önemli eseri *Şerhu's-sünne* ile *Mesâbîhu's-sünne*'nin yanı sıra *Kütüb-i Tis'a* ve temel hadis kaynaklarında yer alıp almadıklarına bakılacaktır. Son olarak da muhaddis, münekkid ve muhakkiklerin görüşleri çerçevesinde ilgili rivayetin sıhhat durumu ortaya konulacaktır.

4.1. Şuarâ, 26/1

"**Tâ, Sîn, Mîm.**"

4.1.1. 1. Rivayet

İbn Abbâs (r.a.), Rasûlullah'ın, (s.a.v.) şöyle buyurduğunu haber vermiştir: "*Bana Tâ, Hâ ile Tâ, Sîn, Mîm sûreleri Levh-i Mahfuz'dan verildi.*"²⁴

Beğavî, bu rivayete, *Mesâbîhu's-sünne* ve *Şerhu's-sünne*'de yer vermemiştir.

Rivâyet, *Kütüb-i Tis'a*'da da yer almamaktadır.

Beğavî, Şuarâ Sûresi'nin hemen girişinde *taktî*²⁵ yoluyla naklettiği bu rivâyeti, Tâhâ Sûresi'nin giriş kısmında isnâdlı ve tam metinli olarak nakletmiştir. Söz

¹⁹ eş-Şuarâ, 26/192-194.

²⁰ eş-Şuarâ, 26/6.

²¹ eş-Şuarâ, 26/227.

²² eş-Şuarâ, 26/3.

²³ Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, çev. Yakup Çiçek - Ali Turgut (İstanbul: Hikmet Yayınları, 2001), 8/379.

²⁴ Beğavî, *Meâlimü't-tenzil*, 6/102.

²⁵ *Taktî*: Birkaç konu ihtiva eden bir hadisi, konularına göre parçalara ayırıp her birini kitabın ilgili yerine koyma veya ilgili yerde kullanma. Abdullah Aydın, *Hadis İstihlâhları Sözlüğü* (İstanbul: MÜİFAV, 2020), 327; Ayrıca bk. Mehmet Efendioğlu, "*Taktî*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/483, 484; Talat Koçyiğit, *Hadis İstihlâhları* (Ankara: AÜİF Yayınları, 1980), 420.

konusu rivayetin metni şöyledir:

Nebî (s.a.v.) şöyle buyurdu: “İçerisinde Bakara'nın zikredildiği sûre bana birinci zikirten verilmiştir. Tâ-Ha ve Tâ-Sîn-Mîm, Musa'nın levhalarından bana verilmiştir. Kur'ân'ın Fatihaları (başlangıç sûreleri) ve Bakara Sûresi'nin hâtimleri (sonları) Arş'ın altından bana verilmiştir. Mufassal sûreler (Mushaf'ın son kısımlarındaki kısa sûreler) ise bana nafiye olarak verilmiştir.”²⁶

Hâkim (ö. 405/1014)²⁷ ve Beyhakî (ö. 458/1066)²⁸ sahâbî ravisi Ma'kıl b. Yesâr olan farklı bir isnadla eserlerinde rivayet etmişlerdir. Süyûtî (ö. 911/1505) ise İbn Abbas (r.a.) tarikiyle zikretmiştir.²⁹

Rivayet, Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) tefsirinde isnâdlı ve tam metin rivayet edilmiştir.³⁰

İsnad zincirinde bulunan Ebû Bekr el-Hüzelî hakkında Yahya b. Ma'în yalancı, Nesâî *metrûku'l-hadîs*, Dârekutnî ise *münkeru'l-hadîs* demiştir.³¹

Ebû Bekr el-Hüzelî'nin cerh edilmesi sebebiyle rivâyet zayıftır.

4.2. Şuarâ, 26/82

“Kıyamet gününde hatalarımı bağışlayacağımı umduğum yine O'dur.”

4.2.1. 2. Rivayet

Âişe (r. anhâ): Ben 'Yâ Rasûlallah! İbn Cüd'ân cahiliye devrinde akrabalık bağlarına riayet eden ve yoksullara yemek yediren bir kimse idi. Bu yaptıkları ona fayda verecek midir?' dedim. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v.): “*Bunlar ona fayda vermez. Çünkü o hiçbir gün 'Ey Rabbim! Kıyamet gününde günahımı affet!' demedi*” buyurdular.³²

Beğavî, hocası İsmâîl b. Abdulkâhir'den isnâdlı olarak naklettiği bu *merfû'*³³-*muttasıl*³⁴ rivayeti hadise dair iki eserine de almamıştır.

²⁶ Beğavî, *Meâlimü't-tenzil*, 1/5.

²⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, 1411), 1/757.

²⁸ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî Beyhakî, *Şu'abu'l-îmân*, thk. Abdulali Abdulhamîd Hâmid (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1423), 4/104; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, 1424), 10/15.

²⁹ Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfî Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1454), 10/140.

³⁰ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebî en-Nisâbü'rî Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru lhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1422), 7/155.

³¹ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *Kitâbü'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmud İbrahim Zâyid (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1412), 1/359; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*, thk. Ebû'l-Fidâ Abdullâh el-Kâdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, 1406), 2/12.

³² Beğavî, *Meâlimü't-tenzil*, 6/118.

³³ Merfû': Senedi nasıl olursa olsun, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) açıkça veya hükmen nisbet edilen hadis. Aydınlı, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, 188; Ayrıca bk. a.mlf. “Merfû”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/180, 181; Koçyiğit, *Hadis İstilahları*, 217.

³⁴ Muttasıl: İlk kaynağına veya ait olduğu kimseye kadar kesintisiz bir snedle varan yani, seneddeki her ravinin, hocasından muteber bir öğrenme yoluyla alarak rivayet ettiği hadis. Aydınlı, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, 252; Ayrıca bk. a.mlf. “Muttasıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/405; Koçyiğit, *Hadis İstilahları*, 349.

Rivayeti, Müslim³⁵ ve Ahmed b. Hanbel³⁶ eserlerinde birebir zikretmişlerdir. Ayrıca Taberî (ö. 310/923)³⁷ ve İbn Hibbân da (ö. 354/965)³⁸ bu rivayete eserlerinde yer vermişlerdir.

Şuayb Arnavut, bu rivayetin isnâdının Müslim'in şartına göre *sahîh* olduğunu ifade etmiştir.³⁹

Rivayete, Müslim'in sıhhat şartlarını taşıması ve tenkît edilmemiş olmasından dolayı *sahîhtir* diyebiliriz.

4.3. Şuarâ, 26/100, 101

“Şimdi bizim ne şefaatçilerimiz var ne de samimi bir dostumuz.”

4.3.1. 3. Rivayet

Câbir b. Abdullah'tan (r.a.) naklediğine göre, o şöyle demiştir: “Ben Allah Rasûlü'nün (s.a.v.) şöyle buyurduğunu duydum: ‘*Cennetteki bir adam, ‘Falan arkadaşım ne yaptı acaba?’ diye sorar. (Merak ettiği) arkadaşı ise cehennemdedir. Bunun üzerine Allah Teâlâ: “(Cehennemdeki o kimseyi) çıkarıp cennetteki arkadaşının yanına götürür” buyurur. Cehennemdeki geri kalanlar ise: ‘Şimdi bizim için ne şefaatçiler ne de candan bir dostumuz var.’ derler.*”⁴⁰

Beğavî, hocası Ebû Sa'îd eş-Şüreyhî'den isnâdlı olarak naklettiği bu rivayeti her iki eserine de almamıştır.

Rivayet, *Kütüb-i Tis'a*'da yer almadığı gibi hadise dair diğer kaynaklarda da mevcut değildir.

Sa'lebî⁴¹ ve Vâhidî⁴² (ö. 468/1076) aynı isnâd ve metinle nakletmiştir. Ayrıca rivâyete Kurtubî (ö. 671/1273) de tefsirinde yer vermiştir.⁴³

Sa'lebî'nin tefsirinde bu rivâyetin aynı isnad ve metinle nakledilmiş olması ve *Meâlimü't-tenzil*'in *el-Kesf ve'l-beyân*'ın muhtasarı olduğuna dair görüş, bizi Beğavî'nin bu rivayeti Sa'lebî'den aldığı kanaatine sevk etmektedir.

Ebu'z-Zübeyr'den rivayeti alan kişinin meçhûl olması sebebiyle rivâyet zayıftır.

³⁵ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), “İmân”, 365, 540.

³⁶ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Ebû Hâcîr Muhammed Saîd Besyûnî (Beyrut: y.y., 1405/1985), 41/169.

³⁷ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 1422), 24/551.

³⁸ Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *es-Sahîh*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesü'r-Risâle, 1414), 2/40.

³⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 41/170.

⁴⁰ Beğavî, *Meâlimü't-tenzil*, 6/120.

⁴¹ Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-beyân*, 7/172.

⁴² Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbûrî Vâhidî, *el-Vasîf fî Kur'âni'l-mecîd*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 3/357.

⁴³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmet el-Berdûnî - İbrahim Atfeş (Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384), 13/118.

4.4. Şuarâ, 26/214

“Yakın akrabamı da uyar.”

4.4.1. 4. Rivayet

Ali b. Ebî Tâlib'ten (r.a.). O şöyle demiştir: “**Yakın akrabamı da uyar.**’ âyeti Allah Rasûlü’ne (s.a.v.) inince beni çağırdı ve şöyle dedi: ‘*Ey Ali! Allah bana önce yakın akrabamı uyarmamı emrediyor. Ancak bunu yapamadım. Cebrâil gelerek: ‘Ey Muhammed! Şayet emredilene yapmaz isen Rabbin sana azap eder.’ dedi. Bizim için bir yemek hazırla, yemeğin üzerine koyun butu koy ve bize bir sürahi süt doldur. Sonra beni Abdulmuttalib oğullarıyla bir araya getir ki emredildiğim şeyleri onlara ileteyim.*’ buyurdu.” Ali (r.a.) şöyle diyerek devam etti: “Allah Rasûlü’nün (s.a.v.) bana emrettiği şeyi yaptım. Onları çağırdım. Sayıları neredeyse kırk kişiydi. Aralarında Allah Rasûlü’nün amcalarından Ebû Tâlib, Abbâs, Hamza ve Ebû Leheb de bulunuyordu. Bunlar gelip de Rasûlullah’ın (s.a.v.) etrafında toplandıklarında, Rasûlullah hazırladığım yemeği istedi ben de getirdim. Yemeği koyunca, Allah Rasûlü (s.a.v.) eline etten bir parça aldı ve dişleriyle ikiye ayırdı. Sonra bu parçaları sininin etrafına koydu. Sonra da ‘*Allah’ın adıyla alın!*’ buyurdu. Doyuncaya kadar yediler. Allah’a yemin olsun ki, o yemek içlerinden sadece bir kişinin yiyeceği kadardı. Daha sonra, ‘Misafirlerle süt ikram et!’ buyurdu. Ben aynı şekilde de getirdim. Herkes doyusıya içti. Yemin derim ki süt de ancak bir kişiye yetecek kadardı. Rasûlullah (s.a.v.) onlarla konuşmak istediği zaman Ebû Leheb önce davrandı ve ‘Arkadaşımız sizi büyüledi.’ dedi. Rasûlullah onlarla konuşmadan dağıldılar. Ertesi gün Rasûlullah (s.a.v.): ‘*Ey Ali! Bu adam beni geçti. Onlarla konuşamadım ve dağıldılar. Sen aynı hazırlığı tekrar yap ve onları topla!*’ buyurdu. Ben de dediğini yaptım ve onları topladım.

Allah Rasûlü (s.a.v.) dün yaptığı şeyin aynısını yaptı. Onlar da yediler ve içtiler. Daha sonra Allah Rasûlü (s.a.v.) onlara şöyle dedi: ‘*Ey Abdülmuttalipoğulları! Size dünyanın da ahiretin de en hayırlı olanını getirdim. Allah, sizi kendisine davet etmemi emretti. Hanginiz bana bu işimde yardım edecek, kardeşim olacak ve halifelik yapacaktır?*’

Hiçbiri kabule yanaşmadı. Ben de: ‘*Ey Allah’ın peygamberi! Ben vezirin olurum.*’ dedim. İçlerinde en küçükleriydim. Bunun üzerine Allah Rasûlü (s.a.v.) boynunu tutup: ‘*Ey kavmim! Ali benim kardeşim, yardımcım ve vezirimdir. Sözlerine kulak verin ve kendisine itaat edin.*’ buyurdu. Onlar da gülere gülere kalktılar. Babama dönerek: ‘*Ey Ebû Tâlib! Muhammed sana, Ali’yi dinlemeni ve ona itaat etmeni emrediyor.*’ dediler.”⁴⁴

Beğavî bu ayetle ilgili beş rivayet nakletmiştir. Müellifin, hocası Muhammed b. İshâk’dan isnâdlı bir şekilde naklettiği bu *merfû’* rivayet *Mesâbîhu’s-sünne* ve *Şerhu’s-sünne*’de nakledilmemiştir.⁴⁵

Rivayet, dokuz temel hadis kitabında ve temel hadis kaynaklarında da mevcut

⁴⁴ Beğavî, *Meâlimü’t-tenzil*, 6/131.

⁴⁵ Hz. Peygamber’in ilk tebliğ faaliyetleriyle ilgili yapılmış bazı çalışmalar için bk. Adnan Demircan, “Tebliğde Hz. Peygamber’in Örnekliliği”, *Diyanet İlmî Dergi* 1 (2012), 7-28; Fikret Karaman, “Hz. Muhammed (a.s.)’in Nübüvvetten Önceki Hayatı ve ilk Tebliğ Merhaleleri”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (30 Haziran 1997), 39-49.

değildir.

Sa'lebî'nin de tefsirinde yer vermediği rivayeti aynı isnâd ve metinle sadece Taberî'nin tefsirinde tespit edebildik.⁴⁶

İsnâd zincirinde bulunan Abdulgaffâr b. el-Kâsım hakkında Ahmed b. Hanbel ve Yahya b. Ma'în *metrûku'l-hadîs* demiştir. Ayrıca İbn Hibbân kendisinin sarhoş oluncaya kadar içki içtiğini, sözleri karıştırdığını ve kendisinden delil getirmenin de câiz olmadığını eklemiştir.⁴⁷ İbn Medenî de hadis uydurduğunu söylemiştir.⁴⁸

Hadisin râvilerinden olan Abdulgaffâr b. el-Kâsım *metrûk* ve *kezzâb* olduğu için rivâyet *mevzû'dur*.

4.4.2. 5. Rivayet

İbn Abbâs'ın (r.anhümâ.) rivâyetine göre: **“Yakın akrabamı (ve onlardan ihlâsa erdirilen cemaatini) de uyar.”** âyeti inzal buyrulunca, Allah Rasûlü (s.a.v.) Safâ tepesine çıktı ve *‘Yâ Sabâhâh!’* (*ey Kureysliler!*) *Buraya gelin*” diye çağırdı. Duyanlar: ‘Kim bu?’ diyerek Rasûlullah'ın yanına toplandılar. Rasûlullah (s.a.v.) onlara: *‘Ne dersiniz? Ben size şu dağın arkasından bir düşman çıkacak diye haber versem, bana inanır mısınız?’* buyurdu. Onlar da: ‘Evet, çünkü biz senden yalana dair hiçbir şey görmedik.’ dediler. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v.): *‘O halde ben sizin için, şiddetli bir azabı uyarmaktayım.’* buyurdu. Ebû Leheb: ‘Sana yazıklar olsun! Bizi bunun için mi topladın?’ diyerek kalkıp gitti. Bunun üzerine *‘Tebbet.’* sûresi nâzil oldu.”⁴⁹

Beğavî, hocası el-Melîhî'den isnadlı olarak naklettiği bu rivayeti iki eserine de almıştır. *Mesâbîhu's-sünne*'de küçük lafız farkıyla İbn Abbâs'tan iki rivayet nakletmiştir.⁵⁰ *Şerhu's-sünne*'de ise aynı sened ve lafızla getirmiştir.⁵¹

Buhârî⁵² ve Müslim⁵³ bu rivayeti Yûsuf b. Mûsa ← Ebû Usâme ← A'meş ← Amr b. Mürre ← Sa'îd b. Cübeyr ← İbn Abbâs (r.anhümâ.) isnâd zinciriyle rivayet etmişlerdir. Rivayeti, Ahmed b. Hanbel,⁵⁴ İbn Hibbân⁵⁵ ve Beyhakî⁵⁶ de eserlerinde zikretmişlerdir.

Müfessirlerden Taberî,⁵⁷ Sa'lebî⁵⁸ ve İbn Kesîr⁵⁹ de tefsirlerinde söz konusu rivayete yer vermişlerdir.

⁴⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 19/409.

⁴⁷ İbn Hibbân, *Kitâbü'l-mecrûhîn*, 2/143.

⁴⁸ İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*, 2/112.

⁴⁹ Beğavî, *Meâlimü't-tenzil*, 6/132.

⁵⁰ Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' Beğavî, *Mesâbîhu's-sünne*, thk. Yusuf Abdurrahman el-Mar'aşlı vd. (Beyrut: Dâru'l-Ma'rifeti li't-Tibâati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 1407), 3/46, 4/68.

⁵¹ Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' Beğavî, *Şerhu's-sünne*, thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Zühayr eş-Şâvîş (Beyrut, Dimeşk: Mektebü'l-İslâmî, 1403), 13/327.

⁵² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Zühayr b. Nasr (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necat, 1422), "Tefsîru'l-Kur'ân", 360.

⁵³ Müslim, "İmân", 355.

⁵⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/17.

⁵⁵ İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 14/486.

⁵⁶ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 9/7.

⁵⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/24.

⁵⁸ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 10/323.

⁵⁹ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-âzîm*, 6/166.

Birkaç farklı lafız ile hadis kitaplarında geçen bu rivayet, Şeyhayn'ın şartlarına uyduğu için *sahih*dir.

4.4.3. 6. Rivayet

İbn Abbâs (r. anhumâ.): **“*Yakın akrabanı da uyar*”** âyeti nâzil olunca, Allah'ın elçisi (s.a.v.) Safâ tepesine çıktı ve *'Ey Fihroğulları! Ey Adiyyoğulları!'* diyerek bütün Kureyşlileri çağırmağa başladı. Herkes toplandı. Oraya gidemeyen birisi, olup biteni görmesi için elçi göndermişti. Kureyş topluluğuyla beraber Ebû Leheb de geldi. Allah Rasûlü (s.a.v.) topluluğa hitaben *'Ne dersiniz? Ben size şu vadide düşman atlıları var, sabaha veya akşama size baskın yapmak istiyorlar diye haber versem, bana inanır mısınız?'* buyurdu. Onlar da *'Tabi ki inanırız. Senin doğruluğundan başka bir şey görmedik.'* dediler. Rasûlullah (s.a.v.) *'Ben sizi şiddetli bir azabı karşı uyarıyorum.'* buyurdu. Bunun üzerine Ebû Leheb *'Yazıklar olsun sana! Bundan sonraki günlerde hüsrana, zarara uğrayasın! Bizi bunun için mi topladın?'* dedi. Bunun üzerine Tebbet sûresi nâzil oldu.”⁶⁰

Beğavî'nin, hocası Abdülvâhid b. Ahmed el-Melîhî'den isnadlı olarak naklettiği ve hadise dair her iki eserinde de yer verdiği⁶¹ bu rivayeti Buhârî,⁶² Müslim⁶³ ve Ahmed b. Hanbel⁶⁴ de tahrîc etmişlerdir.

Sa'lebî, tefsirinde birebir nakletmiştir.⁶⁵

İlgili rivayet, *müttefekun aleyh*⁶⁶ olduğu için *sahih*dir.

4.4.4. 7. Rivayet

Ebû Hureyre (r.a.) demiştir ki: **“Yüce Allah *'Yakın akrabanı da uyar*'** âyetini inzâl buyurduğunda, Rasûlullah (s.a.v.) şöyle hitap etti: *'Ey Kureyş topluluğu! (Veya buna benzer bir kelime ile hitâb etti) Canlarınızı, nefislerinizi satın alınız (yani İslam'a girmek suretiyle nefislerinizi Allah'ın azabından koruyunuz). Ben Allah'ın azabından hiçbir şeyi sizden defedemem. Ey Abdümenâfoğulları! Ben sizden de Allah'ın azabından hiçbir şeyi defedemem. Ey Abbâs b. Abdulmuttalib! Senden de Allah'ın azabının hiçbir parçasını defedemem. Ey Allah'ın elçisinin halası olan Safiyye! Senden de Allah'ın azabının bir kısmını olsun defedemem. Ey Muhammed'in kızı Fâtıma! Malımdan ne arzu edersen et (veririm, ancak) Allah'ın azabından bir parçasını bile senden uzaklaştırıp defedemem.'* buyurdu.”⁶⁷

Müellif, hocası Abdülvâhid b. Ahmed el-Melîhî'den senedli bir şekilde zikrettiği bu rivayeti iki eserine de almıştır. *Mesâbîhu's-sünne*'de farklı bir isnadla fakat

⁶⁰ Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 6/132.

⁶¹ Beğavî, *Mesâbîhu's-sünne*, 3/461, 4/67; a.mlf., *Şerhu's-sünne*, 13/327.

⁶² Buhârî, *"Tefsîru'l-Kur'ân"*, 233.

⁶³ Müslim, *"İmân"*, 355.

⁶⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 5/17.

⁶⁵ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 10/323.

⁶⁶ Müttefekun aleyh: Buhârî ve Müslim'in her ikisinin de el-Câmiu's-Sahîh isimli kitaplarına aldıkları hadis. Cumhur bununla senedi ve metni aynı olan hadisi kastederler. Aydınlı, *Hadis İstihlâları Sözlüğü*, 252; Ayrıca bk. Ahmet Yücel, *"Müttefekun Aleyh"*, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/224, 225.

⁶⁷ Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 6/133.

aynı metinle zikretmiştir.⁶⁸ *Şerhu's-sünne'*de ise aynı sened ve lafızla nakletmiştir.⁶⁹

Rivayeti Buhârî,⁷⁰ Müslim,⁷¹ Tirmizî,⁷² Nesâî,⁷³ Ahmed b. Hanbel⁷⁴ ve Dârimî⁷⁵ aynı lafızla eserlerinde rivayet etmişlerdir.

Sa'lebî'nin tefsirinde ise birebir yer almaktadır.⁷⁶

Rivâyet *müttefekun aleyh* olup *sahîhtir*.

Beğavî bu ayetle ilgili muhtevası aynı olan peş peşe dört rivayet nakletmiş oldu. Onun herhangi bir yorumda bulunmaksızın aktardığı bu rivayetlerin ilki olan 4. Rivayet, anlatılan olayın uzun varyantını teşkil ederken, diğer üç rivayet (5. 6. ve 7. rivayetler) öncekinin ihtisar edilmiş halidir. 4. Rivayet dışında, kalan üç rivayetin metinleri arasında çok az farklılıklar mevcuttur.

4.4.5. 8. Rivayet

İyâz b. Himâr el-Mücâsî'î'den (r.a.): Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuşlardır: *"Dikkatli olun! Rabbim, bana öğrettiklerinden bilmediğiniz şeyleri, bugünden itibaren size öğretmemi bana emretti. Kendisi: 'Kula verdiğim her mal helaldir. Ben kullarımı daima dürüst (hanîf) olarak yarattım ancak şeytanlar onların yanlarına gelip onları dinlerinden uzaklaştırdılar. Benim kendilerine helal kıldığım şeyleri onlara haram kıldılar ve hakkında hiçbir bilgi vermediğim şeyleri bana isnat etmelerini emrettiler.' Allah, yeryüzündeki insanlara baktı. Onları çok kötü gördü. Ehli Kitap'tan üzere kalanlar dışında Arab, Acem herkese buğzetti ve şu emri verdi: '(Ey Muhammed) ben seni, seni denemek ve (insanları) seninle denemek için gönderiyorum. Ayrıca sana suyla yıkanıp yok edilemeyen bir de kitap gönderdim. Sen onu uyurken de uyanırken de okuyacaksınız.' Allah bana Kureys'i ikaz etmemi (ateşle korkutmamı) emretti. Ben: 'Ey Allah'ım! O zaman kafamı parçalayıp çöreğe döndürürler' dedim. Allah: 'Onların sizi çıkardığı gibi siz de onları (yurtlarından) çıkarın. Onlarla cihâd edin ki biz de sizinle birlikte onlara karşı savaşalım (size yardım edelim). Allah yolunda harcağın ki, biz de sizin için harcağalım. Sen bir ordu gönder, biz de (sana destek olması için) beş ordu gönderelim. Sana itaat edenlerle birlik olup asilere karşı savaşın' dedi.*

Sonra devamla şöyle buyurdu: *"Cennet ehli üçtür. Adaletli davranan devlet başkanı. Her bir akrabaya ve Müslümana güzel davranan merhametli kişi. Tasadduk eden zengin adam. Cehennem ashâbı da beştir. Akli ve parası olmayan zayıf bir takım. Gözünü hırsın bürüdüğü bir hain. Öyle ki önemsiz de olsa malınıza ve ailenize ihanet eder. Gece gündüz halkını nasıl aldatacağını, mallarını nasıl çalacağını tasarlayan kişi.*

⁶⁸ Beğavî, *Mesâbîhu's-sünne*, 3/462.

⁶⁹ Beğavî, *Şerhu's-sünne*, 13/329.

⁷⁰ Buhârî, "Vasâyâ", 11, "Tefsîru'l-Kur'ân", 233.

⁷¹ Müslim, "İmân", 351.

⁷² Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-islâmî, 1998), "Tefsîru'l-Kur'ân", 27.

⁷³ Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali Nesâî, *es-Sünen*, thk. Hasan Abdulmelan Şelbî (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1421), "Vasâyâ", 6.

⁷⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/341.

⁷⁵ Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân b. el-Fazl Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (Riyad: Dâru'l-Muğni, 1421), "Rikâk", 23.

⁷⁶ Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-beyân*, 7/182.

Ve ağız bozuk ahlaksız kişi.” (Rasûlullah) cimriliği ve yalanı da zikretti.⁷⁷

Beğavî, hocası Ebû Sa’îd Abdullah b. Ahmed et-Tâhirî’den isnâdli olarak naklettiği bu *merfû’* rivayeti her iki eserine de almıştır.⁷⁸

Sahâbî râvisiyle zikrettiği *Mesâbîhu’s-sünne*’deki rivâyetin metninde ufak değişiklikler vardır. Örneğin, *إن كل مال نحلته عبادي فهو لهم حلال* ifadesi *Mesâbîhu’s-sünne*’de *إن الله أمرني أن أحرق وإن الله تعالى أمرني أن أخوف قريشاً* ifadesi ise, *كل مال نحلته عبداً حلالاً* lafzıyla, *فَرِيشًا* lafzıyla vârid olmuştur. *Şerhu’s-sünne*’de ise hem isnad hem de metin aynıdır.

Müslim ise lafzı aynı olmakla beraber farklı bir isnadla rivayet etmiştir.⁷⁹

Nesâî,⁸⁰ Ma’mer b. Râşid,⁸¹ Abdurrezzâk es-San’ânî,⁸² Taberânî (ö. 360/971),⁸³ Ebû Dâvûd et-Tayâlisî⁸⁴ (ö. 204/819) ve Beyhakî⁸⁵ de eserlerinde bu rivayeti nakletmişlerdir.

Sa’lebî aynı isnâd ve metinle tefsirinde zikretmiştir.⁸⁶

Müellif, *Şerhu’s-sünne*’deki rivayetin *sahîh* olduğunu söylemiştir.⁸⁷

Rivâyetin birçok hadis kaynağında mevcudiyeti, Müslim’in şartlarını taşıması ve sened ve metin bakımından tenkît edilmemiş olması dolayısıyla *sahîhtir* diyebiliriz.

4.5. Şuarâ, 26/219

“Secde edenler arasındaki dolaşmanı da (görür).”

4.5.1. 9. Rivayet

Ebû Hureyre (r.a.), Allah Rasûlü’nün (s.a.v.) şöyle buyurduğunu bildirmiştir: *“Siz benim buradaki (önümdeki) kiblemi görebiliyor musunuz? Allah’a and olsun ki sizin namazdaki huşûnuz ve rûkûnuz bana gizli kalmaz. Şûphe yok ki ben, sırtımdan da sizi görebilmekteyim.”*⁸⁸

Beğavî, ilgili ayetteki **“Secde edenler arasındaki dolaşmanı da (görür).”** ifadesine âlimlerin vermiş olduğu manaları aktarmıştır. Mücâhid (öl. 103/721) ayetteki ifadenin, peygamberimiz namazdayken arkasında bulunanları gözleriyle görür gibi gördüğü anlamına geldiğini söylemiştir. Beğavî, Mücâhid’in bu görüşünü destekler mahiyette mezkûr rivayeti nakletmiştir.

Müellif, hocası Ebu’l-Hasen es-Serahsî’den isnadli olarak zikrettiği bu rivayeti

⁷⁷ Beğavî, *Meâlimü’t-tenzil*, 6/133.

⁷⁸ Beğavî, *Mesâbîhu’s-sünne*, 3/461; a.mlf., *Şerhu’s-sünne*, 14/406.

⁷⁹ Müslim, “el-Cennet ve Sıfatu ne’îmuhâ ve ehluhâ”, 63.

⁸⁰ Nesâî, *es-Sünen*, 7/278.

⁸¹ Ebû Urve Ma’mer b. Râşid el-Basrî es-San’ânî Ma’mer b. Râşid, *el-Câmi’*, thk. Habibu’r-Rahmân A’zamî (Pakistan: Mektebu’l-İslâmî, 1403), 11/120.

⁸² Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi’ es-San’ânî el-Himyerî Abdurrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, thk. Habibu’r-Rahmân A’zamî (Beyrut: Mektebu’l-İslâmî, 1403), 11/120.

⁸³ Ebu’l-Kâsım Müsnidü’d-Dünya Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, thk. Hamdi Abulmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1415), 17/308.

⁸⁴ Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd Tayâlisî, *el-Müsned*, thk. Muhammed b. Abdülhasen et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1419), 2/404.

⁸⁵ Beyhakî, *Şu’abu’l-îmân*, 9/469.

⁸⁶ Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 7/302.

⁸⁷ Beğavî, *Şerhu’s-sünne*, 14/408.

⁸⁸ Beğavî, *Meâlimü’t-tenzil*, 6/134.

*Mesâbîhu's-sünne'*ye almamıştır. *Şerhu's-sünne'*de ise tefsirine aldığı isnad ve metinle aktarmıştır.⁸⁹

Buhârî,⁹⁰ Müslim,⁹¹ Mâlik b. Enes⁹² ve Ahmed b. Hanbel⁹³ aynı isnâd ve metinle rivayet etmişlerdir. Ayrıca Ebû Ya'lâ (ö. 307/919) ve İbn Hibbân da eserlerinde bu rivayeti nakletmişlerdir.⁹⁴

Sa'lebî, ilgili rivayete tefsirinde yer vermemiştir.

Muhakkik Şuayb Arnavut, Ahmed b. Hanbel'de geçen rivayetle ilgili Buhârî ve Müslim'in kriterlerine göre isnâdının *sahîh* olduğunu söylemiştir.⁹⁵

Rivâyet *müttefekun aleyh* olduğu için *sahîhtir*.

4.6. Şuarâ, 26/226

“Ve gerçekten onlar (şairler) yapmadıkları şeyi söylerler.”

4.6.1. 10. Rivayet

Ebû Hureyre'den (r.a.) nakledildiğine göre Allah Rasûlü (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “*Sizden birinin karnının irinle tıka basa dolması, şiirle dolmasından daha iyidir.*”⁹⁶

Beğavî bu rivayeti ayette kastedilen şairlerin, şiirlerine yalan katan cahiliye şairleri olduğunu söyleyerek hocası Abdülvâhid el-Melîhî'dan isnadlı bir şekilde zikretmiştir. Müellif, *Şerhu's-sünne'*de birebir nakletmiştir.⁹⁷

Buhârî, Abdullah b. Musa ← Hanzala ← Sâlim ← İbn Ömer (r.a.) tarîkiyle ve aynı lafızla rivayet etmiştir.⁹⁸

Müslim, Sa'd b. Ebî Vakkâs'tan (r.a.) rivayetle ve aynı metinle hadisi *Sahîh'*ine almıştır.⁹⁹

Ebû Dâvûd¹⁰⁰ ve Tirmizî¹⁰¹, Ebû Hureyre'den (r.a.) farklı bir isnâdla ve fakat aynı metinle aktarmışlardır. İbn Mâce ise, Sa'd b. Ebî Vakkâs'tan (r.a.) aynı lafızla tahrîc etmiştir.¹⁰²

⁸⁹ Beğavî, *Şerhu's-sünne*, 13/289.

⁹⁰ Buhârî, “Salât”, 40.

⁹¹ Müslim, “Salât”, 109.

⁹² Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, thk. Abdüvehhâb Abdüllatif (Kahire: Dâru lhyâi't Tûrâsî'l-Arabî, 1382), “Kasru's-salât fi's-sefer”, 23.

⁹³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13/394, 14/463.

⁹⁴ Ebû Ya'lâ Ahmed b. Alf b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed (Şam: Dâru'l-Me'mun, 1404), 11/220; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 14/250.

⁹⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13/395.

⁹⁶ Beğavî, *Meâlimü't-tenzil*, 6/136.

⁹⁷ Beğavî, *Şerhu's-sünne*, 12/380; Şiir ve şairlerden bahseden ayetlerle ilgili yapılmış bir çalışma için bk. İsmail Güleç, “İslam'da Şiir ve Şair Algısına Dair Kimi Tespitler”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 13/13 (01 Aralık 2014), 1-22; Şiir ve şairlerden bahseden hadislerle ilgili yapılmış bir çalışma için bk. Osman Nedim Yektar, “Hadîs Rivayetleri ve Hz. Peygamber'in Şiire Bakışı”, *EKEV Akademi Dergisi* 65 (25 Şubat 2016), 405-432.

⁹⁸ Buhârî, “Edeb”, 92.

⁹⁹ Müslim, “Şiir”, 8.

¹⁰⁰ Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavut, Muhammed Kâmil Karabelli (Beirut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430), “Edeb”, 94.

¹⁰¹ Tirmizî, “Edeb”, 71.

¹⁰² Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavut (Dâru Risâleti'l-Âlemiyye, 1430), “Edeb”, 42.

Ahmed b. Hanbel aynı metinle rivayette bulunmuştur.¹⁰³ Dârimî ise, aynı metinle naklettiği rivayeti Buhârî'nin kullandığı senedle aktarmıştır.¹⁰⁴

Sa'lebî ilgili rivayeti tefsirine almamıştır.

Müttefekun aleyh olan bu rivayet *sahîhtir*.¹⁰⁵

4.7. Şuarâ, 26/227

“Ancak iman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapanlar, Allah'ı çokça ananlar ve haksızlığa uğratıldıktan sonra kendilerini savunanlar başkadır. Haksızlık edenler, neye nasıl dönüşeceklerini (başlarına nelerin geleceğini) yakında görecekler.”

4.7.1. 11. Rivayet

Ka'b b. Mâlik'in (r.a.), babası Rasûlullâh'a (s.a.v.): “Şüphesiz Allah şiir hususunda ayetler inzâl buyurdu (peki şiir söylemeyelim mi?) dedi. Bu soru üzerine Allah Rasûlü (s.a.v.) buyurdular ki: “*Mü'min kılıcı ve diliyle savaşır. Nefsim yed-i kudretinde olan Allah'a andolsun ki sizin o kâfirlere karşı sarf edip söylediğiniz sözler (şiirler) onlarda ok atmaktan daha güçlü bir etki bırakır.*”¹⁰⁶

Müellif, ayette söz konusu edilen şairlerin, şiiri kendisini Allah'ı zikretmekten meşgul etmeyen kimseler olduğunu söyleyerek, Hz. Peygamberden (s.a.v.) Müslüman şairleri ve şiirlerini metheden altı rivayet zikretmiştir.

Beğavî, hocası Ahmed b. Abdillah es-Sâlihî'den isnadlı olarak naklettiği bu rivayeti her iki eserine de almıştır. *Mesâbîh*'de sahâbî râvisiyle ve aynı lafızla rivayet ederken,¹⁰⁷ *Şerhu's-sünne*'de ise birebir nakletmiştir.¹⁰⁸

Dokuz temel hadis kitabından sadece Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde aynı lafızla zikredilmiştir.¹⁰⁹

İbn Hibbân,¹¹⁰ Taberânî¹¹¹ ve Beyhakî¹¹² bu rivayeti aynı metinle eserlerinde rivâyet etmişlerdir.

Sa'lebî,¹¹³ Vâhidî (ö. 468/1075)¹¹⁴ İbn Kesîr (ö. 774/1373)¹¹⁵ ve Süyûtî (ö. 911/1505)¹¹⁶ tefsirlerinde bu rivâyeti nakletmişlerdir.

Şuayb Arnavut *Şerhu's-sünne*'deki rivayet için isnâdı *sahîh* derken, Ahmed b. Hanbel'deki rivâyet için senedinin, Buhârî ve Müslim'in kriterlerine göre *sahîh* olduğunu söylemiştir.¹¹⁷

¹⁰³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/96, 116.

¹⁰⁴ Dârimî, “İsti'zân”, 69.

¹⁰⁵ Bu rivayete ilgili olarak ayrıca bkz. Ramazan Özmen, “Sahîhayn Bağlamında Hz. Peygamber'in Şiire Yaklaşımı”, *Hakkari İlahiyat Dergisi* 2 (Haziran 2023), 28, 29.

¹⁰⁶ Beğavî, *Meâlimü't-tenzil*, 6/136.

¹⁰⁷ Beğavî, *Mesâbîhu's-sünne*, 3/314.

¹⁰⁸ Beğavî, *Şerhu's-sünne*, 12/378.

¹⁰⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 45/147.

¹¹⁰ İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 11/5, 13/102.

¹¹¹ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 19/75, 76.

¹¹² Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 10/239.

¹¹³ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 7/186.

¹¹⁴ Vâhidî, *el-Vasît fi Kur'âni'l-mecîd*, 3/366.

¹¹⁵ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 6/176.

¹¹⁶ Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 11/322.

¹¹⁷ Beğavî, *Şerhu's-sünne*, 12/378; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 45/147.

Rivayet birçok muteber kaynakta vârid olmuştur. Eserlerinde zikretmemekle beraber Buhârî ve Müslim'in şartlarını haiz oluşu ve muhakkik Şuayb Arnavut'un görüşünü de dikkate alarak *sahîhtir* diyebiliriz.

4.7.2. 12. Rivayet

Enes b. Mâlik'ten (r.a.) rivayete göre, Hz. Peygamber (s.a.v.) kaza umresi sırasında, önünden Abdullah b. Revâha olduğu halde yürüyerek Mekke'ye girince Abdullah b. Revâha şöyle dedi:

"Ey kâfir evlatları! Yolundan çekilin!

Bugün biz Kur'ân'ın nüzûlünden dolayı sizinle savaşıyoruz.

Öyle darbeler vuruyoruz ki, başlarını boyunlarından ayırıyoruz.

Ve dost, dostunu kendisine hatırlatamaz."

Bunun üzerine Ömer b. Hattâb (r.a.): "Ey İbn Revâha! Rasûlullah'ın huzurunda ve Yüce Allah'ın haremindedir şiiir mi söylüyorsun?" dedi. Allah Rasûlü (s.a.v.) de şöyle buyurdu: "Onu rahat bırak ey Ömer! Yemin ederim ki bu şiiir onlara atılan oklardan daha hızlı tesir eder."¹¹⁸

Beğavî, hocası Abdullah b. Abdissamed el-Cûzecânî'den isnadlı olarak zikrettiği bu rivayeti *Mesâbîhu's-sünne*'ye almazken, *Şerhu's-Sünne*'ye tam metin ve isnadlı olarak almıştır.¹¹⁹

Beğavî'nin isnâdında Tirmizî mevcuttur. Dolayısıyla Beğavî, hadisin Tirmizî tarihini nakletmiştir.¹²⁰

Nesâî'nin Ebû 'Âsım Huyeş b. Efram ← Abdurrezâk ← Ca'fer b. Süleymân ← Sâbit ← Enes b. Mâlik (r.a.) isnâd zinciriyle naklettiği rivayetin metni aynıdır.¹²¹

Ayrıca Taberânî (ö. 360/971) ve Kurtubî rivayeti aynı lafızla rivayet etmişlerdir.¹²² Sa'lebî ise tefsirine almamıştır.

Tirmizî rivayetle ilgili *hasen sahîh garîb*¹²³ ifadesini kullanmıştır.¹²⁴ Beğavî ise *hasen garîb*¹²⁵ değerlendirmesinde bulunmuştur.¹²⁶

Beğavî'nin, Tirmizî'nin tarihini kullanmış olması, Tirmizî'nin de rivayete *hasen sahîh garîb* hükmünü vermesi sebebiyle Tirmizî'nin kanaatine iştirak ediyoruz.

4.7.3. 13. Rivayet

¹¹⁸ Beğavî, *Meâlimü't-tenzil*, 6/137.

¹¹⁹ Beğavî, *Şerhu's-sünne*, 12/374.

¹²⁰ Tirmizî, "Edeb", 70.

¹²¹ Nesâî, "Menâsik", 109.

¹²² Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb Taberânî, *el-Mu'cemü'l-ıvsaat*, thk. Tarık b. İvazullah b. Muhammed ve Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî (Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1415), 8/122; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 13/173; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 13/150.

¹²³ Hasen Sahîh Garîb: Tek senedle rivâyet edilmiş olan ancak bu senediyle sahîh mi hasen mi olduğu kestirilemeyen hadis (Tirmizî'nin kullandığı bu ıstılahta, hasen sahîh ıstılahındaki ihtimaller de söz konusudur). Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 124; Ayrıca bk. Mücteba Uğur, "Hasen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/374, 375; Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, 137, 138.

¹²⁴ Tirmizî, *es-Sünen*, 4/530.

¹²⁵ Hasen Garîb: Bir râvînin tek başına rivâyet ettiği hasen hadis. Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 123; Ayrıca bk. Uğur, "Hasen", 16/374, 375; Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, 129.

¹²⁶ Beğavî, *Şerhu's-sünne*, 12/375.

Berâ'nın (r.a.) bildirdiğine göre, Nebî (s.a.v.) Hassân'a: "Onlara karşı (şiirle-rinle) hücum et veya onlara karşı atağa geç. Cebrâil seninledir." buyurdu.¹²⁷

Müellif, hocası Abdülvâhid el-Melîhî'den isnadlı olarak aktardığı bu rivayeti sadece *Şerhu's-Sünne'* de aynı isnâd ve metinle nakletmiştir.¹²⁸

Buhârî,¹²⁹ Müslim¹³⁰ ve Ahmed b. Hanbel'de¹³¹ de aynı sened ve metinle yer almaktadır.

Sa'lebî'nin tefsirinde ise mevcut değildir.

Rivayet, *müttefekun aleyh* olduğu için *sahîhtir*.

4.7.4. 14. Rivayet

Âişe (r.anhâ): "Allah Rasûlü (s.a.v.), Hassân b. Sabit için mescide bir minber koydu. Hassân da bu minberin üzerinde Rasûlullah'ı (s.a.v.) destekleyen ve öven şi-irler okudu. Bunun üzerine Allah Rasûlü (s.a.v.) şöyle buyurdu: "Allah, Resûlünü övüp savunduğu müddetçe şair Hassân'ı Rûhu'l-kudüs (Cebrâil) ile desteklesin."¹³²

Beğavî, hocası Abdullah b. Abdissamed el-Cevzecânî (el-Cûzecânî)'den isnadlı olarak naklettiği bu rivayeti *Mesâbîhu's-sünne'*ye lafız farkıyla almış olup yine Hz. Âişe'den (r.anhâ) aktarmıştır.¹³³ Lafız şu şekildedir:

إِنَّ رُوحَ الْقُدُسِ لَا يَزَالُ يُؤَيِّدُكَ مَا نَفَخْتَ عَنِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ

Şerhu's-Sünne' de ise *يُؤَيِّدُ* yerine *يُؤَيِّدُ* lafız farkıyla ve aynı isnâdla rivayet etmiş-tir.¹³⁴

Müslim,¹³⁵ rivâyeti *Mesâbîhu's-sünne'* de geçen lafızla birebir aynı şekilde nak-letmiştir. Tirmizî,¹³⁶ aynı isnâd ve metinle rivayet ederken, Ebû Dâvûd¹³⁷ ise aynı isnâd ile ve fakat lafız farkıyla nakletmiştir. Lafız şu şekildedir:

إِنَّ رُوحَ الْقُدُسِ مَعَ حَسَّانَ مَا نَفَخَ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-

Ebû Ya'lâ,¹³⁸ İbn Hibbân,¹³⁹ Taberânî¹⁴⁰ ve Beyhakî¹⁴¹ de eserlerinde muhte-vası aynı olan rivayette bulunmuşlardır.

Rivâyeti Sa'lebî'nin tefsirinde tespit edemedik.

¹²⁷ Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 6/137.

¹²⁸ Beğavî, *Şerhu's-sünne*, 12/377.

¹²⁹ Buhârî, "Bed'ü'l-halk", 6; "Meğâzî" 32.

¹³⁰ Müslim, "Fedâilu's-sahâbe", 153.

¹³¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 30/623.

¹³² Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 6/137.

¹³³ Beğavî, *Mesâbîhu's-sünne*, 3/313.

¹³⁴ Beğavî, *Şerhu's-sünne*, 12/377.

¹³⁵ Müslim, "Fedâilu's-sahâbe", 157.

¹³⁶ Tirmizî, "Edeb", 70.

¹³⁷ Ebû Dâvûd, "Edeb", 94.

¹³⁸ Ebû Ya'lâ, *el-Müsne'd*, 8/67.

¹³⁹ İbn Hibbân, *es-Sahîh*, 16/97.

¹⁴⁰ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 4/38.

¹⁴¹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 10/403.

Tirmizî aynı isnâd ve metinle naklettiği rivayete *hasen sahîh*'tir¹⁴² demiştir.¹⁴³ Ebû Dâvûd'da geçen rivayetle ilgili Şuayb Arnavut *sahîh li-gayrihi* değerlendirmesinde bulunmuştur.¹⁴⁴

Şerhu's-Sünne'deki rivayetle ilgili olarak da Şuayb Arnavut senedi *hasen*¹⁴⁵ demiştir.¹⁴⁶

Rivayete, Müslim'de geçtiği, muhaddis ve muhakkiklerin de olumsuz bir değerlendirmede bulunmadıkları için *sahîhtir* diyebiliriz.

4.7.5. 15. Rivayet

Âişe'den (r. anhâ) rivayet etmiştir. Buna göre, Rasûlullah (s.a.v.): "*Kureyş'i hicvedin! Zira bu onlara ok atmaktan daha ağır gelir.*" buyurdu. İbn Revâha'ya da haber göndererek "*Onları hicvet*" diye buyurdu. O da Kureyş'e hicivde bulundu. Ancak Rasûlullah'ı (s.a.v.) razı edemedi. Bunun üzerine Allah rasûlü önce Ka'b b. Mâlik'e, daha sonra da Hassân b. Sâbit'e haber gönderdi. Hassân, Allah rasûlünün (s.a.v.) yanına girince: Sizin için kuyruğu ile çarpan bu aslana (haber) gönderme zamanınız gelmiştir, dedi. Sonra dilini çıkarıp oynatmaya başladı ve: Seni hak (din) ile gönderen Allah'a yemin ederim ki, onları dilimle deri parçalar gibi parçalayacağım, dedi. Allah Rasûlü (s.a.v.) ise: *'Acele etme! Çünkü Kureyş'in neseplerini en iyi bilen kişi Ebû Bekir'dir. Benim nesebim de onlardan. Tâ ki senin için benim nesebimi hülâsa etsin.'* buyurdu. Hassân da hemen Ebû Bekir'e gitti. Döndükten sonra: 'Ey Allah'ın Rasûlü! Bana senin nesebini hülâsa etti. Seni hak (din) ile gönderen Allah'a andolsun ki, hamurdan kıl çeker gibi seni onlardan çekip çıkaracağım.' dedi.

Âişe (r. anhâ) demiştir ki: 'Bunun üzerine Rasûlullah'ı (s.a.v.) Hassân'a: *'Sen Allah ve Rasûlü adına müdafaada buldukça şüphe yok ki Rûhu'l-kudüs seni desteklemeye devam edecektir'* buyururken işittim. Âişe (r. anhâ) devamla şöyle dedi: 'Ben Allah Rasûlü'nü: *'Hassân onları hicvetti de hem şifa verdi hem şifa buldu.'* buyururken de işittim.

Hassân şöyle demişti:

"Sen Muhammed'i hicvettin. Ben de onun nâmına cevap veriyorum.

Bunda Allah katında mükâfat vardır. Sen Muhammed'i nezih, muttaki, Allah'ın elçisi, ahlâkı da vefakârlık olduğu halde hicvettin.

Hiç şüphe yok ki, babam, onun babası ve ırzım, Muhammed'in ırzını sizden korumak için muhafızdır.

¹⁴² Hasen-Sahîh: Tirmizî'nin çokça kullandığı bu istilahtan ne kastettiği kesin olarak bilinmemektedir. Şu manalardan birini veya birkaçını kastettiği tahmin edilmektedir: 1. Hasen iken başka rivayetlerin desteğiyle birlikte sahîh derecesine çıkan hadis. 2. Birden çok senedi olup da bunlardan bazıları hasen, bazıları sahîh olan hadis. 3. Bazı âlimler tarafından hasen, diğer bazıları tarafından da sahîh kabul edilen hadis. Aydınlı, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, 123; Ayrıca bk. Uğur, "Hasen", 16/374, 375; Koçyiğit, *Hadis İstilahları*, 134.

¹⁴³ Tirmizî, *es-Sünen*, 4/529.

¹⁴⁴ Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, 7/361.

¹⁴⁵ Hasen: Adalet sahibi olup da zabt sıfatı tam olmayan, bununla beraber tek başına rivâyet ettiği hadisi münker de sayılmayan kimsenin rivâyet ettiği, şazz ve muallel olmayan hadis. Aydınlı, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, 122; Ayrıca bk. Uğur, "Hasen", 16/374, 375; Koçyiğit, *Hadis İstilahları*, 125.

¹⁴⁶ Beğavî, *Şerhu's-sünne*, 12/377.

Ama sizden, Allah'ın Rasûlünü hicvedenle methedip yardımında bulunan eşittir.

Allah'ın Rasûlü Cibril aramızdadır. Rûhu'l-Kudüs'ün hiçbir dengi yoktur.”¹⁴⁷

Müellif, hocası İsmail b. Abdilkâhir'den isnadlı olarak naklettiği bu rivayeti iki eserine de almamıştır.

Rivayet, dokuz temel hadis kitabı içerisinde sadece Müslim'de yer almış ve aynı isnâd ve metinle zikredilmiştir.¹⁴⁸ Taberânî ve Beyhakî de aynı isnad ve metinle rivayet etmişlerdir.¹⁴⁹

Sa'lebî bu rivayeti nakletmemiştir.

Rivayetin Müslim'in yanı sıra bazı muteber kaynaklarda rivayet edilmesi ve tenkît edilmemiş olması sebebiyle *sahîh* olduğu kanaatindeyiz.

4.7.6. 16. Rivayet

Übey b. Ka'b'dan (r.a.): Allah Rasûlü (s.a.v.) buyurmuştur ki: “*Şüphesiz şiirin bir kısmında hikmet vardır.*”¹⁵⁰

Beğavî bu rivayeti, hocası Abdülvâhid el-Melîhî'den isnadlı olarak rivayet etmiş olup. *Mesâbîhu's-sünne*'de aynı metinle yer almaktadır.¹⁵¹ *Şerhu's-sünne*'de ise *إِنَّ مِنَ الشَّعْرِ حِكْمَةً* şeklinde küçük bir farkla ve aynı isnâdla geçmektedir.¹⁵²

Rivayeti Buhârî aynı isnâdla,¹⁵³ İbn Mâce,¹⁵⁴ Tirmizî,¹⁵⁵ Ahmed b. Hanbel¹⁵⁶ ve Dârimî¹⁵⁷ ise isnadları farklı olmakla birlikte *Şerhu's-sünne*'de geçen lafızla nakletmişlerdir.

Sa'lebî ise, bu ayetin tefsirinde değil de Bakara sûresinin 129. ayetinde geçen hikmet kelimesini açıklarken bu rivayeti nakletmiştir.¹⁵⁸

Buhârî'nin sıhhat şartlarını taşıması ve gerek isnad gerekse metin bakımından tenkît edilmemiş olması sebebiyle bu rivâyet için *sahîhtir* diyebiliriz.

¹⁴⁷ Beğavî, *Meâlimü't-tenzil*, 6/137.

¹⁴⁸ Müslim, “Fedâilu's-sahâbe”, 157.

¹⁴⁹ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 4/38; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 10/403.

¹⁵⁰ Beğavî, *Meâlimü't-tenzil*, 6/138.

¹⁵¹ Beğavî, *Mesâbîhu's-sünne*, 3/311.

¹⁵² Beğavî, *Şerhu's-sünne*, 12/369.

¹⁵³ Buhârî, “Edeb”, 90.

¹⁵⁴ İbn Mâce, “Edeb”, 41.

¹⁵⁵ Tirmizî, “Edeb”, 69.

¹⁵⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/88, 90, 91.

¹⁵⁷ Dârimî, “İstîzân”, 68.

¹⁵⁸ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 12/369.

Sonuç

Beğavî'nin Şuarâ Sûresi'nin tefsirindeki rivayet kullanımıyla ilgili yaptığımız bu çalışmayla ulaştığımız sonuçları maddeler halinde şu şekilde zikredebiliriz:

1. Müellif, Şuarâ Sûresi'ni tefsir ederken 16 rivayete müracaat etmiştir.
2. Şuarâ Suresinin faziletine dair herhangi bir rivayette yer vermemiş, sûrenin Mekki ve 227 ayetten müteşekkil olduğunu ifade etmekle yetinmiştir.
3. Sûrenin tefsirine geçmeden önce, sûrenin ismi ve başındaki hurûf-ı mu-kattaa ile ilgili rivayete yer vermiştir. 1. rivayette bu durumu gözlemliyoruz.
4. Bir ayeti veya ayetteki bir sözcüğü açıklamak için nakilde bulunmuştur. 1. rivayet hariç, 15 rivayetin tamamı bunun örneğidir.
5. Bazen ayetteki bir konuyu açıklamak ya da ayetin daha iyi anlaşılmasını sağlamak için tek rivayetle yetinmeyip, manası benzer birden fazla rivayet zikretmiştir. Bunu yaparken de mümkün oldukça farklı sahâbîlerden gelmiş olmasına dikkat etmiştir. **"Yakın akrabamı da uyar."** mealindeki 214. ayetle ilgili 5 rivayette bulunmuştur (4-8. rivayetler). Aynı şekilde şairleri konu edinen 227. ayetin tefsirinde 6 rivayet zikretmiştir (11-16. rivayetler).
6. Ayetlerle birebir ilgisi bulunmayan rivâyetleri, yani vürûd sebebi ayet-i kerîme olmayan rivayetleri aktarmıştır. Bu durumu 2, 9, 10, 12, 13, 14, 15 ve 16 numaralı rivayetlerde görüyoruz.
7. Kullandığı 16 rivayetin sadece bir tanesini (1. rivayet) senedsiz nakletmiştir. Hâlbuki Beğavî, hadis ilminde ilk defa olmak üzere rivayetleri - sahâbî veya nadiren tabii râvîler dışında - senedsiz olarak nakleden kişidir. *Mesâbîhu's-sünne* isimli hadis kitabı bu metodu kullandığı eseridir. Buna rağmen müellifin, -Şuarâ Sûresi'nin- tefsirine aldığı rivayetleri ağırlıklı olarak isnâdlı kullandığı dikkat çekicidir. Bununla birlikte, senedini hazfettiği rivayet de *sahihtir*.
8. Naklettiği 16 rivayetin 7'si *Mesâbîhu's-sünne*'de, 11'i *Şerhu's-sünne*'de, 7'si her iki eserinde birden yer almaktadır. Bu da Beğavî'nin hadise dair eserlerine aldığı rivayetleri tefsirinde de yoğun bir şekilde kullandığını göstermektedir.
9. Zikrettiği 16 rivayetin 5 tanesi iki eserinde de tespit edilememiştir. Bu da gösteriyor ki, az da olsa kendi hadis kitaplarında olmayan rivayetleri kullanmıştır.
10. Rivayetlerin, hadis kaynağı bakımından 13 tanesi *Kütüb-i Tis'a*'da, 3 tanesi *Kütüb-i Tis'a* dışındaki hadis kaynaklarında tespit edilmiştir. Bu durum onun tefsirine kaynaklık eden hadis kitapları içerisinde *Kütüb-i Tis'a*'nın bariz bir üstünlüğü olduğunun göstergesidir.
11. Şuarâ Sûresi'nde aktarılan rivayetleri, senetlerinin münthâsı açısından değerlendirdiğimizde 16 rivayetin tamamının *merfû*, 15'inin *merfû muttasıl* olduğunu tespit etmiş bulunmaktayız.
12. Beğavî'nin naklettiği rivayetlerin tamamının *merfû* olup, *mevkûf* ve *maktû*' olanlara yer vermemiş olması, ayetlerin tefsiri sadedinde öncelikle *merfû*' rivayetlere yer vermede gösterdiği ihtimamın bir tezahürüdür.
13. Müellif, herhangi bir hadis kaynağında mevcut olmayan rivayet de nakletmiştir. Bunun örneği 3. ve 4. rivayetlerdir. Bu iki rivayet sadece tefsir kaynaklarında mevcuttur. Onu böyle yapmaya sevk eden şey, muhtemelen ilgili ayetin tefsiri için hadis kitaplarında bir rivayet bulamamasıdır.

14. Beğavî'nin naklettiği 16 rivayetin 8'i (1. 3. 5. 6. 7. 8. 11. ve 16. rivayetler), Sa'lebî'nin *el-Keşf ve'l-beyân*'ında mevcuttur. Bu durum, *el-Keşf ve'l-beyân*'ın ana kaynak, *Meâlimü't-tenzîl*'in ise onun muhtasarı olduğuna dair ileri sürülen görüşün isabetli olduğu anlamına gelebilir.

15. Rivayetlerden 7'si Buhârî'de, 10'u Müslim'de, 2'si Ebû Dâvûd'da, 5'i Tirmizî'de, 3'ü Nesâî'de, 2'si İbn Mâce'de, 3'ü Dârimî'de ve 1'i Mâlik b. Enes'te, 9'u Ahmed b. Hanbel'de yer almaktadır. Bu da Beğavî'nin *Kütüb-i Tis'a*'dan yoğun bir şekilde istifade ettiğinin bir göstergesi olsa gerektir. Bu durum aynı zamanda onun naklettiği rivayetlerin *sahîh* olması hususunda gösterdiği titizliğe de işaret etmektedir.

16. Tahrîç ettiğimiz 16 rivayetten 12'si *sahîh*, 1'i *hasen sahîh garîb*, 2'si *zayıf*, 1 rivayet ise *mevzû'dur*.

Sonuç itibarıyla Beğavî, Şuarâ Sûresinin tefsiri sadedinde büyük çoğunlukla isnatlı ve *sahîh*, tamamı *merfû'* ve *Kütüb-i Tis'a* başta olmak üzere temel hadis kaynaklarında yer alan rivayetler nakletmiştir. Ayet-hadis uyumu ise çoğunlukla mevcuttur. Bütün bu veriler bize Beğavî'nin iyi bir muhaddis ve müfessir olduğunu, tefsirinin de -Şuarâ Sûresi çerçevesinde- ihtiva ettiği rivayetler bakımından büyük değeri haiz olduğunu göstermektedir. *Meâlimü't-tenzîl*'deki diğer sûrelerle ilgili yapılacak çalışmalar, müellifin tefsirindeki rivayet kullanımıyla ilgili varılacak neticelerde daha isabet edileceği kanaatindeyiz.

Author Contribution / Yazar Katkısı: *Research design / Çalışmanın tasarlanması:* ME (%60), FŞ (%40); *Literature review / Literatür taraması:* ME (%30), FŞ (%70); *Data collection / Veri toplama:* ME (%30), FŞ (%70); *Data analysis / Veri analizi:* ME (%70), FŞ (%30); *Writing the article / Makalenin yazımı:* ME (%50), FŞ (%50); *Revision the article / Makale revizyonu:* ME (%80), FŞ (%20)

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

- Abdurrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî. *el-Musannef*. thk. Habibu'r-Rahmân A'zamî. Beyrut: Mektebu'l-İslâmî, 1403.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî. Beyrut: y.y., 1405/1985.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: MÜİFAV, 2020.
- Aydınlı, Abdullah. "Merfû". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/180-181. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Aydınlı, Abdullah. "Muttasıl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/405. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Beğavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Meâlimü't-tenzil*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru l'hyâi't-Türâs el-Arabî, 1420.
- Beğavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Mesâbihu's-sünne*. thk. Yusuf Abdurrahman el-Mar'aşlı vd. Beyrut: Dâru'l-Ma'rifeti li't-Tibâati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 1407.
- Beğavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Şerhu's-sünne*. thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Züheyr eş-Şâviş. Beyrut, Dimeşk: Mektebü'l-İslâmî, 1403.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Şu'abu'l-îmân*. thk. Abdulali Abdulhamîd Hâmid. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1423.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nasr. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân b. el-Fazl. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 1421.
- Demircan, Adnan. "Tebliğde Hz. Peygamber'in Örnekliliği". *Diyanet İlmî Dergi* 1 (2012), 7-28.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnavut, Muhammed Kâmil Karabelli. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430.
- Ebû Ya'lâ, Ebû Ya'lâ Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî. *el-Müsned*. thk. Hüseyin Selim Esed. Şam: Dâru'l-Me'mun, 1404.
- Efendioğlu, Mehmet. "Sahîh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/525-527. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Efendioğlu, Mehmet. "Taktî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/483-484. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Eroğlu, Ali. "Müfessir Beğavî, Hayatı ve Tefsirindeki Metodu". (*Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi*).
- Güleç, İsmail. "İslam'da Şiir ve Şair Algısına Dair Kimi Tespitler". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 13/13 (01 Aralık 2014), 1-22. <https://doi.org/10.15247/dev.200>
- Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sader, 1317.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Sahîh*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesü'r-Risâle, 1414.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Kitâbü'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn*. thk. Mahmud İbrahim Zâyid. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1412.

- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Sâmî b. Muhammed Selâme. Riyad: Daru Tayyibe, 1420.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnavut. Dâru Risâleti'l-Âlemiyye, 1430.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *ed-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*. thk. Ebû'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1406.
- Karaman, Fikret. "Hz. Muhammed (a.s.)'in Nübüvvetten Önceki Hayatı ve ilk Tebliğ Merhaleleri". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2* (30 Haziran 1997), 39-49.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: D.İ.B, 2020. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Istılahları*. Ankara: AÜİF Yayınları, 1980.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmet el-Berdûnî - İbrahim Atfeş. Kâhire: Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1384.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Aşbahî. *el-Muvatta'*. thk. Abdüvehhâb Abdüllatif. Kahire: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1382.
- Ma'mer b. Râşid, Ebû Urve Ma'mer b. Râşid el-Basrî es-San'ânî. *el-Câmi'*. thk. Habibu'r-Rahmân A'zamî. Pakistan: Mektebu'l-İslâmî, 1403.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali. *es-Sünen*. thk. Hasan Abdulmelan Şelbî. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1421.
- Özmen, Ramazan. "Sahîhayn Bağlamında Hz. Peygamber'in Şiire Yaklaşımı". *Hakkari İlahiyat Dergisi 2* (Haziran 2023), 28, 29.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebî en-Nîsâbüri. *el-Kesf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'an*. thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1422.
- Seyyid Kutub. *Fî Zilâli'l-Kur'an*. çev. Yakup Çiçek - Ali Turgut. İstanbul: Hikmet Yayınları, 2001.
- Sübki, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdulvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi. *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kubrâ*. thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî ve Abdulfettah Muhammed el-Hulv. Dâru İhyâi Kü-tübü'l-Arabiyye, 1413.
- Süyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1454.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünya Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdi Abulmecid es-Selefi. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1415.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Tarık b. İvazullah b. Muhammed ve Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1415.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin Türkî. Kahire: Dâru Hicr, 1422.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd. *el-Müsned*. thk. Muhammed b. Abdülhasen et-Türkî. Mısır: Dâru Hicr, 1419.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *es-Sünen*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1998.
- Uğur, Mücteba. "Hasen". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/374-375. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbüri. *el-Vasît fi Kur'âni'l-mecîd*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemü'l-büldân*. Beyrut: Dâru Sader, 1416.

- Yektar, Osman Nedim. "Hadîs Rivayetleri ve Hz. Peygamber'in Şiire Bakışı". *EKEV Akademi Dergisi* 65 (25 Şubat 2016), 405-432.
- Yücel, Ahmet. "Müttefekun Aleyh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/224-225. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Tezkiratü'l-huffâz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.

İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinde Sosyal Medya Bağımlılığı ile Akademik Güdülenme ve Akademik Başarı Arasındaki İlişki

The Relationship Between Social Media Addiction and Academic Motivation and Academic Achievement Among Imam Hatip High School Students

Ömer Özdemir 

Dr. Öğr. Üyesi, Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı
Assist. Prof., Harran University, Faculty of Theology, Department of Religious Education
Şanlıurfa / Türkiye
omerozdemir@harran.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-8147-494X>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1458250

Cite as / Atıf: Özdemir, Ömer. "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinde Sosyal Medya Bağımlılığı ile Akademik Güdülenme ve Akademik Başarı Arasındaki İlişki". *Marife* 24/1 (2024) 188-215.
<https://doi.org/10.33420/marife.1458250>

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."

İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinde Sosyal Medya Bağımlılığı ile Akademik Güdülenme ve Akademik Başarı Arasındaki İlişki

Özet

Günümüzde teknolojinin hızlı gelişimi ile birlikte bilgisayar, tablet ve akıllı telefon gibi cihazların kullanımı önemli ölçüde artmış ve bu artış, özellikle gençler arasında sosyal medya kullanımının süratle yayılmasına neden olmuştur. Sosyal medya kullanımı, ilk olarak Facebook ile başlamış olup günümüzde Instagram, Twitter, TikTok, Snapchat, YouTube, WhatsApp gibi çeşitli sosyal medya platformlarının yaygın bir biçimde kullanılmasıyla gelişim göstermiştir. Bireyler, aile ve diğer sosyal çevreleri ile iletişim kurma, bilgi, haber edinme, eğlence, oyun oynama, kişisel paylaşımlarda bulunma gibi nedenlerle sosyal medya platformlarını kullanmaktadır. Sosyal medyanın olumlu yönleri bulunmakla birlikte, aşırı ve kontrolsüz kullanımı depresyon, uyku bozukluğu, aile içi problemler, kötü arkadaş edinme, psikolojik, fizyolojik bazı problemlerin yanı sıra, öğrencilerin akademik güdülenme ve akademik başarılarını da olumsuz yönde etkileyebilmektedir. Bu bağlamda, gençlerde sosyal medya bağımlılığı ile akademik güdülenme ve akademik başarı arasındaki ilişkinin ortaya konulması, buna yönelik bir takım çözüm önerilerinin geliştirilmesi, aynı zamanda ebeveynler, eğitimciler ve ilgililere bazı öneriler sunulması önem arz etmektedir. İmam hatip lisesi öğrencilerinde sosyal medya bağımlılığı ile akademik güdülenme ve akademik başarı arasındaki ilişkiyi incelemeyi amaçlayan bu çalışmada, nicel araştırma yöntemlerinden ilişkisel araştırma modeli kullanılmıştır. Araştırmanın evrenini Şanlıurfa ilinde öğrenim görmekte olan imam hatip lisesi öğrencileri oluşturmaktadır. Bu evreni temsilen farklı imam hatip liselerinden 718 öğrenci araştırmanın örneklemini teşkil etmektedir. Araştırmaya başlamadan önce etik kurul izni alınmış, veri toplama aracı olarak kişisel bilgi formunun yanı sıra Özgenel ve arkadaşları (2019) tarafından geliştirilen "Ergenler İçin Sosyal Medya Bağımlılığı Ölçeği" ile Bozanoğlu (2004) tarafından geliştirilen "Akademik Güdülenme Ölçeği" kullanılmıştır. Araştırmada elde edilen verileri analiz etmek amacıyla SPSS 21.0 istatistik programından faydalanılmıştır. Verilerin analizinde bağımsız örneklem t-testi, ANOVA testi ve Pearson Korelasyon testi kullanılmıştır. Araştırmadan edilen bulgular, gereğinden fazla ve kontrolsüz sosyal medya kullanımının öğrencilerin akademik güdülenme düzeyleri ve buna bağlı olarak akademik başarıları ile olumsuz yönde ilişkili olduğunu göstermektedir. Araştırma sonuçları, öğrencilerin sosyal medya kullanım süreleri arttıkça sosyal medya bağımlılık düzeylerinin de arttığını göstermektedir. Ayrıca, videoların, mesajlaşmaya kıyasla daha yüksek sosyal medya bağımlılığı ile ilişkili olduğu bulunmuştur. Kısa videoların ise uzun videolara göre daha yüksek sosyal medya bağımlılığı ile ilişkili olduğu tespit edilmiştir. Araştırma bulguları, günlük ortalama sosyal medya kullanım süreleri az olan öğrencilerin günlük ortalama sosyal medya kullanım süreleri fazla olan öğrencilere göre akademik güdülenmenin alt boyutları olan kendini aşma, bilgiyi kullanma ve keşfetme eğilimlerinin daha yüksek olduğunu ortaya koymaktadır. Günümüzde gençlerin sosyal medya araçlarına olan bağımlılığının arttığı gözlemlenmektedir ve bu araçları gençlerin hayatlarından tamamen çıkarmak mümkün görünmemektedir. Bu durumda, artık hayatın vazgeçilmez unsurlarından biri olan sosyal medya araçlarını etkili ve faydalı kullanmanın yolları aranmalıdır. Bu bağlamda, gençlere sosyal medyayı yasaklamak yerine, bilinçli bir şekilde sosyal medyayı kullanmaları konusunda onlara rehberlik etmek önemlidir. Bu hususta Millî Eğitim Bakanlığı'nın, Gençlik ve Spor Bakanlığı'nın, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın ve diğer ilgili kamu kurum ve kuruluşlarının yanı sıra sivil toplum örgütlerinin, gençlerin ilgi ve ihtiyaçlarını dikkate alarak, onların bilgi ve ahlaki gelişimlerine katkı sağlayacak faydalı sosyal medya platformları, grupları ve içerikleri oluşturmaları ve geliştirmeleri hayati önem taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, İmam Hatip Lisesi, Sosyal Medya Bağımlılığı, Akademik Güdülenme, Akademik Başarı.

The Relationship Between Social Media Addiction and Academic Motivation and Academic Achievement Among Imam Hatip High School Students

Summary

With the rapid advancement of technology today, the use of devices such as computers, tablets, and smartphones has increased significantly, and this increase has led to the rapid spread of social media use, especially among young people. The use of social media began with Facebook and has developed over time to include various platforms such as Instagram, Twitter, TikTok, Snapchat, YouTube, and WhatsApp. Individuals use social media platforms for various reasons such as communicating with

family and other social circles, obtaining information and news, entertainment, playing games, and making personal posts. Although social media has positive aspects, its excessive and uncontrolled use of social media can negatively affect students' academic motivation and academic achievement. It can also lead to depression, sleep disorders, family problems, unhealthy friendships, psychological and physiological problems. In this context, it is important to reveal the relationship between social media addiction among young people and academic motivation and achievement, to offer solutions, and to provide suggestions for parents, educators and other concerned parties. This study aims to examine the relationship between social media addiction and academic motivation and academic achievement among imam hatip high school students. To do so, it utilizes relational research model, one of the quantitative research methods. The population of the study consists of imam hatip high school students studying in Şanlıurfa. Representing this population, 718 students from different imam hatip high schools constitute the sample of the study. Before starting the research, ethical approval was obtained. As data collection tools, in addition to the personal information form, the "Social Media Addiction Scale for Adolescents" developed by Özgenel et al. (2019) and the "Academic Motivation Scale" developed by Bozanoğlu (2004), were used. The data obtained from the research were analyzed using SPSS 21.0 statistical software. Independent samples t-test, ANOVA test, and Pearson Correlation test were used for data analysis. The findings from the research show that excessive and uncontrolled use of social media is negatively associated with students' levels of academic motivation and, consequently, their academic achievement. The research results show that as students' social media usage time increases, their levels of social media addiction also increase. In addition, it was found that videos are more strongly associated with social media addiction than messaging. Short videos were found to be more strongly associated with social media addiction than longer videos. The research findings reveal that students with lower daily average social media usage times have higher tendencies in the sub-dimensions of academic motivation, such as self-transcendence, using knowledge, and exploration, compared to those with higher daily average social media usage times. Today, it is evident that young people's addiction to social media tools is increasing, and it does not seem possible to completely remove these tools from their lives. In this case, ways to effectively and beneficially use social media tools, which have now become indispensable elements of life, should be sought. In this context, it is important to guide young people to use social media consciously rather than banning them altogether. In this regard, it is crucial for the Ministry of National Education, the Ministry of Youth and Sports, the Presidency of Religious Affairs, and other relevant public institutions and organizations, along with NGOs, to create and develop beneficial social media platforms, groups, and content that will contribute to young people's knowledge and moral development, taking into account their interests and needs.

Keywords: Religious Education, Imam Hatip High School, Social Media Addiction, Academic Motivation, Academic Achievement.

Giriş

Teknolojinin hızlı gelişimi, dünya genelinde özellikle gençler arasında Instagram, YouTube, WhatsApp, X (Twitter), TikTok ve Snapchat gibi sosyal medya platformlarının yaygın kullanımına yol açmıştır. İnternet ve akıllı telefonların hızla yaygınlaşması, bu platformları kullanan kişi sayısında hızlı bir artışa neden olmuştur. Bireyler, aileleri, arkadaşları ve diğer sosyal çevreleri ile iletişim kurma, kişisel paylaşımlarda bulunma, eğlenme, oyun oynama bilgi ve haber edinme gibi çeşitli nedenlerle sosyal medyayı kullanmaktadırlar. Özellikle gençler arasında sosyal medya kullanımının yüksek olduğu ve bu yaş grubunda sosyal medya bağımlılığının önemli bir sorun haline geldiğinden söz edilmektedir.¹

¹ Mustafa Uslu, "Türkiye'de Sosyal Medya Bağımlılığı ve Kullanımı Araştırması", *Turkish Academic Research Review* 6/2 (25 Haziran 2021), 370-377; Mustafa İnce - Mesut Yılmaz, "Ergenlik Çağındaki Çocukların Sosyal Medya Kullanım Alışkanlıklarının Yalnızlaşmaya Etkisi", *Gümüşhane Üniversitesi*

Sosyal medya bağımlılığı, bireylerin, günlük yaşamlarını ve sorumluluklarını olumsuz etkileyecek şekilde sosyal medya platformlarını aşırı ve kontrolsüz biçimde kullanmalarını ifade eden bir bağımlılık türüdür. Sosyal medya bağımlılığı bireyin, kişisel, ailevi, sosyal, eğitim, iş hayatında problemler yaşamasına neden olabilir.² Sosyal medya bağımlılığı, davranışsal bağımlılık kategorisinde değerlendirilmektedir. Söz konusu bağımlılık türü, madde bağımlılığına benzer biçimde, beyindeki ödül sistemini etkileyen dopamin hormonunu uyarmaktadır. Bireyler, sosyal medya paylaşımlarından almış oldukları “beğeni” ve “yorum” gibi geri bildirimlerle ödüllendirilir. Bu durum, bireylerde sosyal medya bağımlılığının artmasına yol açmaktadır.³

Gençlerde sosyal medya bağımlılığının birçok nedeni vardır. Eğlenme, oyun oynama, haber alma, bilgi edinme, iletişim kurma, kişisel paylaşımda bulunma (fotoğraf, video paylaşma, kişisel fikir belirtme), yeni arkadaş edinme, sosyalleşme, zaman geçirme, sevgi eksikliğini tamamlama gibi etkenler, gençler arasında sosyal medya bağımlılığının başlıca sebepleri arasında yer almaktadır.⁴

Sosyal medya bağımlılığı üzerine yapılan araştırmalar, özellikle gençlerin internet ve sosyal medya kullanımlarında hızlı bir artış olduğunu⁵ ve bu durumun gençlerde depresyon, anksiyete, agresyon, stres, kaygı bozukluğu, uyku bozukluğu, göz hastalıkları, obezite, ahlaki kayıtsızlık, aile içi problemler, kötü arkadaş edinme, bazı psikolojik ve fizyolojik problemlere yol açtığını ortaya koymaktadır.⁶

→

İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi 8/2 (30 Eylül 2020), 1141; Monica Anderson Gottfried Michelle Faverio and Jeffrey, “Teens, Social Media and Technology 2023”, *Pew Research Center*, 11 Aralık 2023.

² Daria J. Kuss - Mark D. Griffiths, “Social Networking Sites and Addiction: Ten Lessons Learned”, *International Journal of Environmental Research and Public Health* 14/3 (Mart 2017), 311.

³ Cecilie Andreassen, “Online Social Network Site Addiction: A Comprehensive Review”, *Current Addiction Reports* 2 (01 Haziran 2015), 179; Hüseyin Bilal Macit vd., “A Research on Social Media Addiction and Dopamine Driven Feedback”, *Journal of Mehmet Akif Ersoy University Economics and Administrative Sciences Faculty* 5/3 (27 Aralık 2018), 882-897.

⁴ Mehmet Emin Aksoy, “A Qualitative Study on the Reasons for Social Media Addiction”, *European Journal of Educational Research* 7/4 (15 Ekim 2018), 861-865; Maria Chiara D’Arienzo vd., “Addiction to Social Media and Attachment Styles: A Systematic Literature Review”, *International Journal of Mental Health and Addiction* 17/4 (01 Ağustos 2019), 1094-1118.

⁵ Bk. *Hanehalkı Bilişim Teknolojileri (BT) Kullanım Araştırması, 2023* (Erişim 16 Şubat 2024); Daria J Kuss - Olatz Lopez-Fernandez, “Internet Addiction and Problematic Internet Use: A Systematic Review of Clinical Research”, *World Journal of Psychiatry* 6/1 (22 Mart 2016), 143-176; Handan Yalvaç Arıcı, “Gençlerde Sosyal Medya Bağımlılığına Yönelik Manevi Danışmanlık Müessesesi”, *Diyanet İlimi Dergi* 60/1 (15 Mart 2024), 384; Mehmet Fatih Çömlekçi - Oğuz Başol, “Gençlerin Sosyal Medya Kullanım Amaçları İle Sosyal Medya Bağımlılığı İlişkinin İncelenmesi”, *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/4 (27 Aralık 2019), 183; Kevser Hülya Yurdakul, “Youtube Kullanımının Gençler Üzerindeki Negatif Etkisi: Sosyal Medya Bağımlılığı”, *Liberal Düşünce Dergisi* 107 (25 Eylül 2022), 167-190; Amareswara Prasad Chunduru, “Social Media Addiction” (Engineering for Real World, 2014); Selim Günüş - Murat Kayrı, “Türkiye’de İnternet Bağımlılık Profili ve İnternet Bağımlılık Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik-Güvenirlik Çalışması”, *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 39/39 (01 Haziran 2010), 227.

⁶ Geniş bilgi için bk. Anna Vannucci vd., “Social Media Use and Anxiety in Emerging Adults”, *Journal of Affective Disorders* 207 (01 Ocak 2017), 163-166; Liu yi Lin vd., “Association Between Social Media Use and Depression Among U.s. Young Adults”, *Depression and Anxiety* 33/4 (Nisan 2016), 323-331; Şirin Gedik, “Lise Öğrencilerinde İnternet Bağımlılığı ve Obezite İlişkinin Belirlenmesi”, *Dokuz*

→

Sosyal medya, bilgi edinme, iletişim kurma, geniş kitlelere ulaşma, içerik üretme ve işletmeleri büyütme gibi insanların hayatında birçok kolaylığı sağlama-sına⁷ karşın, lise öğrencilerinin ders çalışma, derse odaklanma gibi hususlarda akademik güdülenme ve akademik başarılarını olumsuz anlamda etkileyebilir. Bu durum, öğrencilerin akademik başarılarının düşmesine neden olabilir. Junco'nun yaptığı araştırma, sosyal medya bağımlılığının öğrencilerin akademik başarılarını olumsuz etkileyebileceğini ortaya koymaktadır.⁸

Literatürde, sosyal medya bağımlılığı ile akademik güdülenme ve akademik başarı arasındaki ilişkiyi inceleyen çeşitli araştırmalar bulunmaktadır. Örneğin,

→

Eylül Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi 35/3 (30 Aralık 2021), 311-320; Necati Borak - Abdulkhakim Beki, "Sosyal Medya Bağımlılığının Lise Öğrencilerinin Akademik Başarıları Üzerindeki Etkisi", *Toplumsal Politika Dergisi* 2/1 (25 Haziran 2021), 61-76; Pınar Koç - Mehmet Albayrak, "Farklı Gelişim Düzeylerindeki Bireyler Üzerinde İnternet Bağımlılığının Etkileri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 22/Kayfor 15 Özel Sayısı (30 Aralık 2017), 2391-2404; Canan Sarı - Havva Karadeniz, "İnternet Bağımlılığının Aile İçi İlişkilere Etkisi", *Sürekli Tıp Eğitimi Dergisi* 28/4 (02 Ağustos 2019), 294-298; Semra Karaca vd., "Internet Addiction and Depressive Symptoms in Secondary School Students", *Acıbadem Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi* 12/2 (01 Nisan 2021), 510-516; Eda Büyükgebiz Koca - Mustafa Zihni Tunca, "İnternet ve Sosyal Medya Bağımlılığının Öğrencilerin Performanslarına Etkileri Üzerine Bir Yazın Taraması", *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 24/1 (30 Ocak 2019), 33-53; Merve İnan Budak vd., "Üniversite Öğrencilerinde Travmatik Yaşantılar, Agresyon ve İnternet Bağımlılığı", *Bağımlılık Dergisi* 23/4 (27 Aralık 2022), 502-510; Andrew K. Przybylski vd., "Motivational, Emotional, and Behavioral Correlates of Fear of Missing Out", *Computers in Human Behavior* 29/4 (01 Temmuz 2013), 1841-1848; Ünsal Bekdemir - Pınar Tağrınculu, "The Academic and Social Effects of Using Social Media on University Students", *Bartın University Journal of Faculty of Education* 7/1 (28 Şubat 2018), 316-348; Deniz Mertkan Gezgin, "Lise Öğrencilerinin Sosyal Medya Kullanım Davranışları İle Okuma Alışkanlıkları Üzerine Bir İnceleme", *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 23/2 (24 Aralık 2021), 802; Handan Yalvaç Arıcı - Sümeyra Arıcan, "Sosyal Medyanın Etkilerine Yönelik Manevi Danışmanlık Eğitimi İhtiyaç Analizi", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (30 Haziran 2022), 277; Yıldız Bilge vd., "Sosyal Medya Bağımlılığını Yordamada Anksiyete, Stres ve Günlük Sosyal Medya Kullanımı: Meslek Yüksekokulu Örneği", *Bağımlılık Dergisi* 21/3 (30 Eylül 2020), 223-235; Youbo Hou vd., "Social Media Addiction: Its Impact, Mediation, and Intervention", *Cyberpsychology: Journal of Psychosocial Research on Cyberspace* 13 (21 Şubat 2019); Mehmet Bilgin, "Ergenlerde Sosyal Medya Bağımlılığı ve Psikolojik Bozukluklar Arasındaki İlişki", *The Journal of International Scientific Researches* 3/3 (29 Ekim 2018), 243; Hızır Hacıkeleşoğlu, "Ergenlerde Sosyal Medya Bağımlılığı, Dindarlık ve Ahlakî Kayıtsızlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/2 (30 Eylül 2021), 901; Şükrü Balcı - Enes Baloğlu, "Sosyal Medya Bağımlılığı ile Depresyon Arasındaki İlişki: Üniversite Gençliği Üzerine Bir Saha Araştırması", *Galatasaray Üniversitesi İletişim Dergisi* 29 (25 Aralık 2018), 227.

⁷ Bk. Merve Sezgin - Işıl Altay, "Üniversite Tercihinde Sosyal Medyanın Aracı Rolü", *Uluslararası Sosyal Bilimler ve Eğitim Dergisi* 3/4 (05 Nisan 2021), 87-104; Nurullah Bora, *Din Eğitiminin Referans Noktası Olarak Sosyal Medya Vaizliği-İstanbul Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 71; Dilşad Güzel vd., "Sosyal Medyanın Firma Performansı Üzerindeki Etkisi", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22/4 (31 Aralık 2018), 2244; Türkan Çelik vd., "Velilerin Gözünden Sosyal Medyanın Ortaokul Öğrencileri Açısından Yarar ve Riskleri", *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 50 (26 Nisan 2019), 117-118; Hasan Önal Şeyhanlıoğlu - Burhanettin Zengin, "Dijitalleşmenin ve Sosyal Medyanın Müslüman-Dostu Turizme Yansımaları", *Journal of Hospitality and Tourism Issues* 4/2 (31 Aralık 2022), 130.

⁸ Reynol Junco, "Too Much Face and Not Enough Books: The Relationship Between Multiple Indices of Facebook Use and Academic Performance", *Computers in Human Behavior* 28/1 (01 Ocak 2012), 187-198.

Tsitsika ve arkadaşları (2017)⁹ ile Kuss ve Griffiths (2017)¹⁰ sosyal medya bağımlılığının öğrencilerin akademik performanslarını olumsuz etkilediğini belirtmişlerdir. Benzer şekilde, Kirschner ve Karpinski (2010), sosyal medya kullanımının öğrencilerin ders çalışma sürelerini azaltarak akademik başarılarını düşürdüğünü tespit etmişlerdir.¹¹ Bu nedenle lise öğrencilerinin sosyal medya kullanımları ile akademik güdülenme ve akademik başarıları arasındaki ilişkinin incelenmesi önemlidir.

Milli Eğitim Bakanlığı Strateji Geliştirme Başkanlığı 2023 verilerine göre Türkiye’de 2023 yılı itibarıyla örgün eğitimde öğrenim gören öğrenci sayısı 19 milyon 904 bin 679’dur. Bu öğrencilerin 6 milyon 789 bin 681’i lise düzeyinde eğitim görmekte ve bu grubun 579 bin 306’sı imam hatip lisesi öğrencilerinden oluşmaktadır.¹² Dolayısıyla, sosyal medya bağımlılığının imam hatip lisesi öğrencilerinin akademik güdülenme ve akademik başarıları üzerindeki etkisinin çeşitli değişkenler açısından incelenmesi önem arz etmektedir.

Bu bağlamda, imam hatip lisesi öğrencilerinde sosyal medya bağımlılığı ile akademik güdülenme ve akademik başarı arasındaki ilişkiyi ortaya koymak, eğitimciler, ebeveynler ve ilgili kamu kurum ve kuruluşlarının gençlerin sosyal medya kullanımını yönetme konusundaki stratejilerini belirlemesi ve geliştirmesi açısından da önemlidir. Zira toplumların bilimsel, kültürel ve ekonomik olarak gelişmesi için doğru ve etkili eğitimin önemi göz önüne alındığında, sosyal medya bağımlılığının akademik başarı üzerindeki etkisi sadece öğrencileri değil, ülkenin geleceğini ilgilendiren önemli bir meseledir. Bu nedenle, sosyal medya bağımlılığı ile akademik güdülenme ve akademik başarı arasındaki ilişkiyi anlamak, eğitim politikalarının geliştirilmesi ve gençlerin akademik başarılarını artırmaya yönelik çözüm önerileri sunulması açısından hayati önem taşımaktadır.

Bu araştırmanın amacı, imam hatip lisesi öğrencilerinin sosyal medya bağımlılığı ile akademik güdülenme ve akademik başarı düzeyleri arasında ilişki olup olmadığını incelemektir. Bu genel amaç doğrultusunda belirlenen araştırma soruları şu şekildedir:

1. İmam hatip lisesi öğrencilerinin sosyal medya bağımlılık düzeyleri nedir?
2. İmam hatip lisesi öğrencilerinin sosyal medya bağımlılık düzeyleri cinsiyet değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermekte midir?
3. İmam hatip lisesi öğrencilerinin sosyal medya bağımlılık düzeyleri sınıf düzeyi değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermekte midir?
4. İmam hatip lisesi öğrencilerinin sosyal medya bağımlılık düzeyleri ile akademik başarı düzeyleri arasında bir ilişki var mıdır?

⁹ Artemis Tsitsika vd., “Online Social Networking in Adolescence: Patterns of Use in Six European Countries and Links with Psychosocial Functioning”, *The Journal of Adolescent Health: Official Publication of the Society for Adolescent Medicine* 55 (04 Mart 2014).

¹⁰ Kuss - Griffiths, “Social Networking Sites and Addiction”.

¹¹ Paul Kirschner - Aryn Karpinski, “Facebook (r) and Academic Performance”, *Computers in Human Behavior* 26 (01 Kasım 2010), 1237-1245.

¹² *Millî Eğitim İstatistikleri, Örgün Eğitim 2022-2023* (Erişim 16 Şubat 2024).

5. İmam hatip lisesi öğrencilerinin sosyal medya bağımlılık düzeyleri ile akademik güdülenme düzeyleri arasında bir ilişki var mıdır?

6. İmam hatip lisesi öğrencilerinin akademik güdülenme düzeyleri, günlük sosyal medya kullanım sürelerine göre anlamlı bir farklılık göstermekte midir?

7. İmam hatip lisesi öğrencilerinin akademik güdülenme düzeyleri, en çok kullandıkları sosyal medya uygulamasına göre anlamlı bir farklılık göstermekte midir?

8. İmam hatip lisesi öğrencilerinin akademik güdülenme düzeyleri, evde bilgisayar bulunma durumuna göre anlamlı bir farklılık göstermekte midir?

9. İmam hatip lisesi öğrencilerinin akademik güdülenme düzeyleri, evde internet bağlantısı bulunma durumuna göre anlamlı bir farklılık göstermekte midir?

10. İmam hatip lisesi öğrencilerinin akademik güdülenme düzeyleri, sosyal medya kullanım amaçlarına göre anlamlı bir farklılık göstermekte midir?

1. Yöntem

1.1. Araştırmanın Modeli

İmam hatip lisesi öğrencilerinde sosyal medya bağımlılığı ile akademik güdülenme ve akademik başarı arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalışan bu çalışmada, nicel araştırma yöntemlerinden ilişkisel araştırma modeli kullanılmıştır. İlişkisel araştırma modelleri, iki veya daha fazla değişkenin aralarındaki ilişkiyi incelemek üzere kullanılan bir modeldir.¹³

1.2. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini Şanlıurfa ilinde öğrenim görmekte olan imam hatip lisesi öğrencileri oluşturmakta olup, bu grubu temsilen farklı imam hatip liselerinden 718 öğrenci araştırmanın örneklemini oluşturmaktadır. Örneklem seçiminde kota örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Sözü edilen yöntemde, her tabakanın evrendeki oranı dikkate alınarak, belirli bir kota belirlenir ve örnekleme yer almaları sağlanır.¹⁴ Buna göre, her sınıf ve cinsiyet grubunun evrendeki oranlarına göre belirli bir kota konulmuş ve bu kotalar doğrultusunda örneklem oluşturulmuştur. Bu sayede, araştırma evrenindeki cinsiyet ve sınıf düzeylerine göre dağılım sağlanmış, her tabakanın orantılı temsili gerçekleştirilmiş ve örneklemin temsil gücü artırılmıştır.

Örneklemin demografik özellikleri Tablo 1’de sunulmaktadır.

Tablo 1. Araştırmaya Katılan Öğrencilerin Demografik Özellikleri

¹³ Şirin Karadeniz vd., *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2020), 25.

¹⁴ Ali Balcı, *Sosyal Bilimlerde Araştırma: Yöntem, Teknik ve İlkeler* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2021), 104.

Değişken	Grup	Frekans	Yüzde
Cinsiyet	Kız	479	66.7
	Erkek	239	33.3
Yaş	13-14	192	26.7
	15	195	27.2
	16	181	25.2
	17-18	150	20.9
Sınıf	9	185	25.8
	10	217	30.2
	11	175	24.4
	12	141	19.6
Evinizde bilgisayar var mı?	Evet	360	50.1
	Hayır	358	49.9
Evinizde internet var mı?	Evet	551	76.7
	Hayır	167	23.3
Sosyal medyaya erişim için en sık kullandığınız araç hangisidir?	Telefon	598	83.3
	Tablet	88	12.3
	Bilgisayar	32	4.5
	Instagram	283	39.4
En sık kullandığımız sosyal medya uygulaması hangisidir?	Snapchat	36	5
	TikTok	37	5.2
	WhatsApp	140	19.5
	YouTube	194	27
	Diğer	28	3.9
Sosyal medyayı en çok hangi amaçla kullanmaktasınız?	Aile, arkadaşlar ve diğer sosyal çevreyle iletişim kurma	280	39
	Haber alma / Bilgi edinme	213	29.7
	Eğlence/oyun	180	25.1
	Kişisel paylaşımında bulunma (Fotoğraf, video paylaşma, kişisel fikir belirtme)	29	4
	Yeni arkadaş edinme	16	2.2
Günde ortalama olarak	Hiç kullanmıyorum	33	4.6

kaç saatinizi sosyal medyada geçiriyorsunuz?	1 saatten az	215	29.9
	1-3 saat	336	46.8
	3-5 saat	88	12.3
	5 saatten fazla	46	6.4

1.3. Veri Toplama Araçları

Veri toplama aracı olarak kişisel bilgi formunun yanı sıra Özgenel ve arkadaşları (2019) tarafından geliştirilen “Ergenler İçin Sosyal Medya Bağımlılığı Ölçeği” ile Bozanoğlu (2004) tarafından geliştirilen “Akademik Güdülenme Ölçeği” kullanılmıştır.

Ergenler İçin Sosyal Medya Bağımlılığı Ölçeği tek faktörlü bir yapıya sahip olup 9 maddeden oluşmaktadır. Katılımcılar her bir maddeye 1: hiçbir zaman, 2: nadiren, 3: bazen/ara sıra, 4: çoğunlukla, 5: her zaman seçeneklerinden birini işaretleyerek cevap vermektedirler. Sözü edilen ölçek 9 maddeden oluşmakta ve ölçekten en yüksek 45, en düşük ise 5 puan alınmaktadır. Orijinal çalışmada, 5’li Likert tipinde hazırlanmış olan bu ölçeğin Cronbachs’ Alpha güvenilirlik katsayısı 0.904 bulunmuş olup, bu çalışmada ise Cronbachs’ Alpha güvenilirlik katsayısı 0.86 olarak tespit edilmiştir.

Akademik Güdülenme Ölçeği ise “kendini aşma”, “bilgiyi kullanma” ve “keşif” şeklinde üç faktörlü bir yapıya sahip olup, orijinal çalışmada Cronbachs’ Alpha değeri .086 iken, bu çalışmada elde edilen güvenilirlik katsayıları sırası ile 0.76, 0.75 ve 0.70 şeklindedir. Katılımcılar her bir maddeye 1: kesinlikle uygun değil, 2: uygun değil, 3: kararsızım, 4: uygun, 5: kesinlikle uygun şeklindeki seçeneklerden birini işaretleyerek cevap vermektedirler. Söz konusu ölçek 19 olumlu 1 olumsuz maddeden oluşmakta ve ölçekten en yüksek 100, en düşük ise 20 puan alınmaktadır.

Hesaplanan güvenilirlik katsayısının .70 ve daha üzeri olması güvenilirlik için genel olarak yeterli görülmektedir.¹⁵ Buna göre her iki ölçek için elde edilen güvenilirlik katsayısının yeterli düzeyde olduğu söylenebilir.

1.4. Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırmanın yürütülmesi için öncelikle etik kuruldan onay alınmış ve Haran Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu’nun 19.12.2023 tarih ve 297032 sayılı izniyle veri toplama süreci başlatılmıştır.

Elde edilen bulguları analiz etmek üzere SPSS 21.0 (Statistical Package for the Social Sciences) bilgisayar programından yararlanılmıştır. Frekans ve yüzde gibi betimsel analizlerle birlikte bağımsız gruplar t-testi, tek yönlü varyans analizi (One Way ANOVA) ve Pearson momentler çarpımı korelasyon katsayısı hesaplan-

¹⁵ Şener Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı* (Ankara: Pegem Akademi, 2012), 171.

mıştır. Elde edilen veriler analiz edilerek yorumlanıp, bir takım değerlendirme ve önerilerde bulunulmuştur.

T-testi ve ANOVA testi yapmadan önce verinin normal dağılım gösterip göstermediği kontrol edilmiştir. Tabachnick ve Fidell'e (2013) göre çarpıklık ve basıklığın -1,5 ve +1,5 aralığında olması durumunda verinin normal dağılım gösterdiği kabul edilebilir.¹⁶ İstatiksel olarak anlamlı düzeyde farklılık bulunması halinde çoklu karşılaştırma testleri yapılmıştır. Varyansların homojenliği varsayımı karşılanması durumunda, gruptaki örneklem sayıları birbirine yakınsa Tukey testi, gruptaki örneklem sayıları birbirinden farklı ise Scheffe testi yapılmıştır. Varyansların homojenliği varsayımı karşılanmaması durumunda ise Dunett's C testi uygulanmıştır.¹⁷ Ayrıca not ortalaması, sosyal medya bağımlılığı ve akademik güdülenme arasındaki ilişkiyi incelemek üzere Pearson Momentler Çarpımı Korelasyon Katsayısı hesaplanmıştır. Korelasyon katsayısının, mutlak değer olarak, 0.00-0.29 arasında olması, düşük; 0.30-0.69 arasında olması, orta; 0.70-1.00 arasında olması, yüksek düzeyde bir ilişki olarak tanımlanmıştır.¹⁸

2. Bulgular ve Yorumlar

Bu bölümde araştırmada elde edilen bulgular, "Öğrencilerde Sosyal Medya Bağımlılığı", "Öğrencilerde Akademik Güdülenme" ve "Öğrencilerde Sosyal Medya Bağımlılığı, Akademik Güdülenme ve Akademik Başarı Arasındaki İlişki" başlıkları altında ele alınarak yorumlanmıştır.

2.1. Öğrencilerde Sosyal Medya Bağımlılığına İlişkin Bulgular ve Yorumlar

Katılımcıların, "Ergenler İçin Sosyal Medyayı Bağımlılığı Ölçeği"nden almış oldukları puanlara ilişkin betimsel istatistiksel veriler Tablo 2'de gösterilmektedir.

Tablo 2. Katılımcıların Sosyal Medya Bağımlılığına İlişkin Betimsel İstatistik Değerleri

	N	Minimum	Maksimum	\bar{x}	Standart Sapma	Çarpıklık	Basıklık
Sosyal Medya Bağımlılığı	718	9.00	45.00	19.58	7.51	0.818	0.449

Tablo 2 incelendiğinde öğrencilerin sosyal medya bağımlılık düzeylerinin "nadiren" aralığında (\bar{X} : 16.2-23.4) olduğu görülmektedir. Buna göre öğrencilerin genel olarak sosyal medya bağımlılığına işaret eden davranışlarının nadiren sergiledikleri söylenebilir.

Tablo 3. Katılımcıların Sosyal Medya Bağımlılığı Puanlarının Cinsiyete İlişkin t-Testi Sonuçları

¹⁶ Barbara G. Tabachnick - Linda S. Fidell, *Using Multivariate Statistics* (Harlow: Pearson, 2013).

¹⁷ Post Hoc çoklu karşılaştırma testlerinin kullanımı hakkında bk. Abdullah Can, *SPSS ile Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2019), 154.

¹⁸ Büyükoztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*, 32.

Cinsiyet	N	\bar{X}	SS	t	p
Kız	479	19.62	7.55	198	0.843
Erkek	239	19.50	7.42		

Tablo 3'e göre katılımcıların sosyal medya bağımlılık düzeylerinde ($t_{(718)}=198$, $p>0.05$), cinsiyete göre istatistiksel olarak anlamlı bir fark bulunmamaktadır.

Tablo 4. Katılımcıların Yaşa Göre Sosyal Medya Bağımlılığı ANOVA Testi Sonuçları

Sosyal Medya Bağımlılığı	Varyans Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p	Anlamlı Fark
Genel puan	Gruplararası	438.25	3	146.08	2.61	.05	-
	Gruplarıçi	39948.56	714	55.95			
	Toplam	40386.82	717				

Tablo 4 incelendiğinde, katılımcıların yaş açısından sosyal medya bağımlılık ölçeğinden aldıkları puan ortalamaları arasında anlamlı bir farklılık bulunmadığı görülmektedir ($F_{(3, 714)}= 2.61$, $p>0.05$).

Tablo 5. Katılımcıların Sınıfa Göre Sosyal Medya Bağımlılığı ANOVA Testi Sonuçları

Sosyal Medya Bağımlılığı	Varyans Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p	Anlamlı Fark
Genel puan	Gruplararası	421.94	3	140.65	2.51	.06	-
	Gruplarıçi	39964.88	714	55.97			
	Toplam	40386.82	717				

Tablo 5 incelendiğinde, katılımcıların sınıf açısından sosyal medya bağımlılık ölçeğinden aldıkları puan ortalamaları arasında anlamlı farklılık bulunmadığı görülmektedir ($F_{(3, 714)}= 2.51$, $p>0.05$).

Tablo 6. Katılımcıların Sosyal Medya Bağımlılığı Puanlarının Bilgisayar Olup Olmamasına İlişkin t-Testi Sonuçları

Bilgisayar	N	\bar{X}	SS	t	p
Var	360	20.49	7.53	3.294	0.001*
Yok	358	18.66	7.38		

$p<0.01$

Tablo 6'ya göre katılımcıların sosyal medya bağımlılık düzeylerinde, evde bilgisayar bulunup bulunmamasına göre istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık vardır. ($t_{(716)}=3.294$, $p<0.01$). Söz konusu anlamlı farklılığın kaynağına baktığımızda, evinde bilgisayar olanların ($\bar{X}=20.49$) evinde bilgisayar olmayanlara ($\bar{X}=18.66$) göre daha yüksek düzeyde sosyal medya bağımlılığına sahip olduğu görülmektedir. Buna göre evinde bilgisayar olan öğrencilerin evinde bilgisayar olmayan öğrencilere göre daha fazla sosyal medya bağımlılığına sahip oldukları söylenebilir.

Tablo 7. Katılımcıların Sosyal Medya Bağımlılığı Puanlarının Evlerinde İnternet Olup Olmasına İlişkin t-Testi Sonuçları

İnternet	N	\bar{X}	SS	t	p
Var	551	19.98	7.39	2.612	.009*
Yok	167	18.26	7.76		

p<0.01

Tablo 7'ye göre katılımcıların sosyal medya bağımlılık düzeylerinde, evde internet bulunup bulunmamasına göre istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık vardır ($t_{(718)}=2.612$, $p<0.01$). Söz konusu anlamlı farklılığın kaynağına baktığımızda, evinde internet olanların ($\bar{X}=19.98$) evinde internet olmayanlara ($\bar{X}=18.26$) göre daha yüksek düzeyde sosyal medya bağımlılığına sahip olduğu görülmektedir. Buna göre evinde internet olan öğrencilerin, evinde internet olmayan öğrencilere göre daha yüksek sosyal medya bağımlılık düzeylerine sahip oldukları söylenebilir.

Tablo 8. Katılımcıların Sosyal Medyaya Erişimde En Sık Kullandıkları Medya Araçlarına Göre Sosyal Medya Bağımlılığı ANOVA Testi Sonuçları

Sosyal Medya Bağımlılığı	Varyans Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p	Anlamlı Fark
Genel puan	Gruplararası	5.32	2	2.66	.047	.954	-
	Gruplariçi	40381.50	715	56.48			
	Toplam	40386.82	717	2.66			

Tablo 8 incelendiğinde, katılımcıların sosyal medyaya erişimde en sık kullandıkları sosyal medya araçları açısından sosyal medya bağımlılık ölçeğinden aldıkları puan ortalamaları arasında anlamlı bir farklılık bulunmadığı görülmektedir ($F_{(2, 715)}= .047$, $p>0.05$).

Tablo 9. Katılımcıların En Sık Kullandıkları Sosyal Medya Uygulamasına Göre Sosyal Medya Bağımlılığı ANOVA Testi Sonuçları

Sosyal Medya Bağımlılığı	Varyans Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p	Anlamlı Fark
Genel puan	Gruplararası	2728.98	5	545.80	10.32	.000*	1>4,
	Gruplariçi	37657.83	712	52.89			3>4,
	Toplam	40386.82	717				3>5,
							5>4

Kullanım amacı (1= Instagram; 2= Snapchat; 3= TikTok; 4= WhatsApp; 5= YouTube; 6= Diğer)

****p<0.01***

Tablo 9 incelendiğinde, katılımcıların en sık kullandıkları sosyal medya uygulamasına göre sosyal medya bağımlılık ölçeğinden aldıkları puan ortalamaları arasında anlamlı farklılık bulunduğu görülmektedir ($F_{(5, 712)}= 10.32$, $p<0.01$). Anlamlı farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu incelemek üzere yapılan Scheffe

testi sonucuna göre en sık kullandıkları sosyal medya uygulaması Instagram olan öğrenciler ($\bar{X}=20.77$) ile en sık kullandığı sosyal medya uygulaması WhatsApp olan öğrenciler ($\bar{X}=16.30$) arasında, Instagram kullananlar lehine istatistiksel olarak anlamlı düzeyde bir farklılık olduğu tespit edilmiştir. Bu bulguya göre, en sık kullandığı sosyal medya uygulaması Instagram olan öğrencilerin sosyal medya bağımlılık düzeyleri en sık kullandığı sosyal medya uygulaması WhatsApp olan öğrencilere göre sosyal medya bağımlılık düzeylerinin daha yüksek olduğunu söylemek mümkündür.

Benzer şekilde en sık kullandığı sosyal medya uygulaması TikTok olan öğrenciler ($\bar{X}=24.24$) ile en sık kullandığı sosyal medya uygulaması WhatsApp olan öğrenciler ($\bar{X}=16.30$) ve en sık kullandığı sosyal medya uygulaması YouTube olan öğrenciler ($\bar{X}=19.30$) arasında, TikTok kullanan öğrenciler lehine istatistiksel olarak anlamlı düzeyde bir farklılık olduğu tespit edilmiştir. Bu bulguya göre, en sık kullandığı sosyal medya uygulaması TikTok olan öğrencilerin sosyal medya bağımlılık düzeylerinin, en sık kullandığı sosyal medya uygulaması WhatsApp olan öğrencilerden ve en sık kullandığı sosyal medya uygulaması YouTube olan öğrencilerden daha yüksek olduğunu söylemek mümkündür. Öte yandan en sık kullandığı sosyal medya uygulaması WhatsApp olan öğrenciler ($\bar{X}=16.30$) ile en sık kullandığı sosyal medya uygulaması YouTube olan öğrenciler ($\bar{X}=19.30$) arasında YouTube kullananlar lehine istatistiksel olarak anlamlı düzeyde bir farklılık olduğu tespit edilmiştir. Buna göre en sık kullandığı sosyal medya uygulaması YouTube olan öğrencilerin, en sık kullandığı sosyal medya uygulaması WhatsApp olan öğrencilere göre sosyal medya bağımlılık düzeylerinin daha yüksek olduğunu söylemek mümkündür.

Tablo 10. Katılımcıların Sosyal Medyayı En Çok Hangi Amaçla Kullandıklarına Göre Sosyal Medya Bağımlılığı ANOVA Testi Sonuçları

Sosyal Medya Bağımlılığı	Varyans Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p	Anlamlı Fark
Genel puan	Gruplararası	2946.71	4	736.68	14.03	.000	1<3,
	Gruplarıçi	37440.10	713	52.51			1<5,
	Toplam	40386.82	717				2<3, 2<5

Kullanım amacı (1= aile, arkadaşlar ve diğer sosyal çevreyle iletişim kurma; 2= bilgi edinme; 3= eğlen-ce/oyun; 4= kişisel paylaşımda bulunma; 5= yeni arkadaş bulunma)

***p<0.01**

Tablo 10 incelendiğinde, katılımcıların sosyal medyayı en çok hangi amaçla kullandıklarına göre sosyal medya bağımlılık ölçeğinden aldıkları puan ortalamaları arasında anlamlı farklılık bulunduğu görülmektedir ($F_{(4, 713)}= 14.03, p<0.01$). Anlamlı farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu incelemek üzere yapılan Scheffe testi sonucuna göre sosyal medyayı en çok “aile, arkadaşlar ve diğer sosyal çevreyle iletişim kurma” amacıyla kullanan öğrenciler ($\bar{X}=18.59$) ile en çok “eğlen-ce/oyun” amacıyla kullanan öğrenciler ($\bar{X}=22.24$) arasında, sosyal medyayı en çok

“eğlence/oyun” amacı ile kullanan öğrenciler lehine istatistiksel olarak anlamlı düzeyde bir farklılık olduğu tespit edilmiştir. Bu bulguya göre, sosyal medyayı en çok “eğlence/oyun” amaçlı kullanan öğrencilerin, sosyal medyayı en çok “tanıdıkları ile iletişim” amacıyla kullanan öğrencilerden daha yüksek düzeyde sosyal medya bağımlılık düzeyine sahip oldukları söylenebilir. Benzer şekilde sosyal medyayı en çok “aile, arkadaşlar ve diğer sosyal çevreyle iletişim kurma” amacıyla kullanan öğrenciler ($\bar{X}=18.59$) ile sosyal medyayı en çok “yeni arkadaş edinme” amacıyla kullanan öğrenciler ($\bar{X}=26.25$) arasında, en çok “eğlence/oyun” amacıyla kullanan öğrenciler lehine istatistiksel olarak anlamlı düzeyde bir farklılık olduğu tespit edilmiştir. Bu bulguya göre, sosyal medyayı en çok yeni arkadaş edinme amaçlı kullanan öğrencilerin, sosyal medyayı en çok tanıdıkları ile iletişim amacıyla kullanan öğrencilerden daha yüksek düzeyde sosyal medya bağımlılık düzeyine sahip oldukları söylenebilir.

Araştırma bulguları, sosyal medyayı en çok “bilgi edinme” amacıyla kullanan öğrenciler ($\bar{X}=17.91$) ile sosyal medyayı en çok “eğlence/oyun” amacıyla kullanan öğrenciler ($\bar{X}=22.24$) arasında da anlamlı bir farklılık olduğunu göstermektedir. Burada da sosyal medyayı en çok “eğlence/oyun” amacıyla kullanan öğrenciler lehine istatistiksel olarak anlamlı düzeyde bir farklılık olduğu tespit edilmiştir. Bu bulguya göre, sosyal medyayı en çok eğlence/oyun amaçlı kullanan öğrencilerin, sosyal medyayı en çok bilgi edinme amacıyla kullanan öğrencilerden daha yüksek düzeyde sosyal medya bağımlılık düzeyine sahip oldukları söylenebilir. Aynı zamanda sosyal medyayı en çok “bilgi edinme” amacıyla kullanan öğrenciler ($\bar{X}=17.91$) ile sosyal medyayı en çok “yeni arkadaş edinme” amacıyla kullanan öğrenciler ($\bar{X}=26.25$) arasında, sosyal medyayı en çok “eğlence/oyun” amacıyla kullanan öğrenciler lehine istatistiksel olarak anlamlı düzeyde bir farklılık olduğu tespit edilmiştir. Bu bulguya göre, sosyal medyayı en çok “yeni arkadaş edinme” amacıyla kullanan öğrencilerin, sosyal medyayı en çok “bilgi edinme” amacıyla kullanan öğrencilere kıyasla daha yüksek düzeyde sosyal medya bağımlılığına sahip oldukları söylenebilir.

Tablo 11. Katılımcıların Günlük Ortalama Sosyal Medya Kullanım Sürelerine Göre Sosyal Medya Bağımlılığı ANOVA Testi Sonuçları

Sosyal Medya Bağımlılığı	Varyans Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p	Anlamlı Fark
Genel puan	Gruplararası	9688.87	4	2422.20	56.259	.000	1<3,
	Gruplarıçi	30697.99	713	43.06			4<5,
	Toplam	40386.82	717				3<4, 3<5

Kullanım süresi (1= hiç kullanmıyorum; 2= 1 saatten az; 3= 1-3 saat; 4= 3-5 saat; 5= 5 saatten fazla)

***p<0.01**

Tablo 11 incelendiğinde, katılımcıların günlük ortalama sosyal medya kullanım sürelerine göre sosyal medya bağımlılık ölçeğinden aldıkları puan ortalamaları arasında anlamlı farklılık bulunduğu görülmektedir ($F_{(4, 713)}= 56.259, p<0.01$).

Anlamli farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu incelemek üzere yapılan Dunnet-C testi sonucuna göre sosyal medyayı günlük “hiç kullanmayan” öğrenciler ($\bar{X}=13.82$) ile sosyal medyayı günlük “1-3 saat arasında” kullanan öğrenciler ($\bar{X}=19.79$), sosyal medyayı günlük “3-5 saat arasında” kullanan öğrenciler ($\bar{X}=24.66$) ve sosyal medyayı günlük “5 saatten fazla” kullanan öğrenciler ($\bar{X}=28.61$) arasında, sosyal medyayı günlük “1-3 saat arasında”, “3-5 saat arasında” ve “5 saatten fazla” kullanan öğrenciler lehine istatistiksel olarak anlamlı düzeyde bir farklılık olduğu tespit edilmiştir. Bu bulguya göre, sosyal medyayı günlük ortalama 1-3 saat arasında, 3-5 saat arasında ve 5 saatten fazla kullanan öğrencilerin, sosyal medyayı hiç kullanmayan öğrencilere kıyasla daha yüksek düzeyde sosyal medya bağımlılığına sahip oldukları söylenebilir.

2.2. Öğrencilerde Akademik Güdülenmeye İlişkin Bulgular ve Yorumlar

Öğrencilerin akademik güdülenme düzeylerine ilişkin betimsel istatistiksel değerler Tablo 12’de verilmiştir.

Tablo 12. Akademik Güdülenmeye İlişkin Betimsel İstatistik Değerleri

	N	Minimum	Maksimum	\bar{x}	Standart Sapma	Çarpıklık	Basıklık
Kendini Aşma	718	7,00	35,00	23,20	5,46	-0,329	-0,129
Bilgiyi Kullanma	718	6,00	30,00	22,82	4,46	-0,890	0,980
Keşif	718	7,00	35,00	23,19	5,20	-0,360	0,041

Tablo 12 incelendiğinde öğrencilerin akademik güdülenme alt boyutlarından “kendini aşma” boyutunda “kararsızım” düzeyinde (\bar{X} : 18.2-23.8), “bilgiyi kullanma” “uygun” düzeyinde (\bar{X} : 20.4-25.2), “keşif” boyutunda ise “kararsızım” düzeyinde (\bar{X} : 18.2-23.8) olduğu görülmektedir.

Tablo 13. Katılımcıların Akademik Güdülenme Puanlarının Cinsiyete İlişkin t-Testi Sonuçları

Alt Boyut	Cinsiyet	N	\bar{X}	SS	t	p
Kendini Aşma	Kız	479	22.95	5.46	-1.750	0.081
	Erkek	239	23.71	5.43		
Bilgiyi Kullanma	Kız	479	22.72	4.51	-0.816	0.415
	Erkek	239	23.01	4.36		
Keşif	Kız	479	23.06	5.14	-0.975	0.330
	Erkek	239	23.46	5.31		

Tablo 13 incelendiğinde, cinsiyet değişkenine göre kendini aşma alt boyutunda ($t_{(716)}=-1.750$, $p>0.05$), bilgiyi kullanma alt boyutunda ($t_{(716)}=-0.816$, $p>0.05$) ve keşif alt boyutunda ($t_{(716)}=-0.975$, $p>0.05$) istatistiksel olarak anlamlı bir fark bulunmamaktadır.

Tablo 14. Katılımcıların Yaş Değişkenine Göre Akademik Güdülenme ANOVA Testi Sonuçları

Akademik Güdülenme	Varyans Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p	Anlamlı Fark
Kendini Aşma	Gruplararası	131.73	3	43.91	1.478	0.219	
	Gruplariçi	21212.57	714	29.71			
	Toplam	21344.31	717				
Bilgiyi Kullanma	Gruplararası	79.70	3	26.57	1.338	0.261	
	Gruplariçi	14180.03	714	19.86			
	Toplam	14259.73	717				
Keşif	Gruplararası	230.00	3	76.67	2.856	0.036*	13-14 >
	Gruplariçi	19165.47	714	26.84			17-18
	Toplam	19395.48	717				

* $p < 0.05$

Tablo 14 incelendiğinde, katılımcıların yaş açısından akademik güdülenme ölçeğinden aldıkları puan ortalamaları arasında kendini aşma ($F_{(3, 714)} = 1.478$, $p > 0.05$) ve bilgiyi kullanma ($F_{(3, 714)} = 1.338$, $p > 0.05$) alt boyutlarında anlamlı bir farklılık bulunmadığı, keşif alt boyutunda ($F_{(3, 714)} = 2.856$, $p < 0.05$) ise anlamlı farklılığın bulunduğu görülmektedir. Keşif alt boyutunda anlamlı farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu tespit etmek üzere gerçekleştirilen Dunnett-C testi sonucuna göre, 13-14 yaş grubundaki öğrencilerin ($X = 23.72$) 17-18 yaş grubundaki öğrencilerden ($X = 22.14$) anlamlı düzeyde daha yüksek keşif puanına sahip olduğu görülmüştür. Buna göre 13-14 yaş grubundaki öğrencilerin, 17-18 yaş grubundaki öğrencilere göre daha fazla keşfetme eğiliminde oldukları söylenebilir.

Tablo 15. Katılımcıların Sınıf Düzeyine Göre Akademik Güdülenme ANOVA Testi Sonuçları

Akademik Güdülenme	Varyans Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p	Anlamlı Fark
Kendini Aşma	Gruplararası	219.59	3	73.197	2.474	0.060	
	Gruplariçi	21124.72	714	29.59			
	Toplam	21344.31	717				
Bilgiyi Kullanma	Gruplararası	103.02	3	34.34	1.732	0.159	
	Gruplariçi	14156.71	714	19.83			
	Toplam	14259.73	717				
Keşif	Gruplararası	232.54	3	77.51	2.888	0.035*	9. sınıf >
	Gruplariçi	19162.93	714	26.84			12. sınıf
	Toplam	19395.48	717				

* $p < 0.05$

Tablo 15 incelendiğinde, katılımcıların sınıf açısından akademik güdülenme ölçeğinden aldıkları puan ortalamaları arasında kendini aşma ($F_{(3, 714)} = 2.474$, $p > 0.05$) ve bilgiyi kullanma ($F_{(3, 714)} = 1.732$, $p > 0.05$) alt boyutlarında anlamlı bir

farklılık bulunmadığı, keşif alt boyutunda ($F_{(3, 714)} = 2.888, p < 0.05$) ise anlamlı farklılığın bulunduğu görülmektedir. Keşif alt boyutunda anlamlı farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu tespit etmek üzere gerçekleştirilen Tukey testi sonucuna göre, 9. sınıf gurubundaki öğrencilerin ($\bar{X} = 23.89$) 12. sınıf grubundaki öğrencilerden ($\bar{X} = 22.25$) anlamlı düzeyde daha yüksek keşif puanına sahip olduğu görülmüştür. Buna göre 9. sınıf öğrencilerinin, 12. sınıf öğrencilerine göre daha fazla keşfetme eğiliminde oldukları söylenebilir.

Tablo 16. Katılımcıların Akademik Güdülenme Puanlarının Bilgisayar Olup Olmamasına İlişkin t-Testi Sonuçları

Alt Boyut	Bilgisayar	N	\bar{X}	SS	t	p
Kendini Aşma	Var	360	23.21	5.51	.025	0.980
	Yok	358	23.20	5.41		
Bilgiyi Kullanma	Var	360	22.53	4.60	-1.740	.082
	Yok	358	23.11	4.30		
Keşif	Var	360	22.86	5.13	-1.698	.090
	Yok	358	23.52	5.26		

Tablo 16 incelendiğinde, katılımcıların akademik güdülenme düzeylerinin, evde bilgisayar olup olmama değişkenine göre kendini aşma alt boyutunda ($t_{(716)} = .025, p > 0.05$), bilgiyi kullanma alt boyutunda ($t_{(716)} = -1.740, p > 0.05$) ve keşif alt boyutunda ($t_{(716)} = -1.698, p > 0.05$) istatistiksel olarak anlamlı bir fark bulunmamaktadır.

Tablo 17. Katılımcıların Akademik Güdülenme Puanlarının İnternet Bağlantıları Olup Olmamasına İlişkin t-Testi Sonuçları

Alt Boyut	İnternet	N	\bar{X}	SS	t	p
Kendini Aşma	Var	551	23.00	5.47	-1.768	.077
	Yok	167	23.86	5.36		
Bilgiyi Kullanma	Var	551	22.59	4.49	-2.439	.015
	Yok	167	23.55	4.28		
Keşif	Var	551	22.98	5.18	-1.955	.051
	Yok	167	23.88	5.24		

Tablo 17 incelendiğinde, internet değişkenine göre kendini aşma alt boyutunda ($t_{(716)} = -1.767, p > 0.05$) ve keşif alt boyutunda ($t_{(716)} = -1.955, p > 0.05$) istatistiksel olarak anlamlı bir fark bulunmamakta iken bilgiyi kullanma alt boyutunda ($t_{(716)} = -2.439, p < 0.05$) istatistiksel olarak anlamlı farklılık olduğu görülmektedir. Bilgiyi kullanma alt boyutundaki anlamlı farklılığın kaynağına baktığımızda, evinde internet olmayanların ($\bar{X} = 23.55$) evinde internet olanlara ($\bar{X} = 22.59$) göre daha yüksek düzeyde akademik güdülenmeye sahip oldukları görülmektedir.

Tablo 18. Katılımcıların En Sık Kullandıkları Sosyal Medya Araçlarına Göre Akademik Güdülenme

lenme ANOVA Testi Sonuçları

Akademik Güdülenme	Varyans Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p	Anlamlı Fark
Kendini Aşma	Gruplarasası	13.92	2	6.96	.233	0.792	-
	Gruplariçi	21330.40	715	29.83			
	Toplam	21344.31	717				
Bilgiyi Kul- lanma	Gruplarasası	58.14	2	29.07	1.464	0.232	-
	Gruplariçi	14201.59	715	19.86			
	Toplam	14259.73	717				
Keşif	Gruplarasası	24,086	2	12.04	.445	0.641	-
	Gruplariçi	19371.39	715	27.09			
	Toplam	19395.48	717	6.96			

Tablo 18 incelendiğinde, katılımcıların en sık kullanılan sosyal medya araçları açısından akademik güdülenme ölçeğinden aldıkları puan ortalamaları arasında kendini aşma ($F_{(3, 714)} = .233, p > 0.05$), bilgiyi kullanma ($F_{(3, 714)} = 1.464, p > 0.05$) ve keşif alt boyutunda ($F_{(3, 714)} = .445, p > 0.05$) anlamlı bir farklılık bulunmadığı görülmektedir.

Tablo 19. Katılımcıların En Sık Kullandıkları Sosyal Medya Uygulamasına Göre Akademik Güdülenme ANOVA Testi Sonuçları

Akademik Güdülenme	Varyans Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p	Anlamlı Fark
Kendini Aşma	Gruplarasası	186.29	5	37.26	1.254	0.282	-
	Gruplariçi	21158.02	712	29.72			
	Toplam	21344.31	717				
Bilgiyi Kul- lanma	Gruplarasası	447.36	5	89.47	4.612	0.000	5>3, 6>4
	Gruplariçi	13812.37	712	19.40			
	Toplam	14259.73	717				
Keşif	Gruplarasası	465.13	5	93.03	3.499	0.004	4>1
	Gruplariçi	18930.35	712	26.59			
	Toplam	19395.48	717	37.26			

Kullanım amacı (1= Instagram; 2= Snapchat; 3= TikTok; 4= WhatsApp; 5= YouTube; 6= Diğer)

* $p < 0.05$

Tablo 19 incelendiğinde, katılımcıların en sık kullandıkları sosyal medya araçları açısından akademik güdülenme ölçeğinden aldıkları puan ortalamaları arasında kendini aşma ($F_{(5, 712)} = 1.254, p > 0.05$) alt boyutunda anlamlı bir farklılık bulunmadığı görülmektedir. Fakat bilgiyi kullanma alt boyutunda ($F_{(5, 712)} = 4.612, p < 0.01$) ve keşif alt boyutunda ($F_{(5, 712)} = 1.254, p < 0.05$) anlamlı farklılık bulunmuştur. Bilgiyi kullanma alt boyutunda anlamlı farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu tespit etmek üzere gerçekleştirilen Scheffe testi sonucuna göre en sık kullan-

diği sosyal medya uygulaması TikTok olan öğrenciler ($\bar{X}=20.73$) ile en sık kullandığı sosyal medya uygulaması WhatsApp olan öğrenciler ($\bar{X}=23.66$) arasında, WhatsApp lehine istatistiksel olarak anlamlı düzeyde bir farklılık olduğu tespit edilmiştir. Bu bulguya göre, en sık kullandığı sosyal medya uygulaması WhatsApp olan öğrencilerin, en sık kullandığı sosyal medya uygulaması TikTok olan öğrencilere göre bilgiyi kullanma eğilimlerinin daha yüksek olduğu söylenebilir. Benzer şekilde en sık kullandığı sosyal medya uygulaması TikTok olan öğrenciler ($\bar{X}=20.73$) ile en sık kullandığı sosyal medya uygulaması YouTube olan öğrenciler ($\bar{X}=23.40$) arasında, YouTube lehine istatistiksel olarak anlamlı düzeyde bir farklılık olduğu tespit edilmiştir. Bu bulguya göre, en sık kullandığı sosyal medya uygulaması YouTube olan öğrencilerin, en sık kullandığı sosyal medya uygulaması TikTok olan öğrencilere göre bilgiyi kullanma eğilimlerinin daha yüksek olduğu söylenebilir.

Keşif alt boyutunda anlamlı farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu tespit etmek üzere gerçekleştirilen Scheffe testi sonucuna göre en sık kullandığı sosyal medya uygulaması Instagram olan öğrenciler ($\bar{X}=22.78$) ile en sık kullandığı sosyal medya uygulaması WhatsApp olan öğrenciler ($\bar{X}=24.57$) arasında, WhatsApp lehine istatistiksel olarak anlamlı düzeyde bir farklılık olduğu tespit edilmiştir. Bu bulguya göre, en sık kullandığı sosyal medya uygulaması WhatsApp olan öğrencilerin, en sık kullandığı sosyal medya uygulaması Instagram olan öğrencilere göre keşfetme eğilimlerinin daha yüksek olduğu söylenebilir.

Tablo 20. Katılımcıların Sosyal Medyayı En Çok Hangi Amaçla Kullandıklarına Göre Akademik Güdülenme ANOVA Testi Sonuçları

Akademik Güdülenme	Varyans Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p	Anlamlı Fark
Kendini Aşma	Gruplarası	689.68	4	172.42	5.952	.000	1>4,
	Gruplariçi	20654.63	713	28.97			2>3,
	Toplam	21344.31	717				2>4
Bilgiyi Kullanma	Gruplarası	635.37	4	158.84	8.313	.000	1>4,
	Gruplariçi	13624.36	713	19.11			2>3,
	Toplam	14259.73	717				2>4
Keşif	Gruplarası	584.70	4	146.17	5.541	.000	2>3,
	Gruplariçi	18810.78	713	26.38			2>4
	Toplam	19395.48	717	172.42			

Kullanım amacı (1= aile, arkadaşlar ve diğer sosyal çevreyle iletişim kurma; 2= bilgi edinme; 3= eğlenme/oyun; 4= kişisel paylaşımında bulunma; 5= yeni arkadaş bulunma)

***p<0.01**

Tablo 20 incelendiğinde, katılımcıların sosyal medyayı en çok hangi amaçla kullandıkları açısından akademik güdülenme ölçeğinden aldıkları puan ortalamaları arasında kendini aşma ($F_{(4, 713)}= 5.952, p<0.01$), bilgiyi kullanma ($F_{(4, 713)}= 8.313, p<0.01$) ve keşif ($F_{(4, 713)}= 5.541, p<0.01$) alt boyutlarında anlamlı farklılık bulunduğu görülmektedir. Kendini aşma, bilgiyi kullanma ve keşif alt boyutlarında

anlamli farklıliğin hangi gruplar arasında olduğunu tespit etmek üzere gerçekleştirilen Scheffe testi sonucuna göre sosyal medyayı en çok ‐aile, arkadaşlar ve diğer sosyal çevreyle iletişim kurma‐ amacıyla kullanan öğrenciler ($\bar{X}=23.42$) ile sosyal medyayı en çok ‐kişisel paylaşımında bulunma‐ amacıyla kullanan öğrenciler ($\bar{X}=20.10$) arasında, sosyal medyayı en çok ‐aile, arkadaşlar ve diğer sosyal çevreyle iletişim kurma‐ amacıyla kullanan öğrenciler lehine istatistiksel olarak anlamlı düzeyde bir farklılık olduğu tespit edilmiştir. Bu bulguya göre, sosyal medyayı en çok ‐aile, arkadaşlar ve diğer sosyal çevreyle iletişim kurma‐ amacıyla kullanan öğrencilerin, sosyal medyayı en çok ‐kişisel paylaşımında bulunma‐ amacıyla kullanan öğrencilere göre kendini aşma ve bilgiyi kullanma eğilimlerinin daha yüksek olduğu söylenebilir.

Sosyal medyayı en çok ‐haber alma/bilgi edinme‐ amacıyla kullanan öğrenciler ($\bar{X}=24.20$) ile sosyal medyayı en çok ‐eğlence/oyun‐ amacıyla kullanan öğrenciler ($\bar{X}=22.18$) arasında, sosyal medyayı en çok ‐haber alma/bilgi edinme‐ amacıyla kullanan öğrenciler lehine istatistiksel olarak anlamlı düzeyde bir farklılık olduğu tespit edilmiştir. Bu bulguya göre, sosyal medyayı en çok en çok ‐haber alma/bilgi edinme‐ amacıyla kullanan öğrencilerin, sosyal medyayı en çok ‐eğlence/oyun‐ amacıyla kullanan öğrencilere göre kendini aşma, bilgiyi kullanma ve keşfetme eğilimlerinin daha yüksek olduğu söylenebilir.

Benzer şekilde sosyal medyayı en çok en çok ‐haber alma/bilgi edinme‐ amacıyla kullanan öğrenciler ($\bar{X}=24.20$) ile sosyal medyayı en çok ‐kişisel paylaşımında bulunma‐ amacıyla kullanan öğrenciler ($\bar{X}=20.10$) arasında, sosyal medyayı en çok ‐haber alma/bilgi edinme‐ amacıyla kullanan öğrenciler lehine istatistiksel olarak anlamlı düzeyde farklılık olduğu tespit edilmiştir. Bu bulguya göre, sosyal medyayı en çok ‐haber alma/bilgi edinme‐ amacıyla kullanan öğrencilerin, sosyal medyayı en çok ‐kişisel paylaşımında bulunma‐ amacıyla kullanan öğrencilere göre kendini aşma, bilgiyi kullanma ve keşfetme eğilimlerinin daha yüksek olduğu söylenebilir.

