



دَارُ الْفُنُونِ

الْإِلهِيَّاتُ كَمَا كَانَتْ مَجْمُوعَةً

darulfunun
ilahiyat

Cilt Volume 29 Sayı Number 1 ISSN 2630-6069



İSTANBUL
ÜNİVERSİTESİ
YAYINEVİ

darulfunun ilahiyat

darulfunun ilahiyat

Cilt/Volume: 29 • Sayı/Number: 1 • Haziran/June 2018

ISSN: 2630-6069 • DOI: 10.26650/di

darulfunun ilahiyat İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin uluslararası ve hakemli dergisidir.

Yayımlanan makalelerin sorumluluğu yazarına/

yazarlarına aittir.

darulfunun ilahiyat is the peer-reviewed, international journal of the Istanbul University Faculty of Theology. Authors bear responsibility for the content of their published articles.

Dergi Hakkında/About the Journal

Eski Adı/Former Name

Darulfunun İlahiyat Fakültesi Mecmuası (1925-1933)

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (1999- 2017)

ISSN: 1303-5746 Son Sayı/Latest Issue Aralık 2017 - Sayı 37

Yeni Adı/New Name

darulfunun ilahiyat (Haziran 2018 -)

ISSN: 2630-6069 İlk Sayı/First Issue: Cilt:29 Sayı 1

Yayın Sahibi/Owner

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yayın Sahibi Temsilcisi /Owner's Representative

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı

Mürteza Bedir

Sorumlu Müdür/Responsible Director

Mahmut Salihoglu

YAYIN KURULU/EDITORIAL MANAGEMENT

Baş Editör/Editor-in-Chief

Ayşe Zişan Furat, İstanbul Üniversitesi, İstanbul

Yardımcı Editörler/Associate Editors

Ali Öztürk, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Halil İbrahim Hançabay, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Musa Alak, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Necmettin Kızılkaya, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Nilüfer Kalkan Yorulmaz, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Osman Sacid Arı, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Veysel Kaya, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

ULUSLARARASI EDİTORYAL KURUL/INTERNATIONAL EDITORIAL BOARD

Abdul Rahim Abu-Husayn, Beyrut Amerikan Üniversitesi, Lübnan

Abdurrahman Atçıl, İstanbul Şehir Üniversitesi, Türkiye

Adem Aygün, Viyana/Krems Kilise Pedagoji Yüksekokulu, Avusturya

Adnan Demircan, İstanbul Üniversitesi, Türkiye

Ahmed al-Shamsy, Chicago Üniversitesi, Amerika Birleşik Devletleri

Ahmet Alibasic, Saraybosna Üniversitesi, Bosna-Hersek

Aydın Topaloğlu, İstanbul Üniversitesi, Türkiye

Ekrem Demirli, İstanbul Üniversitesi, Türkiye

Hayrettin Yücesoy, Washington Üniversitesi, Amerika Birleşik Devletleri

Jonathan Brown, Georgetown Üniversitesi, Amerika Birleşik Devletleri

Toseef Azid, Qassim Üniversitesi, Suudi Arabistan

Çeviri Editörleri/English Language Editors
Elizabeth Mary Earl, İstanbul Üniversitesi, Türkiye

Yönetim Yeri/Head Office
İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yayın Türü/Type of Publication
Yaygın Süreli Yayın/International Periodical

Yayın Dili/Language
Türkçe, Arapça ve İngilizce/Turkish, Arabic and English

Yayın Periyodu/Publishing Period
Altı ayda bir Haziran ve Aralık aylarında yayımlanır/Biannual (June & December)

Tarandığı Endeksler/Indexed by
TÜBİTAK ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı/TUBITAK ULAKBIM Social and Human Sciences Database

Tasarım ve Uygulama/Graphic Design
Semih Edis

Baskı ve Cilt/Printing Office
Hamdiogulları İç ve Dış Ticaret A.Ş.
Adres: Zübeyde Hanım Mah. Elif Sokak No: 7/197 Altındağ, Ankara
Sertifika No: 35188
Tel: (0542) 695-7760 • e-Posta: hamdiogullari@hotmail.com

Basım Tarihi: Haziran 2018



İletişim/Correspondence
İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı
Dergi Yazı Kurulu Başkanlığı İskenderpaşa mh. Kavalalı sk. 34080 Fatih, İstanbul, Türkiye

Dergi Sekreteryası:
Ali Fikri Yavuz, Mustafa Celil Altuntaş
Hatice Kübra Kahya, Fatma Nur Şener

Telefon: +90 (212) 440-0000/27781

Fax : +90 (212) 532 62 07

Web: <http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr> & www.dergipark.gov.tr/iuilah

Elektronik posta: ilahiyat.editor@istanbul.edu.tr

İçindekiler Table of Contents

MAKALELER ARTICLES

Araştırma makalesi/Research article

- Teistik Kader Algısı Ölçeği'nin Geliştirilmesi: Güvenilirlik ve Geçerlilik Çalışması**
Development of Theistic Fatalism Scale: Reliability and Validity Study..... 9
Ümit Horozcu

Araştırma makalesi/Research article

- İbn Sinâ'nın Mâhiyet-Vücûd Ayırımının Dekonstrüksiyonu ve Vâcibu'l-Vücûd'un Mâhiyeti**
Deconstruction of Ibn Sinâ's Essence-Existence Distinction and the Essence of the Necessary
Existent..... 25
Kayhan Ali Özaykal

Araştırma makalesi/Research article

- Mekki-Medenî Süre Tespitinde Üslup ve Muhtevanın Önemi: İnsan Süresi Örneği**
The Significance of Content and Style in Determining Meccan-Medinan Sûrahs:
The Case of Sûrah al-İnsân 49
Soner Aksoy

Araştırma makalesi/Research article

- İlahiyat Fakültesi Öğretim Elemanlarının Lisans Düzeyindeki Derslerde Yöntem ve**
Materyal Kullanma Durumları
Faculty of Theology Lecturers' Use of Methods and Materials in Undergraduate Lessons 71
Adem Güneş

Araştırma makalesi/Research article

- Şemseddin Timurtâşi'nin Risâle fi'n-Nükûd İsimli Eseri**
Shamsaddin Timurtâshi's Treatise Risâlah fi'n-Nuqûd 95
Şeyma Özdemir, Erol Özvar

Araştırma makalesi/Research article

- Türk Makam Müziğinin Çalgılarından Kemençenin Öğrenimi İçin**
Dijital Bir Materyal Geliştirme Önerisi
A Digital Material Development Recommendation for Turkish Music Instruments:
The Case of Kemençe Learning 109
Aslıhan Eruzun Özel

Sempozyum özeti/Meeting abstract

Darülfünun İlahiyat'ın İlmi Birikimi Sempozyumu, 15 Mayıs 2018

Symposium on the Intellectual Legacy of Darülfünun İlahiyat, May 15, 2018 131

Ahmet Hamdi Furat

Sempozyum özeti/Meeting abstract

Sahn-ı Seman'dan Darülfünun'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: Alimler, Müesseseler ve Fikri Eserler XVIII. Yüzyıl 22-23 Aralık 2017

Ottoman Scholarship from Sahn-ı Seman to Darülfünun -XVIII. Century-,

December 22-23, 2017 135

Nilüfer Kalkan Yorulmaz

Kitap değerlendirmesi/Book review

Aydın, Muhammet Şevki. **Din Eğitimi Bilimi. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.**

ISBN: 978-605-2345-01-6 , 439 sayfa.

Aydın, Muhammet Sevki. **Din Eğitimi Bilimi. Kayseri: Kimlik Publishing, 2017.**

ISBN: 978-605-2345-01-6, 438 pages. 141

Betül Günaydın

Kitap değerlendirmesi/Book review

Saydan, Bilgin. **Deli Dumrul Bilinci, "Türk-İslam Ruhu Üzerine" Bir Kültür Psikolojisi Denemesi.**

İstanbul: Metis Yayınları, 2017. ISBN-13: 978-975-342-155-3, 358 sayfa.

Saydan, Bilgin. **Deli Dumrul Bilinci, "Türk-İslam Ruhu Üzerine" Bir Kültür Psikolojisi Denemesi.**

İstanbul: Metis Publishing, 2017. ISBN-13: 978-975-342-155-3, 358 pages. 145

Musa Karabeyeser

MAKALE YAZIM KURALLARI 151

NOTES FOR CONTRIBUTORS 154

EDİTÖRDEN

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanan *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin editörlüğünü devraldığımızdan itibaren dergimiz bir dönüşüm sürecine girdi. Dergimizin ismi değişti, cilt düzenine geçti, makale kabul süreci değişti, tema sayılar belirlemeye başladı, kısacası uluslararası akademik standartları yakalamada yeni bir döneme girdi. 2018 Haziran ile size dergimizin bu yeni yayın sürecinin ilk sayısını sunma imkanına sahip olduk.

Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk ilahiyat fakültesi olan Darülfünun İlahiyat Fakültesi'nin 1925 yılında yayımlamaya başladığı Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, ülkemizde ilahiyat alanındaki süreli akademik yayınlara öncülük görevini yerine getirmişti. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin yeniden akademi dünyasına katılmasıyla 1999'da bu görevi İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi sürdürmeye gayret gösterdi. Bugün ise *darulfunun ilahiyat* ismini alan dergimiz bu ilmî geleneği takip ederek köklü geçmişinden edindiği mirası güncel akademik yönelimlerle buluşturmayı hedefliyor. Farklı disiplin ve geleneklerdeki din ve özellikle de İslam alanında araştırma yapan bilim insanlarının çalışmalarını akademik bir platforma taşıyarak aralarındaki etkileşim ve işbirliğini artırmak için tüm imkanları kullanmaya gayret gösteriyor. Bu doğrultuda dergimiz 1925'ten itibaren sürdürdüğü yayın hayatını yansıtabilmek amacıyla cilt düzenine geçti. Benzer bir değişim makale kabul sürecinde de gerçekleşti. Dergimiz geleneğini yansıtmaya çabalarken günü de yakalamak için bir takım tedbirler aldı. Nisan 2018 tarihinden itibaren dergimize akademik katkı yapanlara daha şeffaf ve etkin bir platformda hizmet verebilmek için ScholarOne Manuscripts sistemi üzerinden başvuruları kabul etmeye başladı.

Dergimizin yeni sayısı kuşkusuz bir tek kişinin ürünü olmaktan çok uzak. Farklı disiplinlerden orijinal çalışmalarını bizlerle paylaşan yazarlar ve onların metinlerini değerlendiren hakemler kuşkusuz sayının yayımlanmasındaki en önemli katkıyı sağladılar. Yeniden yapılandırma sürecindeki taleplerimize her zaman destek olan başta Sayın Dekan Prof. Dr. Mürteza Bedir olmak üzere fakültenin öğretim üyeleri, Dr. Metin Tunç'un önderliğindeki İstanbul Üniversitesi Yayınları ve ilişkili kurumlarında görev yapanlar ve en çok da yayın kurulu ve editörler kurulu teşekkürü hak ediyor. Dergimizin yeni yayın sürecinde gayretleri ve katkıları ümit ediyoruz ki bizlerle beraber olacak.

Gayret bizden tevfik Allah'tan!

Doç. Dr. Ayşe Zişan Furat
Baş Editör

EDITORIAL

Since the editorship of the Journal of Istanbul University Faculty of Theology became our responsibility last year, we embarked on making a substantial transformation - its name and submission procedure have changed, it adopted volume based classification and thematic issues have been under preparation. Thus, our new issue of June 2018 constitutes a fresh start for our new publishing period and an undertaking to meet the highest international academic standards.

Initially published in 1925 by the first Faculty of Theology in modern Turkey, the Journal of Darulfunun Faculty of Theology had pioneered academic periodicals in the field of theology at that time. The Journal of Istanbul University Faculty of Theology strived to maintain this role beginning from 1999, after the Faculty was re-introduced into the academic world. Embracing this scholarly tradition, the current [editorial team of] *darulfunun ilahiyat* vows to continue to provide a platform for academic endeavor in the field of religious studies.

darulfunun ilahiyat seeks to provide all the necessary opportunities for enhanced interaction and collaboration among scholars of religious studies, and particularly of Islamic studies, of various disciplines and traditions and geographical locations by transferring their works to the academic platforms. In order to cherish the history of its long publishing tradition since 1925, *darulfunun ilahiyat* accepted the volume based classification. A similar change was made also in the submission system. While our journal maintains its long tradition into the current discourse, we decided to seize the opportunity and introduce some novelties. From April 2018 we started to accept the submissions through ScholarOne Manuscripts in order to provide the prospective contributors with a transparent and effective online peer review system.

The new issue is far from being the outcome of only one person's effort. The major contribution has been done by colleagues from different academic fields who shared their original works with us and the reviewers who assessed their texts. Academics of the Faculty of Theology, particularly its Dean, Prof. Dr. Murteza Bedir, who has always supported our requests for the continual improvement of our journal, the personnel of Istanbul University Press and its associated units under the leadership of Dr. Metin Tunc, and especially the editorial management and the editorial board of the journal deserve special acknowledgement. I hope their priceless efforts and contributions will continue making the change in the new publishing period.

We made the effort, may God grant us the accomplishment!