Tablo 21. Katılımcıların Günlük Ortalama Sosyal Medya Kullanım Sürelerine Göre Akademik Güdülenme ANOVA Testi Sonuçları

Akademik Güdülenme	Varyans Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p	Anlamlı Fark
Kendini Aşma	Gruplararası	1154.373	4	288.593	10.19	.000	1>5,
	Gruplarıçi	20189.939	713	28.317			1>5,
	Toplam	21344.312	717				3>5
Bilgiyi Kullanma	Gruplararası	1170.637	4	292.659	15.94	.000	1>5,
	Gruplarıçi	13089.095	713	18.358			2>3,
	Toplam	14259.733	717				2>4
Keşif	Gruplararası	1955.331	4	488.833	19.99	.000	1>5,
	Gruplarıçi	17440.145	713	24.460			1>5,

Toplam	19395.476	717	288.593	3>5
<i>Kullanım süresi (1= hiç kullanmıyorum; 2= 1 saatten az; 3= 1-3 saat; 4= 3-5 saat; 5= 5 saatten fazla)</i>				

*** $p<0.01$**

Tablo 21 incelendiğinde, katılımcıların sosyal medyayı kullanım süreleri açısından akademik güdülenme ölçeğinden aldıkları puan ortalamaları arasında kendini aşma ($F_{(4, 713)}= 10.19, p<0.01$), bilgiyi kullanma ($F_{(4, 713)}= 15.94, p<0.01$) ve keşif ($F_{(4, 713)}= 19.99, p<0.01$) alt boyutlarında anlamlı farklılık bulunduğu görülmektedir.

Kendini aşma alt boyutunda anlamlı farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu tespit etmek üzere gerçekleştirilen Scheffe testi sonucuna göre sosyal medyayı “hiç kullanmayan” öğrenciler ($\bar{X}=23.27$) ile sosyal medyayı günde ortalama “5 saatten fazla kullanan” öğrenciler ($\bar{X}=18.46$) arasında, sosyal medyayı “hiç kullanmayan” öğrenciler lehine istatistiksel olarak anlamlı düzeyde bir farklılık olduğu tespit edilmiştir. Bu bulguya göre, sosyal medyayı “hiç kullanmayan” öğrencilerin, sosyal medyayı günde ortalama “5 saatten fazla kullanan” öğrencilere göre kendini aşma eğilimlerinin daha yüksek olduğu söylenebilir.

Ayrıca sosyal medyayı günde ortalama “1 saatten az kullanan” öğrenciler ($\bar{X}=24.30$) ile sosyal medyayı günde ortalama “5 saatten fazla” kullanan öğrenciler ($\bar{X}=18.46$) arasında, sosyal medyayı günde ortalama “1 saatten az kullanan” öğrenciler lehine istatistiksel olarak anlamlı düzeyde bir farklılık olduğu tespit edilmiştir. Bu bulguya göre, sosyal medyayı günde ortalama “1 saatten az kullanan” öğrencilerin, sosyal medyayı günde ortalama “5 saatten fazla kullanan” öğrencilere göre kendini aşma eğilimlerinin daha yüksek olduğu söylenebilir.

Benzer şekilde sosyal medyayı günde ortalama “1-3 saat arasında kullanan” öğrenciler ($\bar{X}=23.27$) ile sosyal medyayı günde ortalama “5 saatten fazla kullanan” öğrenciler ($\bar{X}=18.46$) arasında, sosyal medyayı günde ortalama “1-3 saat arasında kullanan” öğrenciler lehine istatistiksel olarak anlamlı düzeyde bir farklılık olduğu tespit edilmiştir. Bu bulguya göre, sosyal medyayı günde “1-3 saat arasında kullanan” öğrencilerin, sosyal medyayı günde ortalama “5 saatten fazla kullanan” öğrencilere göre kendini aşma eğilimlerinin daha yüksek olduğu söylenebilir.

Bilgiyi kullanma ve keşif alt boyutlarında anlamlı farklılığın hangi gruplar arasında olduğunu incelemek üzere yapılan Dunnet-C testi sonucuna göre ise sosyal medyayı “hiç kullanmayan” öğrenciler ($\bar{X}=23.27$) ile sosyal medyayı günde ortalama “5 saatten fazla kullanan” öğrenciler ($\bar{X}=18.46$) arasında, aynı zamanda sosyal medyayı günde ortalama “1 saatten az kullanan” öğrenciler ($\bar{X}=23.75$), sosyal medyayı günde ortalama “1-3 saat arasında kullanan” öğrenciler ($\bar{X}=23.03$) ile sosyal medyayı günde ortalama “5 saatten fazla kullanan” öğrenciler ($\bar{X}=18.46$) arasında sosyal medyayı günde ortalama “5 saatten fazla kullanan” öğrenciler aleyhine istatistiksel olarak anlamlı düzeyde bir farklılık olduğu tespit edilmiştir. Bu bulguya göre, sosyal medyayı “hiç kullanmayan”, sosyal medyayı günlük ortalama “1 saatten az” ve “1-3 saat arasında kullanan” öğrencilerin, sosyal medyayı günde ortalama “5 saatten fazla kullanan” öğrencilere göre bilgiyi kullanma ve keşifme eğilimlerinin daha yüksek olduğu söylenebilir.

Benzer şekilde sosyal medyayı günde ortalama “1 saatten az kullanan” öğrenciler ($\bar{X}=23.75$) ile sosyal medyayı günde ortalama “3-5 saat arasında kullanan” öğrenciler ($\bar{X}=21.83$) arasında, sosyal medyayı “1 saatten az kullanan” öğrenciler lehine istatistiksel olarak anlamlı düzeyde bir farklılık olduğu tespit edilmiştir. Bu bulguya göre, sosyal medyayı günde ortalama “1 saatten az kullanan” öğrencilerin, sosyal medyayı günde ortalama “3-5 saat arasında kullanan” öğrencilere göre bilgiyi kullanma ve keşfetme eğilimlerinin daha yüksek olduğu söylenebilir.

2.3. Öğrencilerde Sosyal Medya Bağımlılığı, Akademik Güdülenme ve Akademik Başarı Arasındaki İlişkiye Dair Bulgular ve Yorumlar

Elde edilen verilerde, her bir veri dizisinin diğerinden bağımsız olarak normal dağılım gösterdiği görüldükten sonra öğrencilerin not ortalaması ve sosyal medya bağımlılığı ile akademik güdülenmenin alt boyutları olan kendini aşma, bilgiyi kullanma ve keşif alt boyutları arasındaki ilişkiyi incelemek üzere yapılan Pearson Momentler Çarpımı Korelasyon Katsayıları Tablo 22’de verilmiştir.

Tablo 22. Sosyal Medya Bağımlılığı, Akademik Güdülenme ve Akademik Başarı Arasında Pearson Korelasyon Katsayısı

	1	2	3	4	5
1. Not Ortalaması	1				
2. Sosyal Medya Bağımlılığı	-0.007	1			
3. Kendini Aşma	0.212**	-0.269**	1		
4. Bilgiyi Kullanma	0.086*	-0.328**	0.631**	1	
5. Keşif	0.137**	-0.366**	0.657**	0.655**	1

** $p < 0.01$; * $p < 0.05$

Tablo 22 incelendiğinde, not ortalaması ile sosyal medya bağımlılığı arasında istatistiksel olarak anlamlı düzeyde bir ilişkinin olmadığı, ancak not ortalaması ile akademik güdülenme alt boyutları arasında istatistiksel olarak anlamlı düzeyde pozitif yönlü bir ilişkinin söz konusu olduğu görülmektedir. Bununla birlikte sosyal medya bağımlılığı ile akademik güdülenme alt boyutları arasında istatistiksel olarak anlamlı düzeyde negatif yönlü bir ilişki olduğu görülmektedir.

Not ortalaması ile kendini aşma alt boyutu arasında ($r=0.212$, $p<0.01$) pozitif yönde ve anlamlı düzeyde, not ortalaması ile bilgiyi kullanma alt boyutu arasında ($r=0.086$, $p<0.05$) pozitif yönde ve anlamlı düzeyde, not ortalaması ile keşif alt boyutu arasında ($r=0.137$, $p<0.01$) pozitif yönde ve anlamlı düzeyde bir ilişkinin olduğu görülmektedir. Not ortalaması ile akademik güdülenmenin her alt boyutu arasındaki ilişki kuvvetinin düşük olduğunu söylemek mümkündür.

Sosyal medya bağımlılığı ile kendini aşma alt boyutu arasında ($r=-0.269$, $p<0.01$) negatif yönde ve anlamlı düzeyde, sosyal medya bağımlılığı ile bilgiyi kullanma alt boyutu arasında ($r=-0.328$, $p<0.01$) negatif yönde ve anlamlı düzeyde, sosyal medya bağımlılığı ile keşif alt boyutu arasında ($r=-0.366$, $p<0.01$) da negatif yönde ve anlamlı düzeyde bir ilişki olduğu bulgusuna ulaşılmıştır. Sosyal medya

bağımlılığı ile kendini aşma alt boyutu arasındaki ilişkinin kuvveti düşük iken, bilgiyi arama ve keşif alt boyutları arasındaki ilişki kuvvetinin orta düzeyde olduğunu söylemek mümkündür.

Tartışma ve Sonuç

Araştırma sonucunda elde edilen bulgulara göre, öğrenciler arasında sosyal medya bağımlılığının akademik güdülenme ve akademik başarıları üzerinde önemli bir etkisinin olduğu görülmüştür. Zira öğrencilerde sosyal medya bağımlılığı arttıkça öğrencilerin akademik güdülenme ve akademik başarılarının düştüğü tespit edilmiştir. Bu bulguya göre, aşırı sosyal medya kullanımının, öğrencilerin dikkatini dağıtarak, öğrenmeye odaklanmalarını engellediğini ve akademik başarılarını düşürdüğü söylenebilir.

Bu sonuç, Jumbo, Duman, Kirschner ve Karpinski tarafından gerçekleştirilen araştırmalarda elde edilen bulgularla örtüşmektedir. Söz konusu araştırmalarda, sosyal medya kullanımının öğrencilerin akademik performanslarını olumsuz yönde etkilediği tespit edilmiştir.¹⁹ Benzer şekilde, Borak ve Beki tarafından gerçekleştirilen araştırmada da sosyal medya bağımlılığının öğrencilerin akademik başarılarına zarar verdiği sonucuna ulaşılmıştır.²⁰ Bu bağlamda, konuyla ilgili yapılan bazı araştırmaların bulguları ile araştırmada elde ettiğimiz sonuçlar arasında paralellik gözlenmektedir.²¹

Araştırmada, öğrencilerin sosyal medya bağımlılıkları ile akademik güdülenme ve akademik başarıları arasında cinsiyete göre herhangi bir anlamlı farklılık bulunmamıştır. Bu sonuç, Borak ve Beki'nin "Sosyal Medya Bağımlılığının Lise Öğrencilerinin Akademik Başarıları Üzerindeki Etkisi" adlı araştırmada elde ettikleri bulgularla farklılık göstermektedir. Borak ve Beki'nin araştırmasında, erkek öğrencilerin sosyal medyanın akademik başarıya etkisinin az olduğunu, kız öğrencilerin ise sosyal medyanın akademik başarılarını olumsuz etkilediğini düşündükleri belirlenmiştir.²² Bu durum, sosyal medya bağımlılığının cinsiyetler arasında farklılık gösterebileceğini ve bunun akademik başarı üzerindeki etkilerinin cinsiyete göre değişebileceğini göstermektedir.

Öte yandan evinde internet olmayan öğrencilerin evinde internet olan öğrencilere göre daha yüksek düzeyde akademik güdülenmeye sahip oldukları tespit edilmiştir. Bu bulgu, internet erişiminin öğrencilerin dikkat ve odaklanma seviyelerini etkileyebileceğini göstermektedir. Evinde internet olmayan öğrencilerin da-

¹⁹ Junco, "Too Much Face and Not Enough Books"; Kirschner - Karpinski, "Facebook (r) and Academic Performance"; M. Zeki Duman, "İnternet Kullanımının Öğrencilerin Sosyal İlişkileri ve Okul Başarıları Üzerindeki Etkisi", *Toplum ve Demokrasi Dergisi* 2/3 (25 Temmuz 2016), 93-112.

²⁰ Borak - Beki, "Sosyal Medya Bağımlılığının Lise Öğrencilerinin Akademik Başarıları Üzerindeki Etkisi", 67.

²¹ Louis Leung - Paul Lee, "Impact of Internet Literacy, Internet Addiction Symptoms, and Internet Activities on Academic Performance", *Social Science Computer Review* 30 (01 Kasım 2012), 403-418; Hatice Kumcağız vd., "Ergenlerde Sosyal Medya Kullanımının Akademik Başarı ve Arkadaşlık İlişkilerine Etkisi", *International Journal of Social Science Research* 8/2 (31 Aralık 2019), 13.

²² Borak - Beki, "Sosyal Medya Bağımlılığının Lise Öğrencilerinin Akademik Başarıları Üzerindeki Etkisi", 64.

ha yüksek düzeyde akademik güdülenmeye sahip olmaları, internetin olumsuz etkilerini göstermesi bakımından önemli bir bulgudur. Bu durum, öğrencilere yönelik internet kullanımına dair bilinçlendirme ve denetim mekanizmalarının önemini ortaya koymaktadır. Zira internetin yanlış kullanımı sonucunda, öğrencilerin ders dışı etkinliklere daha fazla zaman ayırarak akademik güdülenmelerini olumsuz etkileyebileceği düşünülebilir. Ancak bazı araştırmalarda, elde ettiğimiz bulgulardan farklı sonuçlara ulaşıldığı görülmüştür. Örneğin, Jackson ve arkadaşları (2011) tarafından gerçekleştirilen bir araştırmada, evde internet kullanımı ile akademik başarı arasında düşük seviyede ($r=0.1$) anlamlı bir ilişki olduğu belirlenmiştir.²³ Bu farklılık, internet kullanımının niteliği ile ilgili olabilir. Dolayısıyla, internet erişiminin öğrencilerin akademik güdülenme ve başarıları üzerindeki etkisinin birçok değişkene bağlı olduğu söylenebilir.

Araştırma bulguları, öğrencilerin sosyal medya kullanım süreleri arttıkça sosyal medya bağımlılık düzeylerinin arttığını göstermektedir. Junco, Kirschner ve Karpinski, Duman, Çiftçi, Çömlekçi ve Başol, Borak ve Beki'nin sosyal medya bağımlılığını inceleyen çalışmaları da araştırmada elde ettiğimiz bulgularla örtüşmektedir.²⁴ Bu konuda yapılan diğer araştırmalarda da benzer bulgular elde edilmiştir.²⁵ Ayrıca, günlük ortalama sosyal medya kullanım süreleri az olan öğrencilerin günlük ortalama sosyal medya kullanım süreleri fazla olan öğrencilere göre akademik güdülenmenin alt boyutları olan kendini aşma, bilgiyi kullanma ve keşfetme eğilimlerinin daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.

Araştırmada elde edilen verilere göre, videoların mesajlaşmaya kıyasla daha fazla sosyal medya bağımlılığı yaptığı görülmektedir. Özellikle, kısa videoların daha fazla sosyal medya bağımlılığına neden olduğu tespit edilmiştir. Bu bulgular, kısa video formatının sosyal medya kullanıcılarını daha fazla cezbetme ve ilgilerini koruma potansiyeline işaret etmektedir. Dolayısıyla, sosyal medya platformlarının içerik formatının bağımlılık üzerinde önemli bir etkisi olduğu söylenebilir.

Bazı araştırmalar, çalışmada elde ettiğimiz bulguları destekler nitelikte sonuçlar elde etmiştir. Örneğin Zhang ve arkadaşları (2019) tarafından gerçekleştiri-

²³ Linda A. Jackson vd., *Current Research Topics in Cognitive Load Theory*, "A Longitudinal Study of the Effects of Internet Use and Videogame Playing on Academic Performance and the Roles of Gender, Race and Income in These Relationships", *Computers in Human Behavior* 27/1 (01 Ocak 2011), 228-239.

²⁴ Bk. Junco, "Too Much Face and Not Enough Books"; Kirschner - Karpinski, "Facebook (r) and Academic Performance"; Borak - Beki, "Sosyal Medya Bağımlılığının Lise Öğrencilerinin Akademik Başarıları Üzerindeki Etkisi", 68; H. Çiftçi, "Üniversite Öğrencilerinde Sosyal Medya Bağımlılığı", *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/4 (01 Ekim 2018), 417-434; Çömlekçi - Başol, "Gençlerin Sosyal Medya Kullanım Amaçları İle Sosyal Medya Bağımlılığı İlişkisinin İncelenmesi", 183; Duman, "İnternet Kullanımının Öğrencilerin Sosyal İlişkileri ve Okul Başarıları Üzerindeki Etkisi", 112.

²⁵ Uslu, "Türkiye'de Sosyal Medya Bağımlılığı ve Kullanımı Araştırması", 390; Levent Deniz - Ercan Gürültü, "Lise Öğrencilerinin Sosyal Medya Bağımlılıkları", *Kastamonu Eğitim Dergisi* 26/2 (15 Mart 2018), 366; Ali Kırık vd., "A Quantitative Research on the Level of Social Media Addiction among Young People in Turkey", *International Journal of Sport Culture and Science* 3/3 (30 Eylül 2015), 109; Handan Ankaralı, "Beyoğlu Anadolu İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinde İnternet ve Sosyal Medya Bağımlılık Düzeyi, Başarı ile İlişkisi ve Bağımlılık Üzerine Etkili Faktörler", *Kalemname* 4/8 (28 Aralık 2019), 330; Borak - Beki, "Sosyal Medya Bağımlılığının Lise Öğrencilerinin Akademik Başarıları Üzerindeki Etkisi", 70.

len bir araştırmada, kısa video içeriklerinin sosyal medya bağımlılığını artırdığı ve kullanıcıların sosyal medya platformlarını daha sık kullandıklarını tespit edilmiştir.²⁶ Ayrıca, Qin ve arkadaşları (2022) tarafından yapılan bir çalışmada, kısa videoların ergenlerde sosyal medya bağımlılığına yol açtığı bulunmuştur.²⁷ Bu bulgular, kısa videoların sosyal medya bağımlılığı üzerindeki etkisinin daha detaylı bir şekilde incelenmesinin gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Araştırma sonucuna göre, gençler arasında sosyal medya kullanımının yaygın olduğu ve sosyal medya bağımlılığının gençlerin akademik güdülenme ile akademik başarıları üzerinde etkili olduğu tespit edilmiştir. Günümüzde gençler arasında yaygın biçimde kullanılan sosyal medya araçları, çift yönlü keskin bir bıçak gibi düşünülebilir. Gençleri, hayatın vazgeçilmez unsurlarından biri haline gelen sosyal medyadan tamamen soyutlamak mümkün değildir. Bu nedenle, gençlerin bilinçlendirerek sosyal medyayı kontrollü, etkili ve faydalı bir şekilde kullanmaları için yönlendirilmeleri gerekmektedir. Bu bağlamda, Millî Eğitim Bakanlığı ve Diyanet İşleri Başkanlığı gibi kamu kuruluşları ile ilgili sivil toplum örgütleri, gençlerin ilgi, ihtiyaç ve gelişim düzeylerini dikkate alarak onların millî, manevî ve ahlakî gelişimlerine katkı sağlayacak faydalı sosyal medya platformları, grupları ve içerikleri üretmelidir. Ayrıca, başta Spor ve Gençlik Bakanlığı olmak üzere yerel idareler yukarıda belirtilen hususları göz önünde bulundurarak gençlerin birbirleriyle nitelikli vakit geçirebilmeleri adına gençlere yönelik sosyal ve kültürel faaliyet alanları oluşturmalı ve geliştirmelidir.

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.

²⁶ Xing Zhang vd., "Exploring Short-Form Video Application Addiction: Socio-Technical and Attachment Perspectives", *Telematics and Informatics* 42 (01 Eylül 2019), 101243.

²⁷ Yao Qin vd., "The Addiction Behavior of Short-Form Video App Tiktok: The Information Quality and System Quality Perspective", *Frontiers in Psychology* 13 (06 Eylül 2022).

Kaynakça

- Aksoy, Mehmet Emin. "A Qualitative Study on the Reasons for Social Media Addiction". *European Journal of Educational Research* 7/4 (15 Ekim 2018), 861-865.
- Andreassen, Cecilie. "Online Social Network Site Addiction: A Comprehensive Review". *Current Addiction Reports* 2 (01 Haziran 2015).
- Ankaralı, Handan. "Beyoğlu Anadolu İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinde İnternet ve Sosyal Medya Bağımlılık Düzeyi, Başarı ile İlişkisi ve Bağımlılık Üzerine Etkili Faktörler". *Kalemname* 4/8 (28 Aralık 2019), 301-331.
- Arıcı, Handan Yalvaç. "Gençlerde Sosyal Medya Bağımlılığına Yönelik Manevi Danışmanlık Müessesesi". *Diyanet İlmî Dergi* 60/1 (15 Mart 2024), 377-410.
- Arıcı, Handan Yalvaç - Arıcan, Sümeysa. "Sosyal Medyanın Etkilerine Yönelik Manevi Danışmanlık Eğitimi İhtiyaç Analizi". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (30 Haziran 2022), 263-302.
- Balcı, Ali. *Sosyal Bilimlerde Araştırma: Yöntem, Teknik ve İlkeler*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2021.
- Balcı, Şükrü - Baloğlu, Enes. "Sosyal Medya Bağımlılığı ile Depresyon Arasındaki İlişki: 'Üniversite Gençliği Üzerine Bir Saha Araştırması'". *Galatasaray Üniversitesi İletişim Dergisi* 29 (25 Aralık 2018), 209-234.
- Bekdemir, Ünsal - Tağrikulu, Pınar. "The Academic and Social Effects of Using Social Media on University Students". *Bartın University Journal of Faculty of Education* 7/1 (28 Şubat 2018), 316-348.
- Bilge, Yıldız vd. "Sosyal Medya Bağımlılığını Yordamada Anksiyete, Stres ve Günlük Sosyal Medya Kullanımı: Meslek Yüksekokulu Örneği". *Bağımlılık Dergisi* 21/3 (30 Eylül 2020), 223-235.
- Bilgin, Mehmet. "Ergenlerde Sosyal Medya Bağımlılığı ve Psikolojik Bozukluklar Arasındaki İlişki". *The Journal of International Scientific Researches* 3/3 (29 Ekim 2018), 237-247.
- Bora, Nurullah. *Din Eğitiminin Referans Noktası Olarak Sosyal Medya Vaizliği-İstanbul Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Borak, Necati - Beki, Abdulhakim. "Sosyal Medya Bağımlılığının Lise Öğrencilerinin Akademik Başarıları Üzerindeki Etkisi". *Toplumsal Politika Dergisi* 2/1 (25 Haziran 2021), 61-76.
- Budak, Merve İnan vd. "Üniversite Öğrencilerinde Travmatik Yaşantılar, Agresyon ve İnternet Bağımlılığı". *Bağımlılık Dergisi* 23/4 (27 Aralık 2022), 502-510.
- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*. Ankara: Pegem Akademi, 16. Basım., 2012.
- Can, Abdullah. *SPSS ile Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2019.
- Chunduru, Amareswara Prasad. "Social Media Addiction". *Engineering for Real World*, 2014.
- Çelik, Türkan vd. "Velilerin Gözünden Sosyal Medyanın Ortaokul Öğrencileri Açısından Yarar ve Riskleri". *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 50 (26 Nisan 2019), 110-135.
- Çiftçi, H. "Üniversite Öğrencilerinde Sosyal Medya Bağımlılığı". *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/4 (01 Ekim 2018), 417-434.
- Çömlekçi, Mehmet Fatih - Başol, Oğuz. "Gençlerin Sosyal Medya Kullanım Amaçları İle Sosyal Medya Bağımlılığı İlişkisinin İncelenmesi". *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/4 (27 Aralık 2019), 173-188.
- D'Arienzo, Maria Chiara vd. "Addiction to Social Media and Attachment Styles: A Systematic Literature Review". *International Journal of Mental Health and Addiction* 17/4 (01 Ağustos 2019), 1094-1118.
- Deniz, Levent - Gürültü, Ercan. "Lise Öğrencilerinin Sosyal Medya Bağımlılıkları". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 26/2 (15 Mart 2018), 355-367.
- Duman, M. Zeki. "İnternet Kullanımının Öğrencilerin Sosyal İlişkileri ve Okul Başarıları Üze-

- indeki Etkisi". *Toplum ve Demokrasi Dergisi* 2/3 (25 Temmuz 2016), 93-112.
- Gedik, Şirin. "Lise Öğrencilerinde İnternet Bağımlılığı ve Obezite İlişkisinin Belirlenmesi". *Dokuz Eylül Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi* 35/3 (30 Aralık 2021), 311-320.
- Gezgin, Deniz Mertkan. "Lise Öğrencilerinin Sosyal Medya Kullanım Davranışları İle Okuma Alışkanlıkları Üzerine Bir İnceleme". *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 23/2 (24 Aralık 2021), 789-806.
- Gottfried, Monica Anderson, Michelle Faverio and Jeffrey. "Teens, Social Media and Technology 2023". *Pew Research Center*, 11 Aralık 2023.
- Günüç, Selim - Kayri, Murat. "Türkiye'de İnternet Bağımlılık Profili ve İnternet Bağımlılık Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik-Güvenirlilik Çalışması". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 39/39 (01 Haziran 2010), 220-232.
- Güzel, Dilşad vd. "Sosyal Medyanın Firma Performansı Üzerindeki Etkisi". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22/4 (31 Aralık 2018), 2237-2247.
- Hacıkeleşoğlu, Hızır. "Ergenlerde Sosyal Medya Bağımlılığı, Dindarlık ve Ahlakî Kayıtsızlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/2 (30 Eylül 2021), 877-907.
- Hou, Youbo vd. "Social Media Addiction: Its Impact, Mediation, and Intervention". *Cyberpsychology: Journal of Psychosocial Research on Cyberspace* 13 (21 Şubat 2019).
- İnce, Mustafa - Yılmaz, Mesut. "Ergenlik Çağındaki Çocukların Sosyal Medya Kullanım Alışkanlıklarının Yalnızlaşmaya Etkisi". *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi* 8/2 (30 Eylül 2020), 1111-1144.
- Jackson, Linda A. vd. *Current Research Topics in Cognitive Load Theory*. "A Longitudinal Study of the Effects of İnternet Use and Videogame Playing on Academic Performance and the Roles of Gender, Race and Income in These Relationships". *Computers in Human Behavior* 27/1 (01 Ocak 2011), 228-239.
- Junco, Reynol. "Too Much Face and Not Enough Books: The Relationship Between Multiple Indices of Facebook Use and Academic Performance". *Computers in Human Behavior* 28/1 (01 Ocak 2012), 187-198.
- Karaca, Semra vd. "İnternet Addiction and Depressive Symptoms in Secondary School Students". *Acıbadem Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi* 12/2 (01 Nisan 2021), 510-516.
- Karadeniz, Şirin vd. *Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2020.
- Kırık, Ali vd. "A Quantitative Research on the Level of Social Media Addiction among Young People in Turkey". *International Journal of Sport Culture and Science* 3/3 (30 Eylül 2015), 108-122.
- Kirschner, Paul - Karpinski, Aryn. "Facebook (r) and Academic Performance". *Computers in Human Behavior* 26 (01 Kasım 2010), 1237-1245.
- Koca, Eda Büyükgebiz - Tunca, Mustafa Zihni. "İnternet ve Sosyal Medya Bağımlılığının Öğrencilerin Performanslarına Etkileri Üzerine Bir Yazın Taraması". *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 24/1 (30 Ocak 2019), 33-53.
- Koç, Pınar - Albayrak, Mehmet. "Farklı Gelişim Düzeylerindeki Bireyler Üzerinde İnternet Bağımlılığının Etkileri". *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 22/Kayfor 15 Özel Sayısı (30 Aralık 2017), 2391-2404.
- Kumcağız, Hatice vd. "Ergenlerde Sosyal Medya Kullanımının Akademik Başarı ve Arkadaşlık İlişkilerine Etkisi". *International Journal of Social Science Research* 8/2 (31 Aralık 2019), 1-17.
- Kuss, Daria J. - Griffiths, Mark D. "Social Networking Sites and Addiction: Ten Lessons Learned". *International Journal of Environmental Research and Public Health* 14/3 (Mart 2017), 311.
- Kuss, Daria J - Lopez-Fernandez, Olatz. "İnternet Addiction and Problematic İnternet Use: A Systematic Review of Clinical Research". *World Journal of Psychiatry* 6/1 (22 Mart 2016), 143-176.
- Leung, Louis - Lee, Paul. "Impact of İnternet Literacy, İnternet Addiction Symptoms, and

- Internet Activities on Academic Performance". *Social Science Computer Review* 30 (01 Kasım 2012), 403-418.
- Lin, Liu yi vd. "Association Between Social Media Use and Depression Among U.s. Young Adults". *Depression and Anxiety* 33/4 (Nisan 2016), 323-331.
- Macit, Hüseyin Bilal vd. "A Research on Social Media Addiction and Dopamine Driven Feedback". *Journal of Mehmet Akif Ersoy University Economics and Administrative Sciences Faculty* 5/3 (27 Aralık 2018), 882-897.
- Przybylski, Andrew K. vd. "Motivational, Emotional, and Behavioral Correlates of Fear of Missing Out". *Computers in Human Behavior* 29/4 (01 Temmuz 2013), 1841-1848.
- Qin, Yao vd. "The Addiction Behavior of Short-Form Video App Tiktok: The Information Quality and System Quality Perspective". *Frontiers in Psychology* 13 (06 Eylül 2022).
- Sarı, Canan - Karadeniz, Havva. "İnternet Bağımlılığının Aile İçi İlişkilere Etkisi". *Sürekli Tıp Eğitimi Dergisi* 28/4 (02 Ağustos 2019), 294-298.
- Sezgin, Merve - Altay, Işıl. "Üniversite Tercihinde Sosyal Medyanın Aracı Rolü". *Uluslararası Sosyal Bilimler ve Eğitim Dergisi* 3/4 (05 Nisan 2021), 87-104.
- Şeyhanlıoğlu, Hasan Önal - Zengin, Burhanettin. "Dijitalleşmenin ve Sosyal Medyanın Müslüman-Dostu Turizme Yansıması". *Journal of Hospitality and Tourism Issues* 4/2 (31 Aralık 2022), 123-134.
- Tabachnick, Barbara G. - Fidell, Linda S. *Using Multivariate Statistics*. Harlow: Pearson, 2013.
- Tsitsika, Artemis vd. "Online Social Networking in Adolescence: Patterns of Use in Six European Countries and Links with Psychosocial Functioning". *The Journal of Adolescent Health: Official Publication of the Society for Adolescent Medicine* 55 (04 Mart 2014).
- Uslu, Mustafa. "Türkiye'de Sosyal Medya Bağımlılığı ve Kullanımı Araştırması". *Turkish Academic Research Review* 6/2 (25 Haziran 2021), 370-396.
- Vannucci, Anna vd. "Social Media Use and Anxiety in Emerging Adults". *Journal of Affective Disorders* 207 (01 Ocak 2017), 163-166.
- Yurdakul, Kevser Hülya. "Youtube Kullanımının Gençler Üzerindeki Negatif Etkisi: Sosyal Medya Bağımlılığı". *Liberal Düşünce Dergisi* 107 (25 Eylül 2022), 167-190.
- Zhang, Xing vd. "Exploring Short-Form Video Application Addiction: Socio-Technical and Attachment Perspectives". *Telematics and Informatics* 42 (01 Eylül 2019), 101243.
- Hanehalkı Bilişim Teknolojileri (BT) Kullanım Araştırması, 2023. Erişim 16 Şubat 2024. [https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Hanehalki-Bilisim-Teknolojileri-\(BT\)-Kullanim-Arastirmasi-2023-49407](https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Hanehalki-Bilisim-Teknolojileri-(BT)-Kullanim-Arastirmasi-2023-49407)
- Millî Eğitim İstatistikleri, Örgün Eğitim 2022-2023. Erişim 16 Şubat 2024. <https://sgb.meb.gov.tr/www/resmi-istatistikler/icerik/64>

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 24 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2024

Suriyeli Öykücü Ülfet el-İdlibî'nin Öykülerinde Kadın: Mavi Perdeler (السَّائِرُ الزُّرْقُ) İsimli Öykü Örneği

*The Woman in the Stories of Syrian Author Ulfet Al-Idlibi:
An Example from the Story 'The Blue Curtains' (السَّائِرُ الزُّرْقُ)*

Yusuf Sami Samancı 

Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
Assist. Prof., Selçuk University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric
Konya / Türkiye
yusufsamisamanci@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-6093-9621>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1466030

Cite as / Atıf: Samancı, Yusuf Sami. "Suriyeli Öykücü Ülfet el-İdlibî'nin Öykülerinde Kadın: Mavi Perdeler (السَّائِرُ الزُّرْقُ) İsimli Öykü Örneği". *Marife* 24/1 (2024) 216-240.

<https://doi.org/10.33420/marife.1466030>

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/>

Suriyeli Öykücü Ülfet el-İdlîbî'nin Öykülerinde Kadın: Mavi Perdeler (السَّائِرَةُ الرُّزُقُ) İsimli Öykü Örneği

Özet

Arap edebiyatının klasik dönemi olarak kabul edilen Câhiliye döneminden modern döneme kadar kadın imgelemi farklı edebi türlerde kendini gösteren bir unsurdur. Gerek şiir gerekse nesir olsun farklı edebi yapıtlarda yazarlar ve şairlerin kullandığı temalardan biri de kadın mefhumu olmuştur. Câhiliye şiirindeki gazel temasında genellikle aşk ve güzelleme bağlamında kendini gösteren kadın, modern dönem Arap edebiyatının önemli türlerinden öyküde yazarların üzerinde durduğu ve başkahraman olarak yapıtlarında yer verdikleri önemli bir öge olarak karşımıza çıkmaktadır. Arap coğrafyasının farklı bölgelerindeki öykü yazarları, toplum içinde kendini ispat etmeye çalışan, ataerkil toplum yapısı içerisinde özgür bir birey olarak varlık mücadelesi veren kadın hakkında öyküler kaleme almıştır. Yazdığı öykülerle Arap öykücülüğünde önemli bir yere sahip olan Suriyeli edebiyatçılardan Ülfet el-İdlîbî'nin kadın imgelemesine bakışı ve öykülerinde kadın karakterini kullanımı ise diğer öykü yazarlarından farklı yapıdadır. Yazdıkları öykülerde Filistin problemi gibi daha çok siyasi ve ideolojik konuları tercih eden çoğu Arap öykü yazarından farklı olarak Ülfet el-İdlîbî öykülerinde, yaşadığı toplumda aile ve aile içerisinde kadın mefhumu üzerinde durmaktadır. Realist bir bakış açısına sahip olan el-İdlîbî, öykülerini doğrudan yaşadığı çevreden ve toplumdan beslenerek kaleme almıştır. Bu bağlamda el-İdlîbî'nin öykülerinde kadın teması, geleneksel Suriye ailesinde kadının konumu ve değeri, aile hayatında kadının karşılaştığı problemler, eski gelenekler ve yeni akımlar arasında kadının aile bireyleri arasında varlık mücadelesi gibi konularda kendini gösterir. Yazarın "Mavi Perdeler" (السَّائِرَةُ الرُّزُقُ) isimli öyküsü bahsi geçen üslupta yazdığı öykülerine güzel bir örnektir. "Mavi Perdeler" temel olarak, çocukları olmaması sebebiyle yıkılmanın eşliğine gelen bir ailenin dramını konu etmektedir. Öykünün anlatıcısı rolündeki başkahraman olan koca karakteri, annesini razı etmek ya da karısıyla evliliğini devam ettirmek arasında kalmış, ikilem içerisinde bocalamaktadır. Annesi ondan, çocuk dünyaya getiremeyen mevcut eşinden boşanmasını, komşusu olan daha genç bir kızla evlenmesini istemekte ve bu kızdan çocuk yapması için oğluna durmadan baskı yapmaktadır. Ama başkahraman olan koca karakterinin, son derece uyumlu olan, severek evlendiği ve halen âşık olduğu eşinden de bir türlü boşanmaya gönlü razı değildir. Hikâyede anlatılan bu alışıldık konunun satır aralarında ise yazar birbirinden farklı üç kadın karakterinin kıyaslamasını yapmaktadır. Söz konusu kadın imgelemeleri, geleneksel kültürü temsil eden anne, yuva yıkma pahasına da olsa kendi menfaatini düşünen komşu kız ve anlatıcı olan başkahramandan sonra öykünün en önemli kahramanı olan eş karakterleridir. el-İdlîbî son derece bilindik bir aile çatışması bağlamında, Suriye toplumundaki aile yapısı içerisinde yer alan kadını üç farklı tipliklemeyle betimlemektedir. Çalışmamızda "Mavi Perdeler" isimli öykü örneği temelinde Ülfet el-İdlîbî'nin öykülerinde kadının yeri ve edebiyata yansımaları ele alınmaktadır. Bu bağlamda ilk olarak Arap edebiyatında öykünün kısa bir tarihçesi ve yazarımız Ülfet el-İdlîbî'nin hayatı, eserleri ve edebi kişiliği konu edilmektedir. Ardından yazarın farklı öykülerinden örneklerle hikâyelerinde kadın karakterini nasıl ele aldığı ve betimlediği üzerinde durulmaktadır. Daha sonra ise yazarın "Mavi Perdeler" isimli öyküsü, konusu ve olay örgüsü, zaman ve mekân sınırlılıkları, kahraman profilleri ve özellikle kadın kahramanları, öykünün perspektifi ve anlatım teknikleri, dil ve üslup özellikleri açısından incelenmektedir. Çalışmanın sonunda da öykünün çevirisi ek olarak verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Suriye Öykücülüğü, Ülfet el-İdlîbî, Edebiyatta Kadın, Mavi Perdeler.

"The Woman in the Stories of Syrian Author Ulfet Al-Idlibi: An Example from the Story 'The Blue Curtains' (السَّائِرَةُ الرُّزُقُ)"

Summary

From the classical period of Arabic literature known as the Jahiliyyah era to the modern era, the portrayal of women has been a recurring element across various literary genres. Whether in poetry or prose, one of the themes frequently utilized by writers and poets is the concept of womanhood. In the ghazal genre of Jahiliyyah poetry, women typically manifested themselves within the contexts of love and admiration; whereas in modern Arabic literature, particularly in the genre of short stories, women emerge as significant elements upon which authors focus and whom they integrate as main

characters in their works. Short story writers from various regions of the Arab world have penned narratives concerning women who strive to assert themselves within society, contending as liberated individuals within patriarchal structures. Unlike many Arab short story writers who predominantly engage with political and ideological subjects such as the Palestinian issue, Ulfet al-Idlibi, a prominent Syrian author renowned for her short stories, adopts a distinctive approach in her depiction and utilization of female characters. Rather than delving into politically charged narratives, al-Idlibi's stories center on the institution of family and the role of women within it within her societal context. Possessing a realist perspective, al-Idlibi draws inspiration directly from her environment and society in crafting her narratives. Consequently, themes related to women in her stories encompass the position and value of women within traditional Syrian families, the challenges encountered by women within family life, and the struggle for existence among family members amid traditional customs and contemporary trends. Her story "The Blue Curtains" (الستائر الزرق) serves as an exemplar of her stylistic approach. "The Blue Curtains" primarily narrates the plight of a family on the brink of collapse due to their inability to conceive children. The protagonist, portrayed as the narrator, finds himself torn between appeasing his mother's demands for him to divorce his current wife—who has been unable to bear children—and marry a younger woman from the neighborhood in hopes of having offspring. However, the protagonist, despite his harmonious relationship with his wife, whom he loves deeply and remains devoted to, is reluctant to divorce her. Implicit within this conventional narrative lies the juxtaposition of three distinct female characters: the mother, representing traditional culture; the neighbor girl, who prioritizes her own interests even at the expense of breaking up a family; and the protagonist's wife, portrayed as the most significant character in the story following the narrator himself. Al-Idlibi portrays the woman within the Syrian societal framework through these three typified characters, each embodying different facets of familial conflict. This paper, based on the example of the short story "The Blue Curtains", explores the position of women in Ulfet al-Idlibi's stories and their reflection in literature. It begins by providing a brief history of the short story in Arabic literature and delves into the life, works, and literary persona of Ulfet al-Idlibi. Subsequently, it examines how the author addresses and portrays female characters in her various stories through examples from different narratives. The focus then shifts to the analysis of "The Blue Curtains", exploring its plot, characters, time and space limitations, character profiles—especially those of the female characters—narrative perspective, and stylistic features such as language and tone. The paper concludes with a translation of the short story as an appendix.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Syrian Short Story, Ulfat al-Idlibi, Women in Literature, The Blue Curtains.

Giriş

Edebi bir tür olarak öykü *short story* ya da kısa hikâye (القصة القصيرة) Arap dünyasına 19. yüzyılın ikinci çeyreğinde, Batı edebiyatından yapılan çevirilerle girmiştir.¹ Arap edebiyatındaki tercüme olmayan ilk orijinal öykü ise Mısırlı yazar Muhammed Teymûr'un 1917 yılında yazdığı *Trende* (في القطار) isimli sosyal eleştiri temalı öyküdür.² Sonraki yıllarda Mısır, Ürdün, Lübnan, Irak ve Suriye gibi Arap coğrafyasının farklı ülkelerinde *el-Vekâyi el-Mısıriyye*, *el-Hilâl*, *ez-Ziyâ*, *Fetâtu's-Şark*, *el-Kevâkib*, *el-Ehram*, *et-Tenkîd ve't-Tebkîl*, *el-Muktataf*, *el-Letâif*, *Misbâhu's-Şark*, *er-Rivâye* ve *el-Kıssa* gibi, kimi genel anlamda edebiyatla ilgili kimi de doğrudan öykü ve roman türüne ayrılmış pek çok gazete ve dergi yayımlanmış, çeşitli üsluplarda yazılan öykülerle modern Arap edebiyatında öykü farklı alt türlerde gelişme imkânı bulmuştur.³ Günümüz Arap edebiyatında önemli bir edebi tür haline gelmiş

¹ Mevlüt Kula, "Modern Suriye Hikâyesine Genel Bir Bakış", *Doğu Araştırmaları* 7 (Ocak 2011), 18.

² Musa Yıldız, "Arap Edebiyatında İlk Modern Kısa Öykü Muhammed Teymûr'un Fî'l-Kitâr'ı", *Nüşa* 2/4 (Kış 2002), 44.

³ Ramadân Muhammed Halid, "el-Kıssatu'l-Kasîra fî Sûriyye", *Dirâsât İştirâkiyye* 171-172 (1998), 10-

olan öykü, Batı menşeli bir edebiyat ürünü olsa da zamanla gelişerek kendine özgü temel özellikleri ve içerdiği unsurlarıyla Arap edebiyatında müstakil bir edebi tür olarak yerini almıştır.⁴

1930'lu yıllardan itibaren Suriye'de öykü türü edebi çevrelerde yaygınlaşmaya başlamıştır. Suriye'de öykünün diğer Arap ülkelerinden daha geç revaç bulmasında, Suriye'nin Fransızlar tarafından işgalinin 1940'lı yıllara kadar sürmesi ve bu süreçte bölgedeki edebiyatçıların başta Mısır olmak üzere farklı bölgelere göç etmesi etkili olmuştur.⁵ Suriye öykücülüğüne dair yapılan çalışmalar arasında Muhammed en-Neccâr'ın *Hemesâtu Beradâ* ve *Fî Kusûri Dimaşk* isimli iki öykü kitabının yanı sıra Fuâd eş-Şâyib, Alî Hulkî, Cebrâîl Sa'âde, İlyân Deyrânî, Zekeriyâ Tâmir, George Sâlim, Nedîm Mar'aşî, Muhammed Kâmil el-Hatîb, Abdullah Ebû Heyf, İbrâhîm el-Halîl, Sâmî Hamza, Subhî Desûkî, Halîl Câsim el-Humeydî, Velîd Mi'mârî, İskender Tu'me, Muhammed Halid Ramazan, Ahmed Mahmûd el-Mustafâ, Muhsin Yûsuf, Zuheyr Cebbûr ve Muhammed Nedîm'in yazdığı öyküler zikredilebilir.⁶ Suriyeli öykücüler arasında önemli bir yere sahip olan diğer bir öykücü de bu çalışmada incelenen *Mavi Perdeler* (السَّائِرُ الرُّزْقِ) adlı öyküsünde olduğu gibi, öykülerinde kadın imgesini yoğun bir şekilde kullanan Ülfet el-İdlîbî'dir.

15 Kasım 1912 yılında Dimaşk'ın en köklü ve elit semtlerinden biri olan Sâlihiyye'de dünyaya gelen Ülfet el-İdlîbî'nin doğduğu dönem, Suriye için siyasi anlamda karmaşık bir dönemdir. I. Dünya savaşı ve sonrasında ülke Fransızlar tarafından işgal edilmiştir. İlk eğitimine bu sıkıntılı dönemde başlayan yazar, küçük yaşta tifo hastalığı geçirmesi sebebiyle bir dönem eğitimine ara vermiş, sonrasında ikamet ettiği bölgedeki Medresetu'l-'Affif isimli okula başlamış ve birincilikle mezun olmuştur. 1927 yılında Dâru'l-Muallimât isimli kız öğretmenler okuluna başlamış, bu okulda öğrenciliği devam ederken 17 yaşında Doktor Hamdi el-İdlîbî ile evlenmesi sonucunda okuldan ayrılmıştır. Resmi anlamda tahsil hayatı yarıda kesilen yazar ömrünün geri kalanında okuyup öğrenmeye ve özellikle edebiyatla ilgilenmeye devam etmiştir. Babası Ebû'l-Hayr Ömer Paşa ve döneminin meşhur edebiyatçılarından dayısı Kazım ed-Dağîstânî'nin yönlendirmeleriyle *el-İkdu'l-Ferîd*, *el-Eğânî*, *el-Emâlî* gibi klasik edebiyat kitaplarını okumuş, ayrıca Tâhâ Huseyn, Tevfîk el-Hakîm, Mahmûd Teymûr gibi Arap yazarların ve Tolstoy, Dostoyevski, Balzac, Maupassant gibi Batı edebiyatının önde gelen isimlerinin eserlerini okuyup incelemiştir.⁷

Resmi ya da özel pek çok farklı edebi çevrede görevler alan Ülfet el-İdlîbî, edebiyata hasredilen bir ömür sürdükten sonra 22 Mart 2007 tarihinde 95 yaşında

→

11; Eyüp Tanrıverdi, "Modern Arap Edebiyatında Öykünün Serüveni", *Nûsha* 14/15 (Güz 2004), 113.

⁴ Muhammed Yusuf Necm, *el-Kıssatu fi'l-Edebi'l-'Arabiyyi'l-Hadîs* (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1996), 127; Nu'aym el-Yâfi, *et-Tatavvuru'l-Fennî li Şekli'l-Kıssati'l-Kasîra fi'l-Edebi's-Şamiyyi'l-Hadîs Suriye Lübnan Ürdün Filistin* (Dimaşk: Menşûrâtu İttihâdî'l-Kuttâbi'l-'Arabî, 1982), 128.

⁵ Hüseyin Yazıcı, "Suriye'de Kısa Öykü", *Şarkiyat Mecmuası* 19 (Haziran 2012), 120-121.

⁶ Muhammed Tasa, "Suriye Öykücülerinden Mâcid Reşîd el-'Uveyyid'in "Sıcak Bir Yaz"ı", *Marife* 6/2 (Güz 2006), 134-136.

⁷ Elmas Alamaslı, Modern Suriye Edebiyatı'nda Ülfet El-İdlîbî ve Kısa Şâmiyye Adlı Öykü Seçkisinden Seçme Hikâyelerin Teknik İncelenmesi (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 20-22.

Paris'te vefat etmiş ve cenazesi memleketi Dimaşk'a getirilerek defnedilmiştir.⁸

el-İdlibî'nin ilk öyküsü, 1947 yılında yazdığı ve Londra radyosunun düzenlediği edebiyat yarışmasına göndererek üçüncülük kazandığı *Son Karar* (القرار الأخير) isimli öyküdür. el-İdlibî başta Suriye olmak üzere pek çok ülkede farklı ödüller almış, birçok edebiyatçı kendisinden övgüyle bahsetmiştir. Yayınlanan eserlerinden bazıları şunlardır:⁹

- قَصَصَ شَامِيَّةَ (*Şam Hikâyeleri*), 1954.
 وَدَاعًا يَا دِمَشْقَ (*Elveda Ey Dimaşk*), 1963.
 الْمُتَوَلِّيَا فِي دِمَشْقَ أَحَادِيثَ أُخْرَى (*Dimaşk'ta Manolya ve Diğer Konuşmalar*), 1964.
 وَبِضْحَكَ الشَّيْطَانِ (*Ve Şeytan Güliyor*), 1970.
 نَظْرَةٌ فِي أَدَبِنَا الشَّعْبِيِّ: أَلْفَ لَيْلَةٍ وَلَيْلَةٍ وَسِيرَةَ الْمَلِكِ سَيْفِ بْنِ ذِي يَزَنَ (*Halk Edebiyatımıza Bakış: Binbir Gece Masalları ve Emîr Seyf b. Zî Yezzen'in Hayatı*), 1974.
 عَصِيَّ الدَّمْعِ (*Gözyaşlarının İsyanı*), 1976.
 دِمَشْقَ يَا بَسْمَةَ الْحُزْنِ (*Hüznün Gülümseyişi Şam*), 1980.
 نَفْحَاتِ دِمَشْقِيَّةَ (*Şam Esintileri*), 1990.
 حِكَايَةَ جَدِّي (*Dedemin Hikâyesi*), 1991.
 وَدَاعُ الْأَحَبَّةِ (*Sevgililerin Vedası*), 1992.
 مَا وَرَاءَ الْأَشْيَاءِ الْحَبِيبَةِ (*Güzel Şeylerin Ardında*), 1996.
 عَادَاتِ وَتَقَالِيدِ الْحَارَاتِ الدَّمَشْقِيَّةِ الْقَدِيمَةِ (*Eski Şam Mahallelerinin Adetleri ve Gelenekleri*), 1996.

Ülfet el-İdlibî öykülerinde realist bir metot uygulamıştır. Siyasi tartışmalar da taraf olmak ya da gerçekten kopuk kurgusal bir dünya yerine öykülerini hayatın içinden, bizzat yaşadığı çevre olan Dimaşk'ın pazarlarından, sokaklarından ve evlerinden almıştır. Pek çok farklı edebi çevreden kabul görmesi ve eserleri farklı dillere tercüme edilmiş olmasına rağmen, Suriye'de 1998 yılında birleşik baskı şeklinde 171. ve 172. sayıları bir arada yayınlanan ve *Suriye'de Öykü* (القصة القصيرة في سوريا) konusunu özel olarak ele alan *Dirâsât İştirâkiyye* dergisindeki ülkede meşhur olmuş 88 öykü yazarının arasında isminin bulunmaması, Ülfet el-İdlibî'nin siyasetten ve ideolojiden ne denli uzak durduğunu gösteren önemli bir husustur.¹⁰

1. Ülfet el-İdlibî'nin Öykülerinde Kadın

Edebiyatçı için en önemli kaynaklardan biri içinde yaşadığı toplum ve çevredir. Şair ya da yazar çevresini gözlemler. Kendisini etkileyen, hakkında yazmaya değer gördüğü bir olay veya bir durumla karşılaştığında da onu zihninde ve gönül potasında eritip yeniden şekillendirir. Kimi zaman başlangıç noktasına hayali unsurlar ve figürler ekler. Kimi zaman da kendinden bir şey katmaksızın, gördüğü ve

⁸ Alamaslı, *Modern Suriye Edebiyatı'nda Ülfet El-İdlibî ve Kısa Şâmiyye Adlı Öykü Seçkisinden Seçme Hikâyelerin Teknik İncelenmesi*, 21.

⁹ Fatma Akpınar, "Suriyeli Öykücü Ülfet el-İdlibî'nin 'وداعا يا دمشق' (Elveda Ey Dimaşk) Adlı Öyküsünün Edebi Tahlili", *Akif* 52/2 (Aralık 2022), 115-116.

¹⁰ *Dirâsât İştirâkiyye* (Dimaşk, 1998), S: 171-171/4-6.

özümsemiği şekilde, ama yine kendi bakış açısıyla ve kendi birikimiyle gördüğü ve etkilendiği şeyi dizelere, satırlara döker. Böylece edebi ürün hem şair veya nâsirin hissiyatını yansıtır, hem de toplumsal yahut psikolojik unsurları barındırarak okuyucuya mesaj verir. Ülfet el-İdlîbî'nin öyküleri de, konularını doğrudan Suriye toplumundan, Dimaşk ve diğer Suriye şehirlerinin sokaklarından, evlerinden almıştır. Yazar kendi ifadeleriyle bu sokakları ve evleri şu cümlelerle anlatmaktadır:

“Eski Dimaşk'taki semtlerimizin uygulanagelen alışkanlıkları ve gelenekleri vardı. Bu alışkanlıklar ve gelenekler asla bozulamaz, çiğnenemez yazılı kanunlar gibiydi. İçlerinden en güzeli de o semtin evlatlarının hepsi için geçerli olan, insanlar arasındaki sevgiden kaynaklanan birbirlerine karşı şefkat ve muhabbetleriydi. Adeta tek bir aile gibiydiler. Beraber sevinirler, beraber üzüldülerdi. Çoğu kez semtin ileri gelenlerinden birinin evinde ve genelde de evin selamlık bölümünde icra edilen oturmalara konuk olup bir araya gelirdiler. Fakirleri zenginlerinin yanında otururdu. Zenginleri fakirlerini hor görüp tepeden bakmazdı. Büyükleri küçüklerine üstünlük taslamazdı. Semtlerindeki problemlerini, mesele resmi makamlara taşınmadan kendileri çözerlerdi. Kavga edenlerin arasını bulurlar, düşkün, hasta ve işsiz kalmışın elinden tutarlardı. Fakir biri ölürse cenazesine ilgilenirler, dullara ve yetimlere şefkat gösterirlerdi. Aralarında; yiğitlik, izzet-i nefis, gurur ve onur hasletlerinin, ayrıca başkalarına karşı duydukları insanî hissiyatın onları zorunlu kıldığı, kendiliğinden var olagelmış toplumsal bir dayanışma vardı. Özellikle de bu başkası bir komşu olursa...”¹¹

Ülfet el-İdlîbî'nin yukarıdaki ifadeleri yazarın, yaşadığı topluma olan bağlılığını göstermektedir. Toplumuna ve yaşadığı coğrafyaya duyduğu bu tutkusu nedeniyle el-İdlîbî'nin öykü kitaplarının çoğu, aile bireyleri, özellikle de aile ve toplum yaşamı içerisinde kadın temalı öykülerden oluşmaktadır.

Ülfet el-İdlîbî kadın temasını işlerken, “kadının ataerkil toplumda varlık mücadelesi” ya da “erkeğin karşısında kadın haklarının savunulması” gibi diğer öykülerde sıkça görülen¹² güncel temaları nadiren işlemektedir. el-İdlîbî öykülerinde daha çok, eksileriyle artılarıyla Dimaşk geleneğindeki aile ve bu geleneksel yapı içerisindeki kadını anlatır. Kendisi de bir kadın olan yazar, öykülerinde kimi zaman mizah dolu bir üslupla güldürerek, kimi zaman yaşanan acıları anlatıp hüznendirerek, kimi zaman da çözümü zor problemleri ve yapılan yanlışları ele alıp düsündürerek, seçtiği kadın kahramanlarla Suriye kadını ve Suriye ailesini öykülerinin satırlarında konu edinmektedir.

Yazarın, öykülerinde kadın ve aile bireylerini ele almasına dair bir aşk hikâyesini konu ettiği *Elveda Ey Dimaşk* (وداعا يا دمشق)¹³, geçmişe özlem duyan bir

¹¹ Ülfet el-İdlîbî, *’Âdât ve Tekâlîd el-Hârâtü’d-Dimaşkiyye el-Kadîme Muhâdarât ve Makâlât* (Dimaşk: İşbiliyye li’-d-Dirâsât ve’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 1996), 9.

¹² Söz konusu temada yazılmış öykülere örnek olarak Gâde es-Semmân’ın “Gözlerin Kaderimdir” isimli öyküsüne bakılabilir. Mustafa Taş - Ali Eminoglu, “Gâde Es-Semmân’ın ‘Gözlerin Kaderimdir’ Adlı Öyküsünde Cinsiyetçi Tutumların Analizi”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 22/1 (2022), 425-447.

¹³ Ülfet el-İdlîbî, *Vedâ’an Yâ Dimaşk* (Dimaşk: Dâru Talâs, 2001), 33-48; Akpınar, “Suriyeli Öykücü Ülfet el-İdlîbî’nin ‘وداعا يا دمشق’ (Elveda Ey Dimaşk) Adlı Öyküsünün Edebî Tahlili”.

babaanneyle gelini arasındaki çatışmayı gözlemleyen genç bir kızın diliyle anlatılan *Kadınlar Hamamı* (حمام النسوان)¹⁴, istemediği bir hayata mecbur bırakılan ve anne ve babasına öfke duyan bir genç kızın konu edildiği *Tehditkâr Tebessümler* (ابتسامات متوعدة)¹⁵ isimli öyküleri örnek olarak gösterilebilir. Özellikle *Tehditkâr Tebessümler* öyküsünde el-İdlîbî, ailesinde hiçbir söz hakkı olmayan, tamamen kaderine teslim olmuş, kocasının zorbalığına ve anlayışsızlığına karşı kızına da kendi gibi olmayı tavsiye eden bir anne karakteriyle, annesinin pasifliğini sert ifadelerle eleştiren, zorbalığa karşı isyanla dolu, babasının anlayışsızlığı ve annesinin etkisizliği yüzünden hayalleri yıkılmış bir genç kız karakterini betimlemektedir.

Ülfet el-İdlîbî kadın karakterini pek çok öyküsünde farklı açılardan ele almıştır. Yukarıda zikredilen örneklerde yazar, Suriye kadını anlatırken öykülerinde genelde dramatik ve okuyucuyu düşündüren, duygulandıran konuları tercih etmektedir. Nadiren de olsa kimi hikâyelerinde kadın karakterini eğlenceli bir öykü bağlamında ele aldığı da olmuştur. Yazarın, kocasına duyduğu sevgi yüzünden kıskançlık duyan ve bu sebeple anlamsız bir maceraya atılan bir ev hanımını konu edindiği *Selman'ın Giysisi* (ثوب سلمان) adlı öyküsü¹⁶ bu tarzda kurgulanmış hikâyelerinden biridir.

Ülfet el-İdlîbî'nin, Suriye aile yapısında kadını anlattığı daha pek çok öyküsü bulunmaktadır.¹⁷ Söz konusu öykülerden biri de bu çalışmada muhteva ve üslup bakımından değerlendirmesini yaptığımız *Mavi Perdeler* (الستائر الزرق) adlı öyküdür.

2. Mavi Perdeler (الستائر الزرق) İsimli Öykünün Tahlili

Ülfet el-İdlîbî'nin *Mavi Perdeler* (الستائر الزرق) adlı öyküsü, yazarın *Şam Öyküleri* (قصص شامية) kitabındaki ilk öyküdür.¹⁸ Söz konusu kitap, yazarın öykü türünde telif ettiği ilk eseridir.¹⁹ Ayrıca *Mavi Perdeler*, yönetmen Cemîl Vilâye tarafından *Perdeler* (الستائر) ismiyle 1982 yılında Suriye TV'de drama olarak yayımlanmıştır.²⁰ Çalışmanın sonraki bölümünde öykünün özetini de içeren olay örgüsü, zaman ve mekân sınırlılıkları, ayrıca öykünün kahraman kadrosu ve özellikle öyküde yer

¹⁴ Ülfet el-İdlîbî, *ve Yedhaku's-Şeytân* (Dimaşk: Dâru Talâs, 2004), 97-111; Bülent Korkmaz, "Suriyeli Yazar Ülfet İdlîbî'nin Kadınlar Hamamı", *FE Dergi* 4 1 (2012), 54-63.

¹⁵ Ülfet el-İdlîbî, *'Asiyu'd-Dem'* (Dimaşk: Dâru Talâs, 1991), 24-38.

¹⁶ Ülfet el-İdlîbî, *Kısa Şâmiyye* (Dimaşk: Dâru Talâs, 1996), 69-72.

¹⁷ Burada verilen örneklerden başka yazarın kadın temasını konu edindiği öykülerinden bazıları şunlardır: "Kararlı Gözlerdeki Meydan Okumanın İhtişamı" (كبرياء التحدي في العيون الجامدة) el-İdlîbî, *'Asiyu'd-Dem'*, 39-51; "Ve Şeytan Gülüyor" (ويضحك الشيطان) el-İdlîbî, *ve Yedhaku's-Şeytân*, 7-12; "Ebedi Ayna" (مرآة خالدة) el-İdlîbî, *Kısa Şâmiyye*, 83-88; Sırf Senin İçin (من أجلك أنت) el-İdlîbî, *ve Yedhaku's-Şeytân*, 13-22.

¹⁸ el-İdlîbî, *Kısa Şâmiyye*, 13-20.

¹⁹ Alamaşlı, *Modern Suriye Edebiyatı'nda Ülfet El-İdlîbî ve Kısa Şâmiyye Adlı Öykü Seçkisinden Seçme Hikâyelerin Teknik İncelenmesi*, 24.

²⁰ Muhammed Kâsim el-Halîl, "Ülfet et-Tilfizyûniyye", *es-Sevra Yevmiyye Siyâsiyye*, (07 Eylül 2023).

alan kadın kahramanların anlatımdaki durumu, öykünün perspektifi, öyküde yazarın kullandığı anlatım teknikleri, son olarak da dil ve üslup özellikleri konu edilecektir.

2.1. Öykünün Özeti ve Olay Örgüsü

Ülfet el-İdlibî *Mavi Perdeler*'de geleneksel Suriye aile yapısında yaşanan sıkıntıları konu edinmektedir. Öyküde ele alınan ailede kadının kısır olması sebebiyle uzun yıllardır evli olan çiftin çocukları olmamaktadır. Bu durum karı koca arasındaki ilişkiyi zedelemekte, aile yaşantısının gittikçe durgunlaşmasına ve bıktırıcı bir hal almasına neden olmaktadır. Erkeğin annesi de bu durumdan son derece rahatsız olduğunu her fırsatta dile getirmekte, sık sık oğlunun eşinden boşanıp başka bir kadınla evlenmesini öğütlemekte, oğlunu ikna etmek için araçlar koymakta ve türlü planlar kurmaktadır.

Anlatım olarak öykü, iki arkadaş arasında geçen bir konuşma üzerine kurgulanmıştır. Öykünün ilk cümleleri şu şekildedir:

*"Dostum! Ben bir büyüün esiriyim. Bu büyü davranışlarımda beni kontrolü altına almış ve tamamen beni ele geçirmiş. Hatta artık ondan kurtulamaz hale geldim. Yapıp ettiğim her işte güdümlüyüm. Bunu da, böyle olmasından razı olarak ve gönül hoşluğuyla söylüyorum. İster bana, senin ve annemin de düşündüğü gibi, muskalar ve efsunlar sihir yapmış olsun, isterse de, benim düşündüğüm gibi, beni bir asalet, tam bir kadınlık ve tertemiz bir ahlak büyümüş olsun. Benim için fark etmez. Asıl önemli olan, benim bu büyüyle mutlu, bu büyüye tutkun olmam ve her ne şekilde olursa olsun bu büyüden kurtulmaya asla razı olmamam."*²¹

Yukarıdaki ifadelerde görüldüğü gibi *Mavi Perdeler* öyküsü temelde, başkahramanın arkadaşına anlattığı monolog tarzı bir üsluba sahiptir. Öykünün anlatım tekniklerini ele aldığımız başlıkta bu hususun üzerinde ayrıca durulacaktır. Öyküde ismi verilmeyen başkahraman, muhatabı olan arkadaşının, annesi tarafından gönderildiğini bildiğini söylemekte, hikâyenin devamında ise neden annesinin sözünü tutmayıp hala eşini boşamadığını açıklamaktadır.