Assoc. Prof. Dr. Ayşe Zişan Furat
Editor-in-chief



Teistik Kader Algısı Ölçeği'nin Geliştirilmesi: Güvenirlilik ve Geçerlik Çalışması

Ümit Horozcu¹ 

Öz

Bu çalışmada Teistik Kader Algısı Ölçeği'nin (TKAÖ) geçerlik ve güvenirlik analizine ilişkin bulgulara yer verilmektedir. Teistik Kader Algısı Ölçeği bireylerin gündelik hayatlarında karşılaştıkları olayların sorumluluğunu insanlara veya Allah'a atfetme durumlarını ölçmektedir. Nihai çalışma İstanbul'da yaşamakta olan 445 yetişkin üzerinde gerçekleştirilmiştir. Ölçeğin geçerliği açımlayıcı ve doğrulayıcı faktör analizi; güvenirliği ise Cronbach's Alpha, Spearman Brown iki yarı test korelasyonu teknikleri ile sınanmıştır. Yapılan analiz sonucunda güvenirlik katsayısı yüksek (Cronbach's Alpha .897, Spearman-Brown Coefficient .880 ve $r = 786$) ve geçerliği iyi düzeyde ($X^2 / df = 3.34$, RMSEA = 0.073, NFI = 0.97, NNFI = 0.97, CFI = 0.98, RMR = 0.050, SRMR = 0.044, GFI = 0.94, AGFI = 0.91) 12 maddeden oluşan tek faktörlü ölçeğe ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Kader • Teistik kader algısı • Özgür irade • Teizm • Ölçek geliştirmek

Development of Theistic Fatalism Scale: Reliability and Validity Study

Abstract

In this study Theistic Fatalism Scale's reliability and validity analyses are presented. The scale measures how people explain the affairs which they encounter in daily life. It asks whether they attribute these affairs and responsibility to people or to God. The data was collected from 445 adult participants who live in İstanbul. The analyses show that Theistic Fatalism Scale consists of 12 items and one dimension. And the scale is reliable (Cronbach's Alpha .897, Spearman-Brown Coefficient .880, $r = 786$) and valid ($X^2 / df = 3.34$, RMSEA = 0.073, NFI = 0.97, NNFI = 0.97, CFI = 0.98, RMR = 0.050, SRMR = 0.044, GFI = 0.94, AGFI = 0.91).

Keywords

Fate • Theistic Fatalism • Free will • Theism • Scale development

1 Ümit Horozcu (Doç. Dr.), İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı, Fatih 34080 İstanbul, Türkiye. Eposta: umit.horozcu@istanbul.edu.tr

Atrf: Ümit Horozcu, "Teistik Kader Algısı Ölçeği'nin Geliştirilmesi: Güvenirlilik ve Geçerlik Çalışması," *darulfunun ilahiyat* 29/1 (Haziran 2018): 9–24, <http://dx.doi.org/10.26650/di.2018.29.1.0101>

Extended Summary

This scale, which we named Theistic Fatalism Scale (TFS), measures how people explain the affairs which they encounter in daily life. It asks whether they attribute these affairs and responsibility to people or to Allah. TFS can be used on theists who believe in Allah and His continuous effects in daily life.

We developed TFS for two aims. First, is to see whether Turkish people bound up with Hanafi-Maturidi sect, explain daily affairs in accordance with their own sect or otherwise. Our second aim is to fulfill the need of a useful scale in the field of theology.

When we look at the history of İslam see the sect of Jabriyyah and Qadariyyah as two extreme fatality perspectives. Jabriyyah says that everything depends on Allah and people have no will and on the contrary the school of Qadariyya says that everything is in the hand of people and Allah doesn't intervene the actions of people. The sect of Motazilah also emphasizes the free will of people and their responsibilities, but it admits that people act with the power which created by Allah. Esh'ariyyah and Maturidiyyah as two main sects of Ehl-i Sunnah are in the midcourse between fatality and free will. However Maturidiyyah believe in free will more than Eshariyyah, so Esh'ariyyah is closer to determinist line than Maturidiyyah. If we sort the sects from most determinist to most free will we put Jabriyyah in the first, Esh'ariyya to second, Maturidiyyah to third, Motazilah to fourth and Qadariyyah to the fifth position.

When we started to develop TFS we began with constituting a pool which consists of 36 items about livelihood (rıızq), death, marriage ect. We asked the view of kalam scholars from Theology Faculty of Istanbul University about those items. Then, according to their opinions, we revised some items or removed from the scale. Then we conducted the items three times (on 73, 78 and 74 persons) on the student from that faculty. For we find the reliability scores very well started the final practice of the scale. The participants are adults from 17 to 57 years old and 201 of them are males 244 of them are females. After this final practise we analysed the data with SPSS 21 and Lisrel packet programs.

We gave the participants some scenarios which people encounter in their daily life frequently, and demanded to scale from 1 to 5 as five-level-likert. The smallest score of scale is 20 and biggest score 100. 20 points indicate that the person is totally free will and ignore the effects of Allah in daily affairs, on the contrary 100 points indicate that the person is totally determinest and attribute everything to the will of Allah and give all responsibility to Him.

In the last factor analysis, the Kaiser-Meyer-Olkin sampling adequacy value was calculated as .933 and the Bartlett Sphericity Test approximate Chisquare value was calculated as [$X^2= 2178.508$ $p = .000$]. By the exploratory factor analyses we saw that only one factor's eiguvalue is upper than 1 and this factor explains 47.6 percent of scale's total

variance. So TFS is a one dimensional and 12 itemed valid scale. Factor loadings of the scale items were between .545 and .683.

		Component Matrix	Communalities
1	If a workman has worked under unhealthy circumstances and died after catching illness	.747	.559
2	If in spite of doctor's warning about risks of pregnancy for the mother, the couple procreated a child and the mother died because of pregnancy	.742	.550
3	If a girl was forced by her father to marry with an unwanted boy involuntarily and is unhappy with this marriage	.737	.543
4	If a person has married with another person who has a chronic and risky disease purposely and then they encountered so many troubles because of the disease	.725	.526
5	If a parent has given their daughter marry with a schizophrenic man and the couple encountered many devastating problems because of the schizoprenia	.718	.516
6	If a married couple has procreated a lot of children when their financial means are low, and if they are suffering from the impossibilities and difficulties that poverty causes	.714	.509
7	Since the officer locked the fire escape, the people inside could not escape the fire and some of them lost their lives	.703	.494
8	If a teenager is separated from his family and relatives and addicted to drugs	.692	.479
9	If the parents allowed their child unable to swim to go to the sea with their swimming-savvy elders, and the child died of drowning	.673	.453
10	If a hard-working student has failed to answer questions that s/he knows because of excessive excitement and stress in the oral exam	.630	.397
11	If a newly-outgoing prisoner, in spite of struggling to stay away from the crime, has committed some crime and went to jail	.628	.395
12	If a girl is married to a poor young man despite the opposition of her father, and their financial means improved to a good level after the marriage	.545	.297

The indexes which obtained from the confirmatory factor analyses are as these: $X^2 = 180.58$, $Df = 54$, (P Value: 0.00, $X^2 / df = 3.34$), Root Mean Square Error of Approximation (RMSEA) 0.073, Normed Fit Index (NFI) = 0.97, Non-Normed Fit Index (NNFI) = 0.97, Comparative Fit Index (CFI) = 0.98, Root Mean Square Residual (RMR) = 0.050, Standardized Root Mean Residual (SRMR) = 0.044, Goodness of Fit Index (GFI) = 0.94, Adjusted Goodness of Fit Index (AGFI) = 0.91

Lastly, after exploratory and confirmatory factor analyses we calculated 12 itemed scale's reliability by Alpha and Split-Half tests. As the result Cronbach's Alpha which shows internal consistency is .897, Spearman-Brown Coefficient is .880. and correlation between two half is .786. all these findings means that TFS is a reliable and valid scale.

Teistik Kader Algısı Ölçeği'nin Geliştirilmesi: Güvenirlilik ve Geçerlik Çalışması

Müslümanlar için imanın altı şartından biri olarak sayılan ve diğer semavî dinlerin mensuplarının da sahip olduğu kader inancı, aynı zamanda dinî şüphe ve tereddütlerin en fazla yaşandığı konulardan biri durumundadır. Pek çok insan, başına gelen hadisenin ne kadarının Allah'ın kararı olduğu, ne kadarında kulun irade ve sorumluluğunun bulunduğu konusunda kararsız kalmaktadır. Şüphe ve tereddütlerin yoğun olarak yaşanması doğal olarak bir takım psikolojik sorunları beraberinde getirmektedir. Öte yandan özgür iradecilikle kadercilik arasında durulan nokta da bireylerin hayata bakışlarını, yaşam olaylarını değerlendirişlerini, dolayısıyla psikolojilerini etkilemektedir. Hal böyle olunca insanların kader algısının kadercilik-özgür iradecilik skalasının neresinde yer aldığı tespitini önem arz etmektedir. Ülkemiz açısından söyleyecek olursak, bu tespit, çoğunluğu Hanefî-Maturîdî olan Türk toplumunun, günlük yaşam olaylarını bu mezhebin kader inancına uygun şekilde değerlendirip değerlendirmedini de görmemizi sağlayacaktır. Öte yandan eğitim sistemimizin de bu tespitten elde edeceği çıkarımlar olacaktır. İlahiyat başta olmak üzere sosyal bilimler alanında öğrenci veya eğitimci olarak yer alan insanların kaderciliği mi yoksa özgür iradeciliği mi olduğunun bilimsel kriterlere göre incelenmesi işlevsel bir değere sahiptir. Bu nedenle geliştirdiğimiz Teistik Kader Algısı Ölçeğini bilim dünyasına sunarak Türk toplumunun kader algısını tespit etme hususundaki eksikliğe mütevazı da olsa bir katkı sunmayı amaçlıyoruz.

İngilizce literatür incelendiğinde onlarca kadercilik (fatalizm) ölçeğinin geliştirildiği görülmekteyse de² Türkçe'ye uyarlanmamış ölçeklerden istifade etme imkanı bulunmamaktadır. Türkçe literatüre baktığımızda ise doğrudan kaderciliği ölçen bir ölçek çalışmasına Kaya ve Bozkur'un imza attığını görüyoruz. 24 maddeden oluşan bu ölçek, “önceden belirlenmişlik”, “kişisel kontrol”, “batıl inanç” ve “şans” olmak üzere dört faktörden oluşmaktadır.³ Bir diğer ölçek ise Kart ve Güldü tarafından Türk toplumuna adapte edilen Özerk Benlik Yönetimi Ölçeğidir. İki alt boyutu olan 10 maddeli bu ölçeğin dini bağlamda değil daha çok kontrol odağı bağlamında hazırlanmış olduğunu söylemek mümkündür.⁴ Bu ölçek başka araştırmacılar tarafından *Kendi Kaderini Belirleme Ölçeği*

2 Lawrance D. Cohn, v.dğr., *Fatalism and Health Behaviour: A Meta-Analytic Review* (Mexico: Universidad Autonoma De Ciudad Juarez, 2015).

3 Alim Kaya ve Binaz Bozkur, “Kadercilik Eğilimi Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması,” *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 11, sy. 3 (2015): 935-946.

4 M.E. Kart ve Ö. Güldü, “Self Determination Scale: The Adaptation Scale,” *Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 41, sy. 2 (2008): 187-200.

adıyla kullanılmıştır.⁵ Alanyazındaki konuyla doğrudan olmasa da dolaylı şekilde ilgili diğer ölçeklerin ise kontrol odağı bağlamında geliştirildiklerini söylemek mümkündür. Bunlardan biri, Rotter'in Dağ tarafından Türk toplumuna standardizasyonu yapılan *Kontrol Odağı Ölçeği*'dir. Bu ölçeğin alt boyutlarından biri de bir anlamda kadere bakışla ilgilidir. Ne var ki bu ölçekteki kadercilik alt boyutu “Bir şey olacaksa eninde sonunda olduğuna sık sık şahit olurum.” ve “Uzun vadede yaşamımızdaki kötü şeyler iyi şeylerle dengelenir.” şeklinde yalnızca iki maddeden oluşmakta⁶ ve bu iki madde doğrudan Allah'tan veya kaderden söz etmemektedir. Bir diğeri ise yine Dağ tarafından Rotter'in kontrol odağı ölçeğinden hareketle hazırlanan bir kontrol odağı ölçeğidir. Bu ölçekte kader algısının tespitine yönelik üç madde yer almaktadır.⁷

Kadercilikle ilgili olarak ilahiyat alanını ziyadesiyle ilgilendiren bu konu, bilhassa kelim ve fıkıh alanlarından araştırmacılar tarafından çokça çalışılmış olmakla birlikte, genellikle bunlar nasslara dayanan teorik çalışmalardır. Kelam Anabilim Dalı bünyesinde alan araştırması içeren çalışmalardan biri cezaevi mahkumlarının kader inancını⁸ diğeri ise bir ilimizin halkının kader inancını tespitiye yönelik olmak üzere iki adet yüksek lisans tezidir. Bu çalışmalarda, insanların kader inancı hakkında bilgi sahibi olmayı sağlayacak soruların sorulduğu görülmektedir. Ne var ki bu iki çalışmada bir ölçek kullanmak yerine araştırmacıların kuramsal açıdan amaçlarına hizmet edecek sorular sorulmuştur. Din psikologları başta olmak üzere empirik yöntemleri çokça kullanan din bilimcileri birkaç çalışmada kader algısını ölçen sorular kullanmış, ancak bunlar da kader inancını ölçmeye yönelik olarak hazırlanmış, psikometrik özellikleri yeterli bir ölçek kullanmamıştır. Şimdi bu çalışmalarda kader algısına dair soruların soruları burada kısaca zikretmekte yarar görüyoruz.

Söz konusu çalışmalardan biri Faruk Karaca'ya aittir. Karaca, kader algısıyla ruh sağlığı arasındaki ilişkiyi ele aldığı bu çalışmada kader anlayışını ortaya çıkarmak üzere herhangi bir ölçek kullanmamış, bunun yerine bazı sorular sormuştur. Bu sorulardan biri “Sizce kader nedir?” şeklindedir. Katılımcılara bu soru karşısında bir taraftan kader anlayışını bir taraftan da bu anlayışın hangi mezhebin kader anlayışına uyduğunu tespit

5 Bk. Dilek Türkmen, “Yetiştirme Yurtlarında Kalan Gençlerin Kendi Kaderlerini Tayin Hakkı İle Öz-Saygı Düzeylerinin Değerlendirilmesi” (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2012).

6 İhsan Dağ, “Rotter'in İç-Dış Kontrol Odağı Ölçeği (RİDKOÖ)nün Üniversite Öğrencileri İçin Güvenirlilik ve Geçerliği,” *Psikoloji Dergisi* 7, sy. 26, (Aralık 1991), 10-16.

7 İhsan Dağ, “Kontrol Odağı Ölçeği (KOÖ): Ölçek Geliştirme ve Güvenirlilik ve Geçerlik Çalışması,” *Türk Psikologları Derneği* 17, sy. 49, (2002), 77-90.

8 Yusuf Katırcı, “Cezaevi Mahkumlarının Kader Anlayışı: Ferizli L Tipi Cezaevi Örneği” (Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011).

etmeye yönelik üç seçenek verilmiştir. Bunlardan biri Cebriyye mezhebinin anlayışını yansıtan “Rüzgârın önündeki yaprak gibiyiz, ne tarafa eserse oraya gideriz.”, diğeri Mutezile mezhebinin anlayışını yansıtan “*Herkes kendi kaderini kendi yazar.*”, bir diğeri ise Ehl-i sünnet inancını yansıtan “Kader kişinin istediği şeyi Allah’ın takdir etmesiyle oluşan şeydir. Ancak bazı şeyler vardır ki (deprem, sel, ölüm vs) bu konuda insanların istekleri bir şeyi değiştirmez.” şeklindeki ifadelerdir. Bir başka soru ise “*Başarmak her zaman elinizde mi?*” şeklindedir. Buna cevaben de “hiçbir zaman”, “bazen”, “genellikle” ve “her zaman” seçenekleri verilmiştir. Bu araştırmadaki bir diğeri soru ise “Tüm çabalarınıza rağmen başaramazsanız ne yaparsınız?” şeklindedir. Buna da “daha fazla çalışmam gerek” şeklindeki kul iradesini vurgulayan; “nasip değilmiş, diğeri sefere” şeklinde hem kaderi hem de kul iradesini vurgulayan seçeneklerin yanı sıra isyanı veya teslimiyeti vurgulayan seçenekler verilmiştir. Bir diğeri soru ise “Olayların gidiş yönünü asıl belirleyen kimdir?” şeklindedir. Bu soruya ise, “İnsan”, “Allah” ve “Sosyal hayat” seçenekleri verilmiştir. Karaca, bu sorularla katılımcıların kader anlayışlarına dair bir tespitte bulunup, bu tespitlerini araştırmanın diğeri bileşenlerine dair sonuçlarla ilişkilendirmiştir.⁹

Konuya ilişkin yapılan bir diğeri çalışma ise Kartopu’ya aittir. Kartopu, kader anlayışının durumluk ve sürekli kaygı düzeyine etkisini araştırdığı bu çalışmada Karaca’nın yukarıda sözünü ettiğimiz soruları ile Coşğun ve Kandemir’in sorularını kullanmıştır ve “Hayır ve şer Allah’tandır.” ifadesine karşılık katılımcılardan “Hiç katılmıyorum”, “Katılmıyorum”, “Katılıyorum” ve “Tamamen katılıyorum” seçeneklerinden birini tercih etmeleri istenmiştir. Yine kader anlayışının tespitine yönelik olarak, katılımcılardan kadere atıf yapıp yamamaya göre “İnsan akıllı, şuurlu ve irade sahibi bir varlıktır. Bu sebeple kendi kaderini kendi çizer.”, “İnsan kendisine verilen akıl ve irade sayesinde kaderine bir miktar yön verebilir. Ama yine de elinde olmayan bazı hususlar vardır.” ve “İnsan ne kadar çabalarsa çabalasın alınaya yazılmış olan kaderi değiştiremez.” şeklindeki üç ifadeden birini tercih etmesi istenmiştir. Afetlerin kaynağına dair soruda ise “Tanrı”, “insan” ve “tabiat” seçeneklerinden birinin tercih edilmesi istenmiştir. Öte yandan katılımcılara bir de “İnsanların yaptıkları hataları, kadere yüklemelerinin sebebi sizce nedir?” sorusu sorulmuş, buna karşılık da “sorumluluktan kaçma arzusu”, “kolaycılık ve tembellik”, “kader konusundaki yanlış inanışları” ve “fikrim yok” seçenekleri verilmiştir. Çalışmada kader anlayışını tespite yönelik sorular bu şekildedir.¹⁰

9 Faruk Karaca, “Kader Algısı-Ruh Sağlığı İlişkisi Üzerine Empirik Bir Araştırma,” *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 19, sy. 3, (2006), 479-489.

10 Saffet Kartopu, “Kaygının Kader Algılarıyla İlişkisi,” *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, sy. 3, (2013), 238-260.

Son olarak Kara, yüksek lisans çalışmasında öğrenilmiş çaresizlik olgusuyla kader inancını ilişkilendirdiği, empirik yöntemle gerçekleştirdiği bir araştırmaya imza atmıştır. Kara bu çalışmada kader anlayışını tespit etmek üzere anketinde “Kader inancınız aşağıdaki maddelerden hangisine uygundur?” şeklinde tek bir soru kullanmıştır. Bu soruya cevaben “Kaderim Allah tarafından belirlenmiştir.”, “Kaderimi benim seçim ve davranışlarım oluşturur.”, “Kaderim benim seçimlerimin Allah tarafından da uygun görülüp gerçekleşmesiyle oluşur.”, “Kader ve benzeri dini inançlarım yoktur.” seçenekleri verilmiş, katılımcılara bir de bunlar dışında bir düşünceye sahiplerse onu yazacakları boşluk verilmiştir.

Görüldüğü üzere din psikolojisi alanında kader inancı çeşitli değişkenlerle ilişkili olarak çalışılmış olsa da hiçbirinde bu konuya mahsus bir ölçek kullanılmamıştır. Bu durum, sağlıklı bir kadercilik ölçeğinin saha açısından bir ihtiyaç olduğunu ortaya koymaktadır.

Mezhepler ve Kader Anlayışına Genel Bakış

TKAÖ'yü geliştirme fikrimizin oluşmasında çeşitli mezheplerin bu konuya bakış açılarının da belli ölçüde etkili olduğunu belirtmeliyiz. Bu sebeple detaylara ve kavram tartışmalarına girerek kelâm dersi verme cüretkârlığı göstermekten kaçınmak suretiyle mezheplerin düşüncelerini ana hatlarıyla kısaca hatırlatmakta yarar görüyoruz.

Çeşitli İslam mezhepleri incelendiğinde, kader anlayışı bakımından beşli skalanın varlığı dikkat çekmektedir. Öyle ki bu skalanın bir ucunda her şeyin Allah'ın iradesine bağlı olduğunu, kulun ise fiillerinde hiçbir iradesinin bulunmadığı inancını benimseyen Cebriyye, diğer ucunda ise kulun tüm fiillerinin sorumlusunun bizzat kulun kendisi olduğunu, Allah'ın iradesinin kulun fiilleriyle ilişkisinin bulunmadığını benimseyen Kaderiyye mezhepleri bulunmaktadır. Kaderî anlayışa göre, insan tam ihtiyâr sahibidir, kendine mahsus bir kudret ve iradesi vardır. Binaenaleyh insan işlerin bizzat yaratıcısıdır. Kısacası kaderî anlayışta geleneksel olarak kullanılan, “yazgıda ne varsa onun yaşanması” anlamındaki kader, hiçbir şekilde kabul edilmemektedir.¹¹ Mutezile mezhebi de kul sorumluluğunu ve özgür iradeyi önemli şekilde vurgulamaktadır. Haddizatında Mutezile'nin bu kader yaklaşımı nedeniyle Kaderiyye olarak da isimlendirilmesi söz konusudur.¹² Bu mezhep, kulun kendi fiilinin yaratıcısı olduğunu kabul etmek suretiyle kaderî

11 Kaderiyye mezhebi konusunda ayrıntılı bilgi için bkz: İlyas Üzüm, “Kaderiyye,” *TDV İslam Ansiklopedisi* 24, (2001): 64-65.

12 Ömer Aydın, “İnsan Fiilleri,” içinde *Sistemantik Kelam*, ed. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yayınları, 2017), 246.

anlayışı benimsiyor olmakla birlikte, bu işleri Allah'ın kendisinde yarattığı kudretle yaptığını söyleyerek de bu anlayışın dışına çıkmaktadır. Kaderciliği kabul etmemek konusunda oldukça keskin kabul edilebilecek bu düşüncelerin temelinde, iradesi bulunmayan insanın Allah tarafından sorumlu tutulmasının Allah'ın adalet ve hikmetine uygun olmayacağı anlayışı vardır.¹³ Bu anlayışın tam karşısında Cebriyye mezhebi bulunmaktadır. Ehl-i sünnet kelimcilerinin çoğunluğuna göre insanlara ait fiillerin, kendilerinin hiçbir etkisi olmaksızın yalnız ilahi irade ve kudretin tesiriyle gerçekleştiğini ve insanların gerçek anlamda herhangi bir fiil sahibi olmadıklarını iddia edenlere Cebriyye denilir.¹⁴ Ehli Sünnet'in iki temel mezhebinden Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye'nin adı geçen üç mezhebe kıyasla kadercilikle özgür iradecilik arasında orta yolu tutturdıkları söylenebilir. Ancak Mâtürîdiler Allah'ın mutlak iradesini kabul etmekle birlikte insanın da iradesi olduğunu savunurlarken,¹⁵ Eş'ariyye'nin bu skalada kaderci çizgiye biraz daha yakın olduğu düşünülmektedir.¹⁶ Eş'arîlerin insanın kesbini daha çok Allah'ın yaratmasına bağlı kıldığı için insanın özgürlüğüne herhangi bir etkinlik alanı bırakmadığı ifade edilmektedir.¹⁷ Bu durumda en kaderci anlayıştan en özgür iradeciye doğru kabaca bir sıralama yapılacak olursa; birinci sıraya Cebriyye'yi, ikinci sıraya Eş'ariyye'yi, üçüncü sıraya Mâtürîdiyye'yi, dördüncü sıraya Mûtezile'yi ve beşinci sıraya Kaderiyye'yi yerleştirmek yanlış olmaz.

Teistik Kader Algısı Ölçeği

Kullanılan yöntem ve teknikler.

Ölçeğin geçerliğini belirlemek üzere açımlayıcı faktör analizi ve doğrulayıcı faktör analizi; güvenilirliğini belirlemek amacıyla Cronbach'a Alpha iç tutarlılık katsayısı, Spearman Brown iki yarı test korelasyonu yöntem ve tekniklerine başvurulmuştur. Güvenirlilik analizi ve açımlayıcı faktör analizi SPSS 21, LISREL 9.2 paket programlarıyla yapılmıştır.

13 Ayrıntılı bilgi için bk. İlyas Çelebi, "Mutezile," *TDV İslam Ansiklopedisi* 31, (2006): 391-401.

14 İrfan Abdulhamit, "Cebriyye," *TDV İslam Ansiklopedisi* 7, (1997): 205; Aydın, *Sistemik Kelam*, 205.

15 Aydın, *Sistemik Kelam*, 217.

16 Eş'arîlerin bir bütün olarak toptan aynı şeyi dile getirdiklerini söylemek mümkün görünmemektedir. Örneğin Bâkîlânî ve Cüveynî gibi Eş'arî Kelâmîcılar Eş'arîlerin genel tutumundan farklı bir söylem geliştirmeye çalışmışlardır. Bk. Fikret Soyal, "Eş'arîlik," içinde *Kelam Tarihi*, ed. Ramazan Yıldırım (İstanbul: İşaret Yayınları, 2017), 246.

17 İsmail Bulut, "Kader-Engellilik İlişisine Kelami Bir Yaklaşım," *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 45, (2015): 27. Kul iradesi konusunda Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye mezheplerinin kıyası için bk. Şehit Oral, "Beşer İradesi Hakkında Mâtürîdiyye Mezhebi," *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 2, sy. 3-4, (1963): 14-16.; ayrıca bk. Arif Yıldırım, "İlahi ve Beşeri İradenin Bir Arakesiti ve Bir Risale," *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, sy. 26, (2006): 202-211.

Amaç ve isimlendirme.