Başkahraman anlatımına eşiyile aralarındaki sorunu anlatarak başlamaktadır. Karısı kısır olduğu için çocuklarının olmadığını ve bu durumun kendisinden çok annesini rahatsız ettiğini söyledikten sonra eşiyile zamanla birbirlerinden duygusal anlamda uzaklaştıklarını ve evlilik hayatlarında bıktırıcı bir durgunluğun yaşandığını dile getirmekte, son zamanlarda bu durgunluktan bunalmaya başladığını ve eşini boşayıp başka biriyle evlenmeyi ciddi olarak düşündüğünü söylemektedir. Ama bu düşünceye kapılmasında etkili olan sadece çocuksuzluk da değildir. Zira annesini her ziyarete gittiğinde yanında annesinin komşusu olan bir genç kızla karşılaşmaktadır. Zamanla bu genç kızla aralarında duygusal bir bağ oluşmuş ve kısmen annesinin de yönlendirmeleriyle sonunda karısını boşayıp bu kızla evlenmeyi kafasına koymuştur. Fakat öykünün başkahramanı bu planı bir türlü uygulamaya geçemez. Çünkü karısı evine ve eşine gönülden bağlı, son derece uyumlu bir

²¹ el-İdlibî, *Kısa Şâmiyye*, 13.

kadındır. Bir bahane bulup da onunla münakaşa başlatıp boşanmak istediğini başkahraman bir türlü söyleyemez. Evlenmeyi planladığı genç kızın düğün için istediği 1000 altın liralık bir senedi yazıp imzalar. Yine kızın istediği 10 kırattan daha ağır elmas yüzüğü satın alıp hazırlar. Ama son şart olan eşinden boşanmayı bir türlü yapamaz. Başkahraman bu ikilem içerisinde son derece bunaldığı günlerde sonunda bir çözüm yolu bulur. Eşine, alışlageldiği ticari yolculuklardan birisine çıkacağını söyleyecek ve her zamanki yaptığı gibi evde yokluğu süresince de eşini ailesinin yanına bırakıp orada kalmasını isteyecektir. Sonra da boşanma talebini posta yoluyla gönderecek ve bu şekilde boşanma işlemlerini başlatacaktır. Bu planı yaptıktan sonraki gün sabah, eşine gerçeği sezdirmemek için son derece normal görünerek yolculuğa çıkacağını söyler. Ama kadın bu habere normalde olduğu gibi karşılık vermez, bu yolculuk haberiyle adeta yıkılır, perişan olur.²²

Öykü yukarıda anlatılanların ardından tekrar başkahramanın anlatımıyla devam etmektedir. Eşinin bu farklı tavrı karşısında şaşırın erkek, planladığı boşanma sürecini eşinin anladığını düşünür. Bunun ardından da zihninde eşine ilk evlilik teklif ettiği gün yaşadıkları canlanır. O gün eşinin bu teklif karşısında hüznellenip ağladığını, kısır olması sebebiyle ilerde kendisinden bıkip boşamak isteyeceğini, bu yüzden bu evlilik teklifine sevinemediğini söyler. Üstelik kadın daha önce de bir evlilik yaşamış ve benzeri nedenle boşanmıştır. Başkahraman o anda eşini teselli edişini, onu her şeyden çok sevdiğini ve bunun hiçbir zaman değişmeyeceğini söylediğini hatırlar. Bu esnada kadın suskun bir şekilde, gözlerini yere dikmiş, başı önünde, karşısında oturmaktadır. O anda gelen bir telefonu bahane ederek adam kendini evden dışarı atar. Bir süre sonra tekrar eve döndüğünde evi baştan aşağı derlenip toparlanmış bir halde bulur. Kadın evi temizleyip düzenlemiş, valizlerini hazırlamış eşini beklemektedir. Gayet resmi ve kısa ifadelerle evden çıkıp adamın aracına binerler. Tam o anda kadın arabayı durdurmasını, pencereleri kapatmayı unuttuğunu ve yokluğunda güneşin perdelerle zarar vereceğini söyleyip arabadan iner. Kadın eve doğru koşar adımlarla gidince yalnız kalan başkahraman, eşinin bu mavi perdelerle ne kadar çok önem verdiğini anımsar. Kumaşının seçiminde, dikiş ve işleme sürecinde ne çok itina gösterdiğini ve evlerine gelen herkesin bu perdelerle hayran kalışını hatırlar. Her ne kadar çocuk dünyaya getiremese de kadının bu evi ve eşyalarını evlatları gibi sahiplendiğini düşünür. Bunun üzerine de pişman olur, yaptığı plandan ve onu boşamaktan vazgeçer.²³ Son kısımda başkahraman arkadaşına, başlangıçtaki aynı ifadeleri yineleyerek eşini asla boşamayacağını söyler. Öykü, başkahramanın yukarıdaki olayları arkadaşına anlatmasıyla devam ederek tekrar başlangıçtaki ifadelerle son bulmaktadır.²⁴

2.2. Öykünün Zaman ve Mekan Sınırlılıkları

Ülfet el-İdlibî'nin *Mavi Perdeler* isimli öyküsü, bir önceki başlıkta da belirtildiği gibi, temelde başkahramanın arkadaşına anlattığı olayların üzerine kuruludur.

²² el-İdlibî, *Kıyas Şâmiyye*, 13-16.

²³ el-İdlibî, *Kıyas Şâmiyye*, 16-19.

²⁴ el-İdlibî, *Kıyas Şâmiyye*, 20.

Anlatımın ana çatısı başkahramanın arkadaşıyla yaptığı bir sohbet ve konuşmadır. Başkahramanın dilinden aktarılan olaylar ise öyküde anlatılan asıl hikâyedir. Dolayısıyla anlatımda öykü içinde öykü bulunmaktadır. Bu bağlamda öykünün zaman ve mekân sınırlılıkları da tek bir öykü değil, iki farklı öykü anlatımına göre değerlendirilmelidir.

Ana çatı öyküde zaman, iki arkadaşın sohbet ettikleri süreyle sınırlıdır. Başkahraman arkadaşına, eşiyle yaşadığı problemleri, bu problemler sebebiyle eşini boşayıp başka biriyle evlenmeye karar verdiğini, daha sonra ise bu kararından vazgeçişini anlatmaktadır. Bütün bu anlatımın yarım saatten az süreceği düşünüldüğünde öykünün zaman sınırlılığı da bu anlatı ölçüsünce yarım saatten daha az bir süredir. Ana çatının altında aktarılan öykü ise çok daha uzun bir süreyi kapsamaktadır. Başkahramanın mevcut eşiyle evlenmesinden başlayan ve şimdiye kadar geçen bu süreç 10 yılı aşkın bir zaman diliminden oluşmaktadır. Öykünün ilk bölümlerinde başkahramanın annesine ait aşağıdaki ifadeler söz konusu sürecin tahdidinde bir fikir vermektedir:

“Yavrum! On yıldır evli olmanıza rağmen hala Allah’ın sana çocuk bahsetmesine nasıl katlanıyorsun?”²⁵

Başkahraman, annesinin yukarıdaki ifadeleri söylemesinden sonra, annesinin komşusu olan kızla tanışmıştır. Bir süre sonra kızla aralarındaki samimiyet ilerlemiş ve kıza evlilik teklif etmiştir. Ardından da komşu kızın isteği üzerine eşini boşayabilmek için çareler arayarak geçirdiği bir süreç daha bulunmaktadır. Alt öyküde geçen bu olayların annenin yukarıdaki cümlelerinden sonra yaşandığı düşünüldüğünde, anlatılanların zaman sınırlılığının 10 yıldan daha fazla süren bir zaman diliminden oluştuğu sonucuna varılabilir.

Öykünün mekân çerçevesi, zaman sınırlılığından daha kapalıdır. İlk olarak başkahramanın arkadaşıyla nerede oturup konuştuğuna dair hiçbir veri yoktur. Bu sebeple ana çatı öykünün mekân sınırlılığı tamamen belirsizdir ancak alt öykünün mekân çerçevesine dair bazı çıkarımlar yapmak mümkündür. İlk olarak Ülfet el-İdlibî, *Mavi Perdeler* öyküsünün yer aldığı esere قصص شامية (*Şam Öyküleri*) adını vermiştir. Bu bağlamda öyküde anlatılan olayların Dimişk şehrinde yaşandığı söylenebilir. Ayrıca öyküde, başkahramanın gelen telefonu bahane edip evden çıktığını anlattığı bölümde aracıyla öğle yemeği vaktine kadar dolaştığını söylemesi,²⁶ yine eşinin mavi perdelerin kumaşını bulmak için çarşıları dolaşıp durmuş olması,²⁷ öykünün geçtiği mekânın kırsal bir alan değil bir şehir olduğunu düşündürmektedir.

2.3. Öykünün Kahraman Profilleri

Mavi Perdeler öyküsünün kahraman kadrosu beş kişiden oluşmaktadır. Bunlar, öykünün aktarıcısı ve olayların anlatıcısı rolündeki başkahraman, başkahra-

²⁵ el-İdlibî, *Kısa Şâmiyye*, 13.

²⁶ el-İdlibî, *Kısa Şâmiyye*, 17.

²⁷ el-İdlibî, *Kısa Şâmiyye*, 19.

manın anlattıklarını dinleyen ama herhangi bir şekilde hikâyenin akışına ve olaylara müdahil olmayan arkadaşı, başkahramanın annesi, komşu kız ve başkahramanın eşidir. Bu başlıkta bahsi geçen kahramanların hikâyede kurgulanan profilleri değerlendirilecektir.

Öykünün anlatımında en aktif rolü üstlenen başkahramanın ismi belli değildir. Başkahraman iş olarak ticaretle meşgul,²⁸ on yıldan fazla süredir evli ama eşinin kısırlığı sebebiyle çocuk sahibi olamamış,²⁹ orta yaşlarda olduğunu anlatımdan tahmin ettiğimiz bir erkektir. Haftada bir annesini ziyarete gitmesi,³⁰ akşamlarını dışarda değil de, konuşup sohbet etmeden sadece kitap okuyarak geçirecek olsa bile evinde eşiyile geçirmeyi tercih etmesinden³¹ geleneklerine bağlı bir Suriyeli olduğu söylenebilir. Söz konusu gelenekselliğin yanı sıra Doğu toplumu örfünden farklı bir anlayışa da sahip olduğu öykünün satır aralarına serpiştirilmiştir. Kendinden yaşça büyük, daha önce evlilik yapmış ve çocuk sahibi olamamış bir kadını eş olarak tercih etmesi,³² evlilik yüzüğünü sevdiği bu kadına, önünde diz çökerek takdim etmesi,³³ yaşadığı toplumda çocuk sahibi olmadığı için erkeklerin rahatlıkla eşinden boşanıp çocuk dünyaya getirebilecek bir kadınla evlilik yaptığını ve bu durumun pek çok örneğinin olduğunu bilmesine rağmen kendisinin eşini aynı nedenden ötürü boşama konusunda zorluk duyması³⁴ bu savı destekleyen unsurlardır. Aynı şekilde annesinin ve hikâyesini anlattığı arkadaşının aksine, muskalar ve efsunlarla kendisine büyü yapılmış olması ihtimalini kabul etmemesi³⁵ onun geleneksel yapıdan farklı düşündüğünü gösteren bir diğer unsurdur. Başkahramana dair son olarak söyleyebileceğimiz, duygusal ve romantik biri olduğudur. Eşine âşık olmuş ve sevdiği kadınla evlenmiştir. “Ah bir tanem! Şu dünyada senden uzak durabilecek biri var mı ki?”³⁶ şeklindeki ifadeleri bu durumu göstermektedir. Eşinin asaletine, kadınlığına ve güzel ahlakına büyülenmişçesine tutkundur.³⁷ Bu sebeple daha genç, daha güzel ve eşi gibi kısır olmayan bir kızla evlenebilecekken eşinden ayrılamamıştır. Eşinin perde kumaşı satın alacağında istediği rengi bulabilmek için çarşı pazarı adım adım dolaşmasını, sonra günlerce bu perdeyi dikmek ve işlemelerini yapmak için uğraşmasını garipsememesi, eşinin kadınca tavırlarına salt erkek mantığıyla bakmayan anlayışlı bir eş olduğunu göstermektedir.

Öykünün olaylar zinciri sıralamasına göre ikinci sırada başkahramanın hikâyesini anlattığı arkadaşı gelmektedir. Bu arkadaşın hikâyede pek çok bölümde bahsi geçmektedir. Öykünün hem başında hem de sonunda, ayrıca yer yer anlatımında başkahramanın kendisine hitapları bulunmaktadır. Buna rağmen söz konusu

²⁸ el-İdlîbî, *Kıyas Şâmiyye*, 15.

²⁹ el-İdlîbî, *Kıyas Şâmiyye*, 13.

³⁰ el-İdlîbî, *Kıyas Şâmiyye*, 14.

³¹ el-İdlîbî, *Kıyas Şâmiyye*, 14.

³² el-İdlîbî, *Kıyas Şâmiyye*, 17.

³³ el-İdlîbî, *Kıyas Şâmiyye*, 16.

³⁴ el-İdlîbî, *Kıyas Şâmiyye*, 14.

³⁵ el-İdlîbî, *Kıyas Şâmiyye*, 13.

³⁶ el-İdlîbî, *Kıyas Şâmiyye*, 17.

³⁷ el-İdlîbî, *Kıyas Şâmiyye*, 13, 20.

arkadaş öyküdeki en silik ve belirsiz karakter hüviyetindedir. Anlatımda sadece başkahramanın annesiyle aynı bakış açısına sahip olduğu söylenmekte,³⁸ bundan başka hakkında hiçbir bilgi bulunmamaktadır.

Öykünün üç kadın karakterinden biri olan başkahramanın annesi, kadın karakterler arasında anlatımda en az rolü üstlenen kahramandır. Öykünün giriş bölümünde iki yerde annenin başkahramana eşini boşamasını tavsiye ettiği cümleleri verilmiştir.³⁹ Ayrıca annesine yaptığı haftalık ziyaretlerinde başkahramanın her seferinde annesinin komşusu olan bir kızla karşılaştığı söylenmektedir.⁴⁰ Bu veriler annenin, oğlu için daha uygun olacağını düşündüğü başka bir kızla oğlunu evlendirebilmek için uğraş verdiğini okuyucuya hissettirmektedir. Yine anne, oğlundan yaşça büyük ve kısır olan gelinini, çocuk dünyaya getiremediği ve oğlunu mutlu edemediğine inandığı için sevmemektedir. Öyküde anlatılan annenin tek hedefi çocuk doğurabilecek genç bir kadınla oğlunu evlendirebilmektir. Bütün bu verileri dikkate aldığımızda yazarın betimlemeye çalıştığı anne tiplemesinin klasik Doğu kadını profili olduğunu görmekteyiz. Burada anne karakteri, kendine daha yakın gördüğü ve daha çok sevdiği oğlunun mutluluğunu isteyen, ama oğlunu mutlu etmek için uğraşırken aynı zamanda kendisi gibi bir kadın olan gelininin mutluluğunu aklına getirmeyen, gelininin oğluna büyü yaptırdığına inanan, en doğrusunun oğlunun boşanması olduğunu düşünen Doğu kadınıdır.

Öykünün kadın kahramanları içerisinde bir diğer karakter, başkahramanın annesinin komşusu, genç bir kızdır. Yazar bu kıızı betimlerken, anne karakterinde olduğu gibi geleneksel bir profil çizmektedir. Komşu kız genç, güzel, girişkendir. Başkahramanın annesini sık sık ziyaret etmektedir. İlk bakışta bu anlatı, okuyucuya kızın büyüklerine karşı saygılı, hürmetkâr biri olduğu izlenimini vermektedir. Ancak başkahraman kızla ilgilenmeye ve annesini daha sık ziyarete gitmeye, dolayısıyla kızla daha fazla görüşmeye başlayınca kız asıl yüzünü gösterir. Bu bölümde başkahramanın kıza dair ifadeleri şöyledir:

“Bu esnada da düzenbaz kız etrafımda ağlarını örüyordu. Sonunda avını kıstırduğundan emin olunca şartlarını dikte etmeye başladı. Benimle evlenmeye razı olacaktı. Ama eşimi boşamam ve tekrar eşime dönecek olursam kendisine ödeyeceğim 1000 altın liralık bir senet yazıp imzalamam, bir de düğün günümüzde ağırhığı 10 kırıttan az olmayan elmas bir yüzük hediye etmem şartıyla.”⁴¹

Yukarıdaki ifadeler komşu kıza dair okuyucunun zihnindeki olumlu izlenimi tamamen tersine çeviren cümlelerdir. Yazar burada anne karakterine benzer, ama daha genç bir Doğu kadını tiplemesini anlatmaktadır. İlk başlarda sevecen, ilgili ve iyi bir eş adayı olarak görünen komşu kız, samimiyet ilerledikten ve başkahraman evlilik niyetini belirttikten sonra asıl karakterini göstermekte, başkahramanın eşini saf dışı bırakılması gereken bir rakip olarak görmektedir. Tıpkı anne karakteri-

³⁸ el-İdlîbî, *Kıyas Şâmiyye*, 13.

³⁹ el-İdlîbî, *Kıyas Şâmiyye*, 13-14.

⁴⁰ el-İdlîbî, *Kıyas Şâmiyye*, 14.

⁴¹ el-İdlîbî, *Kıyas Şâmiyye*, 14-15.

rinde olduğu gibi bu kız da kendisi gibi bir kadın olan başkahramanın eşine karşı empatiden yoksun, bencilce bir tutum içerisindedir. Söz konusu kendi mutluluğu ve kendi tercihleri olunca, onun yüzünden başka bir kadının mutsuzluğu ve yuvasının dağılacak olması bu kızın gözünde önemsenmeyecek bir husustur. Yazar burada sadece kendi mutluluğu ve huzurunu düşünen, genç, bencil bir Doğu kadını profili çizmektedir.

Öykü anlatımında toplamda üç paragraftan oluşan kısa bir bölümde komşu kızdaki bahsedilmektedir.⁴² Başkahramanın annesiyle bu kızın yer aldığı bölümler hacim olarak hemen hemen aynı ölçüde olsa da yazar, anne profilinin aksine kız profilinin anlatımında daha fazla ayrıntı vermektedir. Komşu kızın betimlenmesinde ifadeler söz sanatlarıyla daha vurgulu şekildedir. Bu durumun söz konusu komşu kızın öykünün olay örgüsünde düğüm bölümünün ana kahramanı olmasından kaynaklandığını söyleyebiliriz.

Anne karakteriyle komşu kız, her ikisinin de Doğu kadını özelliklerini taşıması bakımından benzerlik göstermektedir. Ancak yazar iki kahramanı birbirinden farklı üsluplarla anlatmaktadır. Başkahramanın annesini anlatırken ifadelerdeki tarafsızlık temelli anlatı, her ne kadar anne kahramanının görüşlerinin yanlışlığı anlatılsa da, okuyucuyu annenin aleyhinde yönlendirme amacı güdülmeyen, durum tespiti mahiyetinde cümlelerdir. Komşu kız karakterinin anlatımında ise başkahraman bu kız, ağına takılan avının peşine düşmüş bir örümceğe benzetmektedir.⁴³ Ayrıca kız anlatırken “düzenbaz” nitelemesini kullanmaktadır.⁴⁴ Bu ifadeler okuyucuya kız hakkında olumsuz izlenimler vermekte, başkahramanın eşi karakteriyle kıyaslandığında komşu kızın öyküdeki kötü karakter olduğunu düşündürmektedir.

Öykünün kadın kahramanlarından sonuncusu ve anlatımda en çok üstünde durulan karakter başkahramanın eşidir. Başkahramandan yaşça büyük, daha önce evlenmiş ama kısırlığı sebebiyle boşanmış, sonrasında başkahramanla evlenmiş ve on yılı aşkın süredir evliliği devam eden, çocuksuz bir ev hanımıdır. Öyküde, hakkında yukarıdaki bilgilerin aktarıldığı eş karakterinin özelliklerine dair satır aralarında ise yoğun bir anlatım ve detay söz konusudur. İlk olarak bu karakter kocasına son derece bağlı ve uyumludur. Kocasını boşanma için bahane arayarak sudan sebeplerle kavga çıkarmaya çalıştığı halde onun her dediğini kabul eden ve kocasına her türlü tahammülü gösterebilen bir mizaca sahiptir.⁴⁵

Zeki ve akıllı bir kadındır. Kocasının, aniden iş için yolculuğa çıkacağını ve yolculuğu uzun süreceğinden onu ailesinin yanına bırakacağını söylemesi üzerine, bu gidişinin geri dönüşü olmayacağını, kocasının boşanma niyetiyle bunu bahane ettiğini fark edebilmesi⁴⁶ zeki olduğunun göstergesidir. Fevri davranışlar göstermeyecek kadar olgun davranabilen sabırlı ve asil biridir. Kocasının boşanma kara-

⁴² el-İdlîbî, *Kıyas Şâmiyye*, 14-15.

⁴³ el-İdlîbî, *Kıyas Şâmiyye*, 15.

⁴⁴ el-İdlîbî, *Kıyas Şâmiyye*, 14.

⁴⁵ el-İdlîbî, *Kıyas Şâmiyye*, 15.

⁴⁶ el-İdlîbî, *Kıyas Şâmiyye*, 16.

rının farkına varınca, hayatının alt üst olması ve üzüntüden kahrolmasına rağmen bağırıp çağırmamış, ağlayıp sızlamamış, durumu son derece asil bir tavırla karşılayıp soğukkanlılığını muhafaza etmiştir.⁴⁷ Boşanmaya kararlı eşinden kibarca kendisini ailesinin evine götürmesini istemiş, ardından yine aynı nezih tavırla, bavulları taşıyıp taşıyamayacağını sormuştur.⁴⁸ Bu anlatımlar söz konu eş karakterinin asil ve nezih bir kişiliğe sahip, sabırlı ve onurlu biri olduğunu göstermektedir.

Eş rolündeki kahraman aynı zamanda ileri görüşlü bir kadındır. Yıllar önce kocasının evlilik teklif ettiği gün, kısırlığı yüzünden bir gün kendisinden bıkaçağını, âşık olan bu adamın bir gün kendisini bu yüzden boşamaya kalkacağını tahmin edebilmektedir.⁴⁹ Bu veriler eş karakterinin, zamanının ötesini görebildiğini, başkahramanın annesi ve komşu kız karakterlerinin aksine eş kahramanının çevresiy-le empati kurabildiğini, bu şekilde de olası sonuçları görebilen bir kadın olduğunu göstermektedir. Bir diğer özelliği ise evine son derece bağlı, titiz ve düzenli bir ev hanımı olmasıdır. Boşanacağını, artık yaşadığı evle ve sahip olduğu eşyalarla bir bağının kalmayacağını bilmesine rağmen, son kez de olsa evini temizlemesi, derleyip toparlaması,⁵⁰ son anda pencereyi açık unuttuğunu hatırlayınca perdeler kötü olmasın diye kapatmaya koşması⁵¹ evine olan bağlılığını ve titizliğini göstermektedir.

Mavi Perdeler öyküsündeki yukarıda açıklanan her üç kadın kahramanı bir arada düşündüğümüzde yazarın öykü kahramanlarının seçimi ve kahraman rolü dağılımındaki ustalığı dikkate değerdir. Yazar anne karakterini geleneksel Doğu kadını özellikleriyle anlatmaktadır. Her ne kadar başkahramanı müşkül duruma sokan bir talebi olsa da, olgun ve tecrübeli olması, ayrıca annelik vasfı sebebiyle anne karakterini kötü kahraman olarak göstermemiş, hakkındaki ifadelerde okuyucuyu anne aleyhinde bir kanaate sevk edecek cümleler kullanmamıştır. Komşu kızın profilinde kullanılan ifadeler ise söz sanatlarıyla süslü, karaktere dair okuyucunun zihninde olumsuz izlenimler bırakan cümlelerdir. Yazar komşu kızı öyküde kötü karakter olarak okuyucuya sunmaktadır. Başkahramanın eşi ise komşu kızın aksine olumlu ifadelerle anlatılmaktadır. Aynı şekilde söz sanatlarıyla pekiştirilen anlatımda eş karakteri, bir ev hanımında olması beklenen bütün özelliklere sahip bir kadın olarak kurgulanmaktadır. Öykünün anlatımında komşu kız kahramanı ile eş karakterinin arasındaki zıtlık, anlatımı güçlendiren ve her iki kahramanın okuyucu zihninde daha net canlandırılmasını sağlayan bir anlatım özelliği olarak dikkate değerdir.

2.4. Öykünün Perspektifi ve Anlatım Teknikleri

Mavi Perdeler öyküsünün anlatımında genel çerçeve, monolog üslubu ile aktarım şeklindedir. Yazar öyküde yer alan olay örgüsünü, başkahramanın diliyle 1.

⁴⁷ el-İdlibî, *Kıyas Şâmiyye*, 17.

⁴⁸ el-İdlibî, *Kıyas Şâmiyye*, 18.

⁴⁹ el-İdlibî, *Kıyas Şâmiyye*, 17.

⁵⁰ el-İdlibî, *Kıyas Şâmiyye*, 17-18.

⁵¹ el-İdlibî, *Kıyas Şâmiyye*, 18-19.

ağızdan okuyucuya sunmaktadır. Anlatımın geneline hâkim olan söz konusu birincil perspektifin yanı sıra farklı anlatım teknikleri de uygulanmıştır.

Öykünün anlatımında ilk dikkat çeken özellik, öykü içinde öykünün anlatılıyor olmasıdır. Ana çatı olarak anlatım, başkahramanın eşiyle yaşadığı problemler nedeniyle başka biriyle evliliği düşündüğünü ve bu düşüncesinden nasıl ve niye vazgeçtiğini arkadaşına anlattığı bir sohbete dayanmaktadır. Ancak öykünün devamında bahsi geçen arkadaşına dair herhangi bir bilgi ya da anlatı bulunmamaktadır. Yazar öyküde başkahramanın arkadaşının ne bir konuşmasına yer vermiş, ne de durumuna dair bir betimleme yapmıştır. Başkahraman yer yer “Dostum!” hitabı ve “sen” kipinin kullanıldığı cümlelerle söz konusu arkadaşına hitap etse de öykünün neredeyse tamamına hâkim olan anlatım, başkahramanın anlatısıyla aktarılan hikâyeden oluşmaktadır. Bu bağlamda ana çatı öykü içerisinde başkahramanın anlatısıyla şekillenen ve öykünün asıl temasını teşkil eden kısım bulunmaktadır.

Öykünün geneline hâkim olan perspektif başkahramanın anlatısına dayanan 1. şahıs anlatımıdır. Söz konusu birincil perspektifle birlikte kimi yerlerde diyaloglara da yer verilmiştir. Başkahramana eşini boşamasını öğütleyen annesinin anlattığı bölümde, “...bana şöyle diyordu: “Yavrum! Çocuk doğuramayan bu kısır karının yanında seni her gördüğümde yüreğim üzüntüden yanıp kavruluyor.”⁵² ifadelerinde bahsi geçen diyalog üslubu belirgindir. Aynı şekilde başkahramanın eşine evlilik teklif ettiği gün yaşadıklarını anlattığı bölümde,⁵³ eşini ailesinin yanına götürmek üzere başkahramanın aracına binmeden önce⁵⁴ ve eşinin açık unuttuğu pencereyi güneş perdeleri bozmasın diye kapatmaya gittiği bölümde⁵⁵ de diyalog üslubu görülmektedir.

Aslında yazar, öykünün ilk cümlelerinde doğrudan diyalog üslubuyla anlatıma başlamaktadır. Öykünün ilk cümlesinde başkahraman, arkadaşına, “Dostum! Ben bir büyüğün esiriyim.”⁵⁶ şeklinde hitap etmektedir. Aynı şekilde öykünün ikinci paragrafında⁵⁷ ve devamındaki bölümlerde⁵⁸ de “dostum” hitapları ve “sen” vurgusu bulunmaktadır. Bu anlatım okuyucuya, öykünün diyalog üslubunda olduğu izlenimini vermektedir. Ancak anlatım akışında öykünün perspektifi monolog üslubuna kaymıştır. Çünkü başkahramanın bahsi geçen arkadaşının konuşmalarına öyküde hiç yer verilmemiştir. Her ne kadar öykünün sonunda, başlangıçtaki ifadeler yinelenmiş ve girişteki diyalog üslubu tarzına gönderme yapılmış olsa da⁵⁹ öykünün tamamına başkahramanın dilinden monolog üslubundaki birincil perspektif anlatımı hâkimdir.

Mavi Perdeler öyküsünde dikkati çeken diğer bir anlatım özelliği, öykünün

⁵² el-İdlibî, *Kısa Şâmiyye*, 13.

⁵³ el-İdlibî, *Kısa Şâmiyye*, 16-17.

⁵⁴ el-İdlibî, *Kısa Şâmiyye*, 18.

⁵⁵ el-İdlibî, *Kısa Şâmiyye*, 19.

⁵⁶ el-İdlibî, *Kısa Şâmiyye*, 13.

⁵⁷ el-İdlibî, *Kısa Şâmiyye*, 13.

⁵⁸ el-İdlibî, *Kısa Şâmiyye*, 14.

⁵⁹ el-İdlibî, *Kısa Şâmiyye*, 20.

olay örgüsünün sunumu ve anlatılan olayların zaman sıralamasında uygulanan anlatım tekniğidir. Yazar, klasik tahkiye üslubu olan geçmişten başlayıp şimdiki zamana ilerleyen anlatım yerine, “ters kronoloji” tekniğini kullanmaktadır.

Batı dünyasında “reverse chronology” ya da “backward narration” isimlendirmeleri kullanılan “ters kronoloji” anlatım tekniği⁶⁰, olay örgüsünün anlatımında geçmişten bugüne ilerleyen zaman çizgisi doğrultusunda anlatının tam tersi bir akışa dayanır. Epik şiir, roman, tiyatro ve sinema gibi pek çok edebi türde uygulanan bu anlatım tekniğinde, olaylar şimdiki zamandan geçmişe doğru aktarılır. Anlatımda okuyucunun ya da izleyicinin zihnindeki “Ne?” ve “Sonra ne?” sorularını cevaplamak yerine, “Nasıl?” ve “Niçin?” sorularını yanıtlamaya odaklanılır.⁶¹ Sonucun doğrudan verildiği bu anlatımda, kahramanların olaylardaki motivasyonu ve karakter özellikleri üzerine yoğunlaşılır. İzleyicinin ya da okuyucunun merakı salt olarak sonucu tahmine değil, karakterlerin tercihlerinin sebeplerine yönelir. Anlatının sonunda sonuca ulaşmanın verdiği doyum yerine, kahramanların yaşadıkları olaylardaki zihinlerine ve düşünce yapılarına dair etkileşim sonucu okuyucu üzerinde daha yoğun bir etki bırakır.⁶²

Ülfet el-İdlîbî *Mavi Perdeler* öyküsünde anlatım üslubu olarak ters kronoloji tekniğini kullanmaktadır. Öykünün girişinde başkahraman, arkadaşının, annesinin ricası üzerine kendisini ikna etmek için geldiğini bildiğini, eşini boşamaya yönelik annesinin çabalarının beyhudeliğini, karısını boşamayı düşünmediğini söylemektedir.⁶³ Öykünün girişindeki bu ifadeler, aslında öyküde anlatılan olayların son noktasıdır. Söz konusu girişten sonra başkahraman biraz geçmişe giderek, bu kararı almadan önce, son zamanlarda karısını boşamaya ve başka bir kadınla evlenmesine yönelik annesinin ısrarlarına kulak vermeye başladığını, çocuk sahibi olmayı istediğini, bu haliyle aile yaşantısının bıktırıcı derecede durağanlaştığını anlatmaktadır.⁶⁴ Bunun ardından biraz daha geçmişe giderek, söz konusu bıkkınlığında, annesinin komşusu olan bir kızla tanışması ve bu kızla evliliğe karar vermesinin etkili olduğunu söylemektedir. Bu bölümde başkahraman, kızın kendisiyle evlenmek için ileri sürdüğü şartları anlatmaktadır. Şartlar arasında eşini boşamasının da olduğunu, boşanma isteğini bir türlü eşine açamadığını çünkü onun kendisine karşı son derece uyumlu bir eş olduğunu ifade etmektedir. Uzun uğraşlardan sonra hileli bir çözüm bulduğunu, boşanma kararını eşine doğrudan değil de dolaylı bir yolla iletmeyi planladığını, ama eşinin durumu anlayıp ne denli üzülüğünü, bunun sonucunda da nasıl bir açmaza düştüğünü aktarmaktadır.⁶⁵ Hikâyenin devamında başkahraman daha da geçmişe giderek eşiyile nasıl tanışıp evlendiğinden,

⁶⁰ Ray Hawk, “What Is Reverse Chronology?”, 06 Eylül 2023; Matthias Brüttsch, *When the Past Lies Ahead and the Future Lags Behind: Backward Narration in Film, Television and Literature* (Zurich, 2012), 293-312.

⁶¹ Chazda Albright, “Reverse Chronology: how & why to write backwards”, 18 Mart 2016.

⁶² “Ters Kronoloji Ne Demek?” (Erişim 12 Ekim 2023).

⁶³ el-İdlîbî, *Kısa Şâmiyye*, 13.

⁶⁴ el-İdlîbî, *Kısa Şâmiyye*, 14.

⁶⁵ el-İdlîbî, *Kısa Şâmiyye*, 15-16.

evlilik günü yaşadıklarından bahsetmektedir.⁶⁶ Hikâyenin son bölümünde ise tekrar günümüze dönmekte, eşinin boşanmaya karşı gayet sabırlı ve asil bir tavır takındığını, ardından da babasının evine götüreceği sırada eşiyile yaşadığı olayı anlatarak boşama fikrinden nasıl vaz geçtiğini belirtmektedir.⁶⁷ Öykünün sonunda ise başlangıçtaki konuya dönmekte, artık eşini boşamak istemediğini söylemektedir. Bu son kısımdaki cümleler şu şekildedir:

*“Dostum! Bu bir büyü olursa olsun. Ben bu büyüye razıyım. Bu büyüyle huzurluyum. Her ne şekilde olursa olsun bu büyüden kurtulmaya asla razı değilim.”*⁶⁸

Yukarıdaki ifadelerle oldukça benzeyen öykünün giriş kısmındaki cümleler ise şöyledir:

*“Asıl önemli olan, benim bu büyüyle mutlu, bu büyüye tutkun olmam ve her ne şekilde olursa olsun bu büyüden kurtulmaya asla razı olmamam.”*⁶⁹

Yukarıda alıntıladığımız iki pasaj kıyaslandığında öykünün başlangıcında başkahramanın anlatısındaki ifadelerle öykünün son cümlelerinin neredeyse aynı olduğu görülecektir. Söz konusu cümleler benzer bir üslupta tekrarlanarak ters kronoloji tekniği uygulanmıştır. Bu sayede okuyucunun zihninin dağılması ve bağlamdan kopması gibi ihtimalleri önlemeye yönelik bir üslup ortaya konmuştur. Yazar öykünün girişindeki anlatımı tekrarlayarak öyküsünü bitirmekte, bu sayede hikâyesinde anlatım birliği ve konu bütünlüğünü başarılı bir şekilde sağlamaktadır.

2.5. Öykünün Dil ve Üslup Özellikleri

Mavi Perdeler öyküsünün dili son derece fasih ve dil kurallarıyla uyumlu yapıdadır. Uzun cümlelerden uzak durulmuş, yalın, net bir dil kullanılmıştır. *Öykünün Perspektifi ve Anlatım Teknikleri* başlığında belirtildiği gibi, öykünün anlatımında genel çerçeve monolog üslubudur. Bunun yanı sıra yazar diyalog üslubunu da kullanmaktadır. Bu durum öykünün iki arkadaş arasında geçen sohbet havasında olduğu izlenimi vererek anlatımın akıcılığını destekler mahiyettedir.

Yazar anlatımı güçlendirmek için kimi bölümlerde az sayıda olsa da bazı söz sanatlarını kullanmaktadır. Bu söz sanatlarına, komşu kızın anlatıldığı aşağıdaki cümleler örnek olarak gösterilebilir:

والصبية الماكرة تنسج شباكها حولي. حتى إذا اطمأنت على فريستها أخذت تملي شروطها.
*“Bu esnada düzenbaz kız etrafımda ağlarını örüyordu. Sonunda avımı kıstırdığından emin olunca şartlarını dikte etmeye başladı.”*⁷⁰

Yukarıdaki ifadelerde تنسج شباكها حولي cümlesinde geçen تنسج شباكها ifadesi örümceğin ağını örmesi için kullanılagelen bir tabirdir.⁷¹ Bu bağlamda yazar, komşu kı-

⁶⁶ el-İdlibî, *Kıyas Şâmiyye*, 16-17.

⁶⁷ el-İdlibî, *Kıyas Şâmiyye*, 17-20.

⁶⁸ el-İdlibî, *Kıyas Şâmiyye*, 20.

⁶⁹ el-İdlibî, *Kıyas Şâmiyye*, 13.

⁷⁰ el-İdlibî, *Kıyas Şâmiyye*, 14-15.

⁷¹ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn Mu'cem Luğaviyy Turâsiy* (Beyrût: Mektebetu Lubnân nâşirîn, 2004), 587; Ebû Bekr MUhammed b. el-Hasen İbn Dureyd, *Cemheratu'l-Luğa* (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1987), 1/476.

zını, ağına takılan avının çevresini ağıyla sarmalayan, avını ele geçirip çaresiz bıraktığından emin olunca da onu yemek için zehirli iğnesini batırarak son darbeyi vuran bir örümceğe benzetmektedir. Bu açıdan söz konusu ifadede meknâ isti'âre kullanılmaktadır.

Yine başkahramanın eşini anlattığı bölümlerden birinde aşağıdaki sanatlı ifadeler bulunmaktadır:

فإذا هي ما زالت على وضعها الأول، كأنها تمثال من حجر، يبدو عليها الترفع والكبرياء رغم الحزن العميق وقد وضعت يداً فوق يد. يداها البديعتا التكوين ما زالتا بضمّتين تشبهان يدي الجوكوندا.

*"Aynen olduğu gibi öylece duruyordu. Hissettiği derin üzüntüye rağmen üzerinde asalet ve yüceliğin izleri görünen taştan bir heykeldi adeta. Bir elini diğerinin üzerine koymuştu. Hala yumuşacık olan o eşsiz yaratılıştaki elleri Mona Lisa'nın ellerini andırıyordu."*⁷²

Yukarıdaki cümlelerde yazar, boşanma gibi büyük bir problemin karşısında başkahramanın eşi karakterinin onurlu ve sakin bir şekilde duruşunu, taştan yapılmış bir heykelin asil ve yüce görünümüne benzetmektedir. Aynı şekilde eş karakterinin elleri ve ellerini üst üste koyarak oturuşu, ünlü İtalyan ressam Leonardo da Vinci'nin Mona Lisa isimli tablosundaki kadının görünümüne benzetilmektedir. Bu bağlamda müşebbeh ve müşebbeh bih arasındaki ortak yönlerin birden çok olmasıyla, her iki anlatımda da yazar temsîlî teşbih sanatını kullanmıştır.

Ülfet el-İdlibî'nin öykünün anlatımında kullandığı dil, gramer kurallarına özenle dikkat edilmiş, son derece düzgün yapıdadır. Yukarıda verilen başkahramanın eşinin anlatıldığı cümleler gramer yapısı bakımından incelendiğinde, kelime seçimi, zamirlerin kullanımı, cümle öğelerinin sıralanışı gibi özellikler bakımından öykünün dilinin kusursuzluğu görülmektedir. Bu üslup özelliği öykünün tamamında bulunmaktadır. Aşağıdaki cümleler de aynı şekilde öykünün bahsi geçen dil özelliklerine örnek olarak gösterilebilir:

ولكنني لا أحب يا صديقي أن أمضي في خداعك كما خدعت نفسي فيما مضى. لقد كان من وراء ما قلته لك صبيبة فاتنة تعلّق بها قلبي. فما الأطفال، وما الملل الذي حدثتُك عنه إلا أعدارا اختلقتُها أمام ضميري لأتخلّص من زوجي المسكينة، وأفوز بتلك التي لم تتجاوز العشرين ربيعاً. وأحمد الله لأنني لم أنجح فيما رميتُ إليه. فانظر إلى أي حدّ يبلغ خداع النفس أحياناً.

*"Fakat dostum, geçmişte kendimi kandırdığım gibi seni de kandırmak istemiyorum. Aslında bütün bu anlattıklarımın ardında kalbimin takılıp kaldığı, çekici, fetan, genç bir kız vardı. Çocuklarımın olması ya da eşimle aramızdaki sana anlattığım durgunluk, sadece zavallı eşimden kurtulabilmek ve henüz yirmili yaşlarını geçmemiş, ömrünün baharındaki bu genç kıza elde etmek amacıyla vicdanımı susturabilmek için kendi kendime uydurduğum mazeretlerdi. Şükürler olsun, amacıma ulaşmayı başaramadım. Görüyor musun? İnsanın kendini kandırması bazen nerelere varıyor?"*⁷³

Yukarıdaki cümleleri gramer yapısı ve kelime tercihleri bakımından incelediğimizde, bir önceki alıntıyla aynı yapıda, anlatımın kurallı cümlelerden oluştuğu ve son derece düzgün yapıda olduğu görülmektedir. Cümlelerde anlaşılmayı güç-

⁷² el-İdlibî, *Kısa Şâmiyye*, 16.

⁷³ el-İdlibî, *Kısa Şâmiyye*, 14.

leştirecek zorlama ifadeler yoktur. Cümleler ne çok uzun, ne de çok kısadır. Zamir göndermeleri ve irab kurgusu gayet başarılıdır. Anlatılmak istenen mefhumla kullanılan kelime ve cümle yapıları uyumlu ve anlatım üslubu gayet akıcıdır. Ülfet el-İdlibî öykünün tamamında bu dil özelliklerine dikkat etmektedir.

Sonuç

Suriyeli öykücü Ülfet el-İdlibî modern dönem Arap öykücülüğünün önde gelen isimlerindedir. Yazarın öykülerinde hâkim olan realist bakış açısı, öykülerinin temasını ve konularını da doğrudan etkilemiştir. Öykülerinde daha çok Suriye toplumunu ve yaşayışını konu eden yazar, hikâyelerinde kadın kavramı ve Suriye kadınının yaşantısını özellikle işlemektedir. Siyaset ve ideolojiden uzak bir anlatımla Suriye kadınının sorunlarını, iş hayatı gibi ekonomik ya da sosyal hayatta erkeğin yanında varlık mücadelesi gibi problemlerinin dışında aile ve gelenek bağlamında Suriye kadınına okuyucuya sunmayı tercih etmektedir. Yazarın bu tarzda yazdığı hikâyelerine, *Mavi Perdeler* (الستائر الزرق) isimli öykü güzel bir örnektir.

Mavi Perdeler öyküsünde yazarın başkahramanı, aynı zamanda hikâyenin anlatıcısı rolünü üstlenen on yıldır evli olan Suriyeli bir erkektir. Diğer karakter, evliliklerinde geçen süreye rağmen çocuklarının olmamasını sorun eden adamın annesidir. Bu anne oğlundan torun sahibi olabilmek için yeni bir gelin adayı arayışına girmiş, oğlunu komşu kızıyla evlendirmek için uğraş vermektedir. Öyküde diğer bir karakteri de kendisine kötü rol biçilmiş ve mevcut ailenin yıkılmasına sebep olmak isteyen söz konusu komşu kızdır. Başkahramandan sonra öykünün en önemli rolünü üstlenen kahraman ise erkeğin eşidir. Evlilik hayatında son derece uyumlu olan ve çocuk dünyaya getirmek dışında bir kadından beklenecek güzel hasletlerin tamamına sahip olan bu kadın öyküde özellikle söz sanatlarıyla betimlenip tasvir edilmektedir. Bu bağlamda Ülfet el-İdlibî'nin *Mavi Perdeler*'i, Suriye ailesi bağlamında farklı kuşaklarda ve farklı rollerdeki üç kadın tasavvurunun kıyaslandığı güzel bir örnektir.

Mavi Perdeler isimli öykü ve yazarın benzeri üslupta yazdığı pek çok öykü Suriye toplumu ve Suriye aile yapısında kadının anlaşılmasında önemli veriler içeren belgeler niteliğindedir. Bunun yanı sıra yazarın öyküleri dil ve üslup, olay örgüsü, perspektif gibi hususlar bakımından da modern dönem Suriye edebiyatının ürünleri arasında önemli bir yere sahiptir.

EK: *Mavi Perdeler* (الستائر الزرق) İsimli Öykünün Çevirisi

Dostum! Ben bir büyüün esiriyim. Bu büyü davranışlarımda beni kontrolü altına almış ve tamamen beni ele geçirmiş. Hatta artık ondan kurtulamaz hale geldim. Yapıp ettiğim her işte güdümlüyüm. Bunu da, böyle olmasından razı olarak ve gönül hoşluğuyla söylüyorum. İster bana, senin ve annemin de düşündüğü gibi, muskalar ve efsunlar sihir yapmış olsun, isterse de, benim düşündüğüm gibi, beni bir asalet, tam bir kadınlık ve tertemiz bir ahlak büyülemiş olsun. Benim için fark etmez.

Asıl önemli olan, benim bu büyüyle mutlu, bu büyüye tutkun olmam ve her ne

şekilde olursa olsun bu büyüden kurtulmaya asla razı olmamam.

Dostum! Niçin inkâr ediyorsun? Oysa sana cesaretle ve net bir şekilde ifade ettim ben. Kendisinin beni ikna etmede başarısız olduğu bu konuda, belki beni ikna edebilirsin diye, seni bana annemin gönderdiğini çok iyi biliyorum. Gel de sana öykümü anlatayım. Sonra nasıl istersen hakkımda öylece kararını ver!

Eşim yanımda değilken annem her zaman onun yokluğunu fırsat biliyor ve bana şöyle diyordu: *“Yavrum! Çocuk doğuramayan bu kısır karının yanında seni her gördüğümde yüreğim üzüntüden yanıp kavruluyor.”* Bense kimi zaman bu konuşmayı geçiştiriyordum, kimi zaman da kendime hayat arkadaşı seçtiğim bu kadınla mutlu olduğumu ve ondan razı olduğumu söyleyip beni kendi halime bırakmasını rica ediyordum.

Fakat şunu da senden saklamayacağım. Birkaç aydır annemin sözlerine kulak vermeye başlamıştım ve söyledikleri gönlümün derinlerine işler olmuştu. Bana şöyle diyordu: *“Yavrum! On yıldır evli olmanıza rağmen hala Allah’ın sana çocuk bahşetmemesine nasıl katlanıyorsun?!... Yeminle söylüyorum, çocukların olmadığı bir eve mutluluğun nasıl girebileceğine akıl erdiremiyorum. Çocuklar hayattan tat almamızı sağlar. Kahkaha sesleriyle sıkıntılarımızı unutturur. Zaman zaman eşler arasında olabilecek bıkkınlığı ve usanmışlığı dağıtıp yok eden onlardır.”*

Annem söylediklerinde haklıydı. Eşimle aramızda, birbirimize karşı bir bıkkınlık ağır ağır kıvılcıktanmaya başlamıştı. Bazen evde geceleri uyanık geçirdiğimizde saatler geçiyordu da karşılıklı tek kelime etmiyorduk. O örgüsünü örüyor, bense bir şeyler okuyordum. Bazen birimiz esniyor, diğeri de ona daha uzun bir esnemeyle cevap veriyordu. Aile hayatında eşler arasındaki böyle bir durgunluk gerçekten korkutucu değil miydi? Şimdiye kadar bu durgunluğa gönül hoşluğuyla tahammül ediyordum. Ama şimdilerde artık buna dayanamıyordum. Öyleyse bunun anlamı belliydi; ben çocuklarım olsun istiyordum.

Ancak bir türlü bu işi kestirip atamıyordum. Neyim vardı böyle! Çocuk sahibi olmak için eşini, ailesini feda edecek tek erkek ben miydim? Benden önce de yüzlerce, hatta binlerce adam evliliğini bu uğurda feda etmemiş miydi? Üstelik onların gayet geçerli bir mazereti de vardı.

Fakat dostum, geçmişte kendimi kandırdığım gibi seni de kandırmak istemiyorum. Aslında bütün bu anlattıklarımın ardında kalbimin takılıp kaldığı, çekici, fettan, genç bir kız vardı. Çocuklarımın olması ya da eşimle aramızdaki sana anlattığım durgunluk, sadece zavallı eşimden kurtulabilmek ve henüz yirmili yaşlarını geçmemiş, ömrünün baharındaki bu genç kızı elde etmek amacıyla vicdanımı susturabilmek için kendi kendime uydurduğum mazeretlerdi. Şükürler olsun, amacıma ulaşmayı başaramadım. Görüyor musun? İnsanın kendini kandırması bazen nerelere varıyor?

Bu genç kız annemin komşusuydu. Annemi ne zaman ziyarete gitsem yanında bu kız da oluyordu. Sanki onunla sözleşmiş gibiydik. Annemi ziyaret etmeye devam ettim. Eskiden haftada bir giderdim, artık her gün ziyaret etmeye başlamıştım. Bu esnada da düzenbaz kız etrafımda ağlarını örüyordu. Sonunda avını kıstırıldığından emin olunca şartlarını dikte etmeye başladı. Benimle evlenmeye razı olacaktı. Ama eşimi boşamam ve tekrar eşime dönecek olursam kendisine ödeyeceğim

1000 altın liralık bir senet yazıp imzalamam, bir de düğün günümüzde ağırlığı 10 kırıttan az olmayan elmas bir yüzük hediye etmem şartıyla. Bütün bunları kabul etmiştim. Fakat tek içinden çıkılması imkânsız problem, evinde mutlu ve huzurlu olan, adeta şımarık çocuğuymuşum gibi her an beni mutlu etmek için koşuşturan zarif eşime bu meseleyi nasıl açacağımdı. Aklıma aramızda sonu boşanmayla bitecek bir kavga çıkarmak geldi ama bir türlü beceremedim. Hep sana gülümseyen birine karşı nasıl surat asabilirsin ki? Her zaman senin dediklerini kabul eden, gönül hoşluğuyla ve şaşılası bir sabırla senin yaptığın kabalıklara tahammül gösteren biriyle nasıl tartışabilirsin? Müthiş bir şekilde bunalmıştım ve bu durum adeta beni öldürüyordu. Şaşıp kalmıştım. Altüst olmuş ve darmadağın bir haldeydim. Ne yapacağımı bilmiyordum.

Yüzüğü satın aldım. Senedi de yazıp imzaladım. Sadece eşimi boşamak ve kalbimin özlemle beklediği kızla nikâh kıymak kalmıştı.

Sonunda aklıma yatan bir çözüm buldum. Eşime yola çıkacağımı söyleyecektim. Zaten uğraştığım ticaret nedeniyle ara sıra bir yerlere giderdim. Yokluğumun normalden uzun süreceği bahanesiyle de eşimden bu seferlik ailesinin yanında kalmasını isteyecektim. Sonra ona her şeyi itiraf edip anlattığım bir mektup yazacaktım. Ve böylece aramızdaki her şey son derece basit bir şekilde son bulacaktı. Ne kadar da muhteşem bir plandı! Niye daha önce aklıma gelmemişti ki!

Sabah olunca eşime konuyu açtım. Tabii her zaman alışkın olduğu halimle son derece doğal davranmaya çalışıyordum. Ama birden rengi attı. O sakın yüzü sapsarı oldu ve yakınındaki koltuğa adeta çöküp kaldı. Gözlerini yere çevirmiş bir vaziyette oturuyordu. Dudaklarında belli belirsiz hüznünlü bir gülümseme belirmişti. Başını yavaşça yukarı aşağı sallıyordu. Bu haliyle sanki: "İşte ne zamandır beklediğim buydu!" diyordu.

Aman Allah'ım! Ne olmuştu da birden böyle suskunlaşmıştı! Yapmaya niyetlendiğim işi mi anlamıştı? Nasıl haberi olabilirdi ki? Hiçbir sırrı saklı tutamayan bu şehrin gözü kör olsun! O an onunla konuşmak istedim, ama boğazım kurumuş, kelimeler aklımdan uçup gitmişti. Söyleyecek söz bulamıyordum.

Karşısındaki koltuğa oturdum. Ortama ağır bir sessizlik çökmüştü. Tütün tabakasını çıkarmak için elimi cebime attım. Sıkıntılı durumlarda biraz olsun nefeslenebilmek için bir sarma sigaraya sığınırız ya hani! İşte benimkisi de öyleydi. Birden elim cebimde küçük kadife bir kutuya takıldı. Ne kadar da aptalım! Elmas yüzüğü cebimde unutmuşum. Elim kutuya dokununca suç aletini görmüş suçlu gibi birden ürpermişim. Kesin yüzüğü görmüş ve her şeyi anlamıştı. Bakışlarımız buluşur da gözlerimden bir şeyler okuyup anlar diye bakışlarımı kaçırıyordum. Derken fark ettirmeden göz ucuyla ona baktım. Aynen olduğu gibi öylece duruyordu. Hissettiği derin üzüntüye rağmen üzerinde asalet ve yüceliğin izleri görünen taştan bir heykeldi adeta. Bir elini diğerinin üzerine koymuştu. Hala yumuşacık olan o eşsiz yaratılıştaki elleri Mona Lisa'nın ellerini andırıyordu. Parmağında da evlilik yüzüğü ışıldıyordu. Bu yüzük hangi acı hatırayı canlandırmıştı gözümün önünde?

Önünde, dizlerimin üzerine çöktüğüm günü... O yumuşak ellerini öpüyordum. Sonra elimi cebime soktum ve işte bu yüzüğü çıkarıp parmağına taktım. Başımı bağına bastı. Gözlerimi yummuşum ve o anda dünyadaki en mutlu insan ol-

duğumu hissetmiştim. Birden sıcacık gözyaşları yüzüme geldi.

– *“Aman Allah’ım! Sen en mutlu anlarımızda ağlıyor musun?”*

Titrek bir sesle şöyle cevap vermişti:

– *“Seni ne kadar çok sevdiğimi bir bilsen!... Ve bu yüzüğü parmağıma taktığımda neleri feda etmeye razı olduğumu bir bilsen!... Senden yaşça büyüğüm. Bunu biliyorsun. Senden önce de bir evliliğim oldu ama çocuğum olmadı. Bir gün mutlaka sen de benden uzaklaşacak ve sonunda da bu yüzüğü parmağımdan çekip alacaksın. İşte o zaman hangi acılar beni bekliyor olacak, biliyor musun? Ben buna nasıl dayanabileceğim?”*

Onu bağırma basmış ve şöyle demiştim:

– *“Ah bir tanem! Şu dünyada senden uzak durabilecek biri var mı ki?... Allah aşkına bana söz ver! Bir daha senden bu sözleri duymayacağım! Bu söylediklerin yüreğimi yaralıyor.”*

Şüphesiz şimdi bütün bunları hatırlıyordu. Neden bağırıp çağırarak ağlamıyor, bana küfürler etmiyor, en ağır ifadelerle hakaretler yağdırmıyordu? Vallahi bunların hepsi o an gırtlığıma çökmüş, beni boğmak üzere olan suskunluğundan daha kolaydı. O anda yerimden kalkıp onu kollarımın arasına almayı ve beni bağışlayıp affetmesi için önünde yalvarmayı çok istedim.

Fakat, hayır!... Hiç şüphe yok bu arzu da annemin beni uyarıp durduğu bana yapılan büyüden kaynaklanıyordu. Biraz daha direnmeliydim. Bu durum, halletmemiz gereken önümüzdeki sorunun en zor aşamasıydı.

Bu esnada telefon çaldı. Gelen arama adeta beni esaretimden kurtarmıştı. Derin bir nefes aldım ve telefona cevap vermek için koştum. Önemsiz bir aramayı. Sonra paltomu giydim ve kendimi sokağa attım. Arabama bindim ve nereye gideceğimi bilmeden sokaklarda dolaşıp durdum. Aklımdan bin türlü düşünce geçiyordu. Çıldırılmış gibiydim. Düşüncelerimi bir noktada toplayamıyordum. Vallahi o an, yaşadığım sıkıntıdan kurtulmak için, bir kaza geçirip ölüp gitmeyi diledim.

Öğle yemeği vakti geri döndüm. Eve girmeden önce çok kararsızdım. Kendi kendime, acaba eşim şimdi ne yapıyordur, diye soruyordum. Kapının anahtarını çevirdim ve bir hırsız gibi sessizce girdim. Bir de ne göreyim! Ev son derece güzel bir şekilde derlenip toplanmıştı. Çiçekler ıslık ıslık vazolarına yerleştirilmişti. Evin zemini, duvarlar, pencerelerin camları, aynalar... Her yer pırıl pırıldı. Bu nasıl bir delilikti böyle! Hizmetçi de gelmemişken, tek başına bunların hepsini nasıl yapabilişti! Yaşadığı bunca üzüntü ve sıkıntının arasında bunları nasıl bitirebilmişti! Dur bakalım, bunun arkasından ne sürecekti önüme? Acaba bütün bunlar, yerini alacak rakibine, hala kendisinin bu evin hanımı olduğunun ve önüne geçemeyeceğinin ispatı için miydi? Girişin hemen yanında iki tane büyük valizi görünceyse şaşkınlıktan neredeyse küçük dilimi yutacaktım. Sonra önüme çıkıp kendini gösterdi; dış kıyafetini eksiksiz giyinmiş, hazırlanmıştı. Yüzü solgun, gözleri bitkindi. Önüme böyle çıkınca olduğum yerde donup kaldım. Bana bakmadan kısık bir sesle: *“Lütfen arabanla beni ailemin evine götürebilir misin?”* dedi. Sesim titreyerek: *“Nasıl istersen...”* diye cevap verdim.

Sonra valizlere baktı, ardından gözlerini bana çevirip: *“Bunları sen mi taşı-*

sın, ben mi taşıyayım?" diye sordu. Kekeleyerek: "Tabii ki ben taşıyım." dedim. Son derece ağır iki valizi aldım ve arabaya götürüp bagaja yerleştirdim. Kendi kendime: "Allah'ım! Aramızdaki her şey bu kadar kolay mı bitecekti!" diye söyleniyordum.

Az sonra kapıdan çıkıp ağır ağır, itinayla kapıyı kilitledi. Sanki son kez veda ediyormuş gibi dıştan evin her tarafına bakındı. Sonra başı önünde arabaya kadar yürüdü. Kapıyı açıp, her zamanki yaptığığın aksine, arka koltuğa oturdu. Onu ön tarafa, yanıma çağırılmaya niyetlendim bir an. Ama hayır!... Bu gerçekten de şu anda aptalca olmaz mıydı?...

Ellerim titreyerek arabayı çalıştırdım. O anda: "Dur!... Allah aşkına dur!... Unuttum!... Salonun pencerelerini kapatmayı unuttum. Mavi perdeleri güneş mahvedecek." diyerek arkamdan haykırdı. Arabayı durdurdum. Arabadan inip perdeleri kapatmaya eve döndü. Bense yorgunluktan bitip tükenmiş başımı direksiyona dayadım ve kendi kendime söylendim:

– "Ah zavallı! Sana ne artık mavi perdelerden! Güneş onları kötü etmiş ya da etmemiş, sana ne! Çok iyi biliyorsun ki senin onlarla işin bitti artık. Bir daha o perde senin olmayacak. Çok geçmeden o perdeler sana rakip olan bir kadının olacak."

Çok iyi hatırlıyordum; ender bulunan mavi renkteki bu kumaşa rastlayınca-ya kadar çarşı pazarı karış karış dolaşmış, bu perdelerin kumaşını bulur bulmaz da hemen satın almıştı. Sonra da kenarlarının işlemesi ve eteklerinin dikimi için kaç gün uğraşmış, emek harcamıştı! Evimize gelen kim olursa olsun mutlaka bu perdelerden, bu perdeleri seçen zevk sahibinden ve dikip işleyen mahir ellerden övgüyle bahsederdi.

Ah zavallı! Sen bir annesin!... Sen bu evin annesisin!... Onu sen bu hale getirip düzene koydun. Onu sen koruyup kolladın. Şimdi de, tıpkı çocuğunun esenliğini isteyen bir anne gibi, sonunda başkasının olacak olsa da, bu evin üzerine titriyor, ona zarar verecek herhangi bir şeyden uzak olmasını istiyorsun. Ben ne kadar da katı, taş yürekli biriydim böyle! Seni bütün bunlardan nasıl mahrum edebilirdim ki!

Ah! Keşke çocuk doğurabilseydin!

O dakikalarda, gözümün önünde, yirmili yaşlardaki o genç kızın hayali belirmişti. Bu siluet önümde kıvrıla kıvrıla gezinip gülüyor ve bana pis pis bakıyordu. Bu haliyle sanki bana:

– "Eşini gerçekten sırf çocuk sahibi olabilmek için mi terk ediyorsun, yoksa benim için mi?" diyordu.

Arabadan ne ara indim, iki adımda bahçeyi ne zaman geçtim bilmiyorum. Kapıyı elimle itip açınca kapının ardında burun buruna gelip çarpıştık. Sonra elini tuttum ve onu evin içine çekip:

– "Burada kalıp mavi perdelerle ilgilenen daha güzel olmaz mı bir tanem?" dedim.

Ne kastettiğimi çok iyi anlamıştı. Gözüne ilişen ilk koltuğa yığıldı ve yüksek sesle, hıçkıra hıçkıra ağlamaya başladı. Keder gözyaşlarına hâkim olabilen kuvvetli sinirleri, sevinç gözyaşlarını bastıramamıştı. O anda kendimi önünde diz çökmüş, ellerini öperken buldum. Sonra elimi cebime attım. Kadife kutusundan elmas yü-

züğü çıkardım ve parmağına taktım. Başımı bağına yasladı. Sıcacık gözyaşları yüzüme damlıyordu.

İşte o anda içimi müthiş bir huzur kapladı. Sanki sırtımdan ağır bir yük kalkmıştı. Ya da denizin ortasında boğulmak üzereydim de dalgalarla, kasırgalarla boğuşup durduktan sonra nihayet sağ salim kendimi bir sahile atmış, sırtımı toprağa yaslamıştım.

Dostum! Bu bir büyü olursa olsun. Ben bu büyüye razıyım. Bu büyüyle huzurluyum. Her ne şekilde olursa olsun bu büyüden kurtulmaya asla razı değilim.

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

- Akpınar, Fatma. "Suriyeli Öykücü Ülfet el-İdlibî'nin 'وداعا يا دمشق' (Elveda Ey Dimaşk) Adlı Öyküsünün Edebî Tahlili". *Akif* 52/2 (Aralık 2022), 109-128.
- Alamaslı, Elmas. *Modern Suriye Edebiyatı'nda Ülfet El-İdlibî ve Kısa Şâmiyye Adlı Öykü Seçkisinden Seçme Hikâyelerin Teknik İncelenmesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Albright, Chazda. "Reverse Chronology: how & why to write backwards", 18 Mart 2016. <https://greatstorybook.com/reverse-chronology-write-backwards/>
- Brütsch, Matthias. *When the Past Lies Ahead and the Future Lags Behind: Backward Narration in Film, Television and Literature*. Zurich, 2012.
- Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-Ayn Mu'cem Luğaviy Turâsiy*. Beyrût: Mektebetu Lubnân nâsirûn, 1. Basım, 2004.
- Halîl, Muhammed Kâsim el-. "Ülfet et-Tilfizyûniyye". *es-Sevra Yevmiyye Siyâsiyye*. http://archive.thawra.sy/_print_veiw.asp?FileName=70047397620070324224122
- Hawk, Ray. "What Is Reverse Chronology?", 06 Eylül 2023. https://www.languagehumanities.org/what-is-reverse-chronology.htm?expand_article=1
- İbn Dureyd, Ebû Bekr MUhammed b. el-Hasen. *Cemheratu'l-Luğa*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- el-İdlibî, Ülfet. *'Âdât ve Tekâlîd el-Hârâtu'd-Dimaşkiyye el-Kadîme Muhâdarât ve Makâlât*. Dimaşk: İşbiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1996.
- el-İdlibî, Ülfet. *'Asiyu'd-Dem'*. Dimaşk: Dâru Talâs, 2. Basım, 1991.
- el-İdlibî, Ülfet. *Kısa Şâmiyye*. Dimaşk: Dâru Talâs, 3. Basım, 1996.
- el-İdlibî, Ülfet. *ve Yedhaku's-Şeytân*. Dimaşk: Dâru Talâs, 3. Basım, 2004.
- el-İdlibî, Ülfet. *Vedâ'an Yâ Dimaşk*. Dimaşk: Dâru Talâs, 3. Basım, 2001.
- Korkmaz, Bülent. "Suriyeli Yazar Ülfet İdlibî'nin Kadınlar Hamamı". *FE Dergi* 4 1 (2012), 54-63.
- Kula, Mevlüt. "Modern Suriye Hikâyesine Genel Bir Bakış". *Doğu Araştırmaları* 7 (Ocak 2011), 17-48.
- Muhammed Halid, Ramadân. "el-Kıssatu'l-Kasîra fî Sûriyye". *Dirâsât İştirâkiyye* 171-172 (1998), 10-14.
- Muhammed Yusuf Necm. *el-Kıssatu fi'l-Edebi'l-'Arabiyyi'l-Hadîs*. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1996.
- Tanrıverdi, Eyüp. "Modern Arap Edebiyatında Öykünün Serüveni". *Nüşa* 14/15 (Güz 2004), 111-117.
- Tasa, Muhammet. "Suriye Öykücülerinden Mâcîd Reşîd el-'Uveyyid'in "Sıcak Bir Yaz"ı". *Marife* 6/2 (Güz 2006), 133-150.
- Taş, Mustafa - Eminoğlu, Ali. "Gâde Es-Semmân'ın 'Gözlerin Kaderimdir' Adlı Öyküsünde Cinsiyetçi Tutumların Analizi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 22/1 (2022), 425-447.
- Yâfi, Nu'aym el-. *et-Tatavvuru'l-Fennî li Şekli'l-Kıssati'l-Kasîra fi'l-Edebi's-Şamiyyi'l-Hadîs Suriye Lübnan Ürdün Filistin*. Dimaşk: Menşûrâtu İttihâdî'l-Kuttâbî'l-'Arabî, 1982.
- Yazıcı, Hüseyin. "Suriye'de Kısa Öykü". *Şarkiyat Mecmuası* 19 (Haziran 2012), 119-142.
- Yıldız, Musa. "Arap Edebiyatında İlk Modern Kısa Öykü Muhammed Teymûr'un Fî'l-Kitâr'ı". *Nüşa* 2/4 (K 2002), 43-55.
- Dirâsât İştirâkiyye*. Dimaşk, 1998.
- "Ters Kronoloji Ne Demek?" Erişim 12 Ekim 2023. <https://jawoo.com/ters-kronoloji-ne-demek/>

Peyami Safa'nın Yazılarında Yahudi İmajı*

The Jewish Image in the Writings of Peyami Safa

Murat Kaya 

Dr., Bağımsız Araştırmacı

Dr., Independent Researcher

Kocaeli / Türkiye

Kitap-Murat@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-6729-278X>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1448575

Cite as / Atıf: Kaya, Murat. "Peyami Safa'nın Yazılarında Yahudi İmajı". *Marife* 24/1 (2024) 241-264. <https://doi.org/10.33420/marife.1448575>

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 Image of the Jewish in the Republic Period Turkish Intellectual Circle" (Erciyes University, Social Sciences Institute, 2024, Kayseri). / Bu makale Cumhuriyet Dönemi Türk Entelektüel Çevresinde Yahudi İmajı" başlıklı doktora tezinden (Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2024, Kayseri) yararlanılarak hazırlanmıştır.