Ölçek, insanların bu dünyada başına gelen işlerin kulun mu yoksa Allah'ın mı eseri olduğuna, bir başka ifadeyle kul faktörüyle mi yoksa Allah ile mi açıklandığına yahut irade ve sorumluluğun ne oranda kulda ve ne oranda Allah'ta olduğuna dair kanaati ölçmeyi amaçlamaktadır. Bu nedenle ölçek, yalnızca Allah'ın varlığına ve âleme tasarrufunun bulunduğu inananlar için hazırlanmıştır. Âlemin yaratıcı olmaksızın kendiliğinden ortaya çıktığına inanan ateistler, Allah'ın âlemi bir kez yarattıktan sonra bir daha işe müdahale etmediğine inanan deistler vb. kimseler için ölçeğin işlevi bulunmamaktadır. Bu nedenle de ölçek, Teistik Kader Algısı Ölçeği (TKAÖ) olarak isimlendirilmiştir.

Süreç ve nihâi uygulama.

TKAÖ'nün ortaya çıkışı yaklaşık iki yılı alan bir çalışma sürecinin arkasından gerçekleşmiştir. Öncelikle mevcut ana mezheplerin kader ve özgür irade konusunda benimsedikleri inançlar tespit edilmiştir. Çalışmanın kelâm ilmini ilgilendiren bu kısmı, yazarın İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde yürütmekte olduğu psikoloji atölyesine devam eden öğrencilerle birlikte yürütülmüştür. Yukarıda ifade edildiği gibi mezheplerin kader anlayışının kabaca beş temel eğilim kümesine sahip olduğu görülmüştür. Bu nedenle günlük hayatta sıklıkla karşılaşılabilecek çeşitli olaylarda kişinin; tamamen özgür irade (1), büyük ölçüde özgür irade (2), kısmen özgür irade ve kısmen kader (3), büyük ölçüde kader (4) ve tamamen kader (5) seçeneklerinden birini tercih edeceği kanaatine varılmıştır. Bu, aynı zamanda, insanların özgür iradeci mi yoksa kaderci mi olduğunu belirlemeyi, bir başka ifadeyle kader anlayışının yukarıda sözü edilen mezheplerden hangisine yakın olduğunu tespit etmeyi sağlayacak bir ölçek geliştirmek anlamına da gelmektedir.

Mezheplerin anlayışları ve kadercilik veya özgür iradecilik skalası bu şekilde ortaya çıkarıldıktan sonra, buna uygun soruların (ifadelerin) yazımına geçilmiştir. Atölyede kaderci yahut özgür iradeci anlayışın açığa çıkarılabileceği konular ve bu konulara ilişkin olarak sorulabilecek soruları ortaya çıkarmak üzere toplamda 4 haftayı bulan yaklaşık 16 saatlik bir grup çalışması gerçekleştirilmiştir. Sonuçta evlilik, rızık, sağlık, okul başarısı, iş başarısı gibi konularda toplam 36 sorudan oluşan bir havuz oluşturulmuştur. Bu sorular İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde görev yapmakta olan Kelâm Anabilim Dalı hocalarının ve başka branşlardan ilahiyatçıların görüşüne sunulmuştur. Hocaların eleştirileri doğrultusunda soruların bir kısmı elenmiş, bir kısmı da revize edilmiştir. Sonrasında bu form yaklaşık birer aylık arayla birincisi 70, ikincisi 78 ve üçüncüsü 74 kişi olmak üzere üç kez İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerine uygulanmıştır. Bu çalışmaların her birinde yapılan güvenirlilik analizlerinden yüz güldürücü sonuçlar elde edildiği

görülünce, son değerlendirmenin ardından 30 maddeden oluşan nihaî uygulama 2017 yılı Ekim-Kasım aylarında gerçekleştirilmiştir.

Nihai çalışmanın katılımcılarının yaklaşık yarısı kâğıt formları doldurmak, diğer yarısı ise ölçeğin bilgisayar ortamında bir program maharetiyle düzenlenen formunu e-mail veya WhatsApp üzerinden kendilerine ulaştırılan link vasıtasıyla doldurmak suretiyle çalışmaya katkı sağlamıştır. Gerek kâğıt formların gerekse dijital formun doldurulmasının ortalama 16 dakika sürdüğü görülmüştür. Uygulama sonrasında elde edilen veriler üzerinde yapılan geçerlik ve güvenilirlik analizleri neticesinde ölçekteki 18 madde çıkartılarak tek boyutlu 12 maddelik Teistik Kader Algısı Ölçeği elde edilmiştir.

Katılımcılar.

Araştırmanın katılımcıları 17 ile 57 arasında değişen (ortalama 33) bireylerdir. Katılımcılar İstanbul'daki 3 İmam-Hatip Lisesinde ve 2 Anadolu lisesinde görev yapmakta olan öğretmenlerin, Üsküdar ve Fatih ilçelerinde İSMEK kurslarına devam eden kursiyerlerin ve bir hastanenin sağlık personelinin oluşturduğu 201'i erkek, 244'ü kadın olmak üzere 445 yetişkindir.

Derecelendirme sistemi.

Katılımcılara kader algılarını belirlemek üzere günlük yaşamda sıkça rastlanan çeşitli durumlar verilmiş, kendilerinden beşli Likert tipi derecelendirme yapmaları istenmiştir. Örneğin "Bir öğrencinin kazandığı yüksek puanlı bölümün popüleritesi ve iş imkanları onun mezun olduğu dönemde azalmışsa bu durumu", ifadesine karşılık "Tamamen insan faktörüyle açıklarım." (1 Puan), "Büyük ölçüde insan faktörüyle açıklarım." (2 Puan), "Kısmen insan faktörüyle kısmen de Allah ile açıklarım." (3 Puan), "Büyük ölçüde Allah ile açıklarım." (4 Puan), "Tamamen Allah ile açıklarım." (5 puan) seçenekleri verilmiştir. Ölçekten alınacak en düşük puan 20 ve en yüksek puan 100'dür. Alınacak 20 puan kişinin tamamen özgür iradeci olup, insanın başına gelen her şeyden insan faktörünü sorumlu tuttuğunu gösterirken; 100 puan, başa gelen işlerde irade sahibi olanın yalnızca Allah olduğuna işaret etmektedir. Ölçekteki tüm maddeler düz olarak yer almakta, bu nedenle ters çevirmek suretiyle hesaplamaya hacet bulunmamaktadır.

Bulgular¹⁸

Geçerliğe Ait Bulgular

Elde edilen verilerin faktör analizine uygun olup olmadığı, Bartlett Küresellik Testi ve Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) örneklem yeterlik testi ile hesaplanmıştır. 445 katılımcıdan elde edilen verilerle yapılan analizde KMO değeri .933 çıkmıştır. Bu değer aynı zamanda örneklemin faktör analizi için yeterli olduğu anlamına da gelmektedir. Barlett testi sonucunda da kay kare değeri anlamlı bulunmuştur [$X^2= 2178.508$ $p = .000$]. Bu değerler, örneklem büyüklüğünün faktör analizi için yeterli ve ölçeğin faktör çıkartmak için uygun olduğunu göstermektedir.¹⁹

Tablo 1

Açıklanan Toplam Varyans Tablosu

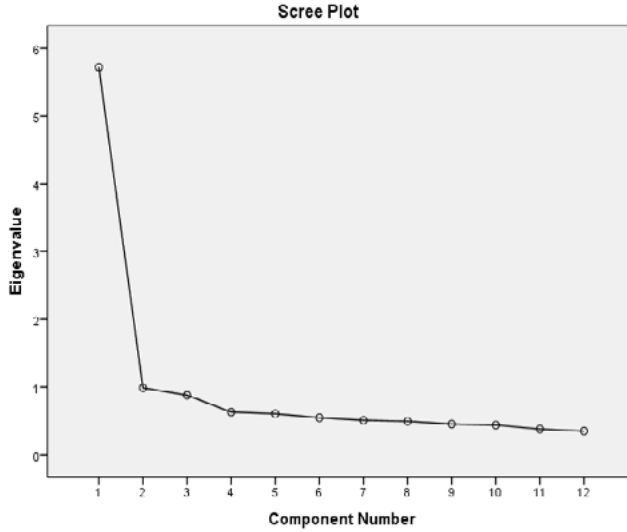
Bileşenler	Başlangıç Öz Değerleri			Döndürülmüş Kareli Yüklerin Toplamı		
	Toplam	Varyans %	Kümülatif %	Toplam	Varyans %	Kümülatif %
1	5.718	47.652	47.652	5.718	47.652	47.652
2	.987	8.226	55.878			
3	.879	7.327	63.205			
4	.631	5.256	68.461			
5	.606	5.054	73.515			
6	.547	4.560	78.075			
7	.509	4.242	82.317			
8	.495	4.127	86.445			
9	.454	3.786	90.231			
10	.440	3.667	93.898			
11	.380	3.169	97.068			
12	.352	2.932	100.000			

Yapılan faktör analizinde faktör yükleri düşük olan veya zayıf bir şekilde dağılan 18 madde analiz dışı bırakılmıştır. Toplam Varyans (Total Variance) tablosunda görüldüğü üzere öz değeri (eigenvalue) 1'in üzerinde olan yalnızca 1 faktörün bulunduğu ve bu tek bir faktörün ölçeğin toplam varyansının %47.6'sını açıkladığı tespit edilmiştir ki sosyal bilimlerde geliştirilen tek faktörlü ölçeklerde faktörün toplam varyansın%30'unu açıklaması yeterli kabul edilmektedir.²⁰ Bu da TKAÖ'nün tek faktörlü ve geçerli bir ölçek olduğunu göstermektedir.

18 Tüm güvenirlilik ve geçerlik analizlerinde Ömay Çokluk, Güçlü Şekercioğlu, Şener Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2012); Şener Büyüköztürk, *Veri Analizi El Kitabı: İstatistik, Araştırma Deseni SPSS Uygulamaları ve Yorum* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2012); Donna Harrington, *Confirmatory Factor Analysis*, (United Kingdom: Oxford University Press, 2009) referans alınmıştır.

19 Çokluk, *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik*, 219.

20 Çokluk, *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik*, 227.



Şekil 1. Yamaç Birikinti Grafiği (Eigenvalue: Özdeğer; Component Number: Bileşen Sayısı)

Ölçeğin tek faktörlü bir yapıya sahip olduğunun bir başka göstergesi, faktör yapısı dağılım çizelgesinde (Şekil 1) görüldüğü üzere, grafiğin birinci yamacın ardından plato yapmasıdır.

Tablo 2

Bileşenler Matrisi (Component Matrix) ve Ortak Varyans (Communalities) Tablosu

		Bileşenler	Ortak
		Matrisi	Varyans
1	Bir işçi sağlıklı yaşam koşullarında çalışmış ve bu ortamdan hastalık kapıp yaşamını yitirmişse bu durumu	.747	.559
2	Doktor hamileliğin anne için hayati risk taşıdığını söylediği halde çift, çocuk yapmaya kalkmış ve hamilelik nedeniyle anne hayatını kaybetmişse bu durumu	.742	.550
3	Babasının baskısıyla istemediği biriyle evlenmek zorunda kalan bir kız, evliliğinde mutsuz ise bu durumu	.737	.543
4	Kişi, ileride bakıma muhtaç hale getirme ihtimali yüksek ve kronik bir hastalık sahibi adayla bunu bilerek evlenmiş ve hastalık nedeniyle başına türlü sıkıntılar gelmişse bu durumu	.725	.526
5	Bir ebeveyn kızını bile bile şizofreni hastası bir adamla evlendirmiş ve evlilikte şizofreniden kaynaklanan yıkıcı durumlar yaşanmışsa bu durumu	.718	.516
6	Evlü çift, maddi imkanları dar olduğu halde çok sayıda çocuk yapmış ve fakirliğin neden olduğu türlü imkansızlıklar ve sıkıntılar yaşıyorsa bu durumu	.714	.509
7	Görevli yangın merdivenini kilitlediği için içeridekiler yangından kaçamamış ve birileri hayatını kaybetmişse bu durumu	.703	.494
8	Bir genç, aile ve akrabalarından kopup uyuşturucu bağımlılığına yakalanmışsa bu durumu	.692	.479
9	Anne baba, yüzme bilmeyen çocuğunun yüzme bilen büyükleriyle denize gitmesine izin vermiş ve çocuk boğularak ölmüşse bu durumu	.673	.453

Tablo 2

Bileşenler Matrisi (Component Matrix) ve Ortak Varyans (Communalities) Tablosu

	Bileşenler Matrisi	Ortak Varyans
10 Çalışkan bir öğrenci sözlü sınavda aşırı heyecan ve strese kapılıp bildiği soruları bile cevaplayamamış ve bu nedenle başarısız olmuşsa bu durumu	.630	.397
11 Hapisten yeni çıkmış biri, suçtan uzak durmak için çok çabaladığı halde bir şekilde yine suç işleyip hapse girmişse bu durumu	.628	.395
12 Kız, babası uzun süre karşı çıktığı halde ısrar edip fakir bir gençle evlenmiş, evlilik sonrasında maddi imkanları iyi bir düzeye gelmişse bu durumu	.545	.297

Tabloda görüleceği üzere, tek faktörlü yapının tespitinin ardından yapılan analizde ölçek maddelerinde .545 ile .683 arasında değişen oldukça kabul edilebilir faktör yük değerleri elde edilmiştir. Ortak Varyans değerleri .297 ile .559 arasında değişmektedir.