Peyami Safa'nın Yazılarında Yahudi İmajı

Özet

Çok eski zamanlardan beri farklı milletlerle değişik düzeyde ilişkiler geliştiren Yahudiler, bazen olumlu bazen de olumsuz özelliklerle anılmış, özellikle Avrupalılarla ilişkileri söz konusu olduğunda yaygın şiddet olaylarıyla karşılaşmıştır. Yüzyıllarca dinî sebeplerden kaynaklanan anti-Judaizmin (Yahudi düşmanlığı) baskısı altında kalan Yahudiler, 19. yüzyıldan itibaren dünyevî sebeplerden kaynaklanan antisemitizmin baskısı altında kalmıştır. Avrupa'da yaşayan Yahudiler böyle bir akibete uğrarken Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayan Yahudiler, dinî ve dünyevî açıdan derin bir hoşgörü altında yaşamıştır. Osmanlı İmparatorluğu tarih sahnesinden çekildikten sonra Türkiye Cumhuriyeti kurulduğunda, Osmanlı İmparatorluğu'nun Yahudilere yönelik hoşgörüsü devam ettirilmekle birlikte hareket noktası değişmiştir. 20. yüzyılda dünyadaki yönetim anlayışı farklı bir noktaya evrilmiştir. İmparatorluklar çağıının millet (dinî) anlayışı yerine modern dünyanın millet (dünyevî ulus) anlayışı benimsenmiştir. Bu yeni anlayış doğrultusunda kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nde, Yahudilere yönelik bakış açısı bu yeni millet anlayışı doğrultusunda şekillenmiştir. Bu yeni dönemde, devlet, Yahudileri din temelli millet sistemi yerine vatandaşlık bağına ve kendi millî değerlerine gösterdikleri sadakate göre değerlendirmiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerini yaşayan ve cumhuriyetin kuruluşuna tanıklık eden Peyami Safa, Yahudiler hakkında yazdığı yazılarla bu geçiş dönemini ve bakış açısındaki farklılığı başarılı bir şekilde yansıtmıştır. Peyami Safa'nın bu özelliği, onun Yahudiler hakkındaki düşüncelerini önemli ve araştırmaya değer kılmıştır. Peyami Safa'nın düşüncelerini önemli kılan bir diğer husus da yazdığı yazıların yaşadığı dönemin zaman aralığıyla sınırlı kalmayıp günümüzde de ilgiyle okunması ve araştırmacıların dikkatini çekmesidir. Peyami Safa'nın Yahudiler hakkındaki düşünceleri, gazetelerde ve dergilerde yazdığı yazılarından oluşmaktadır. Kırk yıldan fazla bir zaman yazı yazan ve geçimini yazılarından kazandıklarıyla sağlayan Peyami Safa, bu süreçte pek çok gazete ve dergide, yüzlerce yazı kaleme almıştır. Bu yazılar, yaşanan zamanın değişen şartları doğrultusunda, bazen kendi adıyla, bazen müstear adla bazen de adı olmadan kaleme alındığından Peyami Safa'nın Yahudiler hakkındaki düşüncelerine ulaşma ve onları konularına göre tasnif etmede zorluk oluşturmaktadır. Bu konuda karşılaşılan bir diğer zorluk da Peyami Safa'nın zamanın şartlarına göre değişen düşünceleridir. Onun zamanının şartlarına göre değişen düşünceleri, Yahudilere bakış açısını da etkilemiş ve bu değişikliğe bağlı olarak Yahudiler hakkında farklı düşünceler ileri sürmüştür. Bu durum, onun Yahudiler hakkındaki yazılarının bağlamlarına inilmeden anlaşılmasını zorlaştırmıştır. Peyami Safa, bir Türk milliyetçisi olduğundan ve 20. yüzyılı bir milliyet yüzyılı olarak değerlendirdiğinden yazılarında, Yahudileri, ulusal ve uluslararası olmak üzere iki boyutta ele almıştır. Ulusal boyutta, Türkleşme ve Türkçe konuşma bağlamında Yahudilere eleştiriler yönelten Peyami Safa, uluslararası boyutta İkinci Dünya Savaşı ve sonrasında gerçekleşen Arap-İsrail Savaşları bağlamında Yahudilere eleştiriler yöneltilmiştir. Onun ulusal boyutta yönelttiği eleştirilerin temelinde, Osmanlı İmparatorluğu'ndan cumhuriyete geçiş sürecinde elde edilen tecrübeler bulunmaktadır. Yabancıların ve azınlıkların zararlı faaliyetlerini tecrübe eden ve işgal dönemine tanıklık eden Peyami Safa, Yahudilere yönelik eleştirilerinde bu tecrübelerden hareket etmiş ve bir güvenlik endişesi duymuştur. Bu güvenlik endişesi de onun Yahudilere yönelik eleştirel bir tavır takınmasına ve yazılarında genellikle olumsuz bir Yahudi imajı oluşturmaya neden olmuştur. Uluslararası boyuttaki eleştirilerinin temelinde ise onun Almanlara yakınlığı ile Yahudilerin Arap-İsrail savaşındaki tutumu bulunmaktadır. Bu çalışmada, Peyami Safa'nın bu düşünceleri konu edilmiş, gazete arşivleri incelenerek onun Yahudiler hakkındaki yazılarına ulaşılmıştır. Çalışma, Peyami Safa'nın zihinsel arka planı, dünya görüşü ve Yahudiler hakkındaki düşünceleri olmak üzere üç bölüme ayrılmış, kronolojik ve tasvirici bir yöntemle onun yazılarında ortaya çıkan Yahudi imajı ifade edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Yahudi İmajı, Türk Milliyetçiliği, Türkiye Cumhuriyeti, Peyami Safa.

The Jewish Image in the Writings of Peyami Safa

Summary

Jews, who have developed relations at different levels with various nations since ancient times, have sometimes been remembered with positive characteristics and sometimes with negative ones, encountering widespread violence, particularly in their relations with Europeans. Jews, who were

under the pressure of anti-Judaism arising from religious reasons for centuries, have been under the pressure of anti-Semitism arising from secular reasons since the 19th century. While Jews living in Europe suffered such a fate, Jews living in the Ottoman Empire experienced deep religious and secular tolerance. When the Republic of Turkey was established after the Ottoman Empire withdrew from the historical stage, the Ottoman Empire's tolerance towards Jews continued, but its basis changed. In the 20th century, global governance evolved. Instead of the religious-based nation concept of the age of empires, the modern world adopted a secular nation concept. In the Republic of Turkey, established in line with this new understanding, the perspective towards Jews was shaped accordingly. In this new period, the state evaluated Jews based on their citizenship and loyalty to national values, rather than the religion-based nation system.

Peyami Safa, who lived through the final periods of the Ottoman Empire and saw the establishment of the Republic, successfully reflected this transition period and the difference in perspective in his writings about Jews. This feature of Peyami Safa made his thoughts about Jews important and worthy of research. Another reason Peyami Safa's thoughts are significant is that his writings are not confined to the period in which he lived; they are still read with interest today and attract the attention of researchers. Peyami Safa's thoughts about Jews are found in his articles in newspapers and magazines. Writing for over forty years and earning his living from his writings, Safa penned hundreds of articles in many newspapers and magazines. These articles were sometimes written under his own name, sometimes under a pen name, and sometimes anonymously, in line with the changing conditions of the time. This creates difficulty in accessing and classifying Peyami Safa's thoughts about Jews according to their subjects.

Another difficulty faced is the evolution of Safa's thoughts according to the conditions of his time. His changing thoughts affected his perspective on Jews, leading to different viewpoints in his writings. This made it challenging to understand his writings about Jews without delving into their context. As a Turkish nationalist who evaluated the 20th century as a century of nationality, Safa discussed Jews in two dimensions: national and international. On a national scale, he criticized Jews in the context of Turkification and speaking Turkish. On an international scale, he criticized Jews in the context of the Second World War and the subsequent Arab-Israeli Wars. The basis of his national criticisms is the experiences gained during the transition from the Ottoman Empire to the Republic. Having experienced the harmful activities of foreigners and minorities and witnessed the occupation period, Safa drew on these experiences in his criticism of Jews, driven by security concerns. This security concern led him to adopt a critical attitude towards Jews, generally creating a negative image of them in his writings. The basis of his international criticism is his closeness to the Germans and the attitude of the Jews in the Arab-Israeli conflict.

In this study, Peyami Safa's thoughts are discussed, and his writings about Jews are examined through newspaper archives. The study is divided into three parts: Peyami Safa's mental background, his worldview and thoughts about Jews, and the Jewish image that appears in his writings. The analysis is presented using a chronological and descriptive method.

Keywords: *History of Religions, Jewish Image, Turkish Nationalism, Republic of Turkey, Peyami Safa.*

Giriş

Yahudilerin Türklerle ilişkileri, Osmanlı İmparatorluğu döneminde derin bir hoşgörü ve çeşitlilik göstermiştir. Ötekilere yönelik geleneksel Türk hoşgörüsünü devam ettiren Osmanlı İmparatorluğu, birbirinden farklı (Sefarad, Aşkenaz, Romanyot, Karay ve Musta'ribe) Yahudi topluluklarına ev sahipliği yapmıştır. Yüzlerce yıl boyunca Yahudileri egemenliği altında bulduran Osmanlılar, onların sosyal ve ekonomik açıdan güçlenmesine, kendi inançlarını ve yaşam tarzlarını özgürce ifade edebilmesine imkân tanımıştır. Entelektüel yetenekleri sayesinde Osmanlı sarayında istihdam edilen Yahudiler, imparatorluğun yıldızının parladığı dönemlerde onun ışığından fazlaca istifade etmiştir. İmparatorluğun duraklama ve gerileme dönemlerinde ise onunla koşut bir süreç yaşamış ve zamanla Rum ve Ermenilerin gerisine düşmüştür.

Osmanlı İmparatorluğu'nun uzun direniş safhalarından sonra yıkılması ve yerine onun bir devamı olarak Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması, Türk-Yahudi ilişkilerinde yeni bir safha başlatmıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nun egemenliği altında millet sistemine göre yönetilen ve bu sisteme bağlı olarak birtakım ayrıcalıklara sahip olan Yahudiler, bu ayrıcalıklarını cumhuriyet döneminde bir daha elde edememek üzere kaybetmiştir. Laik hedefler doğrultusunda bir ulus devlet olarak kurulan Türkiye Cumhuriyeti, Osmanlı İmparatorluğu'nun Yahudilere ve diğer etnik unsurlara gösterdiği hoşgörölü tutumu sürdürmekle beraber bir işgal ve millî mücadele tecrübesine sahip olduğundan Türk olmayanlara yönelik kuşku ve gözetleyici bir tavır takınmış ancak onlara yönelik Avrupa'da gerçekleşen antisemit yaklaşımlarda bulunmamıştır.

Osmanlı İmparatorluğu'ndan cumhuriyete geçiş sürecinin entelektüeli olan Peyami Safa hem milliyetçi ideolojisi hem de Yahudilere yönelik düşünceleri bakımından bu geçiş sürecini başarılı bir şekilde yansıtmıştır. Çeşitli gazete ve dergilerde Yahudiler hakkında yazılar yazan Peyami Safa, sahip olduğu zihinsel arka plan ve devrin siyasî gelişmeleri doğrultusunda Yahudilere yönelik eleştirel bir tavır takınmıştır. Onun bu tavrı kendi döneminde olduğu gibi Türk-Yahudi ilişkilerini anlamak açısından bugünkü akademik çalışmalar için de önemlidir. Bu çalışmada, Peyami Safa'nın Yahudiler hakkındaki düşünceleri, kronolojik ve tasvirici yöntemler kullanılarak incelenecek, onun Yahudileri hangi açıdan ele aldığı ve onlara yönelik hangi eleştirileri ortaya koyduğu ve nasıl bir Yahudi imajı tasarladığı ifade edilecektir.

1. Peyami Safa'nın Zihinsel Arka planı

Peyami Safa'nın zihinsel arka planı, Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçiş sürecinde yaşanan siyasî, sosyal ve ekonomik buhranların yanı sıra yabancıların ve azınlıkların sosyal ve ekonomik açıdan Türklerin önüne geçmesi ve işgal yıllarında zararlı faaliyetlerde bulunmasıyla oluşmuştur. Bu arka planın oluşması, Osmanlı İmparatorluğu'nun birkaç yüzyıla uzanan negatif değişim sürecinin sonunda gerçekleşmiştir.

16. yüzyılda gücünün zirvesine ulaşan Osmanlı İmparatorluğu, bu yüzyılın ortalarından itibaren Avrupalılar karşısında zayıflamasına neden olacak gelişmeler yaşamış, bu gelişmeler sonraki yüzyıllarda da artarak devam etmiştir. Avrupalıların coğrafi keşifler yoluyla yeni ticaret yolları ve topraklar keşfetmesi, onları ekonomik açıdan zenginleştirirken 1536'da Fransa'ya, 1580'de İngiltere'ye verilen kapitülasyonlar, Osmanlı İmparatorluğu'nu zaman içerisinde zayıflatacak imtiyazların önünü açmıştır. Dünyadaki gelişmelerin Osmanlı İmparatorluğu aleyhine gerçekleştiği, 17. yüzyıldan itibaren anlaşılmaya başlanmıştır. Devlet idaresindeki ahlâkî yozlaşma ve liyakatsiz kadroların göreve gelmesi, Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasî ve ekonomik problemler yaşamasına neden olmuştur. Saray, valide sultanların, saray ağalarının ve devlet adamlarının kazanç hırslarının merkezi olurken kazanç isteklerinde onlardan geri kalmayan askerlerin disiplinsiz davranışları, Osmanlı ekonomisinin bozulmasına neden olmuş, probleme müdahale etmek isteyen devlet adamları, hedeflerini hayata geçiremeden öldürülmüştür. Yine

bu dönemde değeri düşük akçeyle maaşların ödenmesi, isyanlara neden olurken akçe değerini yükseltecek yeterli kıymetli maden ve üretim sisteminden yoksunluk, İspanya, Fransa, İtalya ve Hollanda'dan getirilen sahte (kalp) paraların yaygınlaşmasına ve ekonominin daha da kötüleşmesine neden olmuştur. Bu durumu fırsata çeviren Yahudi ve Ermeni tüccarlar, beraber hareket ettikleri devlet adamları sayesinde sahte paraları değeri yüksek olan gümüş paralarla değiştirerek fırsattan istifade etmişlerdir.¹

18. ve 19. yüzyılda önce İngiltere'de, ardından Almanya ve Fransa'da başlayan teknik gelişmeler, *Sanayi Devrimi* denilen yeni bir dönemi başlatmıştır. Hareketli mekik aleti, iplik eğirme makinesi, çırkık makinesi ve su tezgâhlı pamuk eğirme makinesinin icadıyla önce dokuma sanayisinde başlayan bu gelişmeler, istim çekici, kok fırını, delik açma makinesi, torna tezgâhları ve ham demir ve çeliği dövmede kullanılan püdlaj usulünün icat edilmesiyle demir ve çelik sanayisinde devam etmiştir. Buhar makinesinin icadıyla deniz ve demir yollarının gelişimini sağlamıştır. Bu teknik gelişmeler sayesinde üretimde ve ulaşımda hız kazanan Avrupalılar, bol miktarda ürettikleri ürünleri hızlı bir kargo sistemiyle Osmanlı topraklarına taşımış ve buradaki yerli tüccarı zor durumda bırakmıştır. Zaman içerisinde ekonomik gelirleri düşen ve Avrupa ülkelerine borçlanan Osmanlı İmparatorluğu, 1876'da borçlarını ödeyemez duruma gelmiştir. Bu durumda alacaklarını tahsil etmek isteyen Avrupalı devletlerle görüşmeler yapılmış ve 1881'de *Düyyûn-ı Umûmiye* adlı bir kurum oluşturulmuştur. 20. yüzyıla gelindiğinde, Osmanlı İmparatorluğu'nun ekonomisi yabancıların ve azınlıkların hâkimiyetine girmiştir. Yabancı devletlere yapılan faiz ödemeleri, 1907'de ülke ihracatının yüzde 30'una ulaşırken madencilik alanındaki yabancı şirketlerin payı, 1910'da yüzde 65'e, azınlıklara ait şirketlerin payı yüzde 12'ye yükselmiş, Türk şirketlerinin payı yüzde 19'a gerilemiştir. Yabancılar tarafından Osmanlı İmparatorluğu'nun limanlarına yapılan yükleme ve boşaltmalar, 1911'de yüzde 90'a ulaşmıştır. 1912-1913 yıllarında gerçekleşen Balkan Savaşlarında, Osmanlı yönetimi altındaki Rumların Yunanistan'ın savaşı kazanması için ekonomik yardımda bulunması, yabancıların ve azınlıkların ekonomik varlıklarının sorgulanmasına neden olmuştur. 1915'teki sanayi verilerine göre, emek ve sermaye piyasasının yalnızca yüzde 15'i Türkler tarafından kontrol edilirken İstanbul, İzmir ve diğer batı Anadolu illerinde 50 veya daha fazla işçi çalıştıran 284 işyerinin sermaye hissesinin yüzde 85'i yabancıların ve azınlıkların hâkimiyetinde olmuştur.²

1922'de İstanbul'da yapılan bir araştırmada, İstanbul'daki 4267 işletmenin yalnızca 1202 tanesi Türklere ait iken bu şehirdeki ithalat ve ihracat faaliyetlerinin yüzde 4'ü, komisyonculuğun ise yüzde 3'ü Türkler tarafından gerçekleştirilmiştir. Borsadaki ticarî girişimlerin de yüzde 95'i Türk olmayanlar tarafından gerçekleştirilmiştir. Sigorta şirketleri, liman işletmeleri, elektrik, tünel, telefon, su, havagazı, tramvay, demiryolları, maden ve tütün hizmetleri, ayrıcalıklı yabancı şirketlerin

¹ Murat Kaya, *Cumhuriyet Dönemi Türk Entelektüel Çevresinde Yahudi İmajı* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 116-117.

² Kaya, *Cumhuriyet Dönemi Türk Entelektüel Çevresinde Yahudi İmajı*, 117-125.

hâkimiyetinde olmuş ve söz konusu şirketlerde yönetici ve üst düzey memur olarak Türkler istihdam edilmemiştir. Bu şirketlerde iletişim dili olarak Türkçe yerine Fransızca tercih edilmiştir. Bunun yanı sıra yabancıların ve azınlıkların yoğun bir şekilde yaşadığı Beyoğlu'nda, dükkân, mağaza, lokanta ve çeşitli eğlence yerleri yabancıların ve azınlıkların mülkiyetinde olmuştur. Bu durumla ilgili Mayıs 1922'de Hâkimiyet-i Milliye gazetesinde bir yazı yayımlayan Falih Rıfka Atay, yazısında: “Cuma günleri Türk bayrağını yalnız daire direklerinde görüyoruz. Yontma taştan yahut betondan bütün bankalar, ticarethaneler, atölyeler bin bir çeşit bayraklarını Pazar günleri çekiyor ve içlerinde hiçbir Türk bayrağı yoktur. Burjuvalar? Aca-ba bu Türk sınıfı nerede?” diyerek kötü ekonomik koşullara dikkat çekerken Celal Nuri İleri: “Osmanlı İmparatorluğu kapitülasyonlarla zincirlenmişti. Beyoğlu'ndaki elçiliklerin sözü Osmanlı Hükûmeti'nden çok geçirdi”, Celal Bayar: “Öz vatanımızda sömürge ekonomisi içinde idik” diyerek Falih Rıfka ile aynı duruma dikkat çekmiştir. Bu konuda başka bir değerlendirme yapan Ahmet Emin Yalman ise Osmanlı vatandaşları içerisinde Birinci Dünya Savaşı'nın getirdiği ekonomik fırsatlardan en fazla Yahudilerin yararlandığını ifade etmiştir. Yahudilerin bu ekonomik durumlarının dışında işgal dönemindeki tutumu, onların sadakat veya ihanetle tanımlanmalarına neden olmuştur. Avram Benaroya, Haim Nahum, Nesim Navaro, Avram Galanti ve Haim Becerano gibi Yahudiler, Anadolu'ya silah kaçırma, istihbarat ve propaganda faaliyetleriyle Türklerin yanında yer alırken bazı Yahudiler de Ermeni ve Rum cemaatleriyle ortak hareket etmiştir. Bu Yahudiler, 13 Kasım 1918'de düşman donanmasının gelişini Beyoğlu'ndaki azınlık cemaatleriyle kutlamış, yine onlarla birlikte, 8 Şubat 1919'da İstanbul'a gelen Fransız Doğu Orduları Komutanı L. F. d'Espèrey'i karşılamış ve 1921'deki Londra Konferansı'nda Türk topraklarını parçalama talebinde bulunmuştur. İzmir'in işgali sırasında ise işgal güçlerine ziyafet düzenlemiştir.³

Türklerin tarihî süreç içerisinde yabancılar ve azınlıklar karşısında gerilemesi ve bu gerilemenin sonucunda işgale uğrayarak onlardan zarar görmesi, Osmanlı İmparatorluğu'nun son yıllarına yetişmiş olan Peyami Safa'nın yabancılarla ve azınlıklara yönelik olumsuz bir zihinsel arka plan oluşturmaya neden olmuştur. Peyami Safa, gençliğinin ilk evrelerinde Düyûn-ı Umûmiye'de çalışmış, Beyoğlu'nun eğlence hayatı içerisinde yer almış ve işgal yıllarını yaşamıştır.⁴ Peyami Safa'nın zihninde önemli bir etkiye sahip olan Beyoğlu; Rumların, Ermenilerin, Yahudilerin ve Levantenlerin yoğun bir şekilde yaşadığı, Türkçe yerine farklı dillerin konuşulduğu ve Türk kültürünün hâkim olmadığı bir yer olmuştur. 18. yüzyılda İstanbul'u ziyaret eden Lady Montagu, Beyoğlu'nun bu durumunu ifade etmek için *Babil Kulesi* benzetmesini yapmıştır. Beyoğlu, yabancıların ve azınlıkların müzik, tiyatro, balo gibi eğlence mekânlarının, gösteriş için yapılan lüks alışverişlerin, ülke meselelerini umursamazlığın ve gayrimeşru taşkınlıkların yoğunlaştığı bir merkez olmuştur.⁵ Bu nedenle Beyoğlu, Tanzimat'tan bu yana yabancılaşma ve yanlış

³ Kaya, *Cumhuriyet Dönemi Türk Entelektüel Çevresinde Yahudi İmajı*, 125-127.

⁴ Beşir Ayvazoğlu, *Peyami: Hayatı, Sanatı, Felsefi Dramı* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1999), 68-71.

⁵ Saniye Vatandaş vd., “Batılılaşan Türkiye'nin Kadim Mekânı: Beyoğlu”, *Humanitas - Uluslararası Sosyal*

Batılılaşma ile ilişkilendirilmiştir.⁶

Beyoğlu, işgal yıllarında Türk milletine daha çok yabancılaşmış, işgale kayıtsız insanların ve işgal kuvvetlerinin bohem üssü haline gelmiştir. Bu sıralarda Beyoğlu'na sık sık giden Peyami Safa, buradaki Türk'e yabancı yaşam tarzını yakından tanımış ve işgalci askerlerin taşkınlıklarına şahit olmuştur. İşgal yıllarındaki bir yılbaşı gecesi arkadaşlarıyla birlikte Beyoğlu'na giden Peyami Safa, *Winter Palas* adlı gazinoda eğlenirken Fransız ve İngiliz askerlerinin millî marşlarını söylemeleri üzerine bunu millî gururuna yedirememiş ve *Ordumuz Etti Yemin* adlı marşı söylemiştir. O sırada Peyami Safa ve arkadaşlarına katılan Hayri adlı bir genç, Todori adlı bir Rum ile tartışmış ve Todori, Hayri'yi öldürmüştür. Bu durum Peyami Safa'nın Beyoğlu'na, işgalcilere ve Türk olmayanlara yönelik düşüncelerini derinden etkilemiştir.⁷ Peyami Safa'nın zihninde olumsuz imajlara sahip olan Beyoğlu, onun Birinci Dünya Savaşı ve İstanbul'un işgaline değindiği romanlarında olumsuz özellikleriyle yer almıştır. Peyami Safa, 1923'te yayımlanan *Sözde Kızlar* adlı romanında, kendisi gibi Düyûn-ı Umûmiye'de memur olarak çalışan Nadir karakterine yer verirken Salih, Siyret, Naciye ve Nazmiye karakterlerinin gayrimesru ilişkilerini yaşadıkları yer olarak Beyoğlu'nu göstermiş,⁸ 1924'te yayımlanan *Mahşer* adlı romanında ise Nihad karakteri üzerinden Beyoğlu'nun Türk'e mülayim gelmeyen, Türk'e, Türkiye'de Türk olduğunu unutturan bir yer olduğunu ifade etmiştir.⁹ Peyami Safa, ilk defa 1937'de tefrika edilmeye başlanan *Biz İnsanlar* adlı eserinde de işgal yıllarında Beyoğlu'nda yaşadığı hadiseyi Necati'nin dilinden ifade etmiş, ona "*İstanbul'un halis Türk mahallelerine kavuşmak için, Beyoğlu'nun vaveylalarını arkamızda bırakarak koştuk*" sözlerini söyleterek Beyoğlu'nun Türk'e yabancı olduğunu yinelemiştir.¹⁰

Peyami Safa'nın zihinsel arka planının oluşmasında bu olumsuz gelişmelerin yanı sıra 18. ve 19. yüzyıldan itibaren Batı'daki Türkiyat çalışmalarına bağlı olarak gelişen Türkçülük düşüncesinin de etkisi bulunmaktadır. Joseph de Guignes'in 1757'de *Histoire Générale Des Huns, Des Turcs, Des Mogols, Et Des Autres Tartares Occidentaux* (Hunlar, Türkler, Moğollar ve Diğer Batı Tatarlarının Genel Tarihi), Arthur Lumley Davids'in 1832'de *Grammar of the Turkish Language* (Türk Dilinin Grameri) ve Arminius Vambery'in 1865'te *Reise in Mittelasien* (Orta Asya Gezileri) adlı eserleriyle Osmanlı öncesi Türk dili ve kimliği hakkında verdiği bilgiler, 1869'da Mustafa Celaledin Paşa'nın *Les Turcs anciens et modernes* (Eski ve Modern Türkler), 1873'te Ali Suavi'nin *Hive Tarihi*, 1877'de Ahmed Vefik Paşa'nın *Lehçe-i Osmani*, 1887'de Ahmed Midhat Efendi'nin *Mufassal Tarih-i Kurun-ı Cedide* adlı eserleriyle devam ettirilmiş, 1899'da Mehmet Emin Yurdakul'un *Türkçe Şiirler*, 1904'te Yusuf Akçura'nın *Üç Tarz-ı Siyaset*, 1910'da Ziya Gökalp'in *Turan*, 1916'da

→

Bilimler Dergisi 11/22 (2023), 449-452.

⁶ Zeynep Angın, "Peyami Safa'nın Eserlerinde "Biz " ve 'Öteki' Kavramlarına Karşılaştırmalı Bir Bakış", *KARE* 14 (15 Aralık 2022), 23.

⁷ Ayvazoğlu, *Peyami: Hayatı, Sanatı, Felsefi Dramı*, 85.

⁸ Peyami Safa, *Sözde Kızlar* (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2022), 49-61.

⁹ Peyami Safa, *Mahşer* (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2023), 126.

¹⁰ Peyami Safa, *Biz İnsanlar* (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2022), 231-233.

Ömer Seyfeddin'in *Yarınki Turan* adlı eserleriyle geliştirilmiştir. Balkan Savaşlarından sonra İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin Türkçülüğe doğru evrilmesi ve yabancı sermayeye karşı millî ekonomi üzerinde durulması, Türkçülüğün Türkiye Cumhuriyeti'ne uzanan süreçte önemli bir ideoloji olarak yer edinmesini sağlamıştır.¹¹ Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemini yaşamış ve o dönemdeki entelektüel ve ideolojik gelişmeleri takip etmiş gençlerin önemli bir kısmı Türkçülük ülküsünü benimsemiştir.¹² Bu dönemin gençlerinden olan Peyami Safa da Türkçülüğü benimsemiş ve hayatının sonuna kadar bu düşüncesini devam ettirmiştir. Yoğunluğu zamanın şartlarına göre değişmekle birlikte onun yazılarının belirleyici özelliğini Türkçülük oluşturmuştur.

2. Peyami Safa'nın Dünya Görüşü

Peyami Safa, bir kültür milliyetçisidir. Kendisini, Türk, Müslüman ve Avrupalı olarak tanımlayan Peyami Safa, yazı hayatı boyunca, İslâm ve Türkçülüğe aykırı hiçbir yazı yazmadığını, anti-materyalist, anti-Marksist ve milliyetçi yazılar yazdığını ifade etmiştir.¹³ Peyami Safa, kendi milliyetçilik anlayışını ifade ederken millet kavramı hakkında tahliller yapmış ve onun sahip olduğu anlamlara işaret etmiştir.

Peyami Safa'ya göre, millet iki anlama sahiptir. Birincisi: siyasî ve hukukî anlamda, resmî dili, kanunları ve coğrafi sınırları ortak olan, sayıları fetihlerle çoğalıp toprak kayıplarıyla azalan ve tebaa olarak adlandırılan insanların tamamıdır. İkincisi ise sosyolojik anlamda, cemiyet müesseselerini meydana getiren bütün harsî özelliklerin ortaklığıdır. Birinci anlamda, coğrafi sınırlar içinde yaşayan halk millet iken ikinci anlamda, milletin coğrafi sınırları dışında ve yabancı bir devletin egemenliği altında yaşayan fertler de millî camia içindedir. Bu anlam farklılığı Türkçede ve Fransızcada ayırt edilmediğinden ikisine de *millet* adı verilmiştir. Fransızcada *nation* olarak ifade edilen millet sözcüğüne Almancada *nationalismus* denilmiştir. Ancak aradaki anlam farkını kavrayan Alman sosyolojisi bu farkı belirtmek için *volk* sözcüğünü kullanmıştır. Fransızca *peuple*, Türkçe *halk* sözcükleriyle ifade edilen volk sözcüğünün kan ve toprak olmak üzere iki önemli unsuru bulunmaktadır ki Fransızca ve Türkçede ifade edilen anlamlardan daha geniş bir kapsama sahiptir. Bu anlam ayrımı sayesinde Almanlar, kendi sınırları dışında ve başka devletin egemenlikleri altında yaşayan Almanları da millî menfaatleri doğrultusunda kendi millî camiasında görmüş, Südetler'de, Polonya'da ve Avusturya'da daha önce yaptığı gibi kendi soydaşlarını kendi siyasî sınırları içine almayı amaçlamıştır. Bu nedenle millet sözcüğü kullanılırken her iki anlamı da kapsayacak şekilde kullanılmalıdır. Böyle yapılmadığında, Türkiye dışında yaşayan Türklerin yabancı sayılması gerekirken Yunanistan'la yapılan mübadele politikasının da inkâr edilmesi gerekir. Halbuki Türk milleti, Osmangazi'den önce doğmuş ve Osmanlı İmparatorluğu'nun sınırları dahi Türk milletinin millî sınırlarını kapsamaktan mahrum kal-

¹¹ Kaya, *Cumhuriyet Dönemi Türk Entelektüel Çevresinde Yahudi İmajı*, 94-98.

¹² Falih Rıfkı Atay, *Batış Yılları* (İstanbul: Pozitif Yayınları, 2012), 89.

¹³ Peyami Safa, *Sosyalizm, Marksizm, Komünizm* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2020), 234-235.

mıştır. Ayrıca Almanların volk sözcüğünü karşılamak için Türkçede kullanılacak doğru sözcük *kavim*dir. Macar Türkolog Vambery, kuzey ve doğu Türklerini anlattığı eserinin adını *Türkenvolk* koymuştur. Bu kitabın adı çevrildiğinde *Türk halkı* yerine *Türk kavmi* denilmelidir. Ancak millet, milliyet ve milliyetçilik sözcükleri Türk sosyoloji literatüründe çok fazla yerleştiği için onları değiştirmek yerine kapsayıcı anlamda kullanmak ve daha da önemlisi yarınki nesillerin severek benimseyeceği *ulus* sözcüğünü millet sözcüğüne karşı canlandırmak gerekmektedir.¹⁴

Peyami Safa, milleti tanımladıktan sonra kendi dünya görüşündeki milliyetçiliğin tanımını yapmıştır. Ona göre, milliyetçilik, milletler arasındaki ahengi yok sayan, kapalı ve dar kafalı bir bakış açısı değildir. Irkçılığa dayanmamalıdır. Ancak ırk gerçeğini de inkâr etmemelidir. Kendisinin ırkçı değil milliyetçi olduğunu söyleyen Peyami Safa, kendi milliyetçilik anlayışının Durkheim'ın, Maurras'ın ve Barres'in düşüncelerinden değil Türk köylüsünün sıtmalı göz bebeğinde uyanan millî tuğyandan, okulsuz ve kitapsız kalan Türk gencinin, ekmeksiz kalan Türk işçisinin, yolsuz, doktorsuz ve ilaçsız kalan Türk köyünün, Türk kasabasının ve Türk şehrinin istilaya uğradığı zamanların üzüntü ve öfkesinden doğduğunu ifade etmiştir.¹⁵ 20. yüzyılı bir milliyet yüzyılı olarak değerlendiren Peyami Safa, milliyet düşüncesi güçlü olanların olmayanları yenilgiye uğrattığını ifade etmiştir. Ona göre, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra gerçekleşen savaşlar, ihtilâller ve ideolojik çarpışmalarda daima milliyetçilik zafer kazanmıştır. Türk Kurtuluş Savaşı'nda Batılı orduları yenilgiye uğratan, İtalya'da Marksist, liberal ve mason beynelmilelçileri yenilgiye uğratan, Münih'te Fransa'ya, İngiltere'ye diz çöktürüp Südetleri ele geçiren milliyet düşüncesidir.¹⁶ Bu yüzyılda Türk'e düşen görev, beynelmilelci olmak değil Türkçü olmak ve Türk'ü kurtarmaktır. Öyle ki denize biri Türk diğeri yabancı iki kişi düşse ve bunlardan sadece birini kurtarma imkânı olsa, bir Türk'ün şüphe etmeden Türk'ü kurtarması gerekmektedir.¹⁷ Ne var ki Türkiye'de milliyetçilik ve beynelmilelçilik kavramlarını yanlış yorumlayarak mason üstadı Mim Kemâl gibi masonlukla Türk milliyetçiliğini yan yana getirenler bulunmaktadır. Milliyetçilik, beynelmilelçilik ve insanîyetçilik başka kavramlardır. Milliyetçi bir kişinin beynelmilelci veya insanîyetçi olması düşünülemez. Bunun yanı sıra milliyetçilik sözcüğüne mason camiası ifadesi de eklenemez. Zira milliyetçi Türk'ün yalnız bir camiası vardır. O da Türk camiasıdır.¹⁸

3. Peyami Safa'nın Yahudiler Hakkındaki Düşünceleri

Peyami Safa'nın dünya görüşünde Yahudiler, genellikle Türklük ve Türkçe açısından ele alınmıştır. Peyami Safa'nın Yahudiler hakkındaki düşünceleri, Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçiş sürecinde elde edilen tecrübelerin yanı sıra 1930-1960 yılları arasında dünyanın değişen koşullarından da

¹⁴ Peyami Safa, *Nasyonalizm, Sosyalizm, Mistisizm* (İstanbul: Boğaziçi Yayınlar, 2003), 57-59.

¹⁵ Peyami Safa, *Eğitim, Gençlik, Üniversite* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1999), 186-191.

¹⁶ Safa, *Eğitim, Gençlik, Üniversite*, 192-193.

¹⁷ Safa, *Eğitim, Gençlik, Üniversite*, 77.

¹⁸ Peyami Safa, "Memleket İkiye mi Ayrılıyor?", *Son Posta* (11 Teşrinievvel 1931), 3.

etkilenmiştir. Peyami Safa, ilk yazılarında Yahudilere yönelik pozitif bir tavır benimsemiştir. Nazi propagandalarının Türkiye’de henüz etkili olmadığı sıralarda Yahudilerin dünya milletleri arasındaki erdemlerinden ve dünya kültür mirasına katkılarından bahseden Peyami Safa, Nazi propagandalarının etkili olmaya başladığı, Türklük ve Türkçe hassasiyetinin önemli bir ülke meselesine dönüştüğü sıralarda Yahudilere yönelik pozitif tavrını değiştirerek eleştirel bir tavır takınmıştır.

Peyami Safa, bu bağlamda ilk yazısını 3 Nisan 1933’te Cumhuriyet gazetesinde “*Serseri Yahudi*” başlığıyla yayımlamıştır. Yazısında, Hitler’i eleştirerek Yahudilerin erdemlerine değinen Peyami Safa, onların dünyanın en beynelmil ve beşerî tipi olduğunu, yaşadığı her ülkenin şartlarına kolayca uyum sağlayarak kendisini sevenleri oksijen gibi ferahlattığını, sevmeyenleri ise klor gibi sersemlettiğini ifade etmiştir. Peyami Safa’ya göre, Yahudiler, fizik alanında Einstein ve müzik alanında Mendelssohn ile dünyaya damgasını vurmuş, Marx ile sermayeyi temelinden sarsmış, Rothschild ile sermayeye hâkim olmuş, Freud ve Bergson ile 20. yüzyılın en büyük düşünürlerini yetiştirmiştir. Yahudileri dünyadaki en insanî ve barış yanlısı kavim olarak tanımlayan Peyami Safa, Hitler’in onlara haksızlık yaptığını düşünmüştür. Peyami Safa, Hitler’in Yahudileri Versay Antlaşması’ndan sorumlu tutmaması gerektiğini belirttiğinden sonra onu Versay çarmihına gerenlerin Yahudiler olmadığını, onlara boykot uygulaması hâlinde bu durumun onu korkak ve cimri olarak ünlenen Yahudilerden daha korkak ve cimri yapacağını ancak bu ünün hem Yahudiler hem de onun için haksızlık olacağını ifade etmiştir.¹⁹

Peyami Safa, bu düşüncelerinin devamı niteliğinde, 12 Nisan’da Yedigün dergisinde “*Yahudi’nin Suçu Ne?*” başlıklı yazısını yayımlamıştır. Bu yazısında da Yahudilere yönelik pozitif tavrını sürdüren Peyami Safa, yazısına, o zamana kadar Yahudiler hakkında söylenen olumsuz nitelermelere değinerek başlamıştır. Peyami Safa’ya göre, Yahudiler, “*pis Yahudi, hain çift, korkak bezirgân ve cimri Musevi*” nitelermeleriyle anılmıştır. Yahudiler hakkındaki olumsuz nitelermeleri vurgulamak isteyen insanlar, birbirine “*ne kadar hainsin!*” anlamında “*kanında çiftlik var mı?*” ve “*para verirken elleri titremek*” anlamında “*Yahudi misin be mübarek?*” diyerek hitap etmişlerdir. Aslında, bu durum sadece Türk toplumuna özgü değildir. Dünya genelinde de Yahudiler, “*cimri, pis, ürkek, hain ve muzip*” nitelermeleriyle anılmıştır. Yahudiler hakkındaki bu olumsuz nitelermelerin doğru olmadığını söyleyen Peyami Safa, “*Almanya’da Hitler’in kırbaçlayıp haşladığı Yahudiler mi haindir? Almanya’da malları boykot edilen Yahudiler mi para canlıdır? Her yerde ezilip, hırpalanan, tartaklanan Yahudi’nin suçu nedir?*” sorularını sorarak gerçekte Yahudilerin cimri, korkak ve hain değil malı elinden alınan, korkutan ve ihanete uğrayan olduğunu ve durum böyle iken onların neden genel bir kinin hedefi haline geldiğini sorgulamıştır. Yahudileri, en beynelmil ve en insanî kavmin evlatları olarak tanımlayan Peyami Safa, onların her dili konuşup her telden çalan ve her milletin yüzüne gülen, “*kimdensin?*” sorusuna “*hepinizdenim*” yanıtını veren, hiçbir milliyetin kabına sığmayan insanlar olduklarını ve suçlarının da sadece insan olmak olduğunu ifade

¹⁹ Peyami Safa, “Serseri Yahudi”, *Cumhuriyet* (03 Nisan 1933), 3.

etmiştir.²⁰

Peyami Safa'nın Yahudilere yönelik tavrı, Almanya'nın Avrupa'da tansiyonu yükselttiği ve Türkiye'de Türkçe konuşma meselesinin gündemi meşgul ettiği sıralarda değişmiştir. 2 Mart 1937'de Cumhuriyet gazetesinde "*Beklediğimiz Yasak*" başlıklı bir yazı yayımlayan Peyami Safa, Tekirdağ ve Bursa belediyelerinin kamusal alanda Türkçeden başka bir dil konuşulmamasına dair aldığı kararı memnuniyetle karşılamış, bu durumun kamusal alanda yoğun bir şekilde Fransızca konuşan Yahudilere yönelik önemli bir tedbir olduğunu ifade etmiştir.²¹ Peyami Safa, Türkçe konusundaki hassasiyetini Cumhuriyet gazetesinde 8 Nisan 1937'de yayımlanan "*Düetto*" başlıklı yazısında da devam ettirmiştir. Peyami Safa, tramvayda seyahat ederken iki Yahudi'nin Türkçe yerine Fransızca konuştuklarına denk gelmiş ve bu durumdan duyduğu rahatsızlığı yüz ifadesiyle aktarmıştır. Bu rahatsızlığı fark eden Yahudilerden biri, Fransızca konuşmayı bırakarak konuşmasına Türkçe devam etmiş ve arkadaşına da Türkçe cevaplar vermiştir. Onların bu tavrını yadırgayan Peyami Safa, Yahudilerin dil konusunda ikiye ayrıldığını ifade etmiştir. Ona göre, bir tarafta, ısrarla yabancı dil konuşmaya devam eden Yahudiler vardır. Diğer tarafta ise Türklerin uyarıcı bakışlarının etkisiyle yabancı dil konuşmayı bırakıp Türkçe konuşmaya başlayan Yahudiler vardır. Türk olmanın az veya çok miktar ve mertebeleri olduğundan birinci gruptaki Yahudiler "*Az Türk Yahudiler*", ikinci gruptaki Yahudiler ise "*Çok Türk Yahudiler*" olarak adlandırılabilir. Nüfus cüzdanına "*Türk*" sözcüğünün yazılmasıyla başlayan Türklüğün çıkılması gereken pek çok basamağı vardır. Azınlıklar arasında bu basamakların değişik seviyelerinde olanlar vardır. Ancak onlar arasında "*En Türk Olanlar*" çok azdır.²² Peyami Safa, bu yazısında Fransızca konuşan Yahudileri konu etmiş olsa da o dönemde, Yahudiler arasında Fransızca dışında Ladino denilen Yahudi İspanyolcası da konuşulmuştur.²³ Peyami Safa, Yahudilerin konuştuğu bu dili, 1931'de yayımlanan *Ecnebi Kadın* adlı hikâyesinde dile getirmiş, az Türkçe bilen ecnebi bir kadına İspanyolca tercümanlık yapan bir Yahudi kadından bahsetmiştir.²⁴

12 Mart 1938'de Almanya'nın Avusturya'yı işgal etmesi, Yahudi göçü meselesini gündeme getirmiştir. Bu konuyu yakından takip eden Peyami Safa, Cumhuriyet gazetesinde 16 Mart 1938'de yayımlanan "*Yahudiler Ne Olacak?*" başlıklı yazısında, dünyada giderek karmaşık bir problem hâline gelen Yahudi meselesini ele almıştır. Peyami Safa, bu yazısında, dünyanın en eski zamanlarından beri çözülememiş ve gündemi meşgul etmeye devam etmiş tek meselenin Yahudi meselesi olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, bu çözümsüz mesele, onları siyasî haklardan mahrum edip ekonomik faaliyetlerde kısıtlayan Almanya'nın Avusturya'yı işgalin-

²⁰ Peyami Safa, "Yahudi'nin Suçu Ne?", *Yedigün* 1/5 (1933), 3.

²¹ Peyami Safa, "Beklediğimiz Yasak", *Cumhuriyet* (02 Mart 1937), 3.

²² Peyami Safa, "Düetto", *Cumhuriyet* (08 Nisan 1937), 3.

²³ Karen Gerson Şarhon, "Judeo-Espanyol/Ladino: Türkiye Yahudilerinin Dili", *Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi: Edebiyat Kültür ve Sanat*, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: İBB Kültür A.Ş., Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2015), 7/123.

²⁴ Peyami Safa, *Siz Bir Alçaksınız! Hikâyeler*, ed. Seval Şahin - Esin Hamamcı (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2022), 90-91.

den sonra Balkanlarda ve Avrupa'da yeniden gündeme gelmiştir. Baskıyla geçen tarihleri boyunca, çiftçilik yerine ticaretle uğraşan Yahudiler, Avrupa'da sanayi faaliyetlerinin gelişme gösterdiği bölgelere yoğunlaşmıştır. Yahudiler, Lehistan, Macaristan, Romanya ve Avusturya gibi ülkelerde, güçlü bir ekonomik yapıya ulaştığından söz konusu ülkelerin tedbirleriyle karşılaşmıştır. Korkulu ve kuruntulu bir karaktere sahip olan Yahudiler, bu özellikleri nedeniyle aralarında yaşadıkları toplumlara karşı sinsi bir mücadeleye girişerek önemli alanlarda ilerlemeler kaydetmiş ve sahip olduğu intikam hırsıyla diğer milletleri zor durumda bırakacak işler yapmıştır. Peyami Safa, Yahudiler hakkında bu tespitleri yaptıktan sonra İtalya Başbakanı Mussolini'nin Yahudilere yurt bulunması gerektiğini, fakat bu yurdun yetmiş milyon Arap'ın millî davası karşısında Filistin olamayacağını söylediğini ifade etmiş ve bu yurdun Filistin değilse neresi olacağını sormuştur. Yazının son kısımlarında sorularına devam eden Peyami Safa, yakın geleceğin, huzursuz olan ve başkalarına da huzur vermeyen bu kavmi göçe zorlayıp zorlamayacağını, göçe zorlarsa Yahudi vatanının neresi olacağını, zorlamazsa dünyada yaygınlaşan millî gelişmeler karşısında onların durumunun ne olacağını sormuş ve ilk çağlardan bu yana cevapsız kalan soruların bunlar olduğunu ifade etmiştir.²⁵

Peyami Safa, bu yazıdan kısa süre sonra Cumhuriyet gazetesinde, 23 Mart'ta yayımlanan "*Avusturyanın Mezarı Önünde*" başlıklı başka bir yazısında, Yahudiler hakkındaki düşüncelerini daha da belirginleştirmiş ve kendi durduğu noktayı ortaya koymuştur. Peyami Safa'ya göre, Avusturya'nın işgaline onun tüm dostları üzülürken Almanlarla birlikte Avusturyalılar sevinmiştir. Öyle ki Viyana'ya giren Alman askerleri, Avusturyalılar tarafından sevinçle karşılanmış, onların boyunlarına sarılarak göğüslerine çiçek takılmış, ceplerine sigara ile şeker doldurulmuştur. Durumun böyle olması bir zaruret olduğundan Avusturyalıların yaşayabilmesi için Avusturya ölmüştür. Avusturya küçük bir siyasî heyula iken Avusturyalılar büyük bir millettir. Yarım yüzyıl boyunca Balkanlarda katliamlar yapan çeteleri silahlandıran, Bosna-Hersek'i işgal edip Türklerin meşrutiyet sevincini yarım bırakan Avusturya, başkenti Viyana'ya Türk bayrağını ayakları altına alan bir heykel dik-tirmiştir. Hitler'in bu mel'un heykeli yıktıracağı ümit edilmelidir. Bunun yanı sıra birkaç sene evvel Viyana bozgununun 250. yıl dönümü vesilesiyle Türklere kin ve nefret duyan Avusturya, yakın zamanlarda da Türklerin aleyhine Cenevre Milletler Cemiyeti'nin konsey salonuna çirkin bir levha astırmıştır. Avusturya'nın Türkler aleyhine yaptıkları ortadayken Türkiye'deki bazı kişiler Avusturya için gozyaşı dökerek üzüntülerini dile getirmektedir. Bu tarihî gerçekleri göz ardı edenler ya Yahudi kırmaları ya da savundukları ideolojilerin artık iflas etmekte olduğunu gören kişilerdir. Halbuki 12 Mart 1938'de, tarihî Türk düşmanlıklarından biri daha Avusturya ile beraber dünyanın en "*şerefsiz*" mezarlarından birine girmiştir. Bu mezarın önünde şapka çıkarmak Türk'ün medenî bir görevi olduğu kadar onun için bir damla gozyaşı dökmek de Türk'ün millî bir borcudur.²⁶

Peyami Safa, Cumhuriyet gazetesinde 23 Temmuz 1938'de yayımlanan "*İki*

²⁵ Peyami Safa, "Yahudiler Ne Olacak?", *Cumhuriyet* (16 Mart 1938), 3.

²⁶ Peyami Safa, "Avusturyanın Mezarı Önünde", *Cumhuriyet* (23 Mart 1938), 3.

Cins Yahudi" başlıklı yazısında, Yahudilere yönelik eleştirilerini arttırmış ve daha önce dil konusunda yaptığı gibi eylem konusunda da Yahudileri ikiye ayırmıştır. Peyami Safa'ya göre, Türk inkılâbı bir ırk esası üzerine kurulmadığından Türkiye'de bir Yahudi düşmanlığı olması mümkün değildir. Durum böyle olduğundan Yahudiler de Türk adı ve bayrağı altında yaşayan diğer etnik unsurlar gibi Türk'tür. Kendileri de Türk olduklarını ifade etmektedir. Fakat bu durum, onların gerçekten Türk olmaları için yeterli değildir. Yahudileri, "*Türk Yahudi*" ve "*Yahudi Yahudi*" olarak ikiye ayıran Peyami Safa'ya göre, Türk Yahudi, yüzyıllar boyunca, Türk kültür ve vicdanıyla kaynaşan, aralarında dostlarımız bulunan, kendimizden ayırmadığımız Yahudilerdir. Yahudi Yahudi ise kendilerini Türklerden ayıran, Türkçe ve Fransızca konuşuyor görünse de gerçekte Yahudice konuşan ve Yahudice yaşayan Yahudi'dir. Türk'üm ve Müslümanım dese de iliklerine kadar Türk düşmanıdır. İzmir işgal edildiğinde, "*eski devirler geçti*" diyerek Türklere bağırın Yahudi izciler Yahudi Yahudi olanlardır. Yine bu sıralarda "*yaşasın!*" diye bağırıp "*kim yaşasın?*" diye soranlara "*daha belli değil*" yanıtını verenler de Yahudi Yahudi olanlardır. Belli değil yanıtını veren bu Yahudiler için belli olan, koynuna girdiği milletleri sarı çıyan gibi sokan Yahudiliktir. Türkler ile kaynaşan ve dost olan Musevî vatandaşlara değil Türk millî davasına karşı gizli Yahudilik davası güderek Türk milletine düşman olan Yahudilere düşman olduklarını ifade eden Peyami Safa, bu tavırlarının sadece Türk'e düşmanlık eden Yahudiler için değil herkes için hatta Türkler için de geçerli olduğunu söylemiş ve millî balyozun gerektiğinde onların da başına ineceğini söylemiştir.²⁷

Peyami Safa, Cumhuriyet gazetesinde, 7 İkcinciteşrin 1938'de, yayımlanan "*Almanya'da ve Filistin'de Yahudi*" başlıklı yazısında, Yahudi meselesi üzerinden Almanya'ya olan desteğini arttırmıştır. Yazısına, Almanya'nın Yahudilere yönelik tutumu hakkındaki yaygın söylentilere yer vererek başlayan Peyami Safa, Almanya'ya seyahat edenlerin pasaport kontrolü sırasında zor durumda kalacak şekilde soruşturulduğu, yabancılara ve Yahudilere yönelik baskı ve takip olduğu, Almancadan başka bir dil konuşulmasına müsaade edilmediği, Yahudilerin köpeklerle eş tutulduğu, yakalara Yahudi olunmadığını belirten rozet takılması gerektiği, lokantalarda yemek kıtlığı ve pahalılığı olduğu ve bunu aşmak için de zengin veya Hitler'e yakın olmak gerektiği yönündeki söylentilerin yalan olduğunu ifade etmektedir. Münih ve Berlin'e yaptığı seyahatlerdeki izlenimlerinden hareket eden Peyami Safa, Almanya'da, Almanya'ya seyahatleri zora sokacak, seyahat edenleri sıkıntıda bırakacak güvenlik tedbiri olmadığını ifade etmiştir. Peyami Safa'ya göre, Almanya'da herkes istediği yerde, istediği dilde yüksek sesle konuşabilir. Hatta Almanlara en sevmedikleri dil zannedilen Fransızcayla hitap edilse dahi bilenler cevap verirken bilmeyenler dostlukla karşılık verir. Almanya'da ne Yahudiler ne de başka herhangi bir yabancı hakarete uğramadığı gibi boykota rağmen Yahudilere ait iş yerleri çalışmalarına yoğun bir şekilde devam etmektedir. Almanlar bile iyi ürün sattıkları için bu iş yerlerini tercih etmektedir. Bundan dolayı Yahudiler, Almanya'da yaşamaya ve kazanmaya devam etmektedir. Almanların taarruzlarda başarı-

²⁷ Peyami Safa, "İki Cins Yahudi", *Cumhuriyet* (23 Temmuz 1938), 3.

ları kadar başsız, kralsız, ordusuz, teşkilatsız Yahudilerin pasif direnişleri ve Viyana ve Berlin'deki ticarî başarıları da hayranlık uyandıracak niteliktedir. Bunun sebebi Yahudileri, yirmi beş asır boyunca baskı ve zulme karşı uyanık ve dirençli tutan Eski Ahit'tir. Yahudiler, Eski Ahit'i yaratmamıştır. Eski Ahit, Yahudileri yaratmıştır.

Peyami Safa, kendisi açısından yanlış gördüğü söylentilere açıklama getirdikten sonra Filistin meselesine yönelmiştir. Ona göre, Filistin'de Yahudiler, Araplar ve İngilizler arasındaki mücadele, uluslararası bir problem hâline gelmek üzeredir. İngiltere, Birinci Dünya Savaşı sırasında Filistin'de bir Yahudi devleti kurulması düşüncesini ortaya atmıştır. Eski Fransız Başvekili Tardieu, bu düşünceye Fransa'nın da katkı sağlaması için aracılık etmiştir. Tardieu, yazısında, İngiltere'nin Arap milliyetçiliğinin bugünkü şiddetiyle ortaya çıkacağını kestiremediğini, Filistin'deki Yahudi nüfusunun 1918'de elli bin, 1938'de ise beş yüz bin olduğunu, onların girişimleriyle tarımsal üretimin iki, üç kat arttığını ifade etmiştir. Bu anlaşmazlıkta başta İngiltere olmak üzere tüm Hristiyan devletler rol almak istemektedir. Ancak bu anlaşmazlıkta Yahudileri yöneten ve zamanımızın birçok kral ve devlet adamından daha kudretli bir ölü vardır ki o da Musa'dır. Musa'nın kavmi azap çekmeye devam ederken kendi davasını öne çıkarmaya ve dünyayı kendi meselesiyle meşgul etmeye devam etmektedir.²⁸

Peyami Safa, bu yazıyı yazdıktan kısa süre sonra Almanya'da, onu haksız çıkaracak önemli bir gelişme yaşanmıştır. 9 Kasım 1938'de Yahudilere yönelik *Kristal Gece* (Kristallnacht) olarak adlandırılan bir şiddet olayı yaşanmıştır. 9 Kasım 1938'de Herschel Grynszpan adlı bir Yahudi'nin Paris'te bir Alman diplomatı öldürmesi, birikmiş olan Alman öfkesinin Yahudilere yönlendirilmesine neden olmuştur. Nazilerin organize ettiği öfkeli kalabalıklar, Yahudilere ait iş yerlerine ve sinagoglara saldırmıştır.²⁹ Olaylar sırasında, yüz Yahudi öldürülmüş, binden fazla sinagog ve yedi binden fazla iş yeri tahrip edilmiştir.³⁰

27 Ocak 1940'ta ülke içindeki ekonomik istikrarı sağlamak ve vurgunculuğu ortadan kaldırmak amacıyla *Millî Korunma Kanunu* çıkarılmıştır. Bu kanun çıkarıldıktan sonra basında, Yahudileri karaborsacılık ve vurgunculukla suçlayan haberler yayımlanmıştır. Peyami Safa da bu gündem doğrultusunda haksız kazanç elde eden Yahudileri eleştiren bir yazı kaleme almıştır.³¹ Peyami Safa, *Tasvir-i Efkâr* gazetesinde, 29 Birincikânun 1940'ta, yayımlanan "*Lord Kimlere Derler?*" başlıklı yazısında, Yahudilerin haksız kazanç elde etmeleri üzerinde durmuştur. Peyami Safa'ya göre, yedi liralık ayakkabıyı yirmi yedi liraya satan mağaza sahiplerine, iki kuruluşluk mandalınayı yedi kuruşa satan manavlara, fiyatları kontrol eden muhterir kodamanlara, Balat'ta doğup Galata'da büyüyen, Tokatlıyan'da yiyip Parkotel'de eğlenen, Suadiye, Büyükkada, Kalamış ve Moda'da kalabalığın ekseriyetini

²⁸ Peyami Safa, "Almanya'da ve Filistinde Yahudi", *Cumhuriyet* (7 İkcinceşrin 1938), 3.

²⁹ Paul Johnson, *Yahudi Tarihi*, çev. F. Orman (İstanbul: Pozitif Yayınları, 2001), 563.

³⁰ Sara E. Karesh - Mitchell M. Hurvitz, *Encyclopedia of Judaism* (New York: Infobase Publishing, 2006), 281.

³¹ Kaya, *Cumhuriyet Dönemi Türk Entelektüel Çevresinde Yahudi İmaji*, 152.

oluşturan Salomonlara, Levilere, Mişonlara, vurgunculara, on beş günde çatlayan yol yapan müteahhitlere ve iki apartmandan fazlasına sahip olanlara halk tarafından lord denir. Halk, kendi cebini doldurup zenginleşen kişilere “herif lord oldu” der. Manav Mustafa'nın lordluğu ile kumaşçı Salomon'un lordluğu buna örnektir ve bu ünvan feodalite ünvanlarından daha güçlüdür.³²

İkinci Dünya Savaşı başladıktan sonra Türkiye'yi yanına çekmek isteyen Almanya, Büyükelçisi Franz von Papen aracılığıyla Türkiye'de Alman çıkarlarını savunacak propaganda faaliyetlerinde bulunmuştur. Papen, 22 Ağustos 1940'ta Almanya Dışişleri Bakanlığına gönderdiği raporda, Halet Çelebi, İsmail Habip, Celaleddin Ezine ve Peyami Safa'nın da yazarları arasında olacağı *Gün* adlı bir gazete çıkarılacağını ve gazetede Almanya dostluğu ile Türk milliyetçiliğinin benimseneceğini, bunun için de dört-beş bin liraya ihtiyaç olduğunu belirtmiştir. Papen'in isteğinin kabul edildiği, 8 Nisan 1941 tarihli telgrafla bildirilmiş ve gazete 30 Mayıs 1941'de yayın hayatına başlamıştır. Peyami Safa'nın bu sıralarda Almanlarla olan yakınlığına değinen dönme kökenli Sabiha Sertel, Haziran 1941'de, Almanların girdikleri ülkelerde, Yahudilere ve diğer halklara yaptıkları zulmü eleştiren bir yazı yazdığını, ancak Peyami Safa başta olmak üzere Cumhuriyet gazetesinde aleyhine kampanya başlatıldığını, isimsiz yazılar yazması nedeniyle Peyami Safa'nın yazılının hukukî sorumluluğundan kurtulduğunu ifade etmiştir.³³

1941-1942'de Almanların kazandığı başarılar, Papen ile bağlantılı olan Turancıları hareketlendirmiştir. Başbakan Şükrü Saraçoğlu, Dışişleri Bakanı Numan Menemencioğlu ve Berlin Büyükelçisi Hüsrev Gere de, gayri resmi yollardan Turancılığa duydukları ilgiyi Almanya'ya iletmiştir.³⁴ Alman yanlılığına yönelik bu müsait ortam, Peyami Safa'nın yazılarına da yansımıştır. *Tasvir-i Efkâr* gazetesinde, 18 Temmuz 1942'de “*Zaferin Şartları*” başlıklı yazısını yayımlayan Peyami Safa, mihver devletlerin savaşta kaydettiği ilerlemelere değinerek fırsatı değerlendirmezlerse Yahudilerin bile müttefikleri zafere ulaştıramayacağını ifade etmiştir. Müttefikler tarafında mı yoksa mihver tarafında mı olduğunu yazıda tam olarak belirtmeyen Peyami Safa'ya göre, müttefik devletler savaşın cephelerden başka bir yerde kazanılamayacağını bilmektedir. Japonya, kazandığı zaferlerden sonra Çin'in değişik bölgelerine vurduğu fiskelerle eğlenmektedir. Almanya ise müttefikleriyle birlikte Bolşeviklere geri dönülmez bir şekilde saldırmıştır. Uzun zamandan beri silah yığınağı yapan Amerika ve Büyük Britanya için karşı saldırı fırsatı doğmuştur. Onlar, başarılı olmak istiyorlarsa bu silah ve ordularla Almanya, Japonya ve İtalya'ya saldırmalıdır. Onların bu saldırıları gerçekleştirip gerçekleştiremeyeceği bilinmemektedir ancak bilinen bir şey vardır ki zaferi “*muhayyel V ordusu*” veya ondan “*daha muhayyel Yahudi ordusu*” kazanamayacaktır. Peyami Safa'nın muhayyel V ordusu ile o sıralarda kurulmuş olan Sovyet 5. Tank Ordusu'nu mu ve ondan daha muhayyel Yahudi ordusu ile de müttefikler safında savaşan Yahudi askerleri

³² Peyami Safa, “Lord Kimlere Derler?”, *Tasvir-i Efkâr* (29 Birincikânun 1940), 3.

³³ Korhan Atay, *Serteller* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021), 26-27.

³⁴ Corry Guttstadt, *Türkiye, Yahudiler ve Holokost*, çev. Atilla Dirim (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 120.

mi kastettiği yoksa başka bir bilgiye mi işaret ettiği tam olarak belli değildir. Ancak yine de yazıdaki “*mihver muzaffer ola ola mı yenilecek? Demokrasiler mağlup ola ola mı galip gelecekler?*” ifadesinden sonra müttefiklerin başarılı olmaları için uygun zamanda saldırımları gerektiğini belirtmesi, yazının sonundaki ifadelerinin müttefiklere yönelik bir eleştiri olduğunu düşündürmektedir.³⁵ Peyami Safa, bu yazının devamını aynı gazetede 29 Temmuz’da “*Zaman ve Mekân*” başlığıyla yayımlamıştır. Peyami Safa, yazısında, savaşın mihver kuvvetleri lehine ilerlediğini söylediğinden sonra “*muhayyel V ordusu*” ve ondan daha “*muhayyel Yahudi ordusu*” ile neyi kastettiğini çok açık olmasa da ifade etmiştir. Ona göre, Anglo-Sakson gazeteleri artık İngiltere ve Amerika’dan V markalı ordular ya da Yahudilerden oluşacak ordular istememelidir. Bu çare olmayacaktır. Çünkü durum bir zaman ve mekân kazanma durumu değildir. Durum, savaşı kazanmanın imkânını bulmaktır.³⁶

Peyami Safa, Çınaraltı dergisinde 5 Eylül 1942’de yayımlanan “*Canavar ve Kahraman*” başlıklı yazısında, İkinci Dünya Savaşı üzerinden Yahudileri eleştirmeye devam etmiştir. Peyami Safa’ya göre, “*İsterik Yahudi Karısı*” savaş sırasında, uzun tırnaklarıyla saçlarını yolarak “*Medeniyet yıkılıyor, insanlık mahvoluyor, bu ne barbarlık, bu ne canavarlık!*” diyerek bağırmaktadır. Savaş öncesi dönemde İngiltere, Fransa ve Amerika’da çok sayıda barış esrarkeşi yetiştirip Fransa’nın çökmesine sebep olan bu Yahudi propagandasını Türklerden de duymak üzüntü vericidir. Savaşın bir canavarlık olduğu ve medeniyeti yıktığını söylemeye hiçbir Türk’ün izni yoktur. Çünkü bundan tarihi fetihlerle dolup taşan Türk’ün canavar olduğu ve medeniyeti yıktığı düşüncesi ortaya çıkar. Oysa gerçek canavarlık, bir ülkeyi barış hayalleri içinde yüzdürerek savaşa sokmaktır.³⁷

İkinci Dünya Savaşı’nın getirdiği ekonomik bunalım, ülke içinde enflasyonun yükselmesine ve karaborsacılığın yaygınlaşmasına neden olmuştur. Bu sıralarda ülkedeki ithalat faaliyetlerinin önemli bir kısmının yabancıların ve azınlıkların kontrolünde olması, kıtlık çekilen ve fiyat artışı yaşanan ürünlerin de ithal ürünler olması, onları devletin hedefi hâline getirmiştir. Yabancıların ve azınlıkların Osmanlı İmparatorluğu’nun son dönemlerinden beri devam ettirdikleri bu üstünlüğü kırmak ve piyasada Türklerin hâkimiyetini sağlamak amacıyla 11 Kasım 1942’de *Varlık Vergisi Kanunu* çıkarılmıştır.³⁸ Varlık Vergisi Kanunu’nu memnuniyetle karşılayan Peyami Safa, 23 İlkânun 1942’de *Tasvir-i Efkâr* gazetesinde yayımlanan “*Dönmek Yok!*” başlıklı yazısıyla kanuna tam destek vermiştir. Peyami Safa, yazısında, Varlık Vergisi’nin haklılığını vurgulamış, memleketin birtakım evlatlarının asırlardan beri cephede can verirken cephe gerisinde ticaretten başka işi olmayanların Varlık Vergisi hakkındaki itirazlarının dikkate alınmayacağını ve bunlar arasında yalan tezgâhını devreye sokanların yüzlerindeki hiyanet maskesini indirmenin tam zamanı olduğunu ifade etmiştir.³⁹

³⁵ Peyami Safa, “*Zaferin Şartları*”, *Tasvir-i Efkâr* (18 Temmuz 1942), 1.