Tablo 3

Doğrulayıcı Faktör Analizi Sonuçlarını Gösteren Tablo

X ² /df	RMSEA	NFI	NNFI	CFI	RMR	SRMR	GFI	AGFI
3.34	0.073	0.97	0.97	0.98	0.050	0.044	0.94	0.91

Tabloda da görüleceği üzere, $X^2 = 180.58$, $Df = 54$, P Value: 0.00, $X^2 /df = 3.34$,²¹ Yaklaşık Hataların Ortalama Kare Kökü (Root Mean Square Error of Approximation-RMSEA)= 0.073²², Normlaştırılmış Uyum İndeksi (Normed Fit Index – NFI = 0.97²³, Normlaştırılmamış Uyum İndeksi (Non-Normed Fit Index - NNFI) = 0.97²⁴, Karşılaştırmalı Uyum İndeksi (Comparative Fit Index -CFI) = 0.98²⁵, Kök Ortalama Karekökü (Root Mean Square Residual -RMR) = 0.050²⁶, Standart Ortalama Kalanların Karekökü (Standardized Root Mean Residual-SRMR) = 0.044²⁷, Uyum İyiliği İndeksi (Goodness of Fit Index - GFI) = 0.94,²⁸ Düzeltilmiş Uyum İyiliği İndeksi (Adjusted Goodness of Fit Index - AGFI) = 0.91²⁹ olarak tespit edilmiştir.

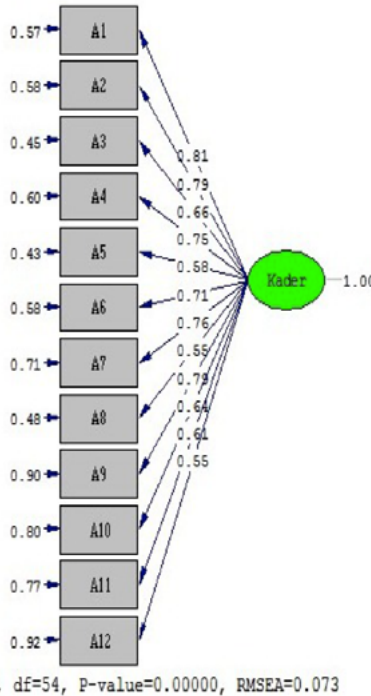
Güvenirlilik Analizi

- 21 .3'ün altında olması mükemmel, .5'in altı orta düzey uyum.
- 22 .05'ten küçük olması mükemmel, 0.08'den küçük olması iyi uyum.
- 23 .95'in üzerinde olması mükemmel uyum.
- 24 .95'in üzeri mükemmel uyum.
- 25 .95'in üzeri mükemmel uyum.
- 26 .05'in altı mükemmel uyum.
- 27 .05'in altı mükemmel uyum.
- 28 .95'dan büyük olması mükemmel, .90'dan büyük olması iyi uyum.
- 29 .95'dan büyük olması mükemmel, .90'dan büyük olması iyi uyum

Açımlayıcı ve doğrulayıcı faktör analizleriyle 12 maddeye indirilen ölçek, son olarak güvenilirlik analizine tabi tutulmuştur. Ölçeğin homojen bir yapıya sahip olup olmadığını, bir başka ifadeyle iç tutarlılığını gösteren Cronbach's Alpha katsayısı .897 bulunmuştur. Bu değer, ölçeğin kendisinden beklenen ölçümü yapabileceğinin bir göstergesidir. Güvenirlik tespiti için bir de yarıya bölme (split-half) tekniği kullanılmıştır. Bu test sonucunda ise iki yarı arasındaki korelasyon katsayısı $r = .786$ ve Spearman-Brown Coefficient değeri .880 olarak tespit edilmiştir ki bu değerler ölçeğin oldukça yüksek bir güvenilirlik katsayısına sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Sonuç

Allah'ın varlığına ve âleme etki ettiğine inanan insanlar, günlük yaşamında karşılaştığı birçok durumda bazen Allah'a bazen ise insan faktörüne yüklemeler yapmakta, bir başka ifadeyle olay ve durumları kaderci yahut özgür iradeci olarak yorumlamaktadır. Bilişselci psikologların da benimsedikleri gibi, davranışların temel nedenleri davranış sahibinin bilinçli veya bilinçli olmayan düşünceleri olduğu fikrinden hareketle, kaderci yahut özgür iradeci yorumun farklı duygusal ve davranışsal sonuçları elbette olacaktır. Bu sâikle geliştirilen Teistik Kader



Şekil 2. Kader Anlamlılık Dağılımı

Algısı Ölçeği, 12 maddeli, tek faktörlü, güvenilir ve geçerli bir ölçektir. Ölçeğin güvenilirliğini gösteren Cronbach's Alpha katsayısı .897, Spearman-Brown Coefficient katsayısı .880 ve korelasyon katsayısı = .786 olarak tespit edilmiştir. Geçerlik analizi kapsamında yapılan açımlayıcı faktör analizi sonucunda ortaya çıkan faktörün toplam varyansın yüzde 47.6'sını açıkladığı tespit edilmiştir. Sosyal bilimler alanında geliştirilen tek faktörlü ölçeklerde toplam varyansın yüzde 30'unun açıklanmasının yeterli olduğu kabul edildiği düşünülürse, ölçeğin tek faktörlü yapısının oldukça uygun olduğu anlaşılabacaktır. Son olarak doğrulayıcı faktör analizi sonucunda elde edilen uyum indeksleri $X^2 / df = 3.34$, RMSEA= 0.073, NFI = 0.97, NNFI = 0.97, CFI = 0.98, RMR = 0.050, SRMR = 0.044, GFI = 0.94 ve AGFI = 0.91 şeklindedir. Tatmin edici olduğunu söyleyebileceğimiz bu değerler, TKAÖ'nün Türkiye'de kaderciliği güvenilir ve geçerli bir şekilde ölçen sağlıklı bir ölçek olduğunu göstermektedir.

Kaynakça/References

- Aydın, Ömer. "İnsan Fiilleri." İçinde *Sistemik Kelam*, editör Ömer Aydın, 205–260. İstanbul: İşaret Yayınları, 2011.
- Bulut, İsmail. "Kader-Engellilik İlişisine Kelami Bir Yaklaşım." *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 45 (2015): 20–51.
- Büyüköztürk, Şener. *Veri Analizi El Kitabı: İstatistik, Araştırma Deseni SPSS Uygulamaları ve Yorum*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2012.
- Cohn, Lawrence D. v.dğr. *Fatalism and Health Behaviour: A Meta-Analytic Review*. Mexico: Universidad Autonoma De Ciudad Juarez, 2015.
- Çokluk, Ömay, Şekercioğlu, Güçlü ve Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik*. Ankara: Pegem Akademi, 2012.
- Çelebi, İlyas. "Mutezile." *TDV İslam Ansiklopedisi* 31, (2006): 391–401.
- Dağ, İhsan. "Rotter'ın İç-Dış Kontrol Odağı Ölçeği (RİDKOÖ)nün Üniversite Öğrencileri İçin Güvenirlilik ve Geçerliliği." *Psikoloji Dergisi* 7, sy. 6, (Aralık 1991): 10–16.
- Dağ, İhsan. "Kontrol Odağı Ölçeği (KOÖ): Ölçek Geliştirme ve Güvenirlilik ve Geçerlik Çalışması." *Türk Psikologları Derneği* 17, sy. 49, (2002): 77–90.
- Harrington, Donna. *Confirmatory Factor Analysis*, United Kingdom: Oxford University Press, 2009.
- Karaca, Faruk. "Kader Algısı-Ruh Sağlığı İlişkisi Üzerine Empirik Bir Araştırma." *İslami Araştırmalar Dergisi* 19, sy. 3, (2006): 479–489.
- Kart, Müge Ersoy ve Güldü, Özgür. "Self Determination Scale: The Adaptation Scale." *Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 41, sy. 2, (2008): 187–200.

- Kartopu, Saffet. “Kaygının Kader Algılarıyla İlişkisi.” *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, sy. 3, (2013): 238–260.
- Katırcı, Yusuf. “Cezaevi Mahkumlarının Kader Anlayışı: Ferizli L Tipi Cezaevi Örneği.” Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2011.
- Kaya, Alim ve Bozkur, Binaz. “Kadercilik Eğilimi Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması.” *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 11, sy. 3, (2005): 935–946.
- Oral, Şehit. “Beşer İradesi Hakkında Mâturidiyye Mezhebi.” *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 2, sy. 3-4, (1963): 14–16.
- Soyal, Fikret. “Eş’arilik.” İçinde *Kelam Tarihi*, editör Ramazan Yıldırım, 213–250. İstanbul: İşaret Yayınları, 2017.
- Türkmen, Dilek. “Yetiştirme Yurtlarında Kalan Öğrencilerin Kendi Kaderlerini Tayin Hakkı ile Öz-saygı Düzeylerinin Değerlendirilmesi.” Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2012.
- Üzüm, İlyas. “Kaderiyye.” *TDV İslam Ansiklopedisi* 24, (2001): 64–65.
- Yıldırım, Arif. “İlahi ve Beşeri İradenin Bir Arakesiti ve Bir Risale.” *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 26, (2006): 202–211.



darulfunun ilahiyat

ARAŞTIRMA MAKALESİ (RESEARCH ARTICLE)

Deconstruction of Ibn Sīnā's Essence-Existence Distinction and the Essence of the Necessary Existent

Kayhan Ali Özaykal¹

Abstract

Ibn Sīnā's establishment of the distinction between essence and existence along with certain epistemological considerations led him to advance the novel idea of an essence-in-itself. This essence distinguished from universal and particular essences in order to provide a bridge between logic and science that will ground the validity and, indeed, possibility of knowledge. However, this same concept poses a number of problems regarding Ibn Sīnā's famous identification of the Necessary Existent. Among other things, Ibn Sīnā's intriguing hesitation on whether to grant the Necessary Existent an essence or not has split commentators vis-à-vis essentialist and existentialist readings of his metaphysics. This paper argues that neither position is correct as the problems associated with the Necessary Existent are inherently intractable from within the current framework. Rather, upon deconstructive criticism and consequent revisions of Ibn Sīnā's concept of the essence-in-itself, a resolution to the matter of the Necessary Existent is permitted while maintaining the bridge between logic and science.

Keywords

Essence • Existence • God • Universal • Particular • Ibn Sīnā • Necessary existent

İbn Sīnā'nın Mâhiyet-Vücûd Ayırımının Dekonstrüksiyonu ve Vâcibu'l-Vücûd'un Mâhiyeti

Öz

İbn Sīnā'nın mâhiyet-vücûd ayırımını belirli epistemolojik düşüncelerle uyumlu bir şekilde tesis etmesi, kendinde mâhiyete dair özgün bir fikir geliştirmesini sağlamıştır. Bu fikir, bilginin geçerliliğine ve aslında imkanına dayanacak olan mantık ve bilim arasında bir köprü sağlamak için küllî ve cüz'î mâhiyetlerden ayrılır. Bununla birlikte bu aynı kavram, İbn Sīnā'nın meşhur tanımlaması Vâcibu'l-Vücûd ile ilgili birtakım sorunlar doğurmaktadır. Bunların yanı sıra, İbn Sīnā'nın Vâcibu'l-Vücûda bir mâhiyet verip vermeme hususundaki merak uyandıran tereddüdü, buna müteakib yorumcuları onun metafiziğinin mâhiyetçi veya varoluşçu olarak anlaşılması konusunda ihtilafa düşürmüştür. Bu makale, Vâcibu'l-Vücûd ile ilgili problemlerin tabiatı itibarıyla mevcut çerçevenin içinde kontrol edilemez olmasından dolayı görüşlerden hiçbirinin doğru olmadığını iddia etmektedir. Aksine, İbn Sīnā'nın kendinde mâhiyet kavramının tarafımızca yapılan dekonstrüktif eleştirisi ve müteakip revizyonları, mantık ve bilim arasında köprü olmayı sürdürürken Vâcibu'l-Vücûd konusuna bir çözüm getirecektir.

Anahtar Kelimeler

Mâhiyet • Varlık • Tanrı • Küllî • Cüz'î • İbn Sīnā • Vâcibu'l-Vücûd

1 Correspondence to: Kayhan Özaykal (PhD), Department of the Philosophy of Religion, Faculty of Theology, Istanbul University, Fatih, İstanbul 34091 Turkey. Email: kayhan.ozaykal@istanbul.edu.tr

To cite this article: Kayhan Özaykal, "Deconstruction of Ibn Sīnā's Essence-Existence Distinction and the Essence of the Necessary Existent," *darulfunun ilahiyat* 29/1, (Haziran 2018): 25–48, <http://dx.doi.org/10.26650/di.2018.29.1.0104>

Deconstruction of Ibn Sīnā's Essence-Existence Distinction and the Essence of the Necessary Existent

Much ink has been spilt on Ibn Sīnā's revolutionary distinction between essence and existence, and in particular on whether his metaphysics is essentialist or existentialist.² Though still imbued with terminology from older ontological debates and theories (see below), the captivating distinction in question is principally of Ibn Sīnā's own making.³ It not only transcends those previous systems, but also brings into sharp focus a number of problems still confounding philosophers today. This study is not directly about whether Ibn Sīnā gives priority to essence or existence, rather it explicates the instability of inferences Ibn Sīnā makes regarding the essence of the Necessary Existent that still garner support from prominent scholars of Islamic philosophy; and, moreover, offers a tentative resolution of the problems associated with those views, which result from complications revolving around the essence-existence distinction. Of the various commentators on Ibn Sīnā's notion of an essence-in-itself and the term existence along with its related variations two views predominate: the first follows Ibn Sīnā's declaration that the Necessary Existent has no essence; the second holds that the concept of an essence is theoretically advantageous here by the positive way in which it helps to explain (the nature of) the existence of the Necessary Existence.⁴ In this study, I shall discuss reasons

- 2 On this topic, see Fazlur Rahman, "Essence and Existence in Avicenna," *Mediaeval and Renaissance Studies* 4 (1958): 1-16, and David Burrell, "Aquinas and Islamic and Jewish Thinkers," in *The Cambridge Companion to Aquinas*, eds. N. Kretzmann and E. Stump (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), esp., 65-70. Both authors defend the view that existence has as key priority to essence within Ibn Sīnā's metaphysical framework. For classic essentialist readings, see Anne-Marie Goichon, *Vocabulaires Comparés d'Aristote et d'Ibn Sina* (Paris: Desclée de Brouwer, 1939); *La Philosophie d'Avicenne et son Influence en Europe Médiévale* (Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, 1944); Étienne Gilson, *Le Thomisme* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1944); Louis Gardet, *La Connaissance Mystique chez Ibn Sina et ses Présupposés Philosophiques* (Cairo: Publications de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, 1952).
- 3 Some scholars have pointed to the presence of this distinction in ancient Greek philosophy. See, for example, Nicholas Rescher, *Studies in the History of Arabic Logic* (Pittsburg: University of Pittsburgh Press, 1963), 41; Olga Lizzini, "Wuğūd-Mawğūd/Existence-Existent in Avicenna: A Key Ontological Notion of Arabic Philosophy," *Quaestio* 3, no. 1 (2003): 111-138; Stephen Menn, "Avicenna's Metaphysics," in *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, ed. Peter Adamson (Cambridge: Cambridge University Press), 143-69. As Morewedge claims, notwithstanding previous formulations, the distinction took on unprecedented sophistication and importance in Ibn Sīnā's philosophy ("Philosophical Analysis and Ibn Sīnā's 'Essence-Existence' Distinction," *Journal of American Oriental Society* 92, no. 3 (1972): 425-26).
- 4 The first group includes, Étienne Gilson, *Being and Some Philosophers*, 2nd ed. (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1952); Étienne Gilson, *Elements of Christian Philosophy*, (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1960); Albert Judy, "Avicenna's Metaphysics in the Summa contra gentiles," *Angelicum* 52, no. 1 (1975): 340-84; George Hourani, "Ibn Sina

for each view and Ibn Sīnā's own wavering position. The line taken in this paper develops analyses already admirably started by Michael Marmura, Étienne Gilson and Parviz Morewedge, among others, though in each case not to its end. This study aims to achieve its goals via "deconstructive criticism". Preference here for the term "criticism" rather than "critique" (which is untypical for deconstructive analysis, as proposed by Jacques Derrida) is made since a wholesale interruption of the Avicennian framework is not intended.⁵ Rather the aim is to show how the concept of essence takes on a viable theological position in the Avicennian framework once erroneous metaphysical commitments are discarded. First, an explanation of the role the essence concept plays vis-à-vis the relation between logic and science is given to show from where the causes of debate stem. Second, I attempt to make two main points. The first is that there are problems with the idea of an essence-in-itself, problems that have already been shown to apply to similar philosophical concepts. However, as Ibn Sīnā's idea has not been identified in such terms, the relevant comparison has been crucially missed. The second point concerns the ramifications of this fundamental problem on one of Ibn Sīnā's most celebrated contributions to the philosophy of religion and theology: the cosmological argument for the existence of God. I argue that Ibn Sīnā fails to explain the essence of the Necessary Existent, and certainly the Islamic conception of God, given his own statements regarding the concept. Finally, a solution is proposed via a revised concept of essence that does not break completely with the Avicennian framework.

The Dilemma in *al-Madkhal*

For Ibn Sīnā, logic is essential to science and to understanding the natural world, though, strictly speaking, it is inherently divorced from reality. In *al-Madkhal* of his *al-Shifā*, Ibn Sīnā distinguishes logic from all other sciences because it considers

on Necessary and Possible Existence," *Philosophical Forum* 4, no. 1 (1972): 74-86; the second includes, Adamson, "Necessary Existent," 175; Jon McGinnis, *Avicenna* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 170; Sayed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn 'Arabi* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1964), 27; Sayed Hossein Nasr, *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, ed. Chittick, William (Bloomington, in: World Wisdom, 2007), 124; Edward M. Macierowski, "Does God have a Quiddity According to Avicenna?," *The Thomist* 52, no. 1 (1988): 87.

- 5 The tenability of this approach in comparison with typical deconstruction is no doubt open to question, since deciding if and how deconstruction can be substantively delineated demands serious philosophical assessment (See, for example, Samuel, C., Wheeler, *Deconstruction as Analytic Philosophy* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2000), esp. Ch. 3; Reed W. Dasenbrock, ed., *Redrawing the Lines: Analytic Philosophy, Deconstruction, and Literary Theory*, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989).). The approach taken here explores a development rather than deconstruction of Avicennian philosophy, leaving argument about the general sustainability of this philosophy aside.

the essences of things, or the primary intelligible intentions (*al-ma'ānī al-ma'qūla al-'ulā*), in light of the properties (or accidents) known as the secondary intelligible intentions (*al-ma'ānī al-ma'qūla al-thāniyya*) that allow the former to be connected with one another. The distinction signifies a major Avicennian logical innovation. The primary intentions denote the objects of logic, which are concepts and their contents, as given in the five universal types: genus (*jins*), species (*naw'*), difference (*fasl*), property (*khāss*), and accident (*'arad*). But it is the first three, (genus, species, difference), which are considered essential to a thing, and therefore constitute its essence. The second intentions are the subject of logic, and include certain states such as being a “subject” and a “predicate”, “universal” and “particular”, “essential” and an “accident”, a “premise” and a “conclusion.”⁶ Like al-Fārābī before him, Ibn Sīnā considers logic as the language, or rather syntax, of a body of thought.⁷ In contrast to logic, science concerns extramental things and their causal relations, and scientific knowledge (*'ilm*), involves conceptualization (*tasawwur*) and verification (*tasdiq*). *Tasawwur* simply denotes understanding the meaning or intension (*ma'nā*) of a word, statement or inference. Thus, the conceptualization of a single essence involves simply the properties associated with a particular subject in the mind.⁸ The various claims of truth regarding an essence, for example, when or where it exists and whether various properties really belong to the subject, are addressed by the process of verification. Thus, with verification, an additional act of objectively checking, or “corresponding,” the thing is required. Without a truth-value, all propositions will simply remain conceptualization. What is important, though, is that assent presupposes conceptualization, for the latter provides the elements to which truth-values may attach. Definition first denotes conceptualization, only after which syllogisms can be applied.⁹

6 Ibn Sīnā, *Kitabu's-Şifa: Metafizik I* (with Arabic *al-İllāhiyāt*) trans. Ekrem Demirli and Ömer Türker (Istanbul: Litera Yayıncılık, 2004), Bk. 1 Ch. 2, page 9, (hereafter abbreviated as 1.2, 9). On the use of the term *ma'nā* in Islamic thought, see Richard M. Frank, “Al-ma'nā: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalām and Its Use in the Physics of Mu'ammār,” *Journal of the American Oriental Society*, 87, no. 3 (1967): 248-59; “Meanings Are Spoken of in Many Ways: The Earlier Arab Grammarians,” *Le Muséon* 94, no. 3-4 (1981): 259-319.

7 Ibn Sīnā, *Kitabu's-Şifa: Mantıga Giriş* (with Arabic *al-madkhal*), ed., Muhittin Macit, trans., Ömer Türker (Istanbul: Litera Yayıncılık, 2006) I.3, 14. Al-Fārābī makes the analogy in *Ihsā' al-'ulūm* (Cairo: Maktabat al-Khānjī, 1931), 12.5-8. For detailed elucidation of the Avicennian relationship between logic and science, see McGinnis, *Avicenna*, 27-35.

8 Ibn Sīnā explicates the distinction between *ma'nā* (intention, or meaning) and *wujūd* (existence), and between *māhiyah* (essence) and *wujūd* with the example of a triangle in relation to its own possibility and the necessity of its essential features to itself. See, *Metafizik I*, 1.5, 28; 3.9, 130-31; *İşaretler ve Tembihler* (with Arabic *al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*), trans., Ekrem Demirli, Ali Durusoy, Muhittin Macit, (Istanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 125.

9 Ibn Sīnā, *Mantıga Giriş*, 1.3 10-12. For a detailed history of this distinction, see Harry A. Wolfson, “The Terms *Tasawwur* and *Tasqīd* in Arabic Philosophy and their Greek, Latin and

This division between logic and science is fundamental, for it marks a division both in the way things are technically approached and in the unique place logic has within the attainment of knowledge. The secondary intentions, for example, “being a subject” and “being a predicate,” apply without regard to the contents of the primary intentions that are the subject and predicate in a given proposition.¹⁰ All of these primarily relate to conceptualization and the objects of conceptualization, such as definitions (*had*), definite descriptions (*rasm*), exemplars, and the signs or terms of things.¹¹ The relationship of the objects of logic to the objects of science brings the concept of essence to the fore. Because of its universal application, logic concerns fundamental questions about knowledge and, ultimately, helps form syllogistic demonstrations to reach new information and acquaint us with reality. If the objects of logic are, however, to match the way things really are, then the essence of an object must be applicable to both the way things are in concrete and the way they are in the mind. For Ibn Sīnā, there must be some bridge linking the objects of logic to those of science to explain how our concepts accurately connect to the world.

Now, for Ibn Sīnā, essences can exist either in conceptualization or concrete particulars. One of the most important differences between the two is that those which exist in the mind exist as universal or general terms, whereas those that exist in the extramental world exist as particular or individuated beings. However, given this situation, a dilemma appears to would arise. Take the example of the essence “animal”. Perhaps Ibn Sīnā explains it best when he writes:

If it were in itself general [i.e. universal], it would follow necessarily that there would be no individual animal; rather, every animal would be general. If, moreover, animal by virtue of being animal were individual, it would then be impossible for it to be anything but one individual, that individual required by animality, and it would be impossible for any other individual to be an animal.¹²

The same dilemma will, of course, apply equally to all essences, regardless of how many, if any, individuals it encompasses. If any essence is universal only, it

Hebrew Equivalents,” *The Moslem World* 33 (1943): 114-28. For a more recent study, see Tony Street, “Logic,” in *Arabic Philosophy*, 247-65.

10 Ibn Sīnā, *Metafizik I*, 1.2.

11 Ibn Sīnā, *Mantiġa Giriş*, 1.3, esp. 40-57.

12 Ibn Sīnā, *ash-Shifā: al-Mantiq I: al-Madkhal*, ed. M. al-khudaytī, G. Anawātī, and A. F. Ahwānī, revised and introduced by I. Madhūr (Cairo 1953), I. 12, 65.12-16. Translation by Michael E. Marmura, “Avicenna’s Chapter on Universals in the *Isagoge* of his *Shifa*” in *Probing in Islamic Philosophy*, ed. Michael E. Marmura (New York: Global Academic Publishing, 2005), 49. Bracketed words have been added by the author. See also, Ibn Sīnā, *Metafizik I*, 5.1, 178 ff.

cannot exist as a particular, but if it is a particular only, it cannot exist as a universal. Essentially, the situation demands something more basic than either type of essence. So Ibn Sīnā writes, “In itself, it [animal] is neither general (*‘āmm*) nor particular (*khāss*).”¹³ “Rather, animal in itself is something conceived in the mind as animal and in accordance with its conception as animal is simply animal.”¹⁴ Ibn Sīnā thus adds the common element shared by logic and science: the essence-in-itself, namely a kind of essence that can be considered divorced from existence, and, indeed, all accidents.¹⁵ This is a unique third term, and with it an *ad hoc* solution, since there could have been no other reason to invoke such an idea.

The appearance of the term essence, usually deemed a metaphysical concept, suggests the terms used in logic are not metaphysically neutral. Marmura, for one, observes with surprise the appearance of metaphysical statements in a chapter of *al-Madkhal* discussing logic, a field Ibn Sīnā states must be treated separately to metaphysics. In a similar vein, McGinnis remarks on the inclusion of essence in discussions of logic.¹⁶ But while the presence of the concept of essence here is remarkable, remarks have hitherto been for the wrong reasons. It is more precise to consider essence in epistemological rather than metaphysical terms (as shall be seen below). The point is that, crucially, the essence-in-itself has the potential to be either universal or particular. Ibn Sīnā writes that considered in itself, “it is prior in existence to the animal, which is either particular by [reason of] its accidents or universal, existing [in the concrete] or [in the mind] in the way that the simple is prior to the complex and the part to the whole.”¹⁷ Though the essences considered in conceptualization and concrete particulars have different existential properties, all the various accidental features that follow upon essences, inasmuch as they exist either in the mind or concrete particulars, can be removed, and all that remains once this is done are the essences-in-themselves. As McGinnis explains, this is what allows us to maintain that what exists in the mind equates with what exists in the world, since what is in both the mind and the world has a common element, namely, an essence-in-itself.¹⁸ In this way, the world we conceptualize accurately connects with the real world by a link between reality and logic.

13 *Al-Madkhal*, I. 12, 65.11, translation by Marmura, “Chapter on Universals,” 49.