³⁶ Peyami Safa, “*Zaman ve Mekân*”, *Tasvir-i Efkâr* (29 Temmuz 1942), 1.

³⁷ Peyami Safa, *20. Asır Avrupa ve Biz* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1999), 138-140.

³⁸ Kaya, *Cumhuriyet Dönemi Türk Entelektüel Çevresinde Yahudi İmaji*, 159-161.

³⁹ Peyami Safa, “*Dönmek Yok!*”, *Tasvir-i Efkâr* (23 İlkânun 1942), 1-2.

Peyami Safa, bu yazısının devamı niteliğinde, 29 İllkânun 1942'de Tasvir-i Efkâr gazetesinde "Azlıkların Cenneti" adlı yazıyı yayımlayarak Yahudileri ve diğer azınlıkları hem ekonomik varlıkları hem de Türkçe konuşmalarını üzerinden eleştirmiştir. Peyami Safa'ya göre, Türkiye'de azınlıklar, cennet hayatı yaşarken Türkiye dışındaki Türkler, sosyal ve ekonomik bakımdan cehennem hayatı yaşamaktadır. Bir Balkan ülkesinde yaşayan yaşlı bir Türk'ün bütün serveti ve çiftlikleri elinden alınarak oğlu öldürülmüştür. Bu türden kötü olaylar kitap ciltlerini dolduracak kadar çoktur. Türkler ne toprağın üstünde ne de altında rahat bırakılmış, mezarları delinmiş, kemikleri ezilmiştir. Yurtdışındaki Türkler bunları yaşarken yurt içindeki azınlıklar, refah ve huzur içinde yaşamaktadır. Onlar, Türklerin başlarına gelenleri görmüş olsaydı hemen kiliseye koşup Türkiye'de yaşadığı için Hristos'a (İsa Mesih'e) defalarca şükredip haç çıkarırlardı. Türkiye, yirmi seneden beri Türklerle azınlıklar arasında hiçbir ayırım yapmadığından azınlıklar alabildiğine zenginleşmiştir. Öyle ki İstanbul Boğazı'nın azınlıklarla dolu Rumeli kıyısı bir mamure iken Türklerle dolu Anadolu kıyısı bir harabedir. İstanbul'daki zengin mahalle ve apartmanlar, Suadiye'deki plaj ve gazonlar, Büyükkada'da yat kulübü ve oteller ile Yalova'da Otel Termal'in yüzde 80'i azınlıklarla dolup taşmaktadır. Dünyanın hiçbir büyük şehrinde böyle bir zenginlik ve bahtiyarlık yoktur. Azınlıklar sadece ekonomik varlıklarıyla değil dilleriyle de Türklerden ayrılmaktadır. Mecbur kalmadıkça Türkçe öğrenmeyen azınlıklar, Türkçe bilse bile konuşmamaktadır. Ne Balkanlardaki ne Avrupa'daki ne de Amerika'daki azınlıklar Türkiye'deki azınlıkların sahip olduğu özgürlüğe sahiptir. Fransızca bilmeyen bir Yahudi, Paris'in en kozmopolit semtinde bile yaşayamaz ve onun yanlış ve çarpık konuşması affedilmez. Bu nedenle bütün bu örnekler göstermektedir ki Türkiye bir azınlıklar cennetidir.⁴⁰

1942-1943'de Almanya ile ilişkilerini onların işlerini kolaylaştıracak şekilde sürdüren Türkiye, 1944'ün yaz aylarından itibaren savaşın Almanya'nın aleyhine sonuçlanacağını belli olmasıyla birlikte tavrını değiştirmiş ve Almanya ile ilişkilerini kesmiştir.⁴¹ Aynı yılın sonlarına doğru, 4 Aralık 1944'te, Ankara'daki ABD ataşesi tarafından ABD Genelkurmay Başkanlığı'nın istihbarat birimine "Türk Basınına Etkilemek İsteyen Almanların Gayretleri" içerikli bir rapor sunulmuştur. Raporla, Almanlarla bağlantılı olan yayın organlarına ve yazarlara yer verilmiştir. O sıralarda Tasvir-i Efkâr'da yazılar yazan Peyami Safa'nın da konu edildiği raporda, ondan "Fena halde içki içen bir dejenere. Ayık olduğu zaman iyi yazar. Almanlar onu sadece maşa bağlamışlardı. Seiler (Alman Basın Ataşesi Julius Seiler) kendisine ayda 1500 lira öderdi." şeklinde bahsedilmiştir.⁴²

Peyami Safa, İkinci Dünya Savaşı'nın dünya gündemini terk etmesinden sonra da Yahudilere yönelik eleştirilerini devam ettirmiştir. 14 Ekim 1945'te Tasvir gazetesinde yayımlanan "Yalman Ne Demek?" başlıklı yazısında, dönme kökenli

⁴⁰ Peyami Safa, "Azlıkların Cenneti", *Tasvir-i Efkâr* (29 İllkânun 1942), 1-2.

⁴¹ Guttstadt, *Türkiye, Yahudiler ve Holokost*, 122-123.

⁴² Rifat N. Bali, "II. Dünya Savaşı Yıllarında Nazilerin Türk Basınına Etkileme Çabaları", *Toplumsal Tarih* 152 (2006), 27.

Ahmet Emin Yalman'a, soyadının Türkçede karşılığı olmadığını, bu soyadının İbrance mi yoksa İspanyolca mı olduğunu⁴³ soran Peyami Safa yine aynı gazetede 28 Ekim 1945'te yayımlanan "Ne Vatani?" başlıklı yazısında, onun vatanının Ermeni vatani mi yoksa Yahudi vatani mi olduğunu sormuş, Sertellere Rusya'dan takdir sesleri geldiği gibi ona da Erivan'dan ya da Filistin'den şükran nidaları geleceğini ifade etmiştir.⁴⁴

Peyami Safa, Büyük Doğu dergisinde 21 Aralık 1945'te yayımlanan "Türk Olmak Şartı" başlıklı yazısında ise Ahmet Emin Yalman'a yönelik eleştirilerini arttırmıştır. Peyami Safa'ya göre, Türklük, Türkiye'de, özellikle kozmopolit olarak bilinen İstanbul gibi şehirlerde, imparatorluk artığı "vatandaş bozuntularının" sadece tenine değil diline de nüfuz edememiştir. Türkiye'de hâlâ Türkçe bilmemekte, bilse bile konuşmamakta ısrar eden anayasa Türkleri mevcuttur. Halbuki İngiltere'de İngilizce bilmeyen bir İngiliz'in yaşaması, onun Atlantik sularının dibinde ateş yakmasından daha imkânsızdır. Türkiye'de Türk vasfı alan pek çok çocuk yabancı ninnilerle büyümüştür. Bu duruma dönmeleri örnek gösteren Peyami, aynı sayfiye yerinde kaldığı Selânik dönmesi bir ailenin yaz mevsimi boyunca çocuğunu Amerikan şarkılarıyla uyuttuğunu ifade etmektedir. Peyami Safa'ya göre, bundan başka bir de millî sözcüğüne tahammül edemeyen kişiler bulunmaktadır. Bu kişilerin önemli bir örneği olan dönme kökenli Ahmet Emin Yalman, kurulacağı haber verilen Millî Demokrat Partisi'nin adındaki millî sözcüğüne tahammül edemediğini gazete köşesinden açıkça yazmaktadır. Millî sözcüğüne yönelik bu tavır, Türkler için milliyetçiliğin bir Tanrı ve tarih emri olduğunu gösteren işaretlerden biridir. Milliyetçilik, Türkiye'de bir ideoloji, kendine göre bir cihan telakkisi, cemiyet olaylarını izah tarzı, faraziye yahut nazariye değildir. Samimi ve halis Türk olmanın şartıdır. Türklük, milliyetçi olmanın yanı sıra millî sözcüğünün tüm tezahürlerine kara sevdıyla sarılmakla başlar. Ancak Türkiye'de Türklük henüz kundaktadır ve onun şuuru olgunlaşmaktan henüz uzaktır. Her Türk, onu olgunlaştırıncaya kadar milliyetçiliği, Türklüğünün ve varlığının şartı olarak kabul etmelidir.⁴⁵

İkinci Dünya Savaşı sona erdikten sonra dünya gündemini Arap-İsrail savaşları meşgul etmeye başlamıştır. Peyami Safa'nın yazıları da bu yeni gündem doğrultusunda şekillenmiştir. Arap-İsrail savaşlarından kısa süre önce, Türkiye'den pek çok Yahudi, İsrail'e destek amacıyla gizli yollarla Filistin'e gitmiştir. Hergün gazetesi 1947'in Aralık ayından itibaren bu konuyu manşetlerine taşımıştır. Hergün'ün 1948 yılı boyunca da devam eden yayımları, Şalom ve Şabat gibi Yahudi basını tarafından yalanlansa da gelişmeler Hergün'ü haklı çıkarmıştır.⁴⁶

Peyami Safa, *Server Bedi* müstearıyla Ankara gazetesinde 20 Mayıs 1948'de yayımlanan "Filistin Savaşı" başlıklı yazısında, Arapların İsrail ile olan savaşlarına değinerek Yahudileri, siyonizmi ve İsrail'i eleştirmiştir. Peyami Safa'ya göre, Arapların gerçekleştirdikleri saldırılar, Yahudi devletinin kundağını kan içinde bırak-

⁴³ Peyami Safa, "Yalman Ne Demek?", *Tasvir* (14 Ekim 1945), 2.

⁴⁴ Peyami Safa, "Ne Vatani?", *Tasvir* (28 Ekim 1945), 2.

⁴⁵ Peyami Safa, "Türk Olmak Şartı", *Büyük Doğu* 8/1 (21 Aralık 1945), 3.

⁴⁶ Kaya, *Cumhuriyet Dönemi Türk Entelektüel Çevresinde Yahudi İmajı*, 165-166.

mıştır. Araplar, siyonizmin terör rejiminden doğan bu kanlı bebek için uygun bir karşılama töreni yapmıştır. Göbeği kılıçla kesilmiş olan bu devletin ne kadar ömrü olacağını zaman gösterecektir. Fakat bu zaman hafta veya asır mı? Eğer Yahudiler ve Araplar arasındaki bu kanlı çekişme kısa bir zamanda sona erdirilmezse, Filistin savaşı İkinci Dünya Savaşı ile Üçüncü Dünya Savaşı arasında bir köprü işlevi görecektir.⁴⁷ Peyami Safa, bu yazısından birkaç ay sonra Filistin meselesinin ülke içindeki etkisine değinen bir yazı kaleme almıştır. Ulus gazetesinde 23 Ekim 1948'de yayımlanan "*B. Salamon'un Müdafası*" başlıklı yazısında, vatanseverlik ve Filistin'e göç konusunda Demokrat Parti Milletvekili Salamon Adato ve partisini eleştirmiştir. Yazısında, Filistin'e gitmek için İstanbul Emniyet Müdürlüğü'ne pasaport başvurusunda bulunan Yahudi sayısının arttığını belirten Peyami Safa, bu gelişme karşısındaki tutumu nedeniyle Salamon Adato'yu eleştirmiştir. Peyami Safa'ya göre, Salamon Adato, Yahudilerin Filistin'e gitme isteklerini, orasının bir cennet olduğunu söyleyen seyahat acentelerinin teşvik ettiğini iddia etmekte ve tüm sorumluluğu acentelere yüklemektedir. Adato'nun sözlerine bakılırsa acentelerin yalanlarıyla hareket edip vatan değiştirecek düzeyde Türk vatanına zayıf bağı olan Yahudilerin herhangi bir suçu yoktur. Filistin, acentelerin iddia ettiği gibi cennetten bir köşe olsaydı o halde Adato da şüphe etmeden sadık bir İsrail vatandaşı olabilirdi.

Peyami Safa, problemle ilgili teşhisi yaptıktan sonra Adato ve partisine eleştiriler yöneltmiştir. Peyami Safa'ya göre, gerçek vatanseverlik, insanın dünyanın en güzel memleketlerine kendi vatanını değiştirmemesidir. Eğer dünyadaki bütün insanlar, çorap değiştirdikleri gibi vatan değiştirmeye çalışır, en ucuz ve zarif çorap arar gibi en uygun ülkeyi seçerlerse, o zaman dünyada kargaşa çıkar ve gazetelerin reklam sayfalarını seyahat acentelerinin ucuz ve güzel vatan haberleri kaplardı. Fakat bereket versin ki birçok insan, Demokrat Parti'nin vatansever Milletvekili Salamon Adato ile aynı düşüncede değildir. Bu insanlar için vatan, yalnızca doğup büyüdüğümüz ve para kazandığımız bir yer değil aynı zamanda gururların, şereflerin, sevinçlerin, acıların, üzüntülerin ve zorlukların paylaşıldığı, dil, edebiyat, kültür ve tarihle müşterek ümit ve hatıraların bağlandığı yerdir. Bu bakımdan vatan, acente ilanlarıyla alınıp satılan kârlı bir arsa değildir. Yazısının son kısmında Demokrat Parti'ye, Salamon Adato'nun vatan kavramı hakkındaki görüşlerini beğenip beğenmediğini, beğenmiyorsa neden hala onu bağrına bastığını soran Peyami Safa hem Adato'yu hem de Demokrat Parti'yi vatanseverlik konusunda yetersiz gördüğünü ima etmiştir.⁴⁸

Peyami Safa, 27 Ekim 1948'de Ulus gazetesinde yayımlanan "*Bir Akının İç-yüzü*" adlı yazısında, aynı konuda eleştirilerini devam ettirmiştir. Peyami Safa'ya göre, son zamanlarda gazetelerde sıkça rastlanan Filistin'e göç meselesinin arkasında Sovyetlerin 1945'ten beri sistemli bir şekilde sürdürdüğü bir plan bulunmaktadır. Bu plan doğrultusunda, uydu devletlerdeki Yahudiler, Filistin'e sevk edilmektedir. Burada Rusların gözetimi altında terör konusunda eğitim alan siyonist Yahudiler, Türkiye'de de faaliyetlere başlamıştır. Sovyet elçiliğinin avukatı olan Sala-

⁴⁷ Peyami Safa, "Filistin Savaşı", *Ankara* (20 Mayıs 1948), 1.

⁴⁸ Peyami Safa, "B. Salamon'un Müdafası", *Ulus* (23 Ekim 1948), 2.

mon Adato, bu Yahudi göçünün siyasî anlamından şüphe etmemekte ve vatan değiştiren vatandaşlarını temize çıkarmaya çalışmaktadır. Üstelik bununla da yetinmeyerek neredeyse Filistin'deki Yahudi-Arap savaşlarını seyahat acentelerinin çıkardığını, İsrail hükümetini seyahat acentelerinin kurduğunu ve Sovyetlerin Orta Doğu politikasını da seyahat acentelerinin belirlediğini söyleyecek kadar asıl konudan uzaklaşmakta, Filistin'e giden ırkdaşlarını değil bu konuyu sorgulayanları çocuk yerine koyarak aldanmaktadır.⁴⁹

Peyami Safa, Ankara gazetesinde 5 Mayıs 1949'da yayımlanan "Güle Güle!" başlıklı yazısında, tekrar göç meselesine değinmiştir. Yazısında, Yahudilerin evrensellik görüntüsü altında milliyetçilik ve ırkçılık yaptıklarını ifade eden Peyami Safa'ya göre, Yahudiler, dünyanın pek çok yerinden Filistin'e akın etmektedir. Doğup büyüdüleri, servet edinip şöhret kazandıkları ülkeleri, çok az seven Yahudiler, her zaman karşı çıkıp kınayıcı oldukları milliyetçilik ve ırkçılık duygularının kendilerinde çok fazla olduğunu göstermiştir. Yahudiler, bu tavırlarıyla Filistin'i ve Yahudiliği, senelerce beraber yaşayıp dostluklar edindiği Hristiyan ve Müslümanlardan ve onların memleketlerinde kazandıkları paralardan çok sevdiğini göstermiştir. Bu durumda Yahudiler, çok arzuladıkları Filistin'e güle güle gidebilirler. Lakin bir gün pişman olup dönmek istediklerinde kendilerine kapılar kapanacaktır. Oysaki daha şimdiden Filistin'e gidip çalışma ve barınma koşullarından dolayı pişmanlık duyan kişilerin mektupları ortaya çıkmaya başlamıştır. Daha önce Rusya'daki Ermeni cennetine koşan Ermeniler de benzer bir akıbet yaşamıştır. Yahudiler de vatan değiştirmenin kiralık ev değiştirmek kadar kolay olmadığını anlayacaktır. Peyami Safa, son olarak Yahudilerin güle güle gitmelerini, Türklerin de bu topraklarda kendilerini sevenlerle güle güle oturacaklarını ifade etmiştir.⁵⁰

Peyami Safa, Ulus gazetesinde 3 Haziran 1949'da yayımlanan "Bir Film ve Yahudiler" başlıklı yazısında, Yahudilere milliyetçilik konusundaki eleştirilerini devam ettirmiştir. Peyami Safa'ya göre, İstanbul'daki iki sinemada Charles Dickens'in bir romanı gösterime girmiştir. Filmde, çocukları kötü amaçlarla kaçırarak ahlâksız bir Yahudi tipi⁵¹ olduğundan İstanbul'daki Yahudiler, sinema sahiplerini mektup ve telefonla tehdit etmeye başlamış ve resmî makamlar aracılığıyla filmin gösterilmesini engellemeye çalışmıştır. Demokrat Parti İstanbul Milletvekili Salamon Adato da bu girişimlerde bulunanlar arasında yer almıştır. Yahudiliği, Türklüğün ve insanlığın çok üstünde gören bazı azgın Yahudiler ise filmin afişlerini yırtmaktan utanmamıştır. Halbuki Dickens, seksen seneden beri romanlarıyla İngilizleri eleştirdiği halde onun eleştirilerine karşı çıkan olmadığı gibi Türkiye'den önce İngiltere'de gösterime giren bu filme de İngilizlerden veya İngiliz Yahudilerinden hiçbir tepki gelmemiştir. Durum böyleyken Türkiye'deki bazı Yahudiler, kendilerini İngiliz Yahudilerden daha fazla Yahudi olduklarını mı zannetmekte veya Türk olduklarını nasıl unutmaktadır? Peyami Safa, bu tespitleri yaptıktan sonra

⁴⁹ Peyami Safa, "Bir Akının İçyüzü", *Ulus* (27 Ekim 1948), 2.

⁵⁰ Peyami Safa, "Güle Güle!", *Ankara* (05 Mayıs 1949), 1.

⁵¹ Charles Dickens'in *Oliver Twist* adlı romanında, kötü amaçlarla çocukları kaçırarak *Fagin* adlı bir Yahudi tipi vardır.

Salamon Adato ve diğer Yahudileri bir samimiyet testinden geçirmektedir. Türkiye'de Türk milliyetçiliğinden başka geçerli bir milliyetçilik olmadığını söyleyen Peyami Safa, Rus yazar Lermontov'un Türk düşmanlığı yapan ve Millî Eğitim Bakanlığı tarafından yayımlanan eseri⁵² hakkında, Yahudilerin neden sessiz kaldıklarını, Yahudi taassubunun destekçisi ve sözcüsü olan Salamon Adato'nun mecliste Türk haklarını mı koruduğu yoksa İsrail'in elçiliğini mi yaptığını sormaktadır. Peyami Safa'ya göre, bu gelişme bir kısmı Filistin'e giden Yahudi toplumu arasında, Türklüğünü ve insanlığını unutanların az olmadığını gösterdiği gibi onların Demokrat Parti'de ve mecliste gayretli bir avukatları olduğunu bilmeyen demokratlara da birçok şey öğretmektedir.⁵³

Peyami Safa, Milliyet gazetesinde 17 Kasım 1957'de yayımlanan "*Bizden Olanlar ve Olmayanlar*" başlıklı yazısında, Türklerin azınlıklara ayırım yapmamasına rağmen onların kendilerini Türklerden ayrı tuttuklarını ve iş yerlerinde Türkleri çalıştırmadıklarını ifade etmiştir. Peyami Safa'ya göre, Türkler, tarih boyunca Yahudilerin, Rumların ve Ermenilerin sadrazam, nâzır ve üst düzey memur olmalarının önünü açmış ve onlara haksızlık yapmamıştır. Onlar arasında geçmişte ve mevcut zamanda Türkleşen ve kendisini Türk vatanına bağlı hissedenler var olmuştur. Ancak onların önemli bir kısmı kendisini hala Türklerden ayrı tutmaktadır. Konuşmalarıyla, yaşam tarzlarıyla ve Türklere karşı tavırlarıyla kendisini ayırtıran bu azınlıklar, bilinçli olarak Türkçe konuşmamakta, Türk kültürünü benimsememekte, sahte Türk isimleri kullanmakta, iş yerlerinde kendi soydaşlarını çalıştırmakta ve birbirinden alışveriş yapmaktadırlar. Böyle davranışlarda bulunanlarla dost olunmayacağını söyleyen Peyami Safa, tek taraflı vatandaşlığa ve tek taraflı ticarete son verilmesi gerektiğini belirtmiştir.⁵⁴

Peyami Safa, azınlıkların Türkçe konuşma meselesini sonraki ay yeniden gündeme getirmiştir. Milliyet gazetesinde, 25 Aralık 1957'de yayımlanan "*Genç Bir Musevi Hanımın Mektubu*" başlıklı yazısında, Berta adlı bir Yahudi üzerinden Türkçe konuşma konusundaki olumlu beklentisini ifade etmiştir. Peyami Safa'ya göre, Anadolu'da yaşamış bir Musevî doktorun kızı Berta, mektubunda azınlıkların Türkçe konuşmaları meselesinde Peyami Safa'nın haklı olduğunu ve azınlıkların neden Türkçe konuşmadıklarını ifade etmiştir. Kendisinin Türkleşmiş bir vatan evladı olduğunu söyleyen Berta, Peyami Safa'nın "*Bizden Olanlar ve Olmayanlar*" başlıklı yazısını okuduktan sonra önce üzülmüş ancak daha sonra dikkatli ve tarafsız bir şekilde okuyunca Peyami Safa'ya hak vermiştir. Berta'ya göre, Türkçe öğretiminin azınlık okullarında zayıf olması, onların hem Türkçe öğrenmelerini hem de Türkleşmelerini engellemiştir. Berta'nın bu tespitine katılan ve mektubun sonunda Kore Şehitleri için yazdığı şiiri beğenen Peyami Safa, yazısını Berta gibi düşünenlerin çoğalması ve bütün azınlıkları kapsamaması dileğiyle sonlandırmıştır,⁵⁵

⁵² Peyami Safa, yazısında bu eserin adını belirtmemiştir. O, bu yazıyı kaleme almadan önce Mihail Lermontov'un *Zamanımızın Kahramanı* (1944), *Prences Ligovskaya* (1945), *Vadim/Aşık Garip* (1945) adlı kitapları Millî Eğitim Bakanlığı tarafından yayımlanmıştır.

⁵³ Peyami Safa, "Bir Film ve Yahudiler", *Ulus* (03 Haziran 1949), 1.

⁵⁴ Peyami Safa, "Bizden Olanlar ve Olmayanlar", *Milliyet* (17 Kasım 1957), 2.

⁵⁵ Peyami Safa, "Bir Musevi Hanımın Mektubu", *Milliyet* (25 Aralık 1957), 2.

Peyami Safa'nın Yahudiler hakkındaki son yazısı, *Düşünen Adam* dergisinde, 2 Şubat 1961'de "*Sovyetler'e Bir Bakış*" başlığıyla yayımlanmıştır. Peyami Safa'ya göre, Yahudiliğin Rusya'daki son kalıntılarını da yok etmek isteyen Sovyetler Birliği, şiddetli bir Yahudi aleyhtarlığına başlamış, Yahudi mezarlıklarını ve sinagoglarını kapatmış, dua gruplarını ise dağıtmıştır. Dağıstan Cumhuriyeti'nde yayın yapan bir komünist gazete, günahlarını affettirmek isteyen Yahudilerin Müslüman kanı içtiğini sayfalarına taşımıştır. Bu haber, Dağıstan'da yaşayan yüz bin Yahudi ile bir buçuk milyon Müslüman üzerinde olumsuz bir etki yapmıştır. Bu durum Sovyetler Birliği'nin iç siyasette Müslümanlarla Yahudiler arasına kin ve nifak tohumu ekmek için nasıl bir propaganda vasıtası kullandığını göstermektedir. Türkiye'deki kızıl rejim hayranlarının aşağılık duygularını tedavi etmek için bu gerçekleri gösterecek millî bir basına ihtiyaç vardır. Ancak bu basın henüz ortada yoktur.⁵⁶

Sonuç

Peyami Safa'nın Yahudiler hakkındaki düşünceleri, onun milliyetçi dünya görüşünün yanı sıra kendi zamanının ulusal ve uluslararası şartları doğrultusunda şekillenmiştir. Yahudiler hakkında müstakil bir çalışma kaleme almayan Peyami Safa, bir köşe yazarı olarak kendi zamanındaki popüler gündem doğrultusunda Yahudiler hakkında yazılar yazmıştır. Onun için Yahudiler, genellikle gizli ajandaları olan, kendini Türklerden ayıran, Türkçe konuşmamakta ısrar eden ve topluma entegre olmayan insanlardır. Peyami Safa'nın Yahudiler hakkında böyle bir çıkarım yapması, onun geçmiş tecrübelerden kaynaklanan güvenlik endişelerinin sonucudur.

Peyami Safa, Yahudileri ulusal ve uluslararası olmak üzere iki boyutta ele almıştır. Ulusal boyutta, onları Türkçe konuşma ve Türkleşme konusunda eleştiren uluslararası boyutta İkinci Dünya Savaşı ve sonrasındaki uluslararası gelişmeler doğrultusunda eleştirmiştir. Peyami Safa, yazılarında Yahudilere yönelik ırkçı yaklaşımdan uzak durmuş ve onların davranışlarıyla ilgilenmiştir. Fakat Peyami Safa'nın bu dönemde Almanlara yakın durması ve bazı yazılarında bu yakınlığı göstermesi, bir hata olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü iktidara gelmeden önce Yahudilere yönelik antisemit söylemlerde bulunan ve iktidara geldikten sonra da söylemleri eyleme dönüştüren Nazi Almanya'sıyla yan yana gelmek, onların gerçekleştirdiği kötü eylemlerle anılma tehlikesini oluşturmaktadır. Bu durum da ırkçı ve antisemit olmayan Peyami Safa'yı bu kavramların gölgesine düşme tehlikesiyle karşı karşıya getirmektedir.

Peyami Safa'nın bu bağlamda karşılaştığı bir başka problem de çelişkidir. Yahudilere yönelik başlangıçtaki olumlu tutumunun sonraki dönemlerde tam aksi istikamette değişmesi, Peyami Safa tarafından izah edilmemiştir. Peyami Safa'nın yazılarında mübalağalı ve genelleyci bir üslup kullanması, onu değişen siyasî şartların etkisiyle çelişkiye düşürmüş, başlangıçta iyi-erdemli olarak tanımladığı Yahudileri, daha sonra kötü-erdemli olarak tanımlamasına neden olmuştur. Fakat

⁵⁶ Safa, *Sosyalizm, Marksizm, Komünizm*, 109-110.

bu çelişki ve problemlere rağmen Peyami Safa'nın Yahudiler hakkındaki düşünceleri, günümüzde dikkat çekmeye ve Türk-Yahudi ilişkilerine, bakış açısına göre olumlu veya olumsuz katkı sağlamaya devam etmektedir.

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

- Angin, Zeynep. "Peyami Safa'nın Eserlerinde "Biz " ve "Öteki" Kavramlarına Karşılaştırmalı Bir Bakış". *KARE* 14 (15 Aralık 2022), 21-30. <https://doi.org/10.38060/kare.1144044>
- Atay, Falih Rıfki. *Batış Yılları*. İstanbul: Pozitif Yayınları, 2012.
- Atay, Korhan. *Serteller*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2021.
- Ayvazoğlu, Beşir. *Peyami: Hayatı, Sanatı, Felsefi Dramı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1999.
- Bali, Rıfat N. "II. Dünya Savaşı Yıllarında Nazilerin Türk Basınına Etkileme Çabaları". *Toplumsal Tarih* 152 (2006), 26-30.
- Guttstadt, Corry. *Türkiye, Yahudiler ve Holokost*. çev. Atilla Dirim. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Johnson, Paul. *Yahudi Tarihi*. çev. F. Orman. İstanbul: Pozitif Yayınları, 2001.
- Karesh, Sara E. - Hurvitz, Mitchell M. *Encyclopedia of Judaism*. New York: Infobase Publishing, 2006.
- Kaya, Murat. *Cumhuriyet Dönemi Türk Entelektüel Çevresinde Yahudi İmajı*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Safa, Peyami. *20. Asır Avrupa ve Biz*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1999.
- Safa, Peyami. "Almanya'da ve Filistin'de Yahudi". *Cumhuriyet* (7 İkinciteşrin 1938), 3.
- Safa, Peyami. "Avusturyanın Mezarı Önünde". *Cumhuriyet* (23 Mart 1938), 3.
- Safa, Peyami. "Azlıkların Cenneti". *Tasvir-i Efkâr* (29 İllkânun 1942), 1-2.
- Safa, Peyami. "B. Salamon'un Müdafaası". *Ulus* (23 Ekim 1948), 2.
- Safa, Peyami. "Beklediğimiz Yasak". *Cumhuriyet* (02 Mart 1937), 3.
- Safa, Peyami. "Bir Akımın İçyüzü". *Ulus* (27 Ekim 1948), 2.
- Safa, Peyami. "Bir Film ve Yahudiler". *Ulus* (03 Haziran 1949), 1.
- Safa, Peyami. "Bir Musevi Hanımın Mektubu". *Milliyet* (25 Aralık 1957), 2.
- Safa, Peyami. *Biz İnsanlar*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2022.
- Safa, Peyami. "Bizden Olanlar ve Olmayanlar". *Milliyet* (17 Kasım 1957), 2.
- Safa, Peyami. "Dönmek Yok!" *Tasvir-i Efkâr* (23 İllkânun 1942), 1-2.
- Safa, Peyami. "Düetto". *Cumhuriyet* (08 Nisan 1937), 3.
- Safa, Peyami. *Eğitim, Gençlik, Üniversite*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1999.
- Safa, Peyami. "Filistin Savaşı". *Ankara* (20 Mayıs 1948), 1.
- Safa, Peyami. "Güle Güle!" *Ankara* (05 Mayıs 1949), 1.
- Safa, Peyami. "İki Cins Yahudi". *Cumhuriyet* (23 Temmuz 1938), 3.
- Safa, Peyami. "Lord Kimlere Derler?" *Tasvir-i Efkâr* (29 Birincikânun 1940), 3.
- Safa, Peyami. *Mahşer*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2023.
- Safa, Peyami. "Memleket İkiye mi Ayrılıyor?" *Son Posta* (11 Teşrinievvel 1931), 3.
- Safa, Peyami. *Nasyonalizm, Sosyalizm, Mistisizm*. İstanbul: Boğaziçi Yayınlar, 2003.
- Safa, Peyami. "Ne Vatani?" *Tasvir* (28 Ekim 1945), 2.
- Safa, Peyami. "Serseri Yahudi". *Cumhuriyet* (03 Nisan 1933), 3.
- Safa, Peyami. *Siz Bir Alçaksınız! Hikâyeler*. ed. Seval Şahin - Esin Hamamcı. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2022.
- Safa, Peyami. *Sosyalizm, Marksizm, Komünizm*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2020.
- Safa, Peyami. *Sözde Kızlar*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2022.
- Safa, Peyami. "Türk Olmak Şartı". *Büyük Doğu* 8/1 (21 Aralık 1945), 3.
- Safa, Peyami. "Yahudiler Ne Olacak?" *Cumhuriyet* (16 Mart 1938), 3.
- Safa, Peyami. "Yahudi'nin Suçu Ne?" *Yedigün* 1/5 (1933), 3.
- Safa, Peyami. "Yalman Ne Demek?" *Tasvir* (14 Ekim 1945), 2.
- Safa, Peyami. "Zaferin Şartları". *Tasvir-i Efkâr* (18 Temmuz 1942), 1.
- Safa, Peyami. "Zaman ve Mekân". *Tasvir-i Efkâr* (29 Temmuz 1942), 1.
- Şarhon, Karen Gerson. "Judeo-Espanyol/Ladino: Türkiye Yahudilerinin Dili". *Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi: Edebiyat Kültür ve Sanat*. ed. Coşkun Yılmaz. 7/122-124. İstanbul: İBB Kültür A.Ş., Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2015.
- Vatandaş, Saniye vd. "Batılılaşan Türkiye'nin Kadim Mekânı: Beyoğlu". *Humanitas - Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 11/22 (2023), 447-466. <https://doi.org/10.20304/humanitas.1317389>

Lise Öğrencilerinde Dinî Tutum ve Din Dışı Yönelim*

Religious Attitude and Non-Religious Orientation in High School Students

Sibel Kandemir 

Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
Assist. Prof., Karabük University Faculty of Islamic Studies Department of Philosophy and Religious Sciences
Karabük / Türkiye
huseyinbaysa@kilis.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-1002-4378>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1338467

Cite as / Atıf: Kandemir, Sibel. "Lise Öğrencilerinde Dinî Tutum ve Din Dışı Yönelim". *Marife* 24/1 (2024) 265-290. <https://doi.org/10.33420/marife.1338467>

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 "A Study on Atheism and Deism Tendency in High School Students (The Sample of Konya)" (Necmettin Erbakan University, Social Sciences Institute, 2022, Konya). The study was conducted in accordance with the permission dated 19.03.2021 and numbered 2021/134 given by Necmettin Erbakan University Social and Human Sciences Scientific Research Ethics Committee. / Bu makale "Lise Öğrencilerinde Ateizm ve Deizm Eğilimi Üzerine Bir Araştırma (Konya örneği)" başlıklı doktora tezinden (Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022, Konya) yararlanılarak hazırlanmıştır. Çalışma, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimsel Araştırmalar Etik Kurulu Başkanlığı tarafından verilen 19.03.2021 tarih ve 2021/134 sayılı izin doğrultusunda yürütülmüştür.

Lise Öğrencilerinde Dinî Tutum ve Din Dışı Yönelim

Özet

Din, esasları itibarıyla değişmez ilkelere sahip olmakla birlikte varlık ve yaşama dair paradigmalarla yeniden yorumlanarak yaşamda varlığını sürdüren bir olgudur. Tarihi süreç içerisinde dinin insan yaşamındaki rolü değişmektedir. Orta çağda ekonomiden siyasete, eğitimden sanata kadar yaşamın her alanında etkin olan din, modern toplumlarda kamusal alandaki etkisini büyük oranda kaybetmiştir. Postmodern dönemde gelişen bireysellekle birlikte kurumsal din daha da güç kaybetmiştir. Bu dönemde din, kişisel düşünce ve arzulara göre şekillenen bir olguya dönüşmüştür. Günümüzde özellikle batılı toplumlarda dini kimlik tanımlamalarının her geçen gün azaldığı görülmektedir. Avrupa ve Amerika başta olmak üzere dünyada genç nesil arasında kendisini "dini yok, ateist, agnostik, seküler, hümanist" gibi din dışı kimliklerle tanımlayanların sayısı günden güne artmaktadır. Küreselleşen dünyada dine alternatif ya da karşıt kimliklerin ülkemiz gençliği üzerinde hiç kabul görmediğini söylemek güçtür. Yapılan bazı araştırmalarda ülkemizde son yıllarda dindarlığın azaldığı, ateist ve deist anlayışların geçmiş yıllara nispetle arttığı iddia edilmektedir. Bu bağlamda kimlik gelişimi açısından kritik bir gelişim dönemini ifade eden ergenlik döneminde olan lise öğrencilerinin din dışı yönelimlere eğilimlerinin araştırılması önemlidir. Böylelikle kimliğin önemli bir bileşeni olan dinin gençler için ifade ettiği anlamın ne olduğu, dinî kimliğin gelişiminde etkili olan unsurların neler olduğu ve din eğitiminin bu husustaki etkinliği hakkında bilgi edinmek mümkün olacaktır. Elde edilecek bilgilerle dinî kültürün yeni nesle aktarımında daha etkili bir din eğitimi planlaması yapmak mümkün olacaktır. Lise gençliğinin din dışı yönelim eğilimlerini ve bu hususta din eğitimi ve çevresel unsurların rollerini ortaya koymayı amaçladığımız çalışmamız 2020-2021 yılında Konya il merkezinde gerçekleştirdiğimiz nicel bir araştırmadır. Araştırmada "Din Dışı Yönelim Ölçeği" ve "Ok-Dinî Tutum Ölçeği" kullanılmıştır. Kota örnekleme yöntemiyle belirlenen 473 kişilik örneklemden topladığımız veriler SPSS 15 programı ile analiz edilmiştir. Elde edilen bulgulara göre gençlerin %6'sı yüksek düzeyde, %12'si ise orta düzeyde din dışı yönelim eğilimi göstermektedir. Gençlerin %3,ü ateist, %3'ü agnostik ve %2'si ise deist Tanrı anlayışını benimsemektedir. Katılımcıların %70,2'si hiçbir şüphe duymadan Allah'ın varlığına inanırken, %21,4'ü ise bazı şüpheleri olmakla birlikte Allah'ın var olduğuna inanmaktadır. Allah'ın varlığına inanma ile olumlu dini tutuma sahip olma arasında pozitif yönlü pozitif yönlü yüksek korelasyon ($r=0,722$, $p=0,000$) vardır. Allah'ın varlığına inanma ile din dışı yönelim arasında ise negatif yönlü yüksek korelasyon ($r=-0,833$, $p=0,000$) tespit edilmiştir. Gençlerin dini tutumları ve din dışı yönelimleri üzerinde en fazla etkili olan kurum ailedir. Bu yönüyle manevi değerlerin genç kuşaklara aktarımında ilk sırada gelen aile kurumunun güçlendirilmesi, ebeveynlerin bilinçlendirilmesi büyük önem arz etmektedir. Ayrıca okul ve çevre ile ilgili çeşitli değişkenlerin de gençlerin dini tutumları ve din dışı yönelimleri üzerinde etkisi vardır. Dine önem verilen ve hoşgörünün egemen olduğu bir aileye sahip olmak, okulda verilen din eğitiminden memnun olmak, okul dışında da din eğitimi almak, dini yaşamla ilgili olumlu rol modellere sahip olmak gençlerin dine karşı olumlu tutum geliştirmelerini desteklemekte ve din dışı yönelimlere eğilimlerini de azaltmaktadır. Dolayısıyla okullarda verilen din eğitimi hizmetinin kalitesinin artırılması, öğretmenlerin aynı zamanda olumlu rol model olmaları, müfredat ve ders kitaplarının çağın ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde güncellenmesi, ateizm, deizm, agnostisizm gibi akımların gençlerin inanç dünyalarına şüphe tohumları ekmesini engelleyecektir. Aile ve okul dışında da dinin olumlu temsili gençleri dine karşı olumlu tutum geliştirmeye yönlendirmekte ve varoluşsal sorularına din dışından cevap arama ihtiyacını da azaltmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Dini Tutum, Din Dışı Yönelim, Ateizm, Deizm.

Religious Attitude and Non-Religious Orientation in High School Students

Summary

Religion is a phenomenon that continues its existence in life by being reinterpreted with paradigms about existence and life, although it has unchangeable principles in terms of its principles. The role of religion in human life changes in the historical process. Religion, which was active in all areas of life from economy to politics, from education to art in the Middle Ages, has largely lost its influence in the public sphere in modern societies. In the postmodern period, institutional religion has lost even more power with the developing individualism. In this period, religion has turned into a phenomenon shaped according to personal thoughts and desires. Today, especially in Western societies, it is seen that religious identity definitions are decreasing day by day. The number of people who define themselves with non-religious identities such as "no religion, atheist, agnostic, secular, humanist" is increasing daily among the young generation worldwide, especially in Europe and America. In the globalizing world, it is difficult to say that the youth of our country has never accepted identities that are alternative to or opposed to religion. Some studies claim that religiosity has decreased in our country in recent years, and atheist and deist understandings have increased compared to the past years. In this context, it is essential to investigate the tendencies of high school students in adolescence towards non-religious orientations, which is a critical developmental period in terms of identity development. In this way, it will be possible to obtain information about the meaning of religion, which is an essential component of identity, for young people, what are the factors that are effective in developing religious identity, and the effectiveness of religious education in this regard. With the information to be obtained, it will be possible to plan a more effective religious education to transfer religious culture to the new generation. Our study, which aims to reveal the non-religious orientation tendencies of high school youth and the roles of religious education and environmental factors, is quantitative research conducted in Konya province center in 2020-2021. "Non-religious Orientation Scale" and "Ok-Religious Attitude Scale" were used in the study. The data we collected from a sample of 473 people determined by quota sampling method were analysed with SPSS 15 software. According to the findings obtained, 6% of young people show a high level of non-religious orientation tendency, and 12% show a moderate level of non-religious orientation tendency. 3% of the young people adopt atheist, 3% agnostic, and 2% deist understanding of God. While 70.2% of the participants believe in the existence of God without any doubt, 21.4% believe that God exists, although they have some doubts. There is a high positive correlation ($r=0,722$, $p=0,000$) between believing in the existence of God and having a positive religious attitude. There is a high negative correlation ($r=-0,833$, $p=0,000$) between believing in the existence of God and non-religious orientation. The family is the most influential institution on the religious attitudes and non-religious orientations of young people. In this respect, strengthening the family institution, which comes first in transferring spiritual values to young generations, and raising awareness of parents is very important. In addition, various variables related to school and environment also affect young people's religious attitudes and non-religious orientations. Having a family where religion is given importance and tolerance is dominant, being satisfied with the religious education given at school, receiving religious education outside the school, and having positive role models about religious life support young people to develop positive attitudes towards religion and reduce their tendency towards non-religious orientations. Therefore, increasing the quality of religious education services provided in schools, teachers being positive role models, and updating the curriculum and textbooks to meet the needs of the age will prevent movements such as atheism, deism, and agnosticism from sowing seeds of doubt in the belief world of young people. Positive representation of religion outside the family and school leads young people to develop positive attitudes toward religion. It reduces the need to seek answers to their existential questions outside religion.

Keywords: Religious Education, Religious Attitudes, Non-Religious Orientation, Atheism, Deism.

Giriş

Dinler yaşamın kaynağı, hayatın anlamı, başta olmak üzere bireye kendisi, çevresi, yaşam ve sonrası ile ilgili değerler sunan hazır sistemlerdir. Bir dini gönülden benimseyen insan hayatın her alanında bu değerler çerçevesinde bir anlayış geliştirmektedir. Dolayısıyla dinler bireyi kuşatan, ona bir yaşam felsefesi sunan

değerler sistemidir. Ancak kurumsal dinin bu fonksiyonları seküler yaşam tarzının yaygınlaşması ile oldukça zayıflamıştır. Son yıllarda dünya genelinde herhangi bir dini benimsemeyen, kendisini ateist, agnostik ya da dini yok olarak tanımlayanların sayısında belirgin bir artış olmuştur.¹

Dinsizlik ya da başka bir ifade ile din dışılığın tanımını yapmak ya da sınırlarını çizmek oldukça güçtür. Bu güçlüğüün sebeplerinden biri bizatihi din kavramından kaynaklanmaktadır. Din kavramı bünyesinde inanç, ibadet, dinî tecrübe gibi çok farklı boyutları barındıran bir kavramdır. Din dışı yönelimlerin tanımlanmasındaki zorluklardan biri din kavramının bu kompleks yapısından kaynaklanmaktadır. Dinsizliğin dinin bu farklı boyutlarından yalnız birine mi ya da tümüne mi karşı olduğu ve ne düzeyde bir tepki olduğunun ayırdını yapmak oldukça güçtür. Başka bir zorluk ise dinsizliğin belli bir dine mi yoksa genel olarak din olgusuna mı bir karşı olma hali olup olmadığının birbirine karıştırılmasıdır.²

Din dışı yönelimlerin çok farklı biçimler ve bağlamlarda görülmesi mümkündür. Söz gelimi din karşıtlığı, dine karşı ilgisizlik, dinin mevcut formuna muhalif olma, din adamları ya da dinî kurumların şiddetli eleştirisi gibi durumları din dışı yönelimin farklı bağlamlarına örnek göstermek mümkündür. Dine karşı farklı bağlamlarda gösterilen bu tepkiler gizli, açık, örtük, organize ya da münferit formlarda karşımıza çıkabilmektedir. Çoklu biçim ve bağlamlarda ortaya çıkan yönelimlerin kapsamlı bir tasvirini yapmak oldukça güçtür.³

Din dışı yönelimleri tanımlamadaki bir başka zorluk ise din dışı yönelimlere sahip olanların bu yönelimlerine karşılık kullandıkları kavram çeşitliliğinden kaynaklanmaktadır.⁴ Amerika'da 2005 yılında yapılan bir araştırmaya göre bir dini olmadığını ifade edenlerin çeyreği kendisini "ateist" ya da "agnostik" olarak tanımlarken, geriye kalanlar sadece "dini yok" olarak tanımlamaktadır.⁵ Hassal ve Bushfield tarafından yapılan araştırmaya göre dinî kimliğe sahip olmadığını dile getirenlerden bir bölümü kendilerini yalnızca dinsiz (nones) olarak ifade ederken diğer bir grup ise ateist, agnostik, seküler ve şüpheli gibi kavramlarla ifade etmektedir.⁶ İngiltere'de yapılan bir araştırmada ise kendisini herhangi bir dine bağlı olmayan (none) olarak ifade eden bazı katılımcıların Tanrı'ya inandığı, bu grup içindekilerin ancak yarısından daha azının kendisini ateist olarak tanımladığı ve yalnız %13'ünün din karşıtı oldukları dile getirilmiştir.⁷ Yapılan araştırmalarda kendisini "dini olmayan" olarak tanımlayanlar ile ateist, agnostik, seküler, şüpheli olarak tanımlayanların dinsel olmayan bir dünya görüşünü benimsemede ortak oldukları

¹ Tom Heneghan, "No Religion' Third World Group after Christians, Muslims", *Reuters* (18 Aralık 2012).

² Colin Campbell, *Toward a Sociology of Irreligion* (London: Macmillan Education UK, 1971).

³ Campbell, *Toward a Sociology of Irreligion*.

⁴ Elizabeth Drescher, *Nones by Many Other Names: The Religiously Unaffiliated in the News, 18th to 20th Century* (Oxford University Press, 2014), 5.

⁵ Glenn M. Vernon vd., "The Religious 'Nones': A Neglected Category", *Journal for the Scientific Study of Religion* 7/2 (1968), 146.

⁶ Christopher Hassall - Ian Bushfield, "Increasing Diversity in Emerging Non-Religious Communities", *Secularism and Nonreligion* 3/7 (2014), 1.

⁷ Nicola Madge - Peter J. Hemming, "Young British Religious 'Nones': Findings from the Youth On Religion Study", *Journal of Youth Studies* 20/7 (2016), 874-875.

görülmektedir.⁸

Genel anlamda din dışı yönelimi, kurumsal dine yabancılaşma, ondan uzaklaşma ya da ona karşı kayıtsız ya da düşman olma hali olarak tanımlamak mümkündür.⁹ Tanımda da görüldüğü gibi din dışı yönelimler ilgisizlik ve düşmanlık arasında çok farklı pozisyonları ifade etmektedir. Bu sebeple bazı sosyal bilimciler din dışı yönelimlerin din karşıtlığı ve dinî bağlılığı olmama şeklinde iki farklı pozisyon olarak ele alınmasını tavsiye etmektedir.¹⁰

Küresel ölçekte 1.17 milyar insanın herhangi bir dine bağlılığının olmadığı, yaklaşık 500-750 milyonun Tanrı'ya inanmadığı ve 161 milyon ateistin olduğu tahmin edilmektedir. Daha gelişmiş ve demokratik ülkelerde sekülerizm ve dinsizlik dünyanın diğer bölgelerine göre daha yaygındır. Kuzey Amerika, Avrupa, Kuzey ve Doğu Asya ülkeleri din dışı yönelimlerin en fazla görüldüğü bölgelerdir.¹¹

Dine karşı gösterilen tepkilerin en sertleri olarak tanımlayabileceğimiz ateizm özellikle son yıllarda daha organize bir biçimde varlığını göstermektedir. Geçmişte daha çok bireysel boyutta karşımıza çıkan ateizmin günümüzde ateizmi benimseyen bir toplum hedefine dönüştüğü ve bir çeşit ateizm misyonerliğinin geliştiği görülmektedir. 2009 yılında İngiltere'deki şehirlerde otobüslerin "Muhtemelen Tanrı yok. Şimdi endişe etmeyi bırakın ve yaşamdan zevk alın." mesajı taşımaları ile başlayan süreçte daha sonra İtalya, İspanya, İsveç, Almanya, Finlandiya gibi Avrupa ülkelerinde de benzer organizasyonlar gerçekleştirilmiştir. 2013 yılında "Pazar Toplantısı" olarak isimlendirilen ve Avrupa'da gerçekleştirilen yüzden fazla girişimi bünyesinde barındıran organizasyon ateist otobüs kampanyasından farklı olarak din karşıtı olmayan bir ateist hareket olarak gerçekleşmiştir.¹²

Son yıllarda batılı toplumlarda büyük bir artış gösteren din dışı yönelimler göz ardı edilmemiş ve sosyal bir olgu olarak ele alınmıştır. Yapılan araştırmalarla dine karşı yaşanan bu mesafeli duruşun sebepleri incelenmeye çalışılmış ve bu konuda çeşitli teoriler geliştirilmiştir. Din dışı yönelimleri diğer sosyal değişimlerle ilişkili bir şekilde ele alan teorilerden biri sekülerizm teorisidir. Bu teoriyi savunulara göre artan din dışılık, seküler hayat tarzının doğal bir sonucudur. Bu olgunun modern Avrupa toplumlarında hızlı bir artışa geçmesi de bunun kanıtı olarak değerlendirilmektedir. Bir başka görüşe göre ise dindar olmama halinde görülen yükseliş, dinsel pazarın az gelişmişliğinin bir sonucudur.¹³ Her iki görüşte de din dışı olma başka bir şeyin göstergesi olarak kabul edilmektedir.

Din dışı yönelimlere ilişkin yapılan alan araştırmalarında ise bu yönelimlerin artışı ile sosyal yaşamdaki hızlı değişimlerin ilişkilendirildiği görülmektedir. Bu

⁸ Hassall - Bushfield, "Increasing Diversity in Emerging Non-Religious Communities", 1.

⁹ Campbell, *Toward a Sociology of Irreligion*, 21.

¹⁰ Campbell, *Toward a Sociology of Irreligion*, 23-26.

¹¹ Isabella Kasselstrand, "Secularity and Irreligion in Cross-National Context: A Nonlinear Approach", *Journal for the Scientific Study of Religion* 58/3 (Eylül 2019), 630.

¹² Egbert Ribberink, "There is probably no God" A Quantitative Study of Anti-religiosity in Western Europe (Leuven: KU Leuven Faculteit Sociale Wetenschappen, 2017), 1.

¹³ Monika Wohlrab-Sahr - Tom Kaden, "Exploring the Non-Religious: Societal Norms, Attitudes and Identities, Arenas of Conflict", *Archives de sciences sociales des religions* 167 (20 Ekim 2014), 106.

çalışmalardan birinde Amerika'daki bir dine bağlı olmama durumunun genç yetişkinler arasında yaygın olmasının sebepleri incelenmiştir. Çalışmaya göre günümüzde genç yetişkinlerin kendi ebeveynlerine göre daha geç evlenip, çocuk sahibi olmaları, iş yaşamına daha geç başlamaları, dolayısıyla uzayan yaşam döngüsü sebebiyle dine bağlılıkları azalmaktadır. Ayrıca yeni neslin eğitim seviyelerinin kendilerinden önceki nesle oranla yüksek olması ve son yıllarda dinin politize olması ve politik söylemlerde dinin, eşcinsellik, kürtaj gibi konuların karşında konumlanmasının da bu durumda etkili olduğu ifade edilmiştir¹⁴.

Ülkemizde yakın zamanda yapılan araştırmalarda da gençlerin din algıları ve dini bağlılıkları değerlendirilmiştir. Yeditepe Üniversitesi ve MAK danışmanlık işbirliği ile 2020'de yapılan araştırmada gençlerin %7,7'sinin herhangi bir dini inanca sahip olmadıkları tespit edilmiş, dini inanca sahip olduğunu belirten katılımcıların %15,1'i ise sahip oldukları inancın davranışları üzerinde hiçbir zaman belirleyici olmadığını ifade etmiştir.¹⁵ Gençlik dönemi din eleştirileri ve sorgulamaları üzerine yakın zamanda yapılan başka bir araştırmada, az olmakla birlikte ateist ve deist eğilim gösteren gençlerin bulunduğu ve bu eğilimlerin giderek arttığı ifade edilmiştir.¹⁶ Ayrıca ülkemizde 2008-2018 yılları arasında yaşanan toplumsal değişimi inceleyen başka bir araştırmada da geçen on yıllık süre zarfında dindarlığın %55'ten %51'e düştüğü; buna karşın ateizmin %1'den %3'e yükseldiği ifade edilmektedir.¹⁷ Bu örnekler dünyada olduğu gibi ülkemizde de dinî bağlılık, dindarlık ve ateizm gibi din dışı yönelimlerde değişimler yaşandığını ve bu değişimlerin en görünür olduğu dönem olan gençlik dönemi din algıları üzerine daha fazla araştırma yapılması gerektiğini ortaya koymaktadır.

İnsanın yaşamı içerisinde genç olarak nitelendirildiği yıllar gelişim psikolojisinde ergenlik ve genç yetişkinlik dönemlerine tekabül etmektedir.¹⁸ Gençlik dönemi içerisinde fiziksel, bilişsel ve psiko-sosyal değişimin en hızlı olduğu ve gençliğin alt sınırı olarak kabul edilen dönem ergenlik olarak adlandırılmaktadır.¹⁹ Erikson'un sekiz aşamalı gelişim kuramında "kimlik kazanmaya karşı rol bunalımı" olarak ifade ettiği ergenlik dönemi, bireyin kimliğini oluşturması açısından kritik dönemdir. Bu dönemde gençler, hızlı fiziksel büyüme ve genital olgunlaşmanın da etkisiyle şimdiye kadar edindiği birikim ve ego nitelikleri ile kendilerini gelecekte bekleyen roller arasında bağlantı kurmaya çalışırken popüler kahramanlar ile özdeşim kurarak ve taklit ederek bu süreci kendileri için kolaylaştırmaya çalışmaktadırlar. Fakat toplumda öne çıkan imajlar, bağlılığa imkân tanımaz ise gençler top-

¹⁴Vern L. Bengtson, *Families and Faith: How Religion is Passed Down Across Generations* (New York: Oxford University Press, 2013), 148-149.

¹⁵ Yeditepe Üniversitesi - MAK Danışmanlık, *Türkiye Genel Gençlik Araştırması* (2020).

¹⁶ Asım Yapıcı, "Şüphe ve İnanç Kısacasında Gençlerin Din ve Dindarlık Algıları", *İlahiyat Akademi* 12 (2020), 37-38.

¹⁷ Konda Araştırma & Danışmanlık, "Hayat Tarzları / Toplumsal Cinsiyet" (Erişim 12 Nisan 2021).

¹⁸ Ayşe Betül Aydın, "Gelişimin Doğası", *Eğitim Psikolojisi Gelişim-Öğrenme-Öğretim* (Ankara: Pegem Akademi, 2022), 42-43.

¹⁹ İhsan Çapcıoğlu, "Gençlik Dönemi 'Kimlik Arayışı'nın Demokratik Değerlerin ve İletişim Becerilerinin Gelişimine Etkisi", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014), 59.

lumsal değerleri süresiz olarak reddedebilmektedirler.²⁰ Gençlerin kişisel tanımlamaları ve toplumsal değerler arasında başarılı bir uyum sürecinin yaşanmaması halinde gençler kimlik karmaşası yaşayabilmekte ve toplumun değerlerine mesafeli bir duruş sergileyebilmektedirler. Dinî ve ahlaki değerler de kimliğin önemli bir parçası olması hasebiyle bu dönemde yetişkinlerin gençler için olumlu rol model olamadığı durumlarda, gençlerin bu değerlere karşı olumsuz tutum takınmaları söz konusu olabilmektedir.

Dinî gelişim açısından çocuklukta aile ve toplumun telkinleri ile benimsenen dinî değerlerin yeniden gözden geçirildiği ergenlik, bireyin dinî tercihleri açısından kritik bir evredir. Gelişen muhakeme gücü ve bağımsız olma arzusu ile kendisine öğretilenleri yeniden değerlendirmek isteyen ergen, kendi değer yargılarını oluşturma gayreti içine girmektedir. Ergenliğin ilk yıllarında dinî ve metafizik konulara olan ilgi, bir iki yıl sonra yerini şüphe ve çatışmalara bırakmaktadır. Özellikle 14-18 yaşları arasında gerek cinsel arzular, duygusal dalgalanmalar gibi ergenliğin kendi iç dinamikleri gerek de değişen toplumsal normlar sebebiyle dinî konularda çatışma ve şüphe artmaktadır. Bu şüphe ve çatışmaların artmasında dinî konulardaki bilgi eksiklikleri, dindarların ve din görevlilerinin bazı tutumları, evrim gibi bazı bilimsel teoriler ile dinî öğretiler arasındaki uzlaşmazlıklar da etkili olmaktadır.²¹

1. Araştırmanın Amacı

Dinin temelini oluşturan inançların öğretimi din eğitimi içerisinde üzerinde önemle durulması gereken bir alandır. Sağlam temellere dayanan inancın, bireyin dinle ilişkisinin yönünü ve kalitesini belirleyici vasfı dikkate alındığında inanç öğretiminin bireyin hem kalben hem de zihnen tatmin olmasını sağlayacak, manevi ihtiyaçlarını karşılayacak nitelikte olması önem taşımaktadır. Güncel meseleler takip edilerek, bireyin yaşamına dokunan, zihnindeki sorulara cevap verebilen bir inanç öğretimi yapılması itikadî meselelerde bireylerin tatmin edici cevaplara ulaşmasını ve dini değerlerin genç kuşaklara aktarılmasını sağlayacaktır.

Bu bağlamda araştırmamızın temel amacı, dünyada gittikçe yaygınlaşan ateizm ve deizm çerçevesinde, lise öğrencilerinin din dışı yönelim eğilimlerini ortaya koymak ve elde edilen bulguları din eğitimi bilimi açısından yorumlamaktır. Orta-öğretim öğrencilerinin din dışı yönelimlerini çeşitli değişkenler açısından inceleyerek din öğretiminin hedef kitlesi hakkında bilgi toplamak, onların ilgi ve ihtiyaçlarını saptamaktır. Böylece gençlerin itikadî hususlarda zihinlerini meşgul eden meselelere tatmin edici cevaplar verebilecek nitelikli bir inanç öğretiminin sunulmasına katkıda bulunmak ve inanç öğretimine yönelik öneriler sunmaktır.

²⁰ David M. Wulff, *Psychology of Religion, Classic & Contemporary* ((New Jersey: John Wiley Sons, 1997), 375-379.

²¹ Hayati Hökekeklî, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 266-273.

2. Araştırmanın Yöntemi

Verilerin sayısal olarak toplanıp analiz edildiği nicel araştırmalarda yoğun bir şekilde kullanılan tarama (survey) yöntemi araştırmamızın yöntemi olarak benimsenmiştir. Sosyal bilimlerde sıkça kullanılan tarama yönteminde belirli bir grubun özellikleri, tutum ve davranışları hakkında bilgi toplamak amaçlanmaktadır.²² Lise öğrencilerinin ateizm ve deizm çerçevesinde din dışı yönelim eğilim düzeylerinin keşfedilmeye çalışıldığı araştırmamızda, bu eğilimin çeşitli değişkenlerle ilişkisi de inceleneceği için ilişkisel tarama modeli araştırma modeli olarak seçilmiştir.²³

3. Araştırmanın Evren ve Örneklemi

Araştırmamızın genel evrenini Türkiye'deki lise öğrencileri oluştururken, çalışma evreni ise 2020-2021 eğitim-öğretim yılında Konya il merkezindeki liselerde eğitim gören öğrencilerden oluşmaktadır. Araştırmamızda 500 kişiden toplanan veri setinden hatalı ve uç değerlerin çıkarılması sonucu 473 kişilik örneklemde elde edilen bulgular analiz edilmiştir.

Araştırmanın örneklem seçiminde kota örnekleme yöntemi tercih edilmiştir. Çalışmamızda eğitim görülen lise türüne göre kota örnekleme yapılmıştır. Bilindiği üzere ülkemizde liseler; genel lise, meslek lisesi ve imam hatip lisesi olarak üç kategoriye ayrılmaktadır. İl Mili Eğitim Müdürlüğü'nden alınan bilgiye göre 2020-2021 eğitim öğretim yılında Konya il merkezinde genel liselerde öğrenim gören öğrenci oranı %46, meslek liselerinde öğrenim görenlerin oranı %33 ve imam hatip lisesi öğrencilerinin oranı ise %21'dir. 500 kişi olarak belirlenen örnekleme aynı oran dikkate alınarak 220 öğrenci genel liselerden, 185 öğrenci meslek liselerinden ve 95 öğrenci de imam hatip liselerinden seçilmiştir. Hatalı kodlama ve uç değerlerin çıkarılması sonucu geriye kalan 473 kişilik veri setinde de bu oranların hemen hemen aynı kaldığı görülmektedir.

4. Veri Toplama ve Analiz Süreci

Araştırmamızda "Kişisel Bilgi Anketi", "Din Dışı Yönelim Ölçeği" ve "Ok-Dinî Tutum Ölçeği" olmak üzere üç veri toplama aracı kullanılmıştır. Bunlardan ilki olan Kişisel Bilgi Anketi öğrencilerin cinsiyet, okul türü, sınıf, ebeveyn eğitim durumu, okul dışında din eğitimi alma durumu gibi bilgilerini içermektedir. Bununla birlikte katılımcıların yaşadıkları olumsuz dinî deneyimler olup olmadığına, ailelerindeki ebeveynlik tutumlarına, ailede dine verilen öneme, sosyal çevreleri ve özellikle din eğitimi aldıkları öğretmenleri ile olan ilişkilerine yönelik sorular da eklenmiştir. Kişisel Bilgi Anketi'nin peşine birçok uluslararası araştırmada kullanılan ve Türkçe'ye de uyarlanan Tanrı inancı sorusu eklenmiştir.²⁴ Öğrencilerden Allah inancına

²² Cengiz Yılmaz vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2016), 126.

²³ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016), 114-115.

²⁴ Kenan Sevinç vd., "Dindar ve Spiritüel Olmama (DİSOL) Ölçeğinin Türkçe'ye Uyarlanması", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2015), 69.

yönelik ateist, agnostik, deist, septik ve teist olarak tasnif edilen ifadelerden yalnız birini seçmeleri istenerek inancın temelini oluşturan Allah'a imana ilişkin tutumları/durumları tespit edilmeye çalışılmıştır.

Araştırmamızda kullanılan ikinci veri toplama aracı Kandemir tarafından geliştirilen Din Dışı Yönelim Ölçeği'dir. Açımlayıcı faktör analizi sonucu ölçeğin faktör yüklerinin 0,58 ile 0,74 aralığında yer aldığı ve %41,6'luk varyans açıklama oranına sahip olduğu görülmüştür. Madde-toplam korelasyonları 0,456 ile 0,595 aralığında olan ölçeğin güvenilirlik analizlerinde Cronbach's alpha değeri 0,820 olarak tespit edilmiştir. KMO değeri 0,881 ve Bartlett testi sonucundaki kare değeri [$X^2=895,395$ ve $p<,001$] anlamlı bulunmuştur. 9 madde ve tek faktörden oluşan ölçek, alt boyutlarında ateizm, deizm, dine karşı ilgisizlik ve dinî şüpheye yönelik maddeler içermektedir. Doğrulamalı faktör analizi sonucu tek faktörlü yapının $X^2/sd=2,83$, RMSEA=0,062, NFI=0,93, TLI=0,95, CFI=0,93, GFI=0,95 ve AGFI=0,94 değerleri ile iyi uyum özelliğine sahip olduğu tespit edilmiştir.²⁵

Araştırmamızda kullanılan üçüncü veri toplama aracı Üzeyir Ok tarafından hazırlanan duyu, biliş, davranış ve ilişki olmak üzere 4 alt boyutta toplam 8 maddeden oluşan Ok-Dini Tutum Ölçeği'dir. Ölçek ile yapılan ilk uygulama açımlayıcı faktör analizleri sonucu ölçek maddelerinin 0,69 ile 0,89 faktör yüküne ve toplamda %78 varyans açıklama oranına sahip olduğu tespit edilmiştir. Doğrulamalı faktör analizi sonucu tek faktörlü yapının χ^2/sd oranı 1,36 ve CFI=1, RMSEA=0,00, SRMR=0,01 değerleri ile iyi uyuma sahip olduğu görülmektedir.²⁶ Ok tarafından iki örnekleme yapılan güvenilirlik analizinde 8 maddeden oluşan ölçeğin toplam güvenilirlik Cronbach's alpha değeri ilk örneklem için 0,81 ve ikinci örneklem için ise 0,90 olarak hesaplanmıştır.²⁷ Üniversite öğrencileriyle gerçekleştirilen iki uygulama ile geliştirilen ölçeğin lise öğrencilerinden oluşan bir örnekleme uygulanacak olması sebebiyle doğrulamalı faktör analizi yeniden yapılmıştır. Yapılan analize göre $X^2/sd=2,96$, RMSEA=0,065, NFI=0,97, TLI=0,96, CFI=0,98, GFI=0,97, AGFI=0,94 bulunmuştur. Bu değerler ölçeğin lise örnekleminde iyi uyum özelliği gösterdiğini ortaya koymaktadır.²⁸

Çalışmamızda değişkenlere göre oluşan gruplar arasında dağılımın normal olduğu durumlarda bağımsız değişkenler ile ölçeklerden alınan puanlar arası ilişki parametrik testlerden olan bağımsız örneklem t testi ve tek yönlü varyans analizi ile incelenmiştir. Gruplar arası farkın anlamlı çıkması durumunda Post-Hoc testlerinden Tukey ve Sheffe testleri kullanılmıştır. Homojenliğin sağlanmadığı durumlarda Post-Hoc testlerinden Tamhane's T2 testi tercih edilmiştir. Varyansların eşit dağılmadığı durumlarda çoklu karşılaştırmalarda Kruskal-Wallis testi, ikili grup-

²⁵ Sibel Kandemir, "Lise Öğrencilerinde Din Dışı Yönelim: Bir Ölçek Geliştirme Çalışması", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Eylül 2021), 244-247.