14 *Al-Madkhal*, I. 12, 66.1, translation *ibid*.

15 Ibn Sīnā, *Mantūḡa Giriṣ*, 1.2, 8; Ibn Sīnā, *Metafizik I*, 5.1, 173-75.

16 Marmura, “Chapter on Universals,” 35-38. See also McGinnis, *Avicenna*, 30-31.

17 Ibn Sīnā, *The Metaphysics of The Healing: A Parallel English-Arabic Text*, trans. Michael Marmura (Utah: Brigham Young University Press, 2005), 5.1, 153. Cf. Ibn Sīnā, *Metafizik I*, 5.1, 177.

18 McGinnis, *Avicenna*, 33-34.

The depth of the division that exists between essences and their objective existence should by now be clear. In light of what Ibn Sīnā says about essence, existence stands radically apart. Nevertheless, existence in a sense is the most fundamental of things. Ibn Sīnā writes that it is the first thing that the soul becomes aware of and it simply cannot be doubted.¹⁹ It would be impossible to try to prove the existence of existence, since, as Ibn Sīnā says, all demonstrations require something prior to and known better than the conclusion. And to call on such a thing, will assume the existence of that thing. But since existence itself was the very thing we were trying to demonstrate in the first place, a demonstration of existence will prove circular. Hence, Ibn Sīnā regards existence as so basic as to be beyond proof. As Shehadi puts it, “it can be known without the mediation of any other principle or concept.”²⁰ A similar conclusion is reached with the notion of thing (*shay'*) and that of the necessary (*lāzim*).²¹

Yet, before Ibn Sīnā, the essence-existence distinction had not been well established. Rather, the distinction between “existent” and “thing” occupied the center of debate. On the one hand, the Mutazili theologians, who formed the first school of Islamic doctrinal theology, generally held that “thing” (*shay'*) was the most basic term one could apply to reality. So much so that the terms “existent” (*mawjūd*) and “nonexistent” (*ma'dūm*) were considered its subcategories. On the other hand, the Ashari and Maturidi schools held “thing” and “existent” as virtually synonymous.²² The terms were coextensive and also identical in intension. Thus, they referred to the same object in the same way. Al-Fārābī advanced the discussion by complicating the Mutazili view when he described “thing” as the supreme genus, while highlighting differences in usage. An intensional difference between “thing” and “existent” meant it was possible to say “Zayd [is] existent [as] a good man” but not “Zayd [is] thing [as] a good man,” as the second sentence fails semantically.²³ More importantly for our purposes, al-Fārābī is also credited with first specifically introducing the critical distinction under discussion, stating: “We must distinguish in all existing beings their essence and their existence.”²⁴

19 Ibn Sīnā, *Metafizik I*, 1.5, 27.

20 Fadlou Shehadi, *Metaphysics in Islamic Philosophy* (Delmar, New York: Caravan Books, 1982), 72.

21 Ibn Sīnā, *Metafizik I*, 1.5, 28-29.

22 Robert Wisnovsky, “Avicenna and the Avicennian Tradition,” in *Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, eds. Peter Adamson and Richard C. Taylor, (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 106. See also, Robert Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2003), 151-53.

23 Wisnovsky, “Avicenna,” 107.

24 Al-Fārābī, *Alfarabi's philosophische abhandlungen aus Londoner, Leidenner und Berlin Handschriften (Ba'du rasail al-Farabi fi al-falsafiyah)*; ed. Friedrich Dieterici; ed. Fuat Sezgin, Frankfurt am Main: Publications of the Institute for the History of Islamic-Arabic Science, 12

Having introduced the term essence (*māhiyya*), he identified existence (*wujūd*) as a mere accident (*'arad*).²⁵ And “essence” is in fact the term Ibn Sīnā went on, in certain contexts, to replace the term “thing” with, very likely taking inspiration from al-Fārābī and perhaps others.²⁶ This substitution was but part of a novel reframing that saw also the birth of the term “existence”. In a revolutionary move, Ibn Sīnā conceived of more general concepts from the separate terms of the old distinction and placed them in a new opposition. From the term existent (*mawjūd*) he abstracted existence (*wujūd*); and from thing (*shay'*), thingness (*shay'iyah*), paving the way for the later replacement of thingness with the Aristotelian-Fārābīan term for essence or quiddity (*māhiyyah*).²⁷ Al-Kindi, for one, certainly approached the same distinction, but, as Adamson notes, still spoke of essence as a predicate and being (*wujūd*) as a subject.²⁸ Renard considers St. Augustine to have been the first to “understand the meaning and the necessity of the real distinction between essence and existence in creatures.”²⁹ Nevertheless, Ibn Sīnā’s application marked a significant shift in ontological discussion from the thing-existent distinction to an essence-existence one.

However, Ibn Sīnā did not fully extricate himself from the old distinctions set up by the philosophers and theologians, and his interchanging use of thing and essence unfortunately leads to severe ambiguity. Wisnovsky identifies three examples from the Metaphysics of *al-Shifā* alone as evidence of a muddled relation between existent and thing. There, Ibn Sīnā sometimes talks of existent and thing as non-identical in a similar way to the Mutazilis and al-Fārābī; and sometimes he talks of them in the same manner as the *mutakallimūn*, though maintaining al-Fārābī’s distinction between the two terms.³⁰ Later, Ibn Sīnā continued to further develop the distinction, so that thing referred to an object in terms of its being different from other objects. Thus, thingness (*shay'iyah*) refers to the differentiating quality that makes it an individual, whereas the term existent refers

(1999/1419), 66. Quoted English translation from Henri Renard, *The Philosophy of Being* (Milwaukee: The Bruce Publishing Company, 1956), 59.

25 Al-Fārābī, *Abu Nasr al-Farabi's Minor Philosophical Treatises*, ed. Abdulameer al-A'asam, (Damascus: Dar Attakwin Publishing House, 2012), 242; Shehadi, *Metaphysics*, 76.

26 Wisnovsky, “Avicenna,” 114. Ibn ‘Adi is also cited as an major influence, see Stephen Menn, “Avicenna’s Metaphysics,” in *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, ed. Peter Adamson (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 153-55.

27 Wisnovsky, “Avicenna,” 132.

28 Peter Adamson, “Before Essence and Existence: al-Kindi’s Conception of Being,” *Journal of the History of Philosophy* 40, no. 3 (2002): 311-12.

29 Henri Renard, *Philosophy of Being*, 58.

30 Wisnovsky, “Avicenna,” 108. Cf. Wisnovsky, *Avicenna’s Metaphysics*, 158-60.

simply to its existence.³¹ This gives us two options: thing and existent (and, by implication, essence and existence) are extensionally identical and intensionally distinct, with neither having logical priority over the other – as held by al-Fārābī – or essence possesses a logical priority over existence. Yet most crucially of all, Ibn Sīnā also holds that thing and existent may not even be extensionally identical. As we have seen, he states that the essences of things (*māhiyyāt al-ashyā*) can be considered in themselves. Certainly, he follows al-Fārābī when he says that things exist as either concrete particulars or conceptualizations.³² But the idea of an essence-in-itself is novel. Ibn Sīnā's use of the term *māhiyyah* to mean essence comes from the Arabic of the logic texts that constitute Aristotle's *Organon*, where a sound definition is held to indicate the essence of a thing.³³ It is used to conceptually distinguish essence as logically prior to, and also extensionally broader than, existence. Thus, essence is extensionally and intensionally distinct from existence.³⁴ In *principle*, this states that although every existent must have an essence, not every essence will be found in an existent. Thus, in the same work we can see a spectrum of terminological usages, which mark an evolution of theory. The essence-in-itself is the last concept of this progression. If it was adopted not to entirely replace the other usages but rather complement them, then perhaps it was meant only to solve a specific problem – one we shall discuss below. In any case, the reason for highlighting the special place of this last addition is to show how eccentric the concept is even within the Avicennian framework, despite its very central position. By becoming entirely divorced from existence in this way, the concept takes on a primarily epistemological aspect.

Yet as noted above, both an essence considered in a concrete particular and an essence considered in conceptualization share the essence considered in-itself, thus bridging the gap between the extramental and the mental. So, by abandoning the concept of thing in dealing with particulars and replacing it with essence, Ibn Sīnā was able to introduce a link between the conceptual and the concrete to explain precisely how our scientific knowledge is verified by the correspondence of our logical concepts with those of the things we perceive.

The Essence is Not in Itself

The critical developments made by al-Fārābī and Ibn Sīnā pushed ontology toward a fundamental philosophical puzzle. Certainly, the doctrine of an essence-

31 Wisnovsky, "Avicenna," 108.

32 Shehadi, *Metaphysics*, 77.

33 Wisnovsky, "Avicenna," 109.

34 *ibid.*, 109-110.

in-itself is one of the most philosophically significant that Ibn Sīnā advances, not only because of its fundamental position in his epistemology, but also because of its affinity to one of the most basic problems in philosophy. That is, the idea stands in line with, and also anticipates, various metaphysical concepts repeatedly reproduced to act as the locus of truth or reality – expressed (structurally if not substantively) by Plato’s forms, Cartesian dualism, Kant’s thing-in-itself, and Heideggerian Being, among others – which assume that what can be conceived as distinct is also distinct in reality. They also assume that (certain) things can be properly comprehended purely in-themselves. In regard to essences and more broadly, these are points that have been subject to serious critique, both in the analytic and continental tradition, from empiricist and linguistic approaches.³⁵ But my aim is not to undermine the theory of the essence or explore recent defenses of it.³⁶ The points mentioned above also fall subject to less radical criticism that upsets some points of Avicennian epistemology without complete disruption to its framework. I have called this “deconstructive criticism” due to its repetition of some deconstructive maneuvers.

To conceive of the essence-in-itself as such results in serious difficulties. The first of these is not especially fatal, but does point to ones that are. The essence-in-itself that Ibn Sīnā conceives of is, in fact, conceived of negatively, as what it is *not*; as neither a particular nor a universal. It is therefore, strictly speaking, not conceived *in-itself*. Now, the inter-relation of negative and positive description applies to our comprehension of all things, not just the essence-in-itself; strictly speaking we conceive of nothing in-itself as such. We say what something is by also necessarily saying what it is not. Our objection here is not a mere semantic quibble with Ibn Sīnā; the point is that the simultaneous negative-positive comprehension of entities is a mental event. True, metaphysically, “the simple maybe prior to the complex,” but epistemologically – that is, in the ability to comprehend and articulate any reality – this is not the case, for everything must

35 Classic empiricist critiques of relevant ideas are to be found in Thomas Hobbes, *De Corpore*, in A.P. Martinich (trans.), Part I of *De Corpore*, (New York: Abaris Books, 1981), 3.4; David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. P. H. Nidditch, (Oxford: Clarendon Press, 1978), 220; and Willard Van Quine, *Quiddities: An Intermittently Philosophical Dictionary*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987), 139-42 as well as his “Two Dogmas of Empiricism,” in *From a Logical Point of View* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981) 20-46. Example continental critiques can be found in Michel Foucault, “Nietzsche, Genealogy, History” (1971), in *Language, Counter-Memory, Practice*, ed. Donald F. Bouchard trans. Donald F. Bouchard and Sherry Simon (Ithaca: Cornell University Press, 1977); and Jacques Derrida, “Signature, Event, Context,” in *Limited Inc* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1988).

36 The concept is famously defended by Saul Kripke in *Naming and Necessity* (Oxford: Blackwell, 1980). See also his “Identity and Necessity,” in *Identity and Individuation*, ed. Milton K. Munitz (New York: New York University Press, 1971).

contain a trace of what it is not, or what is outside it, to be differentiated. Only by this condition of difference can meaning occur, yet by the same token this complexity leads to a contamination of purity, origin and self-presence.³⁷ Derrida famously describes metaphysics as:

The enterprise of returning 'strategically', 'ideally', to an origin or to a priority thought to be simple, intact, normal, pure, standard, self-identical, in order then to think in terms of derivation, complication, deterioration, accident, etc. All metaphysicians, from Plato to Rousseau, Descartes to Husserl, have proceeded in this way, conceiving good to be before evil, the positive before the negative, the pure before the impure, the simple before the complex, the essential before the accidental, the imitated before the imitation, etc. And this is not just one metaphysical gesture among others, it is the metaphysical exigency, that which has been the most constant, most profound and most potent.³⁸

In the case of Avicenna, a special theoretical lacuna appeared; and the solution arose *ad hoc*. The metaphysical gesture has epistemological form, for what is thought pure is always only impurely conceived. Let us recall that the need for an essence-in-itself was not metaphysical; the event of the trace is an event of comprehension. Specifically, the need to postulate such a thing arose to connect the operations of logic with the objects perceived in the world.³⁹

Now, of course, all essences are conceived in the mind, but only some as *mental* existents. A careful analysis of this predicament is made by Marmura, who neatly explains that Ibn Sīnā's essence in the mind, precisely because it is in the mind, comes with additional predicates, such as universal and particular, which are used in the performance of logical inferences. And then there is the essence it itself, divorced from such logical predicates, precisely because it is *not* in the mind. As Marmura writes, "the concern is with *what* is being conceived, not with the fact *that* it is being conceived."⁴⁰ The essence-in-itself, Ibn Sīnā says, is neither in external reality nor the soul.⁴¹ The result is that though conceived in the mind, it is not supposed to be understood as being burdened with the predicates that are associated with that status, and hence, not as a mental entity at all. It will be recalled that for Ibn Sīnā, universality (*kullīyyah*) exists only in the mind because it is arrived at by the

37 Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1997), 44-64. See also, Jacques Derrida, *Of Spirit*, trans., Rachel Bowlby (Chicago: University of Chicago, 1989), 107-108.