²⁶ Üzeyir Ok, "Dini tutum ölçeği: ölçek geliştirme ve geçerlik çalışması", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2 (2011), 537-543.

²⁷ Üzeyir Ok, "The Ok-Religious Attitude Scale (Islam): Introducing an Instrument Originated in Turkish for International Use", *Journal of Beliefs & Values* 37/1 (2016), 59-61.

²⁸ Ünal Erkorkmaz vd., "Doğrulamalı Faktör Analizi ve Uyum İndeksleri", *Türkiye Klinikleri Journal of Medical Sciences* 33/1 (2013), 210-223.

larla yapılacak karşılaştırmalarda bağımsız örneklem t testinin parametrik olmayan alternatifi olan Mann-Whitney U testi kullanılmıştır.

5. Bulgular ve Yorumu

5.1. Katılımcıların Demografik Özellikleri

Çalışmamız 244 kız ve 229 erkek öğrenci ile gerçekleştirilmiştir. 473 kişi ile yapılan araştırmanın cinsiyet, sınıf ve okul değişkenlerine göre katılımcı durumunu aşağıdaki tabloda aşağıda gösterilmiştir. Kota örneklem yönteminin kullanıldığı araştırmada okul türlerine göre öğrenci sayısı evrendeki oranlar dikkate alınarak belirlenmiştir.

Tablo 1: Katılımcılarının Cinsiyet, Okul Türü ve Sınıf Değişkenlerine Göre Dağılımları

Değişkenler	Grup	N	%
Cinsiyet	Kız	244	51,6
	Erkek	229	48,4
	Toplam	473	100
Okul Türü	Genel Ortaöğretim	211	44,6
	AİHL/İmam Hatip Lisesi	86	18,2
	Mesleki Ortaöğretim	176	37,2
	Toplam	473	100
Sınıf	10. Sınıf	234	49,5
	12. Sınıf	239	50,5
	Toplam	473	100

Çoğunluğu ilkökul mezunu ebeveynlere sahip olan katılımcılardan oluşan örneklemde üniversite mezunu olan baba oranı (%24,5), üniversite mezunu olan anne oranının (%12,9) yaklaşık iki katıdır. Büyük bir kısmı (%89,2) dine önem verilen bir ailede büyüyen gençlerden oluşan örneklemin %61,1'i hoşgörülü bir aile ortamında yetiştiklerini ifade ederken, %12,7'si ailesini otoriter ve %12,1'i ise aşırı koruyucu olarak nitelemiştir. Bu oranlar dikkate alındığında katılımcıların dinî değerleri üzerinde en fazla ailelerin (%69,7) etkili olduğu görülmektedir. İkinci sırada ise Kur'an kursları (%11) yer almaktadır.

Örnekleme okul dışında din eğitimi alma oranı (N=389, %82,2) oldukça yüksektir. Dinî bilgi düzeyini yeterli görenlerin oranı %37,6 ve kısmen yeterli görenlerin oranı ise %58,6'dır. Öğrencilerin %34'ü okulda aldıkları din eğitiminin zihinlerini meşgul eden inançla ilgili sorulara cevap verdiğini ifade ederken, %19,7'si ise inançla ilgili sorularına okuldaki din eğitiminin cevap veremediği görüşündedir. Kur'an'ın içeriği hakkında bilgi sahibi olduğunu düşünenlerin oranı %33,2 iken, kısmen bilgi sahibi olduğunu düşünenler %59,8 ile en yüksek orana sahiptir.

Katılımcılara dinî değerlere karşı olumsuz tutum takınmalarına neden olan herhangi bir olay yaşayıp yaşamadıkları sorularak olumsuz tecrübelerin dini tu-

tum ve din dışı yönelim üzerindeki etkinliği ölçülmek istenmiştir. Katılımcıların yarıdan fazlası (N=295, %62,4) böyle bir tecrübenin yaşanmadığını, %17,3'lük kısmı ise olumsuz tecrübenin var olduğunu belirtmiştir. %20,3'ü ise böyle bir tecrübeyi hatırlamadığını ifade etmiştir.

Dindarların tutum ve davranışlarının dinî değerleri üzerinde olumlu etkisi olduğunu ifade edenlerin oranı %35,5'tir. Katılımcıların %29,2'si dindarların tutum ve davranışlarından olumsuz yönde etkilendiklerini ve %35,3'ü ise etkilenmediklerini belirtmiştir. Bu da göstermektedir ki yaklaşık her üç katılımcıdan biri dindarların davranışlarından olumsuz etkilenmektedir. Din dersi öğretmenlerinin tutum ve davranışlarının dinî değerleri üzerinde olumlu etkiye sahip olduğunu ifade edenlerin oranı %47,4'tür. Neredeyse her yedi öğrenciden biri din dersi (%15,6) öğretmenlerinin tutum ve davranışlarının olumsuz etkisinden söz ederken %37 gibi azımsanmayacak bir oran da din dersi öğretmenlerinin dinî değerleri üzerinde etkisinin olmadığını dile getirmektedir. Katılımcıların yarıdan fazlasının (%51,8) kitle iletişim araçlarının dini değerleri üzerinde etkisiz olduğunu belirttiği çalışmamızda geriye kalan diğer yarının ise olumlu ve olumsuz şekilde etkilenenler olarak oldukça yakın oranlara sahip oldukları görülmektedir.

5.2. Din Dışı Yönelim ve Dinî Tutuma Dair Genel Bulgular

Din Dışı Yönelim Ölçeği ve Ok Dini Tutum Ölçeği'nden alınan minimum ve maksimum puanlar ile grup ortalamaları aşağıdaki tabloda verilmiştir.

Tablo 2. Din Dışı Yönelim ve Ok-Dinî Tutum Ölçeklerine Dair Betimleyici İstatistikler

	N	Minimum	Maksimum	\bar{X}	SS
Ok-Dinî Tutum Ölçeği	473	10,00	40,00	29,00	5,93539
Din Dışı Yönelim Ölçeği	473	9,00	38,00	18,23	6,09494

Tablodaki ortalama puanlara bakıldığında yüksek düzeyde olumlu dinî tutumun ve düşük düzeyde din dışı yönelimin hâkim olduğu görülmektedir. Din Dışı Yönelim Ölçeği 5'li likert yapıda (hiç katılmıyorum, az katılıyorum, orta düzeyde katılıyorum, çok katılıyorum, pek çok katılıyorum) hazırlandığından ölçekten alınan puan ortalamaları eşit aralıklara bölünerek yorumlanmıştır. Buna göre 1.00–1.80 aralığı eğilim yok, 1.81–2.60 düşük eğilim, 2.61–3.40 orta eğilim, 3.41–4.20 yüksek eğilim, 4.21–5.00 aralığı ise çok yüksek eğilim olarak yorumlanmıştır.²⁹

²⁹ Ezel Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2006), 155.; M.Betül Yılmaz, "İlköğretim 6. ve 7. Sınıf Öğrencilerinin Bilgisayara Yönelik Bağlılık Gösterme Eğilimlerinin Farklı Değişkenlere Göre İncelenmesi", *Eğitim Teknolojileri Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2010), 1-16.

Örneklem ortalaması düşük din dışı eğilimi göstermekle birlikte 5'li likert tipi sorulardan oluşan Din Dışı Yönelim Ölçeği'nden alınan puanlara göre 28 (%6) öğrenci yüksek ve çok yüksek din dışı yönelim eğilimi göstermektedir. Orta düzeyde din dışı eğilim gösteren katılımcı sayısı ise 58'dir. Orta düzeyde din dışı yönelim eğilimi gösteren grubun ana kütle içindeki oranı ise %12'dir. Kişisel bilgi anketine eklenen Tanrı inancı sorusuna verilen cevaplara göre ateist Tanrı anlayışını benimsediğini ifade eden 16 katılımcıdan 14'ü yüksek eğilim gösterirken, geriye kalan iki kişiden 1'i orta, diğeri ise düşük eğilim göstermektedir. Agnostik Tanrı anlayışını benimseyen 13 kişiden 8'si yüksek, 5'i ise orta düzeyde din dışı yönelim eğilimi göstermektedir. Deist Tanrı anlayışını benimseyen 11 kişiden 4'ü yüksek din dışı yönelim eğilimi gösterirken 6'sı orta, 1'i ise düşük eğilim göstermektedir.

Ateizmden teizme doğru din dışı yönelim eğilimi düşerken, dinî tutum düzeyleri de yükselmektedir. Allah'ın varlığına inanma ile olumlu dinî tutuma sahip olma arasında pozitif yönlü yüksek korelasyon ($r=0,722$, $p=0,000$) mevcuttur. Yine Allah'ın varlığına iman ile din dışı yönelim eğilimi arasında ise negatif yönlü yüksek korelasyon olduğu ($r=-0,833$, $p=0,000$) tespit edilmiştir. Dolayısıyla birey açısından Allah'ın varlığına dair duyulan şüphe ya da Allah'ın varlığının reddedilmesi genel olarak din olgusuna karşı olumsuz tutuma sahip olma ve ateizm, deizm gibi akımlara yönelim paralellik arz etmektedir.

5.3. Cinsiyet, Okul Türü ve Sınıf Değişkenlerine Göre Bulgular

Din Dışı Yönelim Ölçeği'nden elde edilen toplam puan üzerinden kız ve erkek öğrenciler karşılaştırıldığında erkek öğrencilerin daha yüksek ortalamaya sahip olduğu ve iki grup arasındaki farkın istatistiksel olarak anlamlı olduğu t testi sonucunda ($t(471)=-3,612$, $p<0,05$) görülmektedir. Gruplar arasındaki farkın etki büyüklüğü G-power programı ile hesaplandığında $d=0,36$ olarak hesaplanmıştır. Cohen tarafından yapılan istatistiksel teste göre belirlenen etki büyüklüğü tablosundaki değerler dikkate alındığında bu değer orta etki büyüklüğüne yakın bir değer olduğu görülmektedir.³⁰ Ok-Dinî Tutum Ölçeği'nden alınan puanlar cinsiyete göre karşılaştırıldığında kız öğrencilerin ortalamalarının daha yüksek olduğu ve olumlu dinî tutuma sahip olmaları açısından erkek öğrencilerle aralarındaki farkın istatistiksel olarak anlamlı olduğu $t(471)=4,972$, $p<0,05$) ve etki büyüklüğünün $d=0,46$ orta düzeyde olduğu tespit edilmiştir. Dolayısıyla kız öğrencilerin erkek öğrencilere göre daha yüksek düzeyde olumlu dinî tutuma sahip oldukları ve kız öğrencilerde din dışı yönelim eğiliminin erkek öğrencilere göre daha düşük olduğu görülmektedir.

Sınıf değişkeni ile ölçeklerden alınan puanlar arasındaki ilişki incelendiğinde 10. sınıf ve 12. sınıf öğrencilerinin Din Dışı Yönelim ve Ok-Dinî Tutum ölçeklerinden aldıkları puan ortalamaları hemen hemen aynıdır. Sınıf değişkeninin sonuçlar üzerinde anlamlı bir etkisi olmadığı bağımsız örneklem t testi sonuçları (Din Dışı

³⁰ Mehmet Suphi Özçomak - Kübranınur Çebî, "İstatistiksel Güç Analizi: Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi Üzerine Bir Uygulama", *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 31/2 (2017), 417.

Yönelim $p=0,929$ ve Ok-Dinî Tutum $p=0,87$) ile görülmektedir.

Genel ortaöğretim, mesleki ortaöğretim ve imam hatip liseleri öğrencileri din dışı yönelimleri ve dini tutum düzeyleri açısından karşılaştırılmıştır. Özellikle yoğun din eğitimi verilen imam hatip liseleri ile diğer liselerde eğitim gören öğrenciler açısından beklenen farkın oluşup oluşmadığı Anova testi ile analiz dılmıştır. Test sonucu, imam hatip lisesi öğrencilerinin din dışı yönelim puan ortalamalarının en düşük; dinî tutum puan ortalamalarının ise en yüksek olduğu ve okul türlerine göre öğrencilerin her iki testten aldıkları puanlar arasında anlamlı fark olduğu görülmektedir.

5.4. Aile İle İlgili Değişkenlere Göre Bulgular

Anne-babalar doğumdan yetişkinlik sürecine kadar bireyin en fazla etkileşimde bulunduğu kişilerdir. Özellikle çocukluk çağında taklit ve özdeşim yoluyla ebeveynlerin tutum ve davranışlarının örnek alındığı ve bu davranışların tekrarlanarak alışkanlık haline dönüştüğü bilinmektedir. Dinî değerlere önem verilen bir ailede dünyaya gelen bireyin gerek çocukluğunda gerek de ergenliğinde bu atmosferin etkisi sürmektedir. Böyle bir ailede yetişen birey, dine karşı olumlu duygular beslemekte ve dinî görevlerini yerine getirmeye de istekli olmaktadır.³¹

Anova testi sonucuna göre ailesi için dinî değerlerin önemli olduğunu belirten katılımcılar ile kısmen önemli olduğunu belirten katılımcıların her iki ölçekten aldıkları puanlar arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark olduğu [Din Dışı Yönelim $t(467)=3,735$ ve $p<0,05$] ve Ok-Dinî Tutum $t(467)= 4,380$ ve $p<0,05$] saptanmıştır. Ailesi için dinî değerlerin önemli olmadığını belirten katılımcıların sayısı çok az ($N=4$) olduğu için bu grup göz ardı edilmiş, kısmen önemli ve önemli olduğunu ifade eden iki grup karşılaştırılmıştır. Gruplar arasındaki farkın etki büyüklüğü dini tutumlar için ($d=0,64$), din dışı yönelimler için ise ($d=0,56$) olarak hesaplanmıştır. Ailede dine verilen önemin her iki ölçek için orta etki büyüklüğüne sahip olması, gençlerin dini tutumları ve din dışı yönelimleri üzerinde bireyin içinde yetiştiği ailenin dine yaklaşımının göz ardı edilemeyecek bir faktör olduğunu kanıtlamaktadır.

Aileler çocuk yetiştirirken farklı disiplin tarzları ve ebeveynlik tutumları benimseyebilmektedir. Bu konuyla ilgili yapılan çalışmalarda ebeveyn tutumlarına ilişkin farklı tasnifler yapılmıştır. Ancak bu tasnifleri disiplin ve sevgi arasında kurulan farklı denge noktaları olarak ifade etmek mümkündür. Örneğin otoriter ailelerde disiplin, sevgi ve kabulden daha ön planda iken; serbest (izin verici) ailelerde sevgi ve kabul üst düzeyde, otorite ise oldukça alt seviyelerdedir. Demokratik ailelerde ise birey, belli bir düzeyde yönlendirilmekle birlikte bireyselliğine de izin verilmektedir. Demokratik ailelerde disiplin ve sevgi arasında orta bir yol izlenmektedir. İlgisiz ailelerde ise çocuk hem disiplin hem de sevgi yönünden ihmal

³¹ M. Akif Kılavuz, "Ergenlerde Özdeşleşme ve Din Eğitimi", *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi*, ed. Hayati Hökelekli (İstanbul: Dem Yayınları, 2015), 278-280.

edilmektedir.³²

Bireyi yetiştiren ebeveynlerin otoriter, hoşgörülü, tutarsız, ilgisiz, mükemmeliyetçi, serbest, aşırı koruyucu ya da reddedici olması ile bireyin Din Dışı Yönelim ve Ok-Dinî Tutum ölçeklerinden aldıkları puan ortalamaları arasındaki ilişki Kruskal-Wallis testi ile sınanmış ve gruplar arasındaki farkın anlamlı olduğu görülmüştür. Mann-Whitney U testi ile yapılan ikili karşılaştırmalarda hoşgörülü bir aile ortamına sahip bireyler ile içinde yetiştikleri aile ortamını otoriter (baskıcı), tutarsız, ilgisiz ya da reddedici olarak niteleyen bireyler arasında din dışı yönelim açısından farkın anlamlı olduğu tespit edilmiştir. Test sonuçlarına göre tutarsız, ilgisiz ya da reddedici ortamda yetişen bireylerin hoşgörülü bir ortamda yetişen bireylere göre din dışı yönelim eğilimi istatistiksel olarak anlamlı düzeyde daha yüksektir. Yine bu grupların Ok-Dinî Tutum Ölçeği'nden aldıkları puanlar arasındaki farkın da anlamlı olduğu, hoşgörülü ailelerde yetişen bireylerin tutarsız, ilgisiz ya da reddedici ebeveynler tarafından yetiştirilen bireylere göre dine karşı olumlu tutum düzeylerinin daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Bu sonuçlara göre hoşgörülü ebeveynlerin, gençlerin dinî gelişimlerine pozitif katkı sunduklarını söylemek gerekir. İmam hatip lisesi öğrencileri ile yapılan bir araştırmada da anne ve babaları demokrat, anlayışlı olan gençlerin dindarlık puan ortalamalarının diğer gruplardan daha yüksek sahip olduğu, ilgisiz ebeveynler tarafından yetiştirilen gençlerin en düşük puana sahip oldukları tespit edilmiştir.³³

Katılımcılara sorulan "Dinî inançlarınız üzerinde aşağıdakilerden hangisi daha fazla etkili olmuştur?" sorusuna öğrencilerin verdikleri cevapları gösteren tablo aşağıda verilmiştir. Bu tabloya göre dinî inançlar üzerinde en fazla ailenin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Mendeş tarafından yapılan çalışmada katılımcıların dinî inançlarının şekillenmesinde ailenin %68,7 gibi bir oranla etkili olduğu belirtilmiştir.³⁴ Birçok alan araştırması da ailenin bireyin sahip olduğu dinî inanç ve değerler üzerinde en fazla etkiye sahip faktör olduğunu göstermektedir. Bu soruya verilen yanıtlar ile ölçeklerden alınan puan ortalamaları bağımsız örneklem t testi ile karşılaştırılmıştır. Test sonucuna göre dinî inançları üzerinde en fazla ailesinin etkisinin olduğunu belirten katılımcılar ile kitapların etkili olduğunu ifade eden katılımcıların, ölçeklerden aldıkları puanlar arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark [Din Dışı Yönelim $t(358)=-3,460$, $p<0,05$ ve Ok-Dini Tutum $t(358)=2,740$, $p<0,05$] vardır.

Tablo 3. Dinî İnançlar Üzerinde Etkili Olan Değişkenler

³² Deniz Şanlı - Candan Öztürk, "Anne Babaların Çocuk Yetiştirme Tutumları ve Tutumlar Üzerine Kültürün Etkisi", *Dokuz Eylül Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Elektronik Dergisi* 8/4 (2015), 241; Arzu Özyürek, "Okul Öncesi Çocuğa Sahip Anne-Babalara Yönelik 'Çocuk Yetiştirmeye İlişkin Anne-Baba Görüşleri Ölçeği' ve 'Anne-Baba Tutum Ölçeği' Geliştirme Çalışması", *Uluslararası Erken Çocukluk Eğitimi Çalışmaları Dergisi/International Journal Of Early Childhood EducaitonStudies* 2/1 (2017), 27.

³³ Kemal Coşkun, *İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinde Din Anlayışı ve Sosyal Değerler Algısı* (Ankara: Ankara Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 220-227.

³⁴ Necip Fazıl Mendeş, *Ortaöğretim Öğrencilerinin İnanç Esaslarını Algılayış Biçimleri (Tuzla Örneği)* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 47.

Değişken	Grup	N	Yüzde	Birikimli Yüzde
Dinî İnançlar Üzerinde Etkili Olan Değişkenler	Ailem	330	69,8	69,8
	Arkadaşlarım	19	4,0	73,8
	Öğretmenlerim	14	3,0	76,7
	Kitaplar	30	6,3	83,1
	Sosyal medya	8	1,7	84,8
	Kuran kursu	52	11,0	95,8
	Diğer	20	4,2	100
	Toplam	473	100	100

Dinî gelişimleri üzerinde en fazla ailesinin etkili olduğunu belirten katılımcılar anne-baba tutumları açısından karşılaştırıldığında, hoşgörülü ebeveynlerin çocuklarının dinî değerleri üzerinde diğer gruplardan daha fazla etkisinin olduğu anlaşılmaktadır. "Dinî değerlerim üzerinde en fazla ailem etkili olmuştur" diyen 330 katılımcının 212'si (%64) hoşgörülü aile ortamında yetişen gençlerdir.

Çalışmamızda ebeveyn eğitim düzeyinin dinî tutum ve din dışı yönelim üzerindeki etkisi incelenmiştir. Bu çerçevede anne eğitim düzeyine göre oluşan gruplar ile ölçeklerden aldıkları sıralama ortalamaları arasında anlamlı bir ilişki olup olmadığı Kruskal Wallis testi ile incelenmiştir. Test sonucuna göre grupların, dinî tutum puan sıra ortalamaları ($X^2=18,013$, $sd=5$, $p=0,003$) ve din dışı yönelim puan ortalamaları ($X^2=12,538$, $sd=5$, $p=0,028$) arasındaki fark istatistiksel olarak anlamlıdır. Farklılığın hangi gruplardan kaynaklandığını tespit etmek amacıyla Mann-Whitney U testi ile ikili karşılaştırmalar yapılmıştır. Mann-Whitney U testi sonuçlarına göre annesi ilkökul mezunu olanlar ile yüksek lisans/doktora mezunu olanlar arasında din dışı yönelim ($p=0,019$) ve dinî tutum düzeyleri açısından anlamlı bir fark olduğu ($p=0,018$) görülmektedir. Annesi ilkökul mezunu olan katılımcıların dinî tutum sıra ortalamaları daha yüksek, din dışı yönelim sıra ortalamaları ise daha düşüktür.

Baba eğitim düzeyi ile ölçeklerden alınan puanlar arasında ise anlamlı bir fark tespit edilememiştir. Ebeveynlerin dinî inanç ve değerlerin yeni nesillere aktarılmasındaki rolleri üzerine yapılan çalışmaların çoğunda annelerin daha etkili olduğu ifade edilmiştir.³⁵ Francis ve Brown tarafından 11 yaş çocukları ve 18 yaş ergenleri ile gerçekleştirilen iki çalışma da, katılımcıların kiliseye katılım gösterme

³⁵ Lori Baker-Sperry, "Passing on the Faith: The Father's Role in Religious Transmission", *Sociological Focus* 34/2 (2001), 185.

davranışları üzerinde annelerin kiliseye gidiyor olmalarının babaların kiliseye devam etmelerine göre daha fazla etkili olduğunu göstermektedir.³⁶ Başka bir çalışmada ise çocukların bireysel dindarlığı ve dinî davranışları üzerinde babaların daha etkili olduğu, annelerin ise geleneksel dinî inançlar üzerinde güçlü bir etkiye sahip oldukları sonucuna ulaşılmıştır.³⁷ Amerika’da yapılan bir çalışmada da annenin babaya göre dindarlık konusunda daha etkili olduğu ortaya konmaktadır.³⁸

Ülkemizde yakın zamanda yapılan bir çalışmada lise öğrencilerinin dinî yönelimleri üzerinde en etkili ebeveynlerin anneler olduğu belirtilmektedir.³⁹ Çalışkan tarafından gençlerin deizm algısını ölçmeye yönelik yapılan çalışmada da deizm algısı ölçeğinden alınan puanlarla baba eğitim düzeyi arasında anlamlı bir ilişki bulunmadığı, buna karşın anne eğitim düzeyinin deizm algısı üzerinde etkili olduğu tespit edilmiştir. Araştırmada annesi lise mezunu olan katılımcıların okuma yazma bilmeyen ve ilkökul mezunu olan katılımcılardan anlamlı düzeyde farklı olduğu tespit edilmiştir. Anne eğitim düzeyi arttıkça puan ortalamalarının artmasına karşın, üniversite mezunu anneye sahip olan katılımcıların ortalamaları, annesi lise mezunu olanlardan düşük kalmıştır.⁴⁰ Oluğ tarafından yapılan çalışmada anne eğitim düzeyi belli bir seviyenin üzerine çıktıkça öğrencilerin inanç düzeyinin düştüğü ifade edilmiştir.⁴¹ Benzer bir çalışmada da annenin eğitim düzeyi ile gencin dindarlığı arasında anlamlı bir ilişki olmasına rağmen, babanın eğitim düzeyinin dindarlık üzerinde anlamlı bir etkisinin olmadığı tespit edilmiştir.⁴²

5.5. Din Eğitimi ve Dinî Bilgi Değişkenlerine Göre Bulgular

Din eğitiminin, dinî değerlerin benimsenmesindeki rolünü ortaya koymak amacıyla gençlerin aldıkları dinî eğitimin yoğunluğu ve din eğitiminin memnuniyet düzeyleri ile dinî tutumları ve din dışı yönelimleri arasındaki ilişki incelenmiştir. Araştırmamızda okul dışında din eğitimi alan bireylerin almayanlara oranla daha az din dışı yönelim eğilimi gösterdiği ($t(471)=-2,911, p<0,05$) ve daha olumlu dinî tutuma sahip olduğu ($t(471)=3,761, p<0,05$), iki grup arasındaki farkın da anlamlı olduğu tespit edilmiştir.

Okulda verilen din eğitimine ek olarak Kur’an kursları, cami kursları, belediye ya da vakıf kursları vb. yerlerde din eğitimi almak, bireye dinî bilgisini ve tec-

³⁶ Leslie J. Francis - Laurence B. Brown, “The Influence of Home, Church and School on Prayer among Sixteen-Year-Old Adolescents in England”, *Review of Religious Research* 33/2 (1991), 119.

³⁷ Alan C. Acock - Vern L. Bengtson, “On the Relative Influence of Mothers and Fathers: A Covariance Analysis of Political and Religious Socialization”, *Journal of Marriage and Family* 40/3 (1978), 525.

³⁸ Ryan Cragun vd., “Religious/Secular Distance: How far Apart Are Teenagers and Their Parents?”, *Psychology of Religion and Spirituality* 10 (2018), 288-295.

³⁹ Ebru Eler Çay, *Lise Gençliğinde Dini Sosyalleşme; Batman İl Merkezi Örneği* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 33-35.

⁴⁰ Sacide Çalışkan, *Z Kuşağında Deizm Algısı ve Deistliğe Yönelten Sosyolojik Faktörler* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 97-98.

⁴¹ Fatma Oluğ, *Ergenlik Dönemindeki Öğrencilerde Dini Tutum ve Davranışlar (Sakarya Örneği)* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 56.

⁴² Coşkun, *İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinde Din Anlayışı ve Sosyal Değerler Algısı*, 213-218.

rübesini zenginleştirme imkânı vermektedir. Okul dışında alınan din eğitiminin gençlerin dinî şüphelerinin giderilmesinde etkili olduğu Bahadır'ın lise öğrencileri ile gerçekleştirdiği çalışmada gösterilmektedir.⁴³ Araştırmamızda da gençlerin dinî değerler üzerinde aileden sonra ikinci sırada Kur'an kurslarının (%11) etkili olması da Bahadır'ın çalışmasını desteklemektedir.

İnançla ilgili merak edilen sorulara cevap vermede okulda alınan din eğitiminin yeterliliği ile din dışı yönelim ve dinî tutum arasındaki ilişki incelenerek ör-
gün din eğitiminin inanç öğretimindeki başarısı hakkında bilgi edinilmeye çalışılmıştır. Araştırma örnekleminizin %34'ü akıllarına takılan inanç meselelerine okulda aldıkları din eğitiminin cevap verdiğini, %46,3'ü ise kısmen cevap verdiğini dile getirmektedir. Katılımcıların %19,7'si ise okuldaki din eğitiminin zihinlerini meşgul eden sorulara yanıt vermediğini ifade etmektedir. Oluşan gruplar ile Din Dışı Yönelim Ölçeği'nden aldıkları puanlar arasındaki ilişkiyi gösteren değerler aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 4. İnançla İlgili Sorulara Okulda Alınan Din Eğitiminin Yanıt Verme Durumu ve Din Dışı Yönelim Ölçeği'nden Alınan Puanlar Arasındaki İlişkiyi Gösteren Anova Testi Sonuçları

	Grup	N	\bar{X}	SS	Var.K	KT	sd	KO	F	p
Din Dışı Yönelim Ölçeği	Hayır	93	20,2473	6,82810	G.Arası	467,003	2	233,502	6,430	0,002
	Kısmen	219	17,7580	5,60888	G.İçi	17067,001	470	36,313		
	Evet	161	17,7329	6,08251	Toplam	17534,004	472			
	Toplam	473	18,2389	6,09494						

Anova testi sonucu Din Dışı Yönelim Ölçeği'nden alınan puanların gruplar arası farkının anlamlı olduğunu ($p=0,002$) göstermektedir. Post-Hoc çoklu karşılaştırma testlerinden Sheffe testi ile din eğitiminin inançla ilgili sorularına cevap vermede başarısız olduğunu düşünenler ile kısmen başarılı ya da başarılı olduğunu düşünenlerin puan ortalamaları arasında ($p<0,05$) düzeyinde anlamlı bir fark olduğu ve okuldaki din eğitiminin inançla ilgili sorularına yanıt vermede başarısız olduğunu düşünenlerin din dışı yönelim eğilimlerinin diğer iki gruba göre daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Aynı durum Ok-Dinî Tutum Ölçeği puan ortalama-

⁴³ Abdülkerim Bahadır, "Ergenlik Döneminde Dini Şüphe ve Tereddütler (Lise Öğrencileri Üzerinde Bir Araştırma)", *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi*, ed. Hayati Hökeleklî (İstanbul: Dem Yayınları, 2015), 340.

ları için de tespit edilmiştir. Okulda verilen din eğitiminden tatmin olmayanların Ok-Dinî Tutum Ölçeği'nden aldıkları puan ortalamalarının diğer gruplardan düşük olduğu görülmüştür.

Çalışmamızda katılımcıların dinî bilgi seviyeleri ile din dışı yönelimleri ve dinî tutumları arasındaki ilişki incelenmiştir. Bu çerçevede katılımcılardan, dinî bilgi ve Kur'an'ın içeriği hakkında sahip oldukları bilgi seviyelerini yetersiz, kısmen yeterli ve yeterli olarak kategorize etmeleri istenmiştir. Buna göre oluşan gruplar ile ölçeklerden alınan puanlar arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki tespit edilmemiştir.

Din eğitiminin istenen başarıyı sağlamasında öğretmenlerin meslekî yeterlilikleri yanında tutum ve davranışları ile öğrencilerine iyi rol model olmaları büyük önem arz etmektedir. Din dersi öğretmenlerinin tutum ve davranışlarının öğrencilerin dine karşı geliştirdikleri tutumlar üzerinde etkili olduğu düşünülmektedir. Bu sebeple araştırmamızda gençlerden şimdiye kadar karşılına çıkan din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenlerinin tutum ve davranışlarının dinî değerleri üzerinde nasıl bir etki oluşturduklarını ifade etmeleri istenmiştir. Gençlerin yarıya yakını (%47,4) olumlu yönde etkilendiklerini ifade ederken, olumsuz yönde etkilendiğini ifade edenlerin oranı %15,6'tır. Öğretmenlerin tutum ve davranışlarının dinî değerlere karşı tutumları üzerinde etkisi olmadığını belirtenlerin oranı ise %37'dir. Soruya verilen cevaplar ile ölçeklerden alınan puanlar arasındaki ilişki bağımsız örneklem t testi ile incelenmiştir. Olumlu yönde etkilenenler ile olumsuz yönde etkilenenlerin puan ortalamaları arasındaki fark Din Dışı Yönelim Ölçeği ($t(296)=-5,751$, $p<0,05$) ve Ok Dinî Tutum Ölçeği ($t(298) =4,772$, $p<0,05$) için istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur. Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenlerinin tutum ve davranışlarının dinî değerleri üzerinde olumlu bir etkisi olduğunu ifade eden katılımcıların, olumsuz bir etkisi olduğunu ifade eden katılımcılardan olumlu dinî tutum düzeyleri daha yüksek ve din dışı yönelim eğilimleri de daha düşüktür.

5.6. Dinî İnançlar Üzerinde Etkisi Olduğu Düşünülen Diğer Değişkenlere Göre Bulgular

Ailesi ve eğitimi dışında bireyin sosyal çevresi ile olan ilişkilerinin yanı sıra olumlu veya olumsuz yaşadığı tecrübelerinin de dinî inançları üzerinde etkisi olduğu düşünülmektedir. Çalışmamızda katılımcılara dinî değerlere karşı olumsuz tutum sergilemelerine yol açacak herhangi bir olay yaşayıp yaşamadıkları sorulmuştur. Aşağıdaki tabloda da görüleceği üzere katılımcıların %62,4'ü ($N=295$) böyle bir tecrübe yaşamadıklarını ifade ederken, olumsuz bir tecrübe yaşadığını ifade edenlerin oranı %17,3 ($N= 82$) ve hatırlamadıklarını ifade edenlerin oranı ise %20,3 ($N=96$)'tür.

Anova testi sonucunu gösteren tabloda da görüleceği üzere, dine karşı olumsuz tutuma yol açacak bir tecrübenin varlığına ilişkin oluşan grupların Din Dışı Yönelim Ölçeği'nden ve Ok-Dinî Tutum Ölçeği'nden aldıkları puan ortalamaları arasındaki fark anlamlıdır. Post-Hoc çoklu karşılaştırma analizlerinden Tukey analizi sonucu dinî değerlere karşı olumsuz bir tutuma yol açacak bir tecrübe yaşadığını ifade edenler ile diğer iki grup arasında ($p<0,05$) düzeyinde anlamlı bir fark

oluşmaktadır. Dinî değerlere karşı olumsuz tutum takınmaya yol açacak bir tecrübe yaşadıklarını ifade edenlerin Din Dışı Yönelim Ölçeği'nden aldıkları puan ortalaması ($\bar{X}=17,2814$), böylesi bir tecrübe yaşamadıklarını ifade edenlerden ($\bar{X}=12,6585$) yüksektir. Yaşanan travmatik olayların gençlerin dinden uzaklaşmasında ve ateizm, deizm, agnostisizm gibi kurumsal dinin karşısında konumlandırılan akımlara yönelmesinde etkili olduğu başka çalışmalarda da gösterilmiştir.⁴⁴

Tablo 5. Dinî Değerlere Karşı Olumsuz Tutuma Yol Açacak Tecrübenin Varlığı İle Ölçeklerden Alınan Puanlar Arasındaki İlişkiyi Gösteren Anova Testi Sonuçları

	Grup	N	\bar{X}	SS	Var.K	KT	sd	KO	F	p
Din Dışı Yönelim Ölçeği	Evet	82	21,6585	6,85515	G. Arası	1229,428	2	614,714	17,720	,000
	Hayır	295	17,2814	5,39010	G. İçi	16304,576	470	34,691		
	Hatırlamıyorum	96	18,2604	6,45347						
	Toplam	473	18,2389	6,09494	Toplam	17534,004	472			
Ok-DT Ölçeği	Evet	82	25,2561	6,81649	G. Arası	1479,618	2	739,809	22,954	,000
	Hayır	295	30,0576	5,30243	G. İçi	15148,382	470	32,231		
	Hatırlamıyorum	96	28,9479	5,72965						
	Toplam	473	29,0000	5,93539	Toplam	16628,000	472			

Kötülük meselesi, ateizm üzerine yapılan çalışmalarda ateist bireylerin Tanrı'nın varlığından şüphe duymalarına sebep olarak ifade ettikleri meseleler arasında ilk sıralarda yer almaktadır.⁴⁵ Araştırmamızda dünyadaki kötülüklerin dinî değerlerini olumsuz yönde etkilediğini belirten katılımcılar ile olumlu yönde etkilediklerini ifade eden katılımcıların Din Dışı Yönelim Ölçeği'nden aldıkları puanlar arasındaki fark ($t(249)=-4,114, p<0,05$) ve Ok-Dinî Tutum Ölçeği'nden aldıkları puanlar arasındaki fark ($t(249)=3,212, p<0,05$) anlamlı bulunmuştur. Ergenlik dönemi dinî inanç ve şüpheleri üzerine yapılan başka çalışmalarda da dünyada yaşanan kötülüklerle Allah'ın izin veriyor olmasının anlamlandırılmadığı ifade edilmektedir.⁴⁶

⁴⁴ Ayşe Betül Akdemir, "Öğrencilerde İnanç Problemine Neden Olan Faktörlerin Belirlenmesi", *dergiabant (Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi)* 8/1 (2020), 338.; Mustafa Ünverdi, "Din Karşıtı Yayınlar ve Gençlerde Ateistik Eğilimin Nedenleri", *İlahiyat Akademi* 12 (2020), 167-168.

⁴⁵ Yusuf Zavalı - Ensar Şahin, "Ateist ve Deistlerin Din Algısı: Üniversite Öğrencileri Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Araştırma / Approachs of Atheists and Deists to Religion: A Psycho-Sociological Research on University Students", *Journal of History Culture and Art Research* 7/2 (2018), 589.

⁴⁶ Celal Çayır, "Ergenlerin Dini İnanç, Şüphe ve Dini Tutumları Üzerine Bir Araştırma", *Bilimname* 1/2

Özellikle son yıllarda bazı Müslüman ülkelerde yaşanan iç savaşlar ve DAES gibi bazı örgütlerin din adına yaptığı katliamlar başta olmak üzere dinin kötü temsillerinin gençlerin dinî tutumları üzerinde olumsuz yansımaları olabileceği düşünülmektedir. Bu sebeple katılımcılara İslam dünyasındaki uygulamaların dinî tutumları üzerinde nasıl bir etkisi olduğu sorulmuştur. Katılımcıların %21,8'i İslam dünyasındaki uygulamaların dinî değerleri üzerinde olumsuz etkisinin olduğunu, %49,5'i İslam dünyasındaki uygulamalarından olumlu etkilendiklerini ifade ederken %28,8'i ise herhangi bir şekilde etkilenmediklerini ifade etmişlerdir. İslâm dünyasındaki uygulamaların dinî değerlere karşı tutumlarını olumsuz yönde etkilediğini ifade eden katılımcılar ile olumlu yönde etkilediğini belirten katılımcıların Din Dışı Yönelim Ölçeği'nden aldıkları puan ortalamaları arasındaki fark ($t(335)=-7,470, p<0,05$) ve Ok-Dinî Tutum Ölçeği'nden aldıkları puan ortalamaları arasındaki fark ($t(335)=8,182, p<0,05$) anlamlı bulunmuştur. Etki büyüklüğü her iki ölçek için de ($d=1$) olarak hesaplanmıştır. Ortalamalara dayalı testler için Cohen tarafından belirlenen tabloya göre etki büyüklüğü kuvvetlidir.⁴⁷

Farklı tanım ve tasnifleri yapılabilen bir olgu olmakla birlikte dindarlığı dine önem verme ve ibadetleri yerine getirme, dinî kurallara uymaya çaba gösterme olarak tanımlamak mümkündür. Bu durumda kendisini dindar olarak tanımlayan bireylerden dinî kurallara uygun tavır ve davranışlar sergilemeleri beklenmektedir. Ancak dindar kişilerin de olumsuz davranışlar sergiledikleri ve dindarların bu tarz davranışlarının mensubu oldukları dinle ilgili olumsuz yargılara ve tepkilere yol açtığı, hatta birçok dinin mensuplarının bu şekilde farklı gruplara bölüldüğü ve bütünlüklerini yitirdikleri tarihî bir vakaadır.⁴⁸ Ülkemizde inançsızlık üzerine yapılan çalışmalarda katılımcılar, dindar kişilerin sergiledikleri bazı davranışların dinî değerlere karşı olumsuz tutum takınmalarında etkili olduğunu ifade etmektedirler. Örneğin, Aydın tarafından yapılan çalışmada katılımcıların %88,16'sı dinî değerleri üzerinde dindarların olumsuz etkisi olduğunu dile getirmiştir.⁴⁹

Araştırmamızda katılımcıların %29,2'si dindarların tutum ve davranışlarından olumsuz yönde etkilendiklerini belirtmiştir. Olumlu yönde etkilendiklerini ifade edenlerin oranı %35,5 ve hiçbir şekilde etkilenmediklerini ifade edenlerin oranı ise %35,3'tür. Tek yönlü varyans analizi (Anova) testi sonuçlarına göre grupların Din Dışı Yönelim Ölçeği'nden aldıkları puanlar arasındaki fark anlamlı ($F=23,409, p=0,000$) bulunmuştur. Levene homojenlik testi sonucu ($F=0,899, p=0,408$) varyansların eşit olduğu anlaşıldığı için Post-Hoc analizlerinde Scheffe testi kullanılarak farklılığın hangi gruptan kaynaklandığı tespit edilmiştir. Test sonucuna göre dindarların tutum ve davranışlarının dinî değerlere karşı olumsuz tutum takınmalarına sebep olduğunu belirtenler ile dindarların tutum ve davranış-

→

(2014), 78.

⁴⁷ Yalçın Karagöz, *SPSS AMOS META Uygulamalı İstatistiksel Analizler* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2019), 1245.

⁴⁸ Abdülcelil Bilgin, "Din, Dindar, Dindarlık: Özeleştirel Bir Değerlendirme", *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/2 (2014), 79-82.

⁴⁹ Ali Rıza Aydın, *Dini İnkârın Psiko-Sosyal Nedenleri* (Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995), 100.

larından olumlu yönde etkilendiklerini belirtenler ve etkilenmediklerini ifade edenler arasında ($p<0,05$) düzeyinde anlamlı bir fark olduğu, olumsuz etkilenenlerin Din Dışı Yönelim Ölçeği'nden aldıkları puanlarının daha yüksek olduğu saptanmıştır.

Birey ve toplum yaşamı üzerinde önemli etkilere sahip kitle iletişim araçları ile üretilen ya da yayılan popüler kültür, yerel kültürün birçok bileşeninin yanı sıra dinî değerleri de aşındırmakla itham edilmektedir.⁵⁰ Çalışmamızda katılımcılara kitle iletişim araçlarının dinî değerleri üzerindeki etkisi sorularak ölçeklerden aldıkları puanlarla ilişkisi incelenmiştir. Olumlu ve olumsuz yönde etkilenen grupların Din Dışı Yönelim Ölçeği'nden aldıkları puanlar bağımsız örneklem t testi ile karşılaştırıldığında iki grup arasında anlamlı bir fark oluşmadığı ($t(226)=- 0,130$, $p=0,897$) anlaşılmaktadır.

Dine karşı olumlu tutuma sahip bireylerin hayatın anlamına dair sorularına din dışında cevap aramayacakları, kurumsal anlamda dinin karşısında konumlanan akımlara ilgi göstermeyeceği varsayılmaktadır. Bu sebeple araştırmamızda katılımcıların sahip oldukları dinî tutum ile din dışı yönelim arasındaki ilişki yapısal eşitlik modellemesi ile test edilmiştir. Olumlu dinî tutumu ölçen "Ok-Dinî Tutum Ölçeği"nden alınan puanlar ile "Din Dışı Yönelim Ölçeği"nden alınan puanlar arasındaki ilişki AMOS programı kullanılarak yol analizi ile incelenmiştir. Yapılan analiz sonucunda olumlu dinî tutum ile din dışı yönelim arasında negatif yönlü bir ilişki olduğu aşağıdaki regresyon tablosunda görülmektedir.

Tablo 6. Dinî tutum ve Din Dışı Yönelim Arası Regresyon

		$\beta 1$	$\beta 2$	S.E	C.R.	p
Dindışı yönelim	<--- dinî tutum	-0,928	-1,101	0,106	-10,366	<0.001

$\beta 1$: Standartlaştırılmış Katsayılar $\beta 2$: Standart Olmayan Katsayılar

Sonuç

Yaptığımız çalışmada elde edilen bulgulara göre, liseli gençler arasında yüksek din dışı yönelim eğilimi gösteren %6'lık bir kesimin olması, %3,4 oranında ateist, %2,7 oranında agnostik ve %2,3 oranında ise deist Tanrı anlayışının benimsenmesi lise gençliğinin az da olsa dine karşı mesafeli duruşunun olduğunu göstermektedir. Bu sonuçların ergenlik döneminde yaşanan geçici dinî şüphe ve inkâr eğilimi ya da yetişkinlere karşı gösterilen bir tepki olarak görülüp geçirtilmemesi ve bu durumun arkasındaki sebeplerin irdelenmesi önem arz etmektedir.

Elde edilen bulgulara göre genç nesle dini değerlerin aktarımında en fazla

⁵⁰ Mustafa Arslan, "Kitle İletişim Araçları, Medya ve Din İlişkisi Üzerine", *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 6/1 (2016), 14-15.

etkili olan kurum ailedir. Bu sebeple dinin geleceğinin büyük oranda aile kurumunun geleceğine bağlı olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle dindar bir ailede ve hoşgörülü ebeveynlerle yetişen bireylerin dine karşı olumlu tutum geliştirdiklerinin ve din dışı yönelimlere daha az eğilim gösterdiklerinin tespit edilmesi ebeveynler ile çocukları arasında sevgi ve anlayışa dayalı güçlü ve sağlıklı bir iletişimin kurulmasının önemini göstermektedir. Bireyin ilk eğitim kurumu olan ailede aldığı din eğitimi ve ebeveynlerin çocukları ile kurdukları olumlu iletişim, okulda verilen din eğitiminin yoğunluğu ve kalitesi, öğretmen ile öğrenci arasında kurulan samimi ilişki ve dinin günlük hayatta iyi temsili bireyin din ile pozitif bir ilişki kurmasına yardımcı olmaktadır. Buna karşın dünyadaki kötülükler, bireysel ya da toplumsal boyutta dinin kötü temsili, din eğitimindeki aksaklık ve eksiklikler, ebeveynlerin olumsuz yaklaşımları da bireyi dinden uzaklaştırmaktadır. Din ile arasında mesafe açılan birey yaşamı anlamlandırmada farklı arayışlara yönelmektedir.

Ulaşılan bulgulara göre okulda verilen din eğitiminin inançla ilgili sorulara cevap vermedeki başarısı arttıkça gençlerin din dışı yönelim eğilimi düşmekte ve olumlu dinî tutum düzeyleri yükselmektedir. Bu sonuçlar, tatmin edici bir inanç öğretiminin manevi değerlerin gelecek kuşaklara taşınmasındaki katkısını göstermesi açısından önemlidir. Ergenlik döneminin dinî şüphe ve sorgulama dönemi olduğu göz önünde bulundurularak öğrencilerin evrenin kökeni, Tanrı-insan ilişkisi ve ahiret gibi din ve yaşama dair derin sorular sormaları doğal karşılanmalıdır. Gençlerin sorularına cevap bulmalarında kendilerine rehberlik edecek bir din eğitimi hizmetinin sunulması, onların dinî değerlere karşı olumlu tutum geliştirmelerine yardımcı olacak ve onları din karşıtı akımların olumsuz etkisinden koruyacaktır.

Eğitim-öğretim faaliyetlerinde öğretmenler, öğretmenlik yeterliliklerinin yanı sıra sınıfta oluşturdukları olumlu atmosfer ve öğrencileri ile kurdukları iletişim ile eğitim-öğretim faaliyetlerinin amacına ulaşmasında kilit rol oynamaktadırlar. Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenlerinin tutum ve davranışları ile öğrencilerine olumlu örnek olmalarının gençlerin dinî değerlere yakınlığını artırdığı anlaşılmaktadır. Günümüzde gençlerin okulda verilen din eğitimi dışında Kur'an kurslarından, camilerde verilen yaz kurslarından, belediye ya da vakıflarda yapılan eğitim-öğretim faaliyetlerinden de yararlanma imkânları vardır. Bu imkânlardan yararlananlar ile yararlanmayanlar arasında din dışı yönelim eğilimi açısından istatistiksel olarak dikkate değer bir fark olduğu tespit edilmiştir. Dolayısıyla okul dışında din eğitimi almanın bireyin dine karşı olumlu tutum geliştirmesine ve dinî şüphe ve tereddütlerinin giderilmesine katkı sağladığını söylemek mümkündür.

Aile ve okulun dışında gençlerin yakın ve uzak çevrelerinden edindikleri bilgi ve tecrübelerin de onların din algıları, dinî tutum ve tercihleri üzerinde az ya da çok etkili olduğu düşünülmektedir. Araştırmamız, dinî değerlere karşı olumsuz tutum takınmaya yol açan bir olayın yaşanmasının gençlerin din dışı yönelimlerini artırırken olumlu dinî tutum düzeylerini de düşürdüğünü ortaya koymaktadır. Elde edilen bulgulara göre kötülük meselesinin de gençlerin dine karşı takındıkları tutum üzerinde önemli bir etkiye sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu sonuçlar bize

kötülük meselesinin ortaöğretim inanç öğretimi müfredatı içerisinde ele alınmasının ve gençlerin görüşlerini rahatça ifade edebildikleri bir ortamda tartışılmasının 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

- Acock, Alan C. - Bengtson, Vern L. "On the Relative Influence of Mothers and Fathers: A Covariance Analysis of Political and Religious Socialization". *Journal of Marriage and Family* 40/3 (1978), 519-530.
- Akdemir, Ayşe Betül. "Öğrencilerde İnanç Problemine Neden Olan Faktörlerin Belirlenmesi". *dergiabant (Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi)* 8/1 (2020), 318-342.
- Arslan, Mustafa. "Kitle İletişim Araçları, Medya ve Din İlişkisi Üzerine". *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 6/1 (2016), 5-26.
- Aydın, Ali Rıza. *Dini İnkârın Psiko-Sosyal Nedenleri*. Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995.
- Aydın, Ayşe Betül. "Gelişimin Doğası". *Eğitim Psikolojisi Gelişim-Öğrenme-Öğretim*. 29-55. Ankara: Pegem Akademi, 25. Baskı., 2022.
- Bahadır, Abdülkerim. "Ergenlik Döneminde Dini Şüphe ve Tereddütler (Lise Öğrencileri Üzerinde Bir Araştırma)". *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi*. ed. Hayati Hökelekli. İstanbul: Dem Yayınları, 2015.
- Baker-Sperry, Lori. "Passing on the Faith: The Father's Role in Religious Transmission". *Sociological Focus* 34/2 (2001), 185-198.
- Bengtson, Vern L. *Families and Faith: How Religion is Passed Down Across Generations*. New York: Oxford University Press, 2013.
- Bilgin, Abdülcelil. "Din, Dindar, Dindarlık: Özeleştiril Bir Değerlendirme". *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/2 (2014), 75-84.
- Campbell, Colin. *Toward a Sociology of Irreligion*. London: Macmillan Education UK, 1971. <https://doi.org/10.1007/978-1-349-00795-0>
- Coşkun, Kemal. *İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinde Din Anlayışı ve Sosyal Değerler Algısı*. Ankara: Ankara Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Cragun, Ryan vd. "Religious/Secular Distance: How far Apart Are Teenagers and Their Parents?" *Psychology of Religion and Spirituality* 10 (2018), 288-295.
- Çalışkan, Sacide. *Z Kuşağında Deizm Algısı ve Deistliğe Yönelten Sosyolojik Faktörler*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Çapcıoğlu, İhsan. "Gençlik Dönemi 'Kimlik Arayışı'nın Demokratik Değerlerin ve İletişim Becerilerinin Gelişimine Etkisi". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014), 57-76.
- Çayır, Celal. "Ergenlerin Dini İnanç, Şüphe ve Dini Tutumları Üzerine Bir Araştırma". *Bilim-name* 1/2 (2014), 59-88.
- Drescher, Elizabeth. *Nones by Many Other Names: The Religiously Unaffiliated in the News, 18th to 20th Century*. Oxford University Press, 2014.
- Eler Çay, Ebru. *Lise Gençliğinde Dini Sosyalleşme; Batman İl Merkezi Örneği*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Erkorkmaz, Ünal vd. "Doğrulamalı Faktör Analizi ve Uyum İndeksleri". *Türkiye Klinikleri Journal of Medical Sciences* 33/1 (2013), 210-223. <https://doi.org/10.5336/medsci.2011-26747>
- Francis, Leslie J. - Brown, Laurence B. "The Influence of Home, Church and School on Prayer among Sixteen-Year-Old Adolescents in England". *Review of Religious Research* 33/2 (1991), 112-122.
- Hassall, Christopher - Bushfield, Ian. "Increasing Diversity in Emerging Non-Religious Communities". *Secularism and Nonreligion* 3/7 (2014), 1-9.
- Hassall, Christopher - Bushfield, Ian. "Increasing Diversity in Emerging Non-Religious Communities". *Secularism and Nonreligion* 3 (11 Aralık 2014). <https://doi.org/10.5334/snr.as>
- Heneghan, Tom. "'No Religion' Third World Group after Christians, Muslims". *Reuters* (18 Aralık 2012). [https://www.reuters.com/article/us-religion-world-](https://www.reuters.com/article/us-religion-world-Marife)

idINBRE8BH0KG20121218

- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Kandemir, Sibel. "Lise Öğrencilerinde Din Dışı Yönelim: Bir Ölçek Geliştirme Çalışması". *Es-kışehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Eylül 2021), 230-256.
- Karagöz, Yalçın. *SPSS AMOS META Uygulamalı İstatistiksel Analizler*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2019.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016.
- Kasselstrand, Isabella. "Secularity and Irreligion in Cross-National Context: A Nonlinear Approach". *Journal for the Scientific Study of Religion* 58/3 (Eylül 2019), 626-642.
- Kılavuz, M. Akif. "Ergenlerde Özdeşleşme ve Din Eğitimi". *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi*. ed. Hayati Hökelekli. İstanbul: Dem Yayınları, 2015.
- Konda Araştırma & Danışmanlık. "Hayat Tarzları / Toplumsal Cinsiyet". Erişim 12 Nisan 2021. <https://konda.com.tr/rapor/22/hayat-tarzları-toplumsal-cinsiyet>
- Madge, Nicola - Hemming, Peter J. "Young British Religious 'Nones': Findings from the Youth On Religion Study". *Journal of Youth Studies* 20/7 (2016), 872-888.
- Mendeş, Necip Fazıl. *Ortaöğretim Öğrencilerinin İnanç Esaslarını Algılayış Biçimleri (Tuzla Örneği)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Ok, Üzeyir. "Dini tutum ölçeği: ölçek geliştirme ve geçerlik çalışması". *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2 (2011), 528-549.
- Ok, Üzeyir. "The Ok-Religious Attitude Scale (Islam): Introducing an Instrument Originated in Turkish for International Use". *Journal of Beliefs & Values* 37/1 (2016), 55-67.
- Oluğ, Fatma. *Ergenlik Dönemindeki Öğrencilerde Dini Tutum ve Davranışlar (Sakarya Örneği)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Özçomak, Mehmet Suphi - Çebi, Kübranur. "İstatistiksel Güç Analizi: Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi Üzerine Bir Uygulama". *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi* 31/2 (2017), 413-431.
- Özyürek, Arzu. "Okul Öncesi Çocuğa Sahip Anne-Babalara Yönelik 'Çocuk Yetiştirmeye İlişkin Anne-Baba Görüşleri Ölçeği' ve 'Anne-Baba Tutum Ölçeği' Geliştirme Çalışması". *Uluslararası Erken Çocukluk Eğitimi Çalışmaları Dergisi/International Journal Of Early Childhood EducaitonStudies* 2/1 (2017), 26-38.
- Ribberink, Egbert. "There is probably no God" A Quantitative Study of Anti-religiosity in Western Europe. Leuven: KU Leuven Faculteit Sociale Wetenschappen, 2017.
- Sevinç, Kenan vd. "Dindar ve Spiritüel Olmama (DİSOL) Ölçeğinin Türkçe'ye Uyarlanması". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2015), 59-86.
- Şanlı, Deniz - Öztürk, Candan. "Anne Babaların Çocuk Yetiştirme Tutumları ve Tutumlar Üzerine Kültürün Etkisi". *Dokuz Eylül Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Elektronik Dergisi* 8/4 (2015), 240-246.
- Tavşancıl, Ezel. *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2006.
- Ünverdi, Mustafa. "Din Karşıtı Yayınlar ve Gençlerde Ateistik Eğilimin Nedenleri". *İlahiyat Akademi* 12 (2020), 145-182.
- Vernon, Glenn M. "The Religious 'Nones': A Neglected Category". *Journal for the Scientific Study of Religion* 7/2 (1968), 219. <https://doi.org/10.2307/1384629>
- Wohlrab-Sahr, Monika - Kaden, Tom. "Exploring the Non-Religious: Societal Norms, Attitudes and Identities, Arenas of Conflict". *Archives de sciences sociales des religions* 167 (20 Ekim 2014), 105-125. <https://doi.org/10.4000/assr.26145>
- Wulff, David M. *Psychology of Religion, Classic & Contemporary*. (New Jersey: John Wiley Sons, 1997.
- Yapıcı, Asım. "Şüphe ve İnanç Kısacasında Gençlerin Din ve Dindarlık Algıları". *İlahiyat Akademi* 12 (2020), 1-44.
- Yeditepe Üniversitesi - MAK Danışmanlık. *Türkiye Geneli Gençlik Araştırması* (2020).
- Yılmaz, Cengiz vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2016.
- Yılmaz, M.Betül. "İlköğretim 6. ve 7. Sınıf Öğrencilerinin Bilgisayara Yönelik Bağımlılık Gö-

- terme Eğilimlerinin Farklı Değişkenlere Göre İncelenmesi". *Eğitim Teknolojileri Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2010), 1-16.
- Zavalsız, Yusuf - Şahin, Ensar. "Ateist ve Deistlerin Din Algısı: Üniversite Öğrencileri Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Araştırma / Approachs of Atheists and Deists to Religion: A Psycho-Sociological Research on University Students". *Journal of History Culture and Art Research* 7/2 (2018), 567-599.

marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 24 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2024

Sadrüşşerîa'nın İtirazları Bağlamında Hanefî Usul Geleneğinde Lafız Taksimleri

Wording Classifications in The Hanafi Uşul Tradition in the Context of Sadr al-Sharîa's Objections

Süleyman Şahin 

Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Assist. Prof., Selcuk University, Faculty of Theology Department of Islamic Law
Konya / Türkiye
suleymansahin@selcuk.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-7048-3381>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1421781

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliş Tarihi: 18.01.2024

Accepted / Kabul Tarihi: 13.06.2024

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2024

Cite as / Atıf: Şahin, Süleyman. "Sadrüşşerîa'nın İtirazları Bağlamında Hanefî Usul Geleneğinde Lafız Taksimleri". *Marife* 24/1 (2024) 291-308. <https://doi.org/10.33420/marife.1421781>

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/>

Sadrüşşerîa'nın İtirazları Bağlamında Hanefî Usul Geleneğinde Lafız Taksimleri

Özet

İslâm Hukuku kaynağı itibariyle Kitap ve Sünnet'e dayanan bir hukuk sistemidir. Zikri geçen kaynaklarda yer alan nasların yorumlanabilmesi için bu nasları meydana getiren lafızlara yüklenen anlamın tespiti önem arz etmektedir. Bu sebeple İslâm Hukuk Usulü'nde lafızlara ait özel bölümlere yer verilmektedir. Nitekim Hanefî usul geleneğinde de lafızla ilgili konular geniş başlıklar etrafında ele alınmakta, hatta diğer ekollerden daha sistematik bir yapıda taksimler yapılmaktadır. Hanefîler'in lafızlara dair yapmış oldukları bu sınıflandırmalar incelendiğinde lafzın anlamla buluşturulmasından hükümle sonuçlandırma aşamasına kadarki süreci itibari bakış açısıyla yansıttığı görülmektedir. Bu bağlamda ilk taksim, lafza anlamın tahsisi (vaz'), ikinci sırada lafza yüklenen mananın açık veya kapalı olması (vuzûh-hafâ), üçüncüsü lafza belirlenen anlamla kullanılıp kullanılmaması durumu (isti'mâl), dördüncüsü ise lafza yüklenen anlamın hükümle sonuçlandırılmasıdır. (delalet) Hanefî usul eserlerinin neredeyse tamamında lafız taksimlerine dair sıralama bu şekliyle kabul edilmiştir. Bununla birlikte bahse konu sıralamada lafızların isti'mâl açısından taksiminin, vuzûh-hafâ yönüyle lafızlara takdim edilmesi gerektiği Sadrüşşerîa tarafından dile getirilmiş ve makalede bu konu değerlendirilmiştir. Lafızlara dair itibari bakış açısıyla yapılan sınıflandırmalar ise kendi içerisinde dört kısma ayrılmıştır. Her bir sınıflandırma kendi içerisinde taksime tabi tutulurken belirlenen bakış açısının mahiyeti makalede tartışılmış ve netice itibariyle alt kategorilerin ilgili bakış açısıyla uyumu değerlendirilmiştir. Bu minvalde vaz'ı itibariyle lafızların erken dönemlerden itibaren hâs, âm, müsterek ve müevvel şeklinde dörde taksim edilmesi, H. 8. asra kadar süre gelmiştir. Mezkûr zaman dilimiyle birlikte Sadrüşşerîa müevvelin vaz'ı açısından yapılan sınıflandırmada yer almasının itibari bakış açısına uygun olmadığını sarahaten dile getirmiş ve bunun yerine cem'-i münekkere yer vermiştir. Bu itiraza gerekçe olarak da vaz'ı itibariyle yapılan lafız taksiminin anlama lafzın tahsisi yani vâzî'nin lafızla anlamı ilişkilendirmesini zikretmiştir. Müevvel olarak lafız isimlendirilen lafız çeşidinde ise vâzî'nin değil aksine müctehidin tasarrufu olduğunu söylemiştir. Yapılan bu itirazlara ilgili taksimi benimseyen usulcülerin verdiği cevaplar ele alınmış ve müevvelin vaz'ı açısından lafızlarda yer alıp almayacağı hususu bir sonuca bağlanmıştır. Ayrıca cem'-i münekkere dair yaklaşımlar bu bağlamda değerlendirilmiştir. Lafız taksimleriyle ilgili usulcüler arasında farklı yaklaşımın söz konusu olduğu diğer bir durum ise isti'mali yönünden lafız çeşitleridir. Bu tür lafızlar Hanefî usullerinde genellikle hakikat, mecaz, sarîh ve kinâye olmak üzere dört kısma ele alınmıştır. İsti'mal açısından lafızlar sınıflandırılırken lafza belirlenen ilk anlamın konuşan tarafından kullanılması hakikati ifade ederken ilk anlamla ilişki kurularak lafzın başka bir anlama taşınması mecazî ifade etmektedir. Yani lafzın belirlenen ilk anlamında veya mecâzî anlamda kullanılması muhatap tarafından ilk anda anlaşılıyorsa bu durum sarîh kavramıyla ifade edilirken konuşanın muradının anlaşılması beyana veya karinelere ihtiyaç duyuyorsa bu kinâye olarak isimlendirilmiştir. İsti'mali açısından yapılan lafız çeşitleri ise zikredilen şekliyle birbirinin paydaşı olarak değerlendirilmekte birlikte birbirine paydaş olan türlerin aralarından belirli farklılıkların bulunması gerektiği ifade edilmiştir. Hal böyleyken sarîh ve kinâye için yapılan tanımlamalar bu iki kavramın hakikat ve mecazın bir türü olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla isti'mali açısından lafızların taksimine dair itirazlar ve savunular makalenin diğer problematiğini oluşturmuştur. Aktarılan meseleler çerçevesinde çalışmada öncelikli olarak Hanefî usul geleneğinde lafızlara dair genel yaklaşımlar ortaya konulmuş, problematiği oluşturan müsterek-müevvel ve sarîh-kinâye kısımlarının yer aldığı vaz'ı açısından lafız türleri ile isti'mali açısından lafız türleri genel kabul doğrultusunda tahlil edilmiştir. Neticede müevvel, cem-i münekker, sarîh ve kinâye türlerine dair farklı yaklaşımlar değerlendirilerek oluşan kanaat çerçevesinde bu tür lafız çeşitlerinin ilgili taksimlerde nasıl şekilleneceğine dair öneriler sunulmuştur.