38 Jacques Derrida, "Limited Ibn a b c ..." in *Limited Inc*, 93.

39 In addition to the logico-epistemological reasons cited for the concept of the essence-in-itself, Marmura notes a metaphysical problem regarding the one and the many. The problems are no doubt related. See, Michael in Marmura, "Quiddity and Universality in Avicenna," in *Probing*, 62-63.

40 Marmura, "Chapter on Universals," 44-46 (italics added).

41 Ibn Sīnā, *Metafizik I*, 5.1, 173.

mind through a process of abstraction from particulars that display this essence.⁴² But this immediately raises two questions. Firstly, on the one hand, for Ibn Sīnā, the essence-in-itself is neither a mental or extramental existence as such. On the other hand, he does not say that these essences do not exist.⁴³ Thus, even if we grant that the essence-in-itself exists, we must ask *how* it exists. Secondly, he says that universality does not apply to the essence-in-itself, so it cannot be applicable in a general way to more than one thing, yet he also says that the essence in itself applies commonly to both the essence in the mind and the essence in the concrete.

These critical comments correspond closely with Marmura's observation that Ibn Sīnā talks of the essence-in-itself in two ways.⁴⁴ Firstly, in an "abstract" sense, as something "apart" from individuating circumstances of external existence and the accidents of the mind, which we may call a metaphysical reference, and secondly in a "primary" sense of referring simply to its content (for example, that horseness is simply horseness), which we may call an epistemological reference. The two are related. Now, though we have quoted Ibn Sīnā above referring to the essence-in-itself as an existence, contra the Platonist doctrine, he holds that independent of anything else an essence exists only in the mind.⁴⁵ Perhaps to avoid this, in the *Danish Name*, he makes a distinction between "existence" and "being" (*hastī*), which Morewedge claims manages to deflect an objection of self-reference, among others.⁴⁶ But it seems little more than a semantical development is being offered to the distinctions made so far, with *hastī* appearing as subordinate to mental, and existence to extramental, reality. Ultimately, the essence-in-itself, as a point of logic, can never be separated from logical predicates; and if it is so separated, its signification ends. Fortunately, we need only retreat to a "meta- or "arch-universal" to speak of the essence in its most basic determination, to maintain simultaneously that it exists in the mind and also that it has an epistemologically unique status. As Gilson claims, essence is only a possible existence, and "exists" only in so far as the thing it belongs to

42 Ibn Sīnā, *Mantiġa Giriş*, I.2, 5-7; See Marmura's comments on the concept of universality in this regard, "Chapter on Universals," 34. See Dag Nikolaus Hasse, "Avicenna on Abstraction," for an account of the development of Ibn Sīnā's theory of abstraction, which claims it cannot be reduced to a mere aspect the theory of emanation, in *Aspects of Avicenna*, e.d. Robert Wisnovsky, (Princeton, NJ: Weiner, 2007).

43 Ibn Sīnā, *Metafizik I*, 5.1, 173.

44 Marmura, "Chapter on Universals," 47; Marmura, "Quiddity and Universality," 66.

45 See Ibn Sīnā, *Metafizik I*, 5.2.

46 See Morewedge, "Philosophical Analysis," 432-34; Parviz Morewedge, "Ibn Sīnā (Avicenna) and Malcolm and the Ontological Argument," *The Monist* 54, no. 2 (1970): 237-238

exists, and so it is up to us to simply infer that they “never exist in themselves”.⁴⁷ So the essence-in-itself does not exist as such.⁴⁸ What Ibn Sīnā really appears to be talking about is just the identity of the essence *to* itself, in terms expressed with the law of logical identity, as he writes, “consideration of the essence inasmuch as it is that essence” (*‘itibār al- māhiyyah bima hiya tilka al- māhiyyah*).⁴⁹

Marmura worries that the essence-in-itself cannot act as the bridge, for once it assumes that role it is no longer the essence-in-itself, or “logical genus”, but rather the “*mental* genus” that comes with the required predicate of universality, leaving an “unresolved puzzle”.⁵⁰ But the correct conclusion to draw is that, in the first place, the essence-in-itself does not exist as such, that is, as the “logical genus,” regardless of whether Ibn Sīnā claims that it does. Being in the mind — for there simply is nowhere else it could be — it will still necessarily carry predicates that the mind applies. In itself, the essence might be held separately from existence, but not from the designations or potentials of existence, which are mental connections. On one level, Marmura is correct to write that “the nature [essence] in itself is not a universal, but it has the suitability to become one when it is conceived as such.”⁵¹ Nevertheless, the essence is not really in-itself, and therefore not really divorced from what it can be, but rather is necessarily a potential. In short, the mental predicates still apply. *Pace* Marmura, no matter how we conceive of it, the essence will always be comprehended as either a particular or a universal of some kind. Specifically, the very fact that Ibn Sīnā expects to be able to apply the essence-in-itself to both the formulae of logic as well as objects of the world demonstrates that it is nothing but another, higher kind of universal. Admittedly, the universality is certainly not the same as the one Ibn Sīnā talks of in relation to the possible particulars in the world.⁵² All the same, one of the defining features of a universal is its abstraction from particulars, which makes it applicable, in principle, to multiple entities. And in this case we have something that can be applied to both concrete particulars and universals.⁵³ Moreover, we have something that was “abstracted” or rather deduced, from particularity and universality, each viewed as particular classes.

47 Gilson, *Being*, 75-78.

48 For discussion of possible ways the essence-in-itself may exist, see Marmura, “Quiddity and Universality,” 66-67.

49 Ibn Sīnā, *Mantiḡa Giriş*, 1.2, 7-8. See also Gilson, *Being*, 76-77.

50 Marmura, “Quiddity and Universality,” 69.

51 Marmura, “Chapter on Universals,” 40.

52 See Ibn Sīnā, *Metafizik I*, 5.1 179.

53 Marmura too writes, “while the quiddity in itself is distinct from the universal, it relates to it” (“Quiddity and universality,” 62).

The Perplexing Case of the Necessary Existent

Perhaps the most celebrated Avicennian legacy is his proof for God's existence. Ibn Sīnā's modal metaphysics provided previously unavailable categorizes to surpass Aristotle's proof for the unmoved mover, which Ibn Sīnā found an inadequate expression of God.⁵⁴ To initiate this new framework, he dismisses the various principles assumed by lower sciences, namely substances (material and immaterial) and accidents (as enumerated in Aristotle's *Categories*), and the modal status of mathematical objects as well as the more popular questions (*masā'il*) of God and causation.⁵⁵ Like Aristotle, Ibn Sīnā holds that each science begins from propositions the science itself cannot demonstrate; and so distinguishes the "subject-matter" (*mawdū*) of a science from the questions or objectives (*matlūba*, lit. sought-things) within it. What all the questions assume in common is existence *qua* existence (*al-mawjūd bimā huwa mawjūd*), and since this is their basis Ibn Sīnā identifies it as the subject of metaphysics.⁵⁶ As Bertolacci states, Ibn Sīnā forms the first coherent and systematic articulation of the theme of metaphysics, while retaining its main characterizations in Aristotle as "things-searched", including causes and God.⁵⁷ The groundwork for Ibn Sīnā's proof for the existence of God starts with his identification and analysis of existence and its different modes. In this regard, he identifies the necessary (*wājib*), possible (*mumkin*) and impossible (*mumtani*) as the most basic ways of considering existence.⁵⁸ He adds to these distinctions the terms "through itself" (*bi-dhātihī*) and "through another" (*bi-ghayrihī*), which allows him to further detail the modes of existence.⁵⁹ Thus, there is that which necessarily exists through itself (*wājib al-wujūd bi-dhātihī*), that is, having no source other than itself. In contrast, the existence of contingent existents must be explained by reference to another source and, hence, as being possible through itself and

54 Ibn Sīnā, *Kitabu'ş-Şifa: Fizik I* (with Arabic *al-Samā' al-Tabī'ī*), trans. Muhittin Macit and Ferruh Özpilavcı (Istanbul: Litera Yayıncılık, 2004) 1.5, 34-39. See also Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, (Leiden and New York: Brill, 1988), 261-265.

55 Ibn Sīnā, *Metafizik I*, 1. For an account of Ibn Sīnā's attaining his interpretation of the subject matter of metaphysics as per Aristotle's metaphysics and, indeed, transcending it, see Dimitri Gutas, *Avicenna* Ch.6; Stephen Menn, "Avicenna's Metaphysics."

56 Ibn Sīnā, *Metafizik I*, 1.2, 11. On the difference between the terms existence and being as used by Ibn Sīnā vis-a-vis Aristotle and whether Ibn Sīnā correctly translates Aristotle's *ousia* as substance or existence, see Fadlou Shehadi, "Arabic and 'to be,'" in *The Verb 'Be' and Its Synonyms*, ed. J. W. M. Verhaar, (New York, 1969), IV, 112-125; Morewedge, "Philosophical Analysis," 429-30.

57 Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Shifā*, (Leiden: Brill, 2006), Ch.4.

58 Ibn Sīnā, *Metafizik I*, 1.5, 32-34.

59 Ibn Sīnā, *Metafizik I*, 1.6, 35-36.

“necessary existent through another” (*wājib al-wujūd bi-ghayrihi*). Finally, that which is impossible through itself is simply unable to be, such as square circles.⁶⁰ These categories mark an improvement on the Aristotelian terms of caused and uncaused and allow Ibn Sīnā to differentiate God from other eternal things. They also prove instrumental in allowing him to prove the existence of God in *al-Shifā* and *al-Najāt*.⁶¹ Here we reduce the argument in *al-Najāt* to its very basics: The fact of existence is undeniable. What exists is necessary either through itself or through another. If what exists does so through another, then there will be either a finite or infinite number of such existents. The sum of all things that exist can be taken as a single whole (*jumla*), so regardless of whether it is infinite or finite, this whole must exist either as something necessary through itself or possibly through itself. If this whole is something possible through itself, then since it actually exists, it must be necessary through another for its existence. Since all possible existents are included within the whole, this external thing cannot be possible in itself. The only remaining mode of existence is that which is necessary through itself, and therefore, something necessary through itself exists.⁶²

What concerns us here is not the proof itself, but the resulting concept. That which is necessary in-itself cannot be composed of internal principles, such as form and matter, or genus and difference since the being would then exist through parts. Assuming the parts to be distinct from the whole, if the necessary-through-itself is composed by conceptually distinct parts, a contradiction would result.⁶³ Hence, the necessary-in-itself must be completely immaterial, for material entities exist as a composite of form and matter.⁶⁴ This means that the necessary-in-itself is completely unique, simple, and immaterial – just as God is supposed to be. Yet it is the austere simplicity of the concept that proves to be troublesome. While the existence of the cosmos is explained by reference to the Necessary Existent, the existence of the Necessary Existent appears a brute fact incapable of explanation. But what makes the Necessary Existence exist necessarily? A principle is needed to make sense

60 Ibn Sīnā, *Metafizik I*, 1.5, 33.

61 For an account of the development of these terms in Ibn Sīnā's previous works, see Wisnovsky, “Avicenna,” 122-23

62 Ibn Sīnā, *Metafizik I*, 1.6-7; Ibn Sīnā *Metafizik II* (with Arabic text *al-Ilāhiyyāt*), trans. Ekrem Demiri and Ömer Türker (Istanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 8.1-3; Ibn Sīnā *En-Necât*, trans. Kübra Şenel, (Istanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013), 213-14. The exact location of the formal proof for God's existence in the *Ilahiyat* is debated by Daniel D. De Haan, “Where does Avicenna Demonstrate the Existence of God?,” *Arabic Sciences and Philosophy*, 26 (2016) 97–128.

63 Ibn Sīnā, *İşaretler ve Tembihler*, 130-31.

64 Ibn Sīnā, *Metafizik I*, 1.7; Ibn Sīnā, *En-Necât*, 206.

of the fact.⁶⁵ In short, the question demands information about the *essence* of the Necessary Existent. But for Ibn Sīnā, the essence of an entity concerns the qualities particular to it in reality or the concepts that associate it with qualities in mental existence. So the Necessary Existent, being unique, simple and immaterial, should, technically, have no essence. Additionally, Ibn Sīnā holds that an essence can also be considered in itself devoid of any existence at all, which again makes applying an essence to the Necessary Existent problematic, because it is through the concept of existence that we are able to understand what exactly the Necessary Existent is.

Ibn Sīnā hesitates in *Metaphysics* to give an essence to the Necessary Existent precisely because the former concept can be thought of in isolation from any given mode of existence.⁶⁶ Yet sans essence, the existence of the Necessary Existent goes unexplained. Ibn Sīnā appears to be aware of this issue and in his later work *Pointers and Reminders*, deploys the essence-existence distinction to show the uniqueness of the Necessary Existent as the only being that is necessary of existence in itself.⁶⁷ As Nasr explains, “the Necessary Being, or God, [is One] who could not not be since His Essence and Being are the same; Being is His Essence and His Essence, Being.”⁶⁸ McGinnis notes that only by considering the essence of the Necessary Existent is one able to explain why He exists. Indeed, it is regarded as a substantial advantage over the Aristotelian system, since while Aristotle has no means of explaining the existence of form and matter to which he accorded eternity