Anahtar kelimeler: İslâm Hukuku, Sadrüşşerîa, Lafız, Taksim, Vaz', İsti'mal, Cem'-i Münekker, Müevvel

Wording Classifications In The Hanafî Uşûl Tradition in the Context of Sadr al-Sharîa's Objections

Summary

Islamic Law is a legal system based on the Qur'an and Sunnah as its primary sources. In order to interpret these sources, it is essential to determine the meanings attributed to the words that constitute these texts. Therefore, Islamic legal methodology includes special sections on the analysis of words. Specifically, in the Hanafî procedural tradition, issues related to wording are addressed under broad

headings and more systematically than in other schools. When examining these classifications made by the Hanafîs regarding the words, it is evident that they reflect the process from the assignment of meaning to the word to the derivation of the ruling from a nominal point of view. In this context, the first division concerns the allocation of meaning to the word (wād'). The second division addresses whether the meaning attributed to the word is clear or ambiguous (wuzûh-hafâ). The third division examines whether the word is used with the meaning assigned to it (isti'mâl), and the fourth concerns the conclusion of the meaning attributed to the word with the ruling (dalâlah). However, al-Sadr al-Sharî'a argued that the division of words in terms of isti'mâl should be presented before the words in terms of wuzûh-hafâ, and this issue is evaluated in the article. The classifications made from the nominal point of view regarding the words are divided into four parts. The article discusses the nature of the perspective determined in each classification and evaluates the compatibility of the subcategories with the relevant perspective. In this respect, the division of words into four categories as hâs, 'âm, mushtarak, and muawwal from the early periods continued until the 8th century AH. During this period, al-Sadr al-Sharî'a explicitly stated that the inclusion of muawwal in the classification in terms of wad' is not in accordance with the nominal point of view and replaced it with jam' al-munakkar. As a justification for this objection, he mentioned that the division of words based on wād' is the allocation of the word to meaning, that is, the wādî's association of meaning with the word. In the case of the type of wording called muawwal, he stated that it is not the wādî' but the mujtahid's interpretation. The responses given to these objections by the methodologists who adopted the relevant division are discussed, and the issue of whether or not muawwal is included in the wording in terms of wad' has been concluded. Additionally, the approaches to jam' munakkar are evaluated in this context. Another area where there is a different approach among jurists regarding the division of words is the types of words in terms of their usage (isti'mâl). In Hanafî jurisprudence, these types of words are generally divided into four categories: literal, metaphorical, sarih, and kinâyah. When classifying the words in terms of isti'mâl, the use of the first meaning of the word by the speaker expresses haqiqah, while the transfer of the word to another meaning by establishing a relationship with the first meaning expresses majaz. In other words, if the use of the word in its first meaning or in a figurative sense is understood by the addressee at the first moment, this is expressed by the concept of sarih, while if the understanding of the speaker's intention requires explanation or presumptions, this is called kinâyah. Although these types of words are considered to be related to each other, as mentioned, it is stated that there should be certain differences between the types that are related. Therefore, the definitions of sarih and kinâyah indicate that these two concepts are types of literal and figurative speech. Consequently, the objections and arguments regarding the division of words in terms of isti'mâl constitute another problematic aspect of the article. Within the framework of these issues, the study first presents the general approaches to wording in the Hanafî procedural tradition and then analyzes the types of wording in terms of wad', including mushtarak-muawwal and sarih-kinâyah, and the types of wording in terms of isti'mâl, which constitute the problematic aspect, in line with general acceptance. As a result, different approaches to the types of muawwal, jam' munakkar, sarih, and kinâyah are evaluated, and suggestions are presented on how these types of words should be categorized within the relevant divisions.

Keywords: Islamic Law, Sadr al-Sharia, Wording, Taqsim, Waz', Isti'mâl, Jam' Munakkar, Muawwal.

Giriş

İslâm Hukuku kaynağı itibariyle ilahî bir hukuk sistemidir. Dolayısıyla ilahî metinlerin anlaşılması ve yorumlanması, bu metinlerin diliyle ilgili kural ve kaide-lerin yeterince bilinmesi gerektirmektedir. İslâm Hukuku temelde iki ana kaynaktan teşekkül etmiştir. Bu iki kaynak Kitap yani Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarını ifade eden Sünnet'tir. Kur'ân'ın hem mana hem de lafız itibariyle Şârî'in kelamı olması, dilsel konuların özellikle lafız bahislerinin hüküm istinbatında belirleyici rol üstlenmesine yol açmıştır. Sünnet'te ise durum her ne kadar Kur'ân metni gibi olmasa da dil kuralları burada da etkili olmuş, fakat sünnetin aktarım yoluyla ilgi söz konusu olan râvi tasarrufları göz önünde tutulmuştur. Özellikle Kur'ân lafızlarının hüküm açısından bu denli önem arz etmesi Fıkıh Usulü eserlerinde

lafızlarla ilgili bölümlerin detaylı bir şekilde ele alınmasını gerekli kılmıştır.¹

Hanefî usulcüler diğer usul bilginlerine kıyasla lafızlar konusunu daha sistematik bir şekilde ele almış ve lafızları farklı bakış açılarıyla taksime tabi tutmuşlardır. Hanefî usul geleneğinde lafızlar dörtlü taksime tabi tutulmuş ve bu sınıflandırma lafızların vaz', isti'mâl, vuzûh-hafâ ile delâlet yönleri dikkate alınarak gerçekleştirilmiştir. Konunun farklı boyutlarıyla ilgili makale, yüksek lisans ve doktora seviyelerinde çeşitli çalışmalar yapılmış olup, bu çalışmalarda lafız-anlam ilişkisi, vaz' ilminin gelişimi ve mahiyeti, umûm-husûs meseleleri ve lafızların kesinliği gibi konulara odaklanılmıştır. Ayrıca Asım Cüneyd Köksal'ın "*Hanefî Usullerinde Elfaz Taksimleri*" başlıklı yüksek lisan tezi ile Osman Güman'ın "*Hanefî Fıkıh Usulü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi: Pezdevî Örneği*" başlıklı makalesi konuyu ele alan çalışmalardandır. Zikri geçen iki çalışmada elde edilen sonuçların bir kısmıyla bu makalenin neticesinde elde edilen kanaatler uyum arz etmektedir. Fakat makalede lafız taksimlerinin oluşturulmasında söz konusu olan itibari bakış açısı ortaya konularak tahliller yapılacak ve lafızlara dair yapılan taksimin sıralaması ile lafız çeşitlerinin hangi bakış açısında yer bulup bulmayacağı konusunda zikri geçen diğer çalışmalardan farklı kanaatler ortaya konacaktır.

Öncelikle çalışmada, Hanefîler'in lafız taksimlerinde dikkate aldıkları itibari bakış açısını ortaya koyma adına genel hususlara değinilecek ve vaz' ile isti'mâli yönünden tarihi süreç aktarılıp değerlendirilecektir. Sonrasında müevvel ve cem'-i münekker kavramlarının vaz' itibariyle ilgili kategoride ele alınmasıyla sarîh ve kin-evî lafızların isti'mâli yönünden lafızlarda hakikat ve mecazın kasîmi/paydaşı olarak ele alınması hususu tartışılacaktır. Bununla birlikte yapılan taksimlerde yer alan kavramların tanımlarına ve hükümlerine ait tartışmalara yer verilmeden genel hatlarıyla aktarılıp ilgili taksimde problemleri olduğu varsayılan kavramlara odaklanılacaktır. Konunun anlaşılabilmesi adına Hanefîler'in vaz' ve isti'mâli açısından lafızlara dair yapmış oldukları taksimatın bütüncül bir şekilde sunulması gerekmektedir.

1. Hanefî Usul Geleneğinde Lafız Taksimleri ile Vaz' ve İsti'mâli Açısından Lafızlar

Lafızlara dair kavramların İslâm geleneğinde erken dönemlerde kullanıldığı aktarılmaktadır. Bu kavramlardan hâs-âm sınıflandırmasının İbn Abbâs tarafından yapıldığı ifade edilmektedir.² Hanefî imamlarından günümüze ulaşan usul eseri bulunmamakla birlikte onların hâs, âm ve müşterek gibi lafza dair kavramları kullandıkları fûrû eserlerinin anlatımlarından anlaşılmaktadır. Usul literatürünün teşekkül etmesiyle birlikte lafızlara dair yapılan sınıflandırmalar netlik kazanmış ve bir sistematik meydana gelmiştir. Bu bağlamda Hanefî usul geleneğinde lafızlar farklı bakış açılarıyla dörtlü taksime tabi tutulmuştur. Bu taksimin Debûsî (öl. 430/1039)

¹ Asım Cüneyd Köksal, *Hanefî Usulcülerinin Elfaz Taksimindeki Metodları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2001), 7.

² Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîttü fî usûlil-fıkh*, thk. Abdülkâdir Abdullâh el-Ânî (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, 1992), 1/18.

ile şekillendiği bilinmektedir.³ Her ne kadar Cessâs (öl. 370/981), lafızlara dair kavramları eserinde ele alsada verilen bilgiler Debûsî'nin şekillendirdiği dörtlü taksim biçiminde net bir kategori halinde değildir.⁴ Debûsî sonrasında Pezdevî (öl. 482/1089), lafız taksimlerini daha sistematik hale getirmiş ve sonrasında Hanefî usul geleneğinde bu sistematik benimsenmiştir.⁵ Böylece lafızlara dair Hanefîler tarafından kabul gören taksim şu şekilde belirlenmiştir:

- a. İlkten anlama lafzın tahsisi/vaz',
- b. işitene anlamın açık veya kapalı olması/vuzûh-hafâ,
- c. konuşanın kullanımı/isti'mâl,
- d. işitenin lafza yüklenen anlamı yorumlaması/delalet.⁶

Aslında Hanefîler'in yapmış olduğu tasnif, lafzın ilk aşamadan son aşamaya kadar geçirdiği süreci ortaya koymaktadır. Bu aşamalardan ilki lafzın anlama tahsisi/vaz', ikinci aşama konuşanın kullanımı/isti'mâl, üçüncü aşama işitene anlamın açık veya kapalı olması/vuzûh-hafâ, dördüncü ve son aşama ise lafzın ifade ettiği anlamın yorumlanması (haml)/delalettir.⁷ Lafızların taksiminde kullanılan vaz', isti'mâl, vuzûh-hafâ ve delâlet kavramları başlık olarak H. 8. asır usulcülerinden Sadrüşşerîa (öl. 747/1346) ile kullanılmaya başlanmıştır.⁸ Debûsî ve Pezdevî gibi alimler tanımlarda her ne kadar vaz' ve diğer kavramları kullansalar da tasnif ederken esmâü'l-elfâz, müsemmeât, esmâü'l-hitâb ve aksâmu'n-nazm ve'l-ma'nâ gibi kelimelerinden hareket etmişlerdir.⁹

Debûsî, Pezdevî ve Serahsî (öl. 483/1090) gibi erken dönem Hanefî usulcülerinde lafız taksimlerine dair sıralama *lafzın anlama tahsisi, anlamının açık veya kapalı olması, kullanımı ve hükme yorumlanması* şeklindedir. Ancak Sadrüşşerîa, *lafzın anlamının açık veya kapalı olması ile kullanımı* kısımlarında takdim ve tehir yapmıştır.¹⁰ Molla Hüsrev (öl. 885/1480), onun yapmış olduğu bu takdim ve tehiri, "*Kendisinden mananın anlaşılır olması açısından lafzın varlığı, kullanılmasına*

³ Ebû Zeyd Ubeydullâh b. Ömer ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 94, 116, 119, 130; Köksal, *Hanefî Usulcülerinin Elfaz Taksimindeki Metodları*, 1.

⁴ Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsım en-Neşemî (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994), 1/40, 63, 76; Osman Güman, "Hanefî Fıkıh Usulü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi: Pezdevî Örneği", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 33 (2012), 105.

⁵ Güman, "Hanefî Fıkıh Usulü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi: Pezdevî Örneği", 105.

⁶ Fahrulislâm Alî b. Muhammed Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, thk. Sâid Bekdâş (Beyrût: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2016), 95; Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Neseî, *Keşfü'l-esrâr şerhu'l-musannif ale'l-Menâr* (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/22-25; Alâuddîn Abdülazîz b. Ahmed Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an usûli Fahrî'l-İslâm el-Pezdevî* (Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012), 1/46-50.

⁷ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/47.

⁸ Ubeydullâh b. Mes'ûd el-Mahbûbî Sadrüşşerîa, et-Tavzîh şerhu't-Tenkîh, thk. Muhammed Adnân Dervîş (Beyrût: Dârü'l-Erkam, ts.), 1/75-77; İbrahim Özdemir, "Bir Dil Bilim Olarak Vaz' İlmi ve Tarihsel Gelişimi", *İslâm'da Medeniyet Bilimleri Tarihi*, ed. Recep Şentürk, vd. (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2021), 2/343.

⁹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 94; Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, 95; Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2015), 1/124, 163.

¹⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 116, 119; Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, 96; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/126, 170; Sadrüşşerîa, et-Tavzîh, 1/75-77.

mukaddemdir." diyerek eleştirmiştir.¹¹ Her ne kadar bu yaklaşım Hanefî usulcüler nezdinde benimsenmiş olsa da¹² bize göre lafzın serüveni açısından Sadrüşşerîa'nın yaklaşımı daha isabetli görünmektedir. Çünkü anlamın açık veya kapalı olması işiten yani muhatap açısından yapılan bir sınıflandırmadır. Dolayısıyla kullanım yani hitap olmadan anlamdan bahsetmek mümkün değildir. Nitekim lafız için ilk olarak anlamın tahsisi/vaz', ikincisi mütekellimin bu lafzı kullanması/isti'mâl, üçüncüsü telaffuz edilen lafzın işiten açısından durumu ve son olarak lafızdan kelimelerin neyi kastettiğinin anlaşılması ve bir sonuca bağlanması lafzın geçirdiği aşamaları ortaya koyan sıralamadır.

1.1. Anlama Tahsisi/Vaz'ı Açısından Lafızlar

Bir şeyi bir yere koymak gibi anlamlara gelen vaz' kelimesi kavram olarak şu şekilde tanımlanmıştır: Bir şeyi başka bir şeye tahsis etmek olup, ilk şey dile getirildiğinde veya hissedildiğinde ikinci şeyin kendisinden anlaşılması durumudur.¹³ Vaz' kavramı için yapılan diğer bir tanım ise, lafzın herhangi bir anlamı ifade etmesi için belirlenmesidir.¹⁴ Başka bir deyişle lafız ile anlamın ilişkilendirilmesi, anlam yüklenmesi veya anlamın sembolleştirilmesi durumuna vaz' denilmektedir.¹⁵ Nitekim insanın zihin dünyasında oluşan tasavvuru dışa aktarması kelimelerle olmaktadır. Kelime ise ses öbeklerinden yani lafızlardan meydana gelmektedir. Bu durumda zihinde oluşan tasavvurun yani anlamın lafızla ilişkilendirilmesi dili meydana getirmektedir. Hal böyle olunca anlamın dışavurumunu ve lafızlar ile mananın ilişkilendirilmesini sağlayan vâzı'dan bahsetmek gerekir.

Hanefî usul eserlerinde anlamın lafza tahsisi sonucunda ortaya çıkan lafız çeşitleri ele alınırken bu işlemi gerçekleştiren vâzı' hakkındaki tartışmalara ve yaklaşımlara yer verilmemiştir. Vaz' işleminin kimin yetkisi dahilinde olduğu ve Hanefî usullerinin lafız taksiminin serencamını anlama adına vâzı' ile ilgili yaklaşımlara kısaca yer vermek yerinde olacaktır.

Vâzı'nın yani lafız ile anlam ilişkilendirilme işinin kimin yetki alanında olduğu hususunda dört farklı yaklaşımdan söz edilmektedir. Bunlar, yansıma, tevkîf, uzlaşma ve sentez görüşleridir.¹⁶ Yansıma görüşü, tabiatta meydana gelen rüzgâr sesi veya su şırıltısı gibi yansımalarla elde edilen ses öbeklerinin anlamla ilişkilendirilmesi durumudur. Vaz' işleminin tevkîfi olduğu görüşü, Bakara süresinin 31. ayetinde Allah'ın Adem'e tüm isimleri öğretmesi düsturuna dayanmaktadır. Bu görüşe göre Allah Adem'e tüm isimleri öğretmiştir. Dolayısıyla lafız ile anlamı ilişkilendiren doğrudan yaratıcının kendisidir. Tevkîfi görüşünü benimseyenler, dilin kaynağının ilahi

¹¹ Muhammed b. Ferâmurz Molla Hüsrev, *Mirâtü'l-usûl şerhu mirkâtü'l-vusûl*, thk. İlyas Kaplan (Beyrût: Dâru Sâdir, 2011), 57.

¹² Köksal, *Hanefî Usulcülerinin Elfaz Taksimindeki Metodları*, 33.

¹³ Ali b. Muhammed eş-Şerîf el-Cürçânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'âşî (Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 2012), 347.

¹⁴ Ebü'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Kefevî, *el-Külliyât Mu'cem fi'l-mustalahât ve'l-furûki'l-lügaviyye*, thk. Adnân Derviş - Muhammed el-Misrî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2012), 786.

¹⁵ Şükrân Fazlıoğlu, "Vaz'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/576; Kamil Çalışkan, *Fıkıh Usûlünde Lafızlar Bahsi Bağlamında Umum ve Husus Kavramları* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2017), 53.

¹⁶ M. Akif Özdoğan, *Arap Dili ve Belâgatında Lafız ve Anlam* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 38.

olduğunu savunmuşlardır. Uzlaşî görüşü, Allah'ın insana verdiği dil yeteneği sayesinde insanın dili geliştirdiğini ifade eden bir anlayıştır. Bu görüşe göre, yaratıcı insana dil yeteneği vermiş ve insan da lafız ile anlamı ilişkilendirerek dili geliştirmiştir. Uzlaşî görüşünü savunanlar bahsi geçen Bakara süresinin 31. ayetinde ifade edilen isimleri öğretme ifadesini insana verilen bir kabiliyet olarak yorumlamışlardır. Sentez görüşü ise dilin kaynağının tevkîfî olduğu anlayışı ile uzlaşî görüşünü bir araya getiren yaklaşımdır. Bu yaklaşıma göre Allah Adem'e birtakım isimler öğretmiştir ve bunlar dilin ilk kaynağını oluşturmuştur. Sonrasında ise insan dil kabiliyeti ile Allah'ın Adem'e öğrettiği isimleri geliştirmiş ve tarihi süreçte dildeki kelimeler meydana gelmiştir.¹⁷ Bu bağlamda Hanefîler'in vâzî ile ilgili görüşleri kaynaklarda açık bir şekilde yer bulmasa da ileriki başlıklar altında ele alınacak olan lafzın kullanımıyla ilgili yapılan taksimde vâzî'nin farklılaşmasına göre bir lafzın hakikat veya mecaz ifade edebileceği dile getirilmiştir. Bu da sentez görüşünü destekler mahiyettedir.¹⁸

Hanefî usul eserlerinde lafızlar, anlama tahsisi açısından dört kısma ayrılır. Bunlar hâs, âm, müşterek ve müevvel veya cem-i münekker'dir. İlk üç kısım usul eserlerinde ortak kabulde benimsenmişken müevvel ve cem-i münekker ile ilgili tutum kısmen farklılık arz etmektedir. Debûsî, Pezdevî ve Serahsî gibi Hanefî usulünün teşekkülünde etkin olan isimler, lafzın anlama tahsisi açısından yapılan sınıflandırmada dördüncü kategoriyi müevvel olarak kabul etmişlerdir.¹⁹ Fakat Sadrüşşerfa'nın bu taksimde yer alan müevveli belirli gerekçelerle kapsam dışı bıraktığı ve vaz'ı açısından lafızları ilk etapta hâs, âm ve müşterek olarak zikrettiği görülmektedir.²⁰ Lafzı anlamla ilişkilendirenin yani vâzî'nin tasarrufunu ortaya koyma adına ilgili lafız çeşitlerini genel hatlarıyla aktarmak ve sonrasında sınıflandırmaları değerlendirmek konu açısından elzemdir.

Hâs: Vâzî'nin tek bir anlamı ifade etmek için bu anlama gelen fertleri teker teker gösterme amacıyla tahsis ettiği her bir lafza hâs denir.²¹ Ali, Ayşe gibi şahıs isimleriyle belirli bir çokluğu ifade eden yüz, iki yüz gibi sayı isimleri hâssa örnek olarak zikredilebilir.

Hâs kendi içerisinde üç kategoride değerlendirilmiştir. Bunlar: Husûsu'l-cins, husûsu'n-nev' ve husûsu'l-ayndır. Bu bağlamda insan lafzında olduğu gibi lafız bir cinsi bildirmek için kullanılmışsa bu hususu'l-cinsi ifade eder. Burada insan lafzının ifade ettiği anlam, fertleri teker teker değil de bir bütün olarak insan mefhumunu ifade etmek için kullanılmıştır. Erkek (racül) lafzı ise insan cinsi içerisinde yer almakla birlikte sadece eril olanları toptan ifade etmek amacıyla kullanılıp hususu'l-nev'in örneği olarak zikredilmektedir. Son olarak şahıs isimleri gibi alemler ise

¹⁷ Özdoğan, Arap Dili ve Belâgatında Lafız ve Anlam, 38-39.

¹⁸ Sadrüşşerfa, *et-Tavzîh*, 1/160-161; Molla Hüsrev, *Mirâtü'l-usûl*, 172; Mahmud Esad Seydişehrî, *Telhîs-i usûl-i fikh* (İzmir: M. Nikolaydi Matbaası, 1313), 205-206.

¹⁹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 94; Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, 95; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/124; Hüsâmüddîn Muhammed b. Muhammed Ömer Ahsîkesî, *Müntehabü'l-Hüsâmî* (Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ, 2018), 14-20; Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/22.

²⁰ Sadrüşşerfa, *et-Tavzîh*, 1/76.

²¹ Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/26; Molla Hüsrev, *Mirâtü'l-usûl*, 59; Seydişehrî, *Telhîs-i usûl-i fikh*, 41; Abdullah Kahraman, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 310.

sadece ilgili kişiyi veya nesneyi ifade etmek için kullanılır ve hususu'l-aynın örneğidir.²²

Âm: Vâzı'nın bir mana için tek seferde tahsis ettiği ve bu mananın ifade ettiği tüm fertleri sınırsız olarak kapsadığı lafızdır.²³ Bu lafızlar bizzat kendi sığası gereği ya da ifade ettiği anlam cihetiyle birden fazla ferdin hepsini kapsayacak şekilde kullanımlardır. Sığa gereği umum bildiren lafızlar çoğul kelimelerdir. Örneğin, Ali'ler, Ömer'ler gibi Ali olan kimselerin hepsini ifade edip çoğul formunda kullanılan ifadelerdir. Mana itibariyle âm ifadeler ise, Arap dilinde kullanılan mâ (ما), men (من) gibi ismi mevsuller, sığa itibariyle tekil olup anlam cihetinden birden fazla ferdi ifade eden ins, cin ve ordu gibi kullanımlardır.²⁴

Müşterek: Vâzı'nın birden fazla anlam için farklı vaz'larla belirlediği lafızlardır.²⁵ Türkçe'de eş sesli olarak ifade edilen kelimeler müşterek lafzın bir benzeri olarak zikredilebilir. Arapça'da kur' (قرء) kelimesi müşterek lafza verilen meşhur örneklerden birisidir. Bu kelime hem hayız hem de tuhur anlamını ifade etmek için vaz' edilmiştir. Lafzın her iki anlam için de ayrı ayrı tahsis işlemiyle meydana gelmesi müşterek lafzın söz konusu olmasını gerektirmiştir.²⁶

Müevvel: Müşterek lafzın ifade ettiği anlamlardan birinin birtakım gerekçelere binaen içtihatla tercih edilmesidir.²⁷ Dolayısıyla müevvel kavramının müşterek lafızla ilişkili olduğu açıktır. Müşterek başlığı altında verilen kur' kelimesinin müçtehitlerin kanaati çerçevesinde iki anlamdan birine hamledilmesi neticesinde lafza yüklenen anlam müevvel olarak ifade edilmektedir. Bu bağlamda Hanefîler kur' kelimesini belirli gerekçelere binaen hayız anlamına hamletmişlerdir.²⁸ İctihada konu olması sebebiyle doğal olarak zikri geçen lafzı tuhur olarak anlamlandıran görüşler de söz konusudur. Ayrıca müevvel, anlama tahsisi/vaz'ı açısından müşterekle birlikte zikredilen bir kavram olmakla birlikte hafî, müşkil ve mücmel kavramlarıyla da içkin bir şekilde ele alınmıştır. Yani anlamın işiten açısından kapalılık düzeyini ifade eden bu kavramlarda kapalılığın içtihat yoluyla giderilmesi durumu da müevvel kavramıyla ifade edilmiştir. Fakat Hanefîler lafızları sınıflandırırken müevvele yalnız vaz' kapsamında yer vermişler, vuzûh-hafâ açısından yapılan taksimde bu kavramı bir lafız türü olarak ele almamışlardır.²⁹

Cem'-i Münekker: Vâzı'nın bir mana için tek seferde tahsis ettiği ve bu mananın sınırsız olarak ifade ettiği fertlerden tümünü değil bir kısmını ifade eden lafızdır.³⁰ Bir lafzın cem'-i münekker kategorisinde sayılabilmesi için üç şartı barındırması gerektiği ifade edilmektedir. Birincisi, tek bir vaz' işleminin olması, ikincisi gayr-ı mahsur yani ifade ettiği anlamın sınırlı olmaması, üçüncüsü ise ifade ettiği

²² Molla Hüsrev, Mirâtü'l-usûl, 59; Seydişehrî, Telhîs-i usûl-i fıkıh, 43.

²³ Sadrüşşerîa, et-Tavzîh, 1/78-79; Kahraman, Fıkıh Usûlü, 323.

²⁴ Pezdevî, Kenzû'l-vusûl, 97; Molla Hüsrev, Mirâtü'l-usûl, 141.

²⁵ Molla Hüsrev, Mirâtü'l-usûl, 156.

²⁶ Neseî, Keşfü'l-esrâr, 1/199.

²⁷ Neseî, Keşfü'l-esrâr, 1/204.

²⁸ Neseî, Keşfü'l-esrâr, 1/201.

²⁹ Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr, 1/69.

³⁰ Sadrüşşerîa, et-Tavzîh, 1/79; Molla Hüsrev, Mirâtü'l-usûl, 158; Ebû Sa'îd Muhammed b. Mustafâ el-Hâdimî, Mecâmi'u'l-hakâik ve'l-kavâ'id ve Cevâmi'u'r-ravâik ve'l-fevâid, thk. Hasen İbrâhîm Alî el-Hüsenî (Riyâd: Dârü's-Sumey'î, 2017), 196; Seydişehrî, Telhîs-i usûl-i fıkıh, 180.

anlama dahil olan fertlerin hepsini kapsamaması yani bilâ şümûl olmasıdır. Birinci şartla müşterekten, ikinci şartla hâstan üçüncü şartla ise âmdan ayrılmaktadır.³¹ Cem'-i münekker, terkinin kendisinden de anlaşılacağı üzere nekire olan çoğulları ifade etmektedir. Bu tür çoğullar en az üç ferdi ifade ederken âm gibi kapsadığı fertlerin hepsini tamamıyla içine almamaktadır. Dolayısıyla belirsiz miktarda ve üçten fazla olan ferleri kapsar. Örnek olarak bir kimse "Filanca kişinin bende dirhem(ler) alacağı var." dese bu ifadede yer alan dirhemler nekire ve çoğul olduğu için belirsiz fertleri ifade eder. Cem'-i münekkerin en azı üç olması sebebiyle bu kimsenin üç dirhem borçlu olduğuna hükmedilir.³²

1.2. Konuşanın Kullanımı/İsti'mâl Açısından Lafızlar

Lafızların tasnifinde ikinci evreyi meydana getiren ve odak noktasını kullanımın oluşturduğu bakış açısı genellikle dört kategoride ele alınmıştır. Kaynaklarda isti'mâl kelimesiyle anlatılmaya çalışılan bu husus bazı eserlerde isti'mâlî'l-mütellim/konuşanın kullanımı tarzında da ifade edilmiştir.³³ İsti'mâl açısından lafızlar hakikat, mecaz, sarîh ve kinâye şeklinde sınıflandırılmıştır.

Hakikat: Mütellimin lafzı vaz' olduğu yani lafza tahsis olunan manada kullanmasıdır.³⁴ Erken dönem Hanefî usul eserlerinde hakikat kavramı mutlak olarak ele alınırken Sadrüşşerîa gibi H. 8. asır Hanefî usulcülerıyla birlikte vâz'ın farklılaşması açısından kendi içerisinde taksime tabi tutulmuştur.³⁵ Bu bağlamda lügavî, şer'î, istilâhî ve örfî olmak üzere hakikat dört kısımda incelenmiştir.

Lügavî hakikat, lafzın dilde vaz' olduğu mana ile kullanılmasıdır. Örneğin dilde salât dua, akid ise düğüm anlamlarına gelmektedir. Zikri geçen lafızların bu anlamlarda kullanılması lügavî hakikati ifade etmektedir.³⁶

Şer'î hakikat, şeriatın lafza dilde kullanılan manasından başka bir anlam yüklemesi neticesinde oluşan kullanıma denir. Salâtın erkân-ı mahsusa, akdin ise tarafeynin bir hususu iltizam ve taahhüt etmek üzere icâb ve kabulünün irtibatı anlamında kullanımları şer'î hakikatin örneklerindedir.³⁷

İstilâhî hakikat, bir bilim dalında lafza yüklenen özel anlamı ifade eder. İlgili bilim dalında o lafız kullanıldığında anlaşılacak anlam istilâhî hakikattir.³⁸ Örneğin nahiv ilminde haber kelimesinin isim cümlesinin bir ögesini ifade etmesi bu kabildendir. Mezkûr ilimde bu lafız kullanıldığında dilde kullanılan anlam değil, kendisine yüklenen anlam anlaşılır ve haber lafzı bu konuma mahsus hakiki anlamı karşılar.

Örfî hakikat, örfün lafza yüklediği özel anlamı ifade eder. Çocuk kelimesinin bazı bölgelerde erkek evlada karşılık gelmesi ile Arap toplumunda dabbe kelimesinin at için kullanılması örf-i hakikatin örneklerindedir.³⁹

³¹ Seydişehrî, Telhîs-i usûl-i fıkıh, 180.

³² Seydişehrî, Telhîs-i usûl-i fıkıh, 181.

³³ Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr, 1/47.

³⁴ Neseî, Keşfü'l-esrâr, 1/225; Seydişehrî, Telhîs-i usûl-i fıkıh, 204.

³⁵ Sadrüşşerîa, et-Tavzîh, 1/160-162.

³⁶ Seydişehrî, Telhîs-i usûl-i fıkıh, 206.

³⁷ Seydişehrî, Telhîs-i usûl-i fıkıh, 205.

³⁸ Seydişehrî, Telhîs-i usûl-i fıkıh, 206.

³⁹ Seydişehrî, Telhîs-i usûl-i fıkıh, 206; Kahraman, Fıkıh Usûlü, 339.

Aktarılan hakikat çeşitlerinde lafızlara yüklenen anlamlar farklı vâzî'lar tarafından belirlenmiş ve lafız başka bir anlam için nakledilmiştir. Zikredilen hakikat çeşitlerinden şer'î, istilâhî ve örfî hakikatler farklı vâzî'lar tarafından başka anlam için nakledilmeleri sebebiyle bunlar menkul-i şer'î, menkul-i istilâhî ve menkul-i örfî şeklinde ifade edilmiştir. Lafızlarda asıl olan lügavî anlam olduğu için lügavî anlamda herhangi bir nakil işlemi söz konusu değildir. Bu açıdan menkul lafızlar hakikatin kapsamında değerlendirilmiştir. Ayrıca menkul gibi mürtecel olan yani irticalen vaz' olduğu anlam dışında kullanılan ve herhangi bir münasebet gözetilmeden dile getirilip kullanım açısından yanlış addedilmeyen lafızlar da hakikat olarak kabul görmüştür.⁴⁰ Bununla birlikte bir lafız vâzî'ına nispetle hem hakikat hem de mecaz anlamı ifade edebilir. Bu bağlamda salât kelimesi erkân-ı mahsûsa anlamı için vâzî'in şeriat olduğuna nispetle hakikat olup lügavî anlamı ise mecazdır.⁴¹

Mecaz: Lafzın vaz' olduğu, yani tahsis olduğu mananın dışında bir alaka veya karine ile başka bir anlamda kullanılmasıdır.⁴² Daha açık ifadeyle konuşanın, lafzı dilde belirlenen anlamı dışında başka bir manayı kastetmek amacıyla kullanmasıdır.

Mecazda lafzın hakiki anlamında kullanılmadığını ifade eden bir karinenin ve hakikat manası ile mecazi kullanım arasında bir alakanın bulunması gerekir. Karine, lafzın hakiki anlamında kullanılmadığını ifade eden alamettir. Alaka ise, işiten kimsenin zihninde lafzın mecazi anlamı ile hakiki anlamı arasında kurduğu ilişkidir.⁴³ Örneğin, ders esnasında sınıfa giren bir kimsenin cesur, yiğit ve gözü kara olduğunu ifade etmek isteyen hocanın "Sınıfa bir aslan girdi." söyleminde aslan lafzı, ilgili kişinin zikredilen vasıfları ile aslanın hakiki anlamı arasındaki alakayı sağlamış ve lafız mecazi anlamda kullanılmıştır. Benzer bir şekilde kendisine fetva sorulan kimsenin, "Diyaret fetva hattına sorun" cevabında olduğu gibi fetva hattının kendisine sorulmayacağı karinesiyle aslında ilgili mercide bulunan yetkili hocaya sorun anlamı kastedilerek mecaz kullanılmıştır. Aktarılan örneklerde olduğu gibi hakiki anlam ile mecazi anlam arasında ya bir alakanın ya da hakiki anlamda kullanılmadığına dair bir karinenin bulunması gerekmektedir. Şayet hakiki anlam ile mecazi anlamın arasında bir karine bulunmaz ise her ne kadar konuşan mecazı murat ettiğini ifade etse de hakikat anlamı esas alınır.⁴⁴

Sarih: Lafzın ister hakiki ister mecazi kullanımının toplumda yaygın olmasından ötürü anlamın açık bir şekilde anlaşıldığı ifadelerdir.⁴⁵ Alışverişte kullanılan satım, aldım gibi lafızlar hakikat anlamında olup sarih ifadelerdir. "Sobayı yak." ifadesinde ise mecazi kullanım söz konusu olup bu kullanımdan maksat sobanın içindeki

⁴⁰ Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdillâh et-Teftâzânî, et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-Tenkîh, thk. Muhammed Adnân Dervîş (Beyrût: Dârü'l-Erkam, ts.), 1/160-161; Molla Hüsrev, Mirâtü'l-usûl, 173; Hâdimî, Mecâmi'u'l-hakâik, 208; Seydişehrî, Telhîs-i usûl-i fıkah, 206-207.

⁴¹ Sadrüşşerîa, et-Tavzîh, 1/164; Molla Hüsrev, Mirâtü'l-usûl, 172; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nuceym, Lübbü'l-usûl, thk. Muhammed Fâl Seyyid eş-Şinkîti (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 119.

⁴² Neseffî, Keşfü'l-esrâr, 1/226.

⁴³ Kahraman, Fıkah Usûlü, 340.

⁴⁴ Seydişehrî, Telhîs-i usûl-i fıkah, 219.

⁴⁵ Neseffî, Keşfü'l-esrâr, 1/365; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr, 1/100; Molla Hüsrev, Mirâtü'l-usûl, 226.

maddelerin yakılmasıdır. Bu kullanım toplumda yaygın olduğundan mecazdan kastedilen husus açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Mecazın sarîh kullanımına zikri geçen örneğe benzer birçok kullanım gündelik hayatta söz konusu olmaktadır.

Kinaye: Sarîh kavramının zıttı olup, lafzın hakiki veya mecazi kullanımını durumunda muradın doğrudan anlaşılmadığı, kastedilenin anlaşılması mütekellimin niyetinin ne olduğuna veya karinelere bağlı olan ifadelerdir.⁴⁶ Lafzın hakiki anlamının kinevî olması, dilde vaz' olduğu mananın terkedilmesi sebebiyle anlaşılması, mecazi kullanımın ise toplumda yaygınlaşmaması sebebiyle konuşanın muradının kapalı olmasıdır.⁴⁷

Buraya kadar lafızlara dair yapılan sınıflandırmalarda söz konusu olan itibari bakış açıları ortaya konmuş, bu bakış açıları söz konusu olan sıralama değerlendirilmiş ve vaz' ile isti'mâl yönünden yapılan lafız taksiminde söz konusu olan alt türlerin mahiyeti genel hatlarıyla aktarılmıştır. Şimdi ise ilgili lafız sınıflandırmalarıyla alt türleri arasındaki uyum aktarılan bilgiler doğrultusunda değerlendirilecektir.

2. Lafız Taksimlerindeki İtibari Bakış Açısına Uyum Göstermeyen Kavramlar

Hanefî usul geleneğinde aktarıldığı üzere lafızlar farklı bakış açıları doğrultusunda dörtlü taksime tabi tutulmuş, her bir bakış açısına göre yapılan sınıflandırma da kendi içerisinde dörde ayrılmıştır. Yapılan taksimlerdeki itibari bakış açısı lafzın anlamla buluşturulmasından bir sonuca/hükme bağlanmasına kadarki süreci yansıtmaktadır. Hanefî usul geleneğinde dörtlü taksimin müessisi olarak Debûsî bilinmektedir. Bu noktada Şâfi'î usulcüsü Sem'ânî (öl. 489/1096), Debûsî'ye eleştiri için kaleme aldığı *Kavâtı'u'l-edille* adlı eserinde, lafız taksimleriyle alakalı olmamakla birlikte Debûsî'nin eserinin genelinde benimsemiş olduğu dörtlü sınıflandırmaları eleştirmektedir. Sem'ânî, Debûsî'nin konuları sınıflandırmada dört rakamını elde etmek için zorlamada bulunduğunu, bu tür faaliyetlerin ilim erbabına yakışmayan tavırlar olduğunu dile getirmekte ve yapılan sınıflandırmaların ilmi bir gerekçeye dayanmadığını söylemektedir.⁴⁸ Hanefî usul geleneğinde ise itibari bakış açısıyla sınıflandırılan lafızların her biri kendi içerisinde dörde taksim edilmiş, bu durum H. 8. asra kadar bu haliyle aktarılmıştır. Fakat zikri geçen zaman dilimiyle birlikte bazı lafız türlerinin ilgili bakış açısıyla uyum göstermediği dile getirilmeye başlanmıştır.⁴⁹ Bu minvalde dört temel bakış açısıyla yapılan lafız taksiminin alt türleri için farklı değerlendirmeler söz konusu olmuştur.

2.1. Müevvel ve Cem-i Münekker

Hanefî usul literatüründe lafız, evvel emirde vaz'ı açısından taksime tabi tutulmuştur. İlgili bakış açısı, lafzın anlama tahsisi işlemidir. Bu bağlamda Debûsî ve

⁴⁶ Neseî, Keşfü'l-esrâr, 1/366; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr, 1/101; Yunus Apaydın, İslâm Hukuk Usûlü (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2016), 252.

⁴⁷ Molla Hüsrev, Mirâtü'l-usûl, 227.

⁴⁸ Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr es-Sem'ânî, Kavâtı'u'l-edille fî usûli'l-fikh, thk. Abdullah b. Hâfız b. Ahmed el-Hakemî (Riyâd: Mektebetü't-Tevbe, 1998), 4/559.

⁴⁹ Sadrüşşerîa, et-Tavzîh, 1/80.

Pezdevî gibi Hanefî usul geleneğinin kurucu ve öncü isimleri müevvel kavramını vaz'ı açısından yapılan taksimde hâs, âm ve müşterekin paydaşı/kasîmi olarak zikretmişlerdir.⁵⁰

Müevvel, yapılan tariftten de anlaşılacağı üzere, müşterek bir lafzın muhtemel olan manalarından birinin müçtehidin birtakım karinelere hareketle tercih ettiği işlemi ifade etmektedir. Bu durumda müevvel müçtehidin içtihadı neticesinde belirlenen bir anlamdır. Dolayısıyla te'vil, lafzın anlama tahsisi işlemi değildir. Zikri geçen hususun Hanefî usul geleneğinde H. 8. asırda kaleme alınan eserlerde gündeme geldiği görülmektedir. Pezdevî'nin sistematîğini benimseyerek muhtasar bir eser kaleme alan Neseffî *el-Menâr* adlı eserinde kendinden önceki usulcülerin taksimini olduğu gibi benimsemiştir.⁵¹ Fakat mezkûr eser için hem kendisinin hem de diğer usulcülerin kaleme aldığı şerhlerde müevvelin nazma/sîgaya ait bir taksim olmadığı itirazı dile getirilmiş ve bu itiraza yanıt verilmiştir. Yapılan itirazda müevvelin müçtehidin tercihi neticesinde belirlendiği ve bunun bir vaz' işlemi olmadığı aktarılmıştır. Her ne kadar müevvelin bir içtihad sonucunda belirlenip anlamı tespit edilse de hükmün, sîganın kendisiyle sabit olması, lafzın ilkten bu anlama tahsisi gibi düşünülmüş ve bu açıdan müevvelin vaz' açısından yapılan taksimde yer almasının bir sorun oluşturmayacağı savunusu yapılmıştır.⁵²

Hanefî usul geleneğinde ilk olarak vaz'ı açısından lafız taksiminde müevvelle yer vermeyen müellif Sadrüşşerîa olup bu kavramı müşterek lafzın içerisinde ele almıştır. Kendinden önce kaleme alınan usullerde müevvelin ilgili taksimde zikredildiğini fakat kendisinin bu kavrama yer vermediğini sarahaten dile getiren Sadrüşşerîa, gerekçe olarak müevvelin vâzı' tarafından değil bizzat müçtehidin içtihadı neticesinde belirlendiğini söylemiştir.⁵³ Müevvel için dile getirilen savunmada müçtehidin çabası neticesinde hükmün lafza isnat edilmesi, yapılan taksimin bakış açısına yine de uyum arz etmemektedir. Çünkü zikri geçen taksim lafza hükmü isnat etme açısından değil anlam tahsisi açısındandır. Ayrıca müevvel, vaz'ı açısından yapılan taksimde yer alırken müfesser ise bu bağlamda ele alınmamaktadır. Müşterek lafzın ifade ettiği anlamlardan birinin tercih edilmesi zannî delil ile olursa müevvel, kat'î bir delil ile olursa buna müfesser denilmektedir.⁵⁴ Bu bağlamda iştirakin söz konusu olduğu lafız kat'î delille olduğunda bu lafız müfesser olmaktadır. Zannî delille belirlenen anlam yani müevvel ilgili taksimde yer alırken kat'î delille belirlenen anlam yani müfesser aynı kategoride değerlendirilmemiştir. Dolayısıyla müfesserin de müevvelde olduğu gibi vaz'ı itibariyle yapılan taksimin içerisinde yer alması akla gelmektedir. Fakat usulcüler kat'î delille sabit olan anlamda hükmün, iştirakin söz konusu olduğu lafza değil beyan olarak gelen kat'î nassa isnat edildiği gerekçesiyle

⁵⁰ Debûsî, Takvîmü'l-edille, 94; Pezdevî, Kenzü'l-vusûl, 95; Ahsîkesî, Müntehabü'l-Hüsâmî, 20; Neseffî, Keşfü'l-esrâr, 1/22.

⁵¹ Neseffî, Keşfü'l-esrâr, 1/22.

⁵² Neseffî, Keşfü'l-esrâr, 1/204-205; Abdüllatîf b. Abdilazîz b. Firiştâ İbn Melek, Şerhü'l-Menâr, thk. Yahyâ Muhammed Ebû Bekr (Kâhire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2010), 1/168-169; İbn Nüceym, Lübbü'l-usûl, 107; Ahmed b. Ebî Sa'îd b. Ubeydillâh Molla Civen, Şerhu Nuru'l-envâr ale'l-Menâr (Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/204-205.

⁵³ Sadrüşşerîa, et-Tavzîh, 1/80.

⁵⁴ Teftâzânî, et-Telvîh, 1/80.

müfesseri bu kategoride almamışlardır.⁵⁵ Bu açıklamalar kendi içerisinde anlamlı olmakla birlikte vâzî' itibariyle yapılan taksimde müevvelin yer almasını isabetli kıl mamaktadır. Çünkü hem müevvelde hem de müfesserde söz konusu olan işlem vâzî'a değil, müçtehide veya kelam sahibine aittir. Dolayısıyla müevveli hâs, âm ve müşterekin bir kasîmi/paydaşı olarak konumlandırmak pek de isabetli görünmemektedir. Sadrüşşerîa'nın yaklaşımı, itibari bakış açısına nispetle daha uyumludur. Ayrıca Molla Hüsrev ve Hâdimî gibi daha sonraki usülcüler, Sadrüşşerîa'nın âm kavramı doğrultusunda ele aldığı cem'-i münnekkeri vaz'ı açısından lafızlar kategoride müstakil bir tür kabul ederek dörtlü taksimi sürdürmüşlerdir.⁵⁶

Bu doğrultuda İbnü'l-Hümâm (öl. 861/1457), vaz'ı açısından lafızları hâs, âm ve müşterek olarak üçlü sınıflandırılması gerektiğini ifade edenlerin olduğunu dile getirmiş,⁵⁷ buna ek olarak ilgili taksime farklı bir bakış açısı geliştirmiştir. Bu bakış açısında İbnü'l-Hümâm, lafzın anlama tahsisi açısından iki yönden sınıflandırılması gerektiğini dile getirerek bunlardan ilkinin *vaz' işleminin bir veya birden fazla olması açısından lafızlar*, ikincisi ise *vaz' işleminde lafzın kapsamı açısından lafızlar* olduğunu söylemiştir. Bu durumda vaz' işleminin tek veya birden fazla olması açısından lafızlar *münferid ve müşterek*; kapsam açısından da *hâs ve âm* olmak üzere ikiye taksim edilmiştir.⁵⁸ Ayrıca hem münferid lafzın hem de müşterek lafzın kendi içerisinde hâs ve âm olabileceği dile getirilmiştir. Bu şekliyle bir taksim yapmaya sevk eden sebep ise kavramlar arasında tam bir mübâyenetin/karşıtlığın olmamasıdır. Fakat bu taksimin felsefi arka planında vâzî'nin anlama lafzı buluşturması söz konusudur. Yani lafızlar vâzî'nin tasarrufu açısından sınıflandırılmıştır. İbnü'l-Hümâm'ın tasnifinde ise müşterek lafzın hâs ve âm olarak ikiye ayrılması durumunda araya müçtehidin tasarrufu dahil olmaktadır. Müçtehid bir tercihte bulduktan sonra hâs ve âmdan bahsetmek mümkün olur. Yerleşik kabulde söz konusu olan taksimde ise lafızlar vâzî'nin yetki alanı dikkate alınarak yapılmıştır. Zira -tespit edebildiğimiz kadarıyla- İbnü'l-Hümâm'ın taksimini İbn Kemal (öl. 940/1534) dışında sonraki usülcüler tarafından benimseyen olmamıştır.⁵⁹

Sadrüşşerîa ile birlikte vaz' açısından yapılan taksimde yer almaya başlayan cem'-i münnekker kavramı, hâs lafız ile âm lafız arasında ara bir kategoriyi ifade etmektedir. Pezdevî gibi erken dönem Hanefî usullerinde cem'-i münnekker, ilgili taksimde yer bulmamıştır. Bunun sebebi, ilgili kavramın âm kapsamında değerlendirilmesidir.⁶⁰ Çünkü âm kavramı usülcüler nezdinde kısmen de olsa farklı tanımlanmıştır. Pezdevî âmî, sîga ve mana itibariyle çoğul olan isimleri ifade eden lafızlar şeklinde tarif ederken⁶¹ Sadrüşşerîa, tek bir vaz' ile ifade ettiği anlamın fertlerinin

⁵⁵ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/69; Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1/80.

⁵⁶ Molla Hüsrev, *Mirâtü'l-usûl*, 56; Hâdimî, *Mecâmî'u'l-hakâik*, 170; Seydişehrî, *Telhîs-i usûl-i fıkıh*, 180.

⁵⁷ Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseynî Emîr Padişâh, *Teysîrü't-Tahrîr* (Mekketü'l-Mükerreme: Dârü'l-Bâz, ts.), 1/185; Zeynüddîn b. İbrâhîm İbn Nuceym, *Fethu'l-gaffâr bi şerhi'l-Menâr* (Mısır: Şeriketü Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Bâbî, 1936), 1/14.

⁵⁸ Emîr Padişâh, *Teysîrü't-Tahrîr*, 1/186-190.

⁵⁹ Şemsüddîn Ahmed b. Süleymân İbn Kemâl, *Tagyîru't-Tenkîh fi'l-usûl* (İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1308), 11.

⁶⁰ Teftâzânî, *et-Telvîh*, 1/79; Selma Çakmak, *Fıkıh Usûlünde Lafızların Kesinliği Problemi* (İstanbul: Timaş Akademi, 2022), 172.

⁶¹ Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, 97.

tümünü kapsayan lafız olarak tanımlamaktadır.⁶² Bu iki tanımlamanın ilkinde istiğrak, yani ifade ettiği fertlerin hepsini kapsama şart koşulmazken ikinci tanımda, âm lafzın özelliklerinden birisi olarak istiğrak şart koşulmuştur. Âm için istiğrak şart koşulduğunda, lafzın ifade ettiği fertlerin tümünü değil de bir kısmını ifade etmesi için cem⁶-i münekker kavramı kullanılmış ve bu durum hâs ve âm arasında bir ara kategori olarak zikredilmiştir. Kavramın ortaya çıkması âm tanımı ile ilgili yaklaşımların farklılaşmasındandır.⁶³ Çalışmanın konusu lafızlara dair taksim arka planı ve uygunluğu olduğu için kavramlara dair tartışmalardan ziyade cem⁶-i münnekker kategorisinin vaz⁶ itibariyle yapılan sınıflandırmada yer almasının uygunluğudur. Birden çok ferdi ihtiva edip bu fertlerden bir kısmını ifade eden bir anlam için belirli formda lafız belirlenmesi bir vaz⁶ işlemi olması sebebiyle cem⁶-i münnekkerin vaz⁶ açısından lafızlar taksiminde yer alması isabetli bir tutum olarak görünmektedir. Dolayısıyla vaz⁶ açısından lafızların hâs, âm, cem⁶-i münnekker ve müsterek olarak tak-sime tabi tutulması itibari bakış açısı ve mantıksal tutarlılık açısından daha doğru olacaktır.

2.2. Sarih ve Kinaye

Sarih ve kinaye kavramları lafzın kullanımına dair yapılan taksim diğer bir çeşidini oluşturmaktadır. İsti'mâl kavramıyla ifade edilen bu sınıflandırma isti'mâlû'l-mütekellim yani konuşanın kullanımı olarak da ifade edilmektedir.⁶⁴ Mutlak olarak isti'mâl hem bireysel kullanımı hem de toplumsal kullanımı ifade ederken isti'mâlû'l-mütekellim sadece bireysel kullanımı yansıtmaktadır. Kullanımı esas olarak yapılan bu sınıflandırmada diğer bakış açıları olduğu gibi lafızlar hakikat, mecaz, sarih ve kinaye olmak üzere dörtlü taksime tabi tutulmuştur.

Lafzın hakikat ve mecaz olarak çeşitlendirilmesini daha çok bireysel kullanımın söz konusu olduğu kavramlar şeklinde ifade etmek mümkündür. Nitekim hakikat ve mecaz tarif edilirken lafzın vaz⁶ olunduğu anlamda kullanılıp kullanılmaması olarak nitelenmektedir. Sarih ve kinaye ise lafzın kullanımın daha çok toplumda yaygınlık kazanıp kazanmamasına göre şekillenen kavramlardır.⁶⁵ Bu durumda hakikat ve mecazın odak noktasında mütekelimin yani konuşan bireyin kullanımı varken sarih ve kinayede yaygınlık belirleyici olmaktadır. İlgili husus kaynaklarda da açık bir şekilde görülmektedir ki; lafzın hakiki veya mecazi kullanımının her ikisinin de sarih veya kinevî olabileceği dile getirilmektedir. Ayrıca sarih ve kinaye ile hakikat ve mecaz arasında tam bir mübânenin/karşıtlığın olmadığı bazı usul eserlerinde dile getirilmiştir.⁶⁶ Nitekim bir sınıflandırma yapılacaksa alt kavramların birbirleri arasında üst kavramın bir türü olması yönüyle ortak noktalarını olmasının yanında belirgin farklılıklarının da olması söz konusudur. Dolayısıyla hakikat ve mecazın kullanımı hem sarih hem de kinevî olabiliyorsa bu kavramların arasında bir

⁶² Sadrüşşerîa, et-Tavzîh, 1/79.

⁶³ Detaylı bilgi için bkz.: Murat Sarıtaş, Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delaletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2013), 48-50.

⁶⁴ Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr, 1/47.

⁶⁵ Molla Hüsrev, Mirâtü'l-usûl, 226; Hâdimî, Mecâmî'u'l-hakâik, 229.

⁶⁶ Teftâzânî, et-Telvîh, 1/166.

mübayenetten söz etmek mümkün değildir. Bu bağlamda isiti'mâli yönünden lafızları hakikat ve mecaz olarak ikiye ayırıp her birini kendi içerisinde sarîh ve kinaye şeklinde taksim eden usulcüler de olmuştur.⁶⁷

Sonuç

Hanefî usul geleneğinde lafızlara dair konuların erken dönemde şekillendiği görülmüştür. Bu bağlamda Hanefîler'in lafızları sistematik bir şekilde ele aldıkları ve bu sistematîği de lafzın anlamla buluşmasından hüküm elde edilmesine kadar geçirdiği süreci ifade edecek şekilde sınıflandırdıkları anlaşılmıştır.

Sistemate edilen sınıflandırmada lafzın anlama tahsisi/vaz', konuşanın kullanımı/isti'mâl, işitene anlamın açık veya kapalı olması/vuzûh-hafâ ve hükme yorumlanması/delalet yer almaktadır. Aktardığımız bu sıralamayı Sadrüşşerîa benimsemiştir. Onun dışında benimseyen Hanefî usulcü tespit edilememiştir. Fakat zikredilen bu sıralamanın tercih edilmesi mantıksal açıdan daha isabetlidir. Bu bağlamda farklı bakış açılarıyla gerçekleştirilen lafız taksiminin birinci aşaması vâz'ın, ikincisi aşaması ise konuşanın yetki alanını ifade etmektedir. Üçüncü aşamada işiten açıdan lafzın anlam açıklığı veya kapalılığının düzeyi belirlenirken dördüncü aşamada lafzın işiten açıdan hükme yorumlanma biçimleri ele alınmaktadır.

Lafızların dört farklı bakış açısıyla ele alınıp her bir bakış açısının kendi içerisinde dörde taksimi Debûsî ile gündeme gelmiştir. Kendinden sonraki usulcüler de bu yaklaşım tarzından hareket ederek lafızları ele almışlardır. Debûsî, Pezdevî gibi usulcüler ilgili bakış açılarını ifade ederken esmâü'l-elfâz, müsemmeât, esmâü'l-hitâb ve aksâmü'n-nazm ve'l-mâ'nâ gibi tabirler kullanırken Sadrüşşerîa ile birlikte bu sınıflandırmalar vaz', isti'mâl, vuzûh-hafâ ve delalet açısından lafızlar şeklinde ifade edilmiş ve sonrasında bu tabirler usul geleneğinde benimsenmiştir.

Vaz'ı açısından lafızların, hâs, âm, müşterek ve müevvel olarak çeşitlendirilmesi Debûsî'yle başlamış, Sadrüşşerîa'ya kadar devam etmiştir. Sadrüşşerîa vaz'ı açısından lafızları hâs, âm ve müşterek olarak taksim etmiş, müevveli zikri geçen sınıflandırmaya dahil etmemiş ve ilgili taksimde müşterekin bir türevi olarak zikretmiştir. Ayrıca âm kavramını işlerken cem'-i münekker kavramına yer vermiş, âm lafızda istiğrakı şart koşanlar için cem'-i münekkerin âm ile hâs arasında ara bir kavram olduğunu dile getirmiştir. Kendisinden sonra gelen usulcülerin bazıları ise onun bu yaklaşımını benimsemiş ve vaz'ı açısından lafızları hâs, âm, müşterek ve cem'-i münekker olarak taksime tabi tutmuşlardır. İbnü'l Hümâm ise vaz'ı açısından lafızları türdeşlerinin arasında mübayenet bulunmadığı gerekçesiyle önce münferid ve müşterek diye taksim etmiş, sonrasında her bir lafız çeşidini de kapsamı açısından hâs ve âm olarak tasnif etmiştir. Bu bakış açısı İbn Kemal dışında kendinden sonraki diğer usulcüler tarafından benimsenmemiştir. Bizim kanaatimiz de makalede zikredilen gerekçeye binaen Sadrüşşerîa'nın taksimi yönünde olmuştur. Müevvel kavramının ise müşterek, hafî, müşkil ve mücmel lafızların bir türevi olarak değerlendirilmesi gerektiği kanaati ağır basmıştır.

İsti'mâli açısından lafızlar, hakikat, mecaz, sarîh ve kinaye olarak dört

⁶⁷ İbn Nuceym, Lübbü'l-usûl, 119, 138.

kısımda mütalaa edilmiştir. Sınıflandırmanın temelinde mutlak olarak isti'mâl/kullanım dikkate alınmıştır. Bu kullanım hem bireysel hem de toplumsal kullanımı kapsamaktadır. Fakat taksimde yer alan türlerin birbirlerinden tam bir mübâyenetle/karşıtlıkla ayrılmaları gerekeceğinden sarîh ve kinayenin, hakikat ve mecazın birer türü olduğu dile getirilmiştir. Şu durumda isti'mâlî açısından lafız taksiminin bireysel kullanım dikkate alınarak hakikat ve mecaz şeklinde iki ayrılacağı, her birinin de toplumda yaygınlık kazanıp kazanmamasına göre sarîh ve kinâyeye olacağı ifade edilmiştir. Dolayısıyla isti'mâlî açısından lafızların iki kısma ayrılmasının daha isabetli bir tutum olduğu kanaati oluşmuştur. Bu bağlamda Sadrüşşerîfa ve İbn Nüceym gibi bazı usulcülerin isti'mâlî açısından lafızları hakikat ve mecaz olarak iki ayırdıkları, bu iki kavramı da kendi içerisinde sarîh veya kinaye olmak üzere iki kısımda değerlendirdikleri görülmüştür. Fakat Hanefî usulcülerin çoğunluğu "İsti'mâlî açısından lafızlar dörttür." diyerek bu hususu değerlendirdikleri tespit edilmiştir. Kanaatimize göre Sadrüşşerîfa ve İbn Nüceym'in yaklaşım tarzı daha isabetli durmaktadır.

Tespit edilen hususlar neticesinde Hanefî usul geleneğinde lafızlara dair taksimlerin H. 8. asra kadar Debûsî ve özellikle Pezdevî'nin şekillendirdiği haliyle devam edegeldiği, zikri geçen zaman dilimiyle birlikte kısmen de olsa farklı değerlendirmeler söz konusu olduğu ifade edilmelidir. Sadrüşşerîfa da bu dönüşümde etkili olan önemli isimlerin başında gelmektedir.

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

- Abdülazîz el-Buhârî, Alâuddîn Abdülazîz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012.
- Ahsikeşî, Hüsâmüddîn Muhammed b. Muhammed Ömer. *Müntehabü'l-Hüsâmî*. Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ, 2018.
- Apaydın, Yunus. *İslâm Hukuk Usulü*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2016.
- Cessâs, Ahmed b. Alî er-Râzî el-. *el-Fusûl fi'l-usûl*. thk. Uceyl Câsım en-Neşemî. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Suûni'l-İslâmiyye, 1994.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf el-. *Kitâbu't-Ta'rifât*. thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlî. Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 2012.
- Çakmak, Selma. *Fıkıh Usulünde Lafızların Kesinliği Problemi*. İstanbul: Timaş Akademi, 2022.
- Çalışkan, Kamil. *Fıkıh Usulünde Lafızlar Bahsi Bağlamında Umum ve Husus Kavramları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2017.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullâh b. Ömer ed-. *Takvîmü'l-edille*. thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Emîr Padişâh, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseynî. *Teysîrü't-Tahrîr*. Mekketü'l-Mükerreme: Dâru'l-Bâz, ts.
- Fazlıoğlu, Şükrân. "Vaz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/576-578. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Güman, Osman. "Hanefî Fıkıh Usulü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi: Pezdevî Örneği". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 33 (2012), 103-132.
- Hâdimî, Ebû Sa'îd Muhammed b. Mustafâ el-. *Mecâmi'u'l-hakâik ve'l-kavâ'id ve Cevâmi'u'r-ravâik ve'l-fevâ'id*. thk. Hasen İbrâhîm Alî el-Hüsenî. Riyâd: Dâru's-Sumey'î, 2017.
- İbn Kemâl, Şemsüddîn Ahmed b. Süleymân. *Tagyîru't-Tenkîh fi'l-usûl*. İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1308.
- İbn Melek, Abdüllatîf b. Abdilazîz b. Firiştâ. *Şerhü'l-Menâr*. thk. Yahyâ Muhammed Ebû Bekr. Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2010.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm. *Fethu'l-gaffâr bi şerhi'l-Menâr*. Mısır: Şeriketü Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Bâbî, 1936.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed. *Lübbü'l-usûl*. thk. Muhammed Fâl Seyyid eş-Şinkîttî. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Kahrman, Abdullah. *Fıkıh Usulü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.
- Kahveci, Nuri. "Lafız Mana İlişkisi Bağlamında İşaretin Delaleti". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 14 (2009), 185-202.
- Kefevî, Ebû'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-. *el-Külliyyât Mu'cem fi'l-mustalahât ve'l-furûki'l-lügaviyye*. thk. Adnân Dervîş - Muhammed el-Mısırî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2012.
- Köksal, Asım Cüneyd. *Hanefî Usulcülerinin Elfaz Taksimindeki Metodları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2001.
- Molla Civen, Ahmed b. Ebî Sa'îd b. Ubeydillâh. *Şerhu Nûru'l-envâr ale'l-Menâr*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmurz. *Mirâtü'l-usûl şerhu mirkâtü'l-vusûl*. thk. İlyas Kaplan. Beyrût: Dâru Sâdır, 2011.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-. *Keşfü'l-esrâr şerhu'l-musannif ale'l-Menâr*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Özdemir, İbrahim. "Bir Dil Bilim Olarak Vaz' İlmi ve Tarihsel Gelişimi". *İslâm'da Medeniyet Bilimleri Tarihi*. ed. Recep Şentürk, vd. 2/317-291. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Özdoğan, M. Akif. *Arap Dili ve Belâgatında Lafız ve Anlam*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Pezdevî, Fahrulislâm Alî b. Muhammed. *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*. thk. Sâid Bekdâş. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2016.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullâh b. Mes'ûd el-Mahbûbî. *et-Tavzîh şerhu't-Tenkîh*. thk. Muhammed Adnân Dervîş. Beyrût: Dâru'l-Erkam, ts.

- Sarıtaş, Murat. *Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delaletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2013.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr es-. *Kavâtü'ü'l-edille fî usûli'l-fikh*. thk. Abdullah b. Hâfız b. Ahmed el-Hakemî. Riyâd: Mektebetü't-Tevbe, 1998.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015.
- Seydişehrî, Mahmud Esad. *Telhîs-i usûl-i fikh*. İzmir: M. Nikolaydi Matbaası, 1313.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdillâh et-. *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-Tenkîh*. thk. Muhammed Adnân Dervîş. Beyrût: Dârü'l-Erkam, ts.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-. *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*. thk. Abdülkâdir Abdullâh el-Ânî. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve-ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992.

| Yayın ve Yazım İlkeleri / Publishing and Writing Principles

GENEL İLKELER

- *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 çıkarılan dergi, gerektiğinde yeni konulu sayılar çıkarılabilmektedir.
- *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*'nin tüm dillerdeki kısaltması olarak "Marife" verilmelidir.
- *Marife*, dini araştırmalar alanında, Türkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların özgün makale ve çeviri makaleleri yanı sıra araştırma notları ile kitap, sempozyum ve konferans içerir. Bu alanlarla ilgilenen tüm araştırmacılara açık olan dergide, söz konusu alanlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- Gönderilen tüm çalışmalar, editörler kurulunun onayından geçerek yayımlanır.
- Yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizce olup diğer dillerdeki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir. Dergide yayımlanmayan yazılar iade edilmez.
- Yazısı *Marife Dergisi*'nde yayımlanan yazar(lar), telif hakkının *Marife Dergisi*'ne ait olduğunu kabul etmiş sayılır.
- Yazarlar, gönderecekleri Word belgesinde ad, soyad, kurum ilişkisi, cep telefonu ve e-posta adreslerini bildirip yazıların takibini editor@marife.org ya da editormarife@gmail.com adresinden yapabilirler.

YAYIN İLKELERİ

- *Marife*'de yayımlanması istenen araştırmalar bilimsel, özgün ve alana katkı yapma özelliklerine sahip olmalıdır. Gönderilen yazılar daha önce yayımlanmamış, yayımlanmak üzere başka dergiye gönderilmemiş veya yayım için kabul edilmiş olmalıdır. Ayrıca yayımlanmış bir araştırmayla büyük oranda benzerlik gösteren yazılar da 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.

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,

• “Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir” seçeneği durumlarda araştırma müellifin tasihine sunulur, tasih edilmiş nüshanın yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.

• Düzeltilmelerden sonra yeniden görmek isteyen 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 başlıkların Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Alt başlıklarda otomatik numaralandırma yapılmamalı, elle yapılmalıdır.

• Makalelerin 500-600 kelimelik Türkçe özeti ve bu özetin İngilizce çevirisi (summary), yabancı dildeki makalelerin ise Türkçe ve İngilizce özetleri verilmelidir.

• Beş (5) kelimelik anahtar kelimeler (Keywords), İngilizce ve Türkçe olarak verilmelidir.

• Tercüme edilen bir makalenin orijinal başlığı ve bibliyografik bilgileri, Türkçe metinde başlığın sağ üst kenarına eklenecek bir simge vasıtasıyla dipnotlar alanında belirtilmelidir.

• Editör, yazıların imlâ vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. İmlâ ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu kaldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumu’nun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır.

• İmlâda, şapkalı ve transkriptli kelimelerin yazılışında 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>)

the article is sent to the author for correction, the corrected manuscript is published upon the decision of editorial board.

• If the referee wants to see the corrected article again, it is sent back to him.

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 İSNAD official website. (<http://www.isnadsistemi.org/en>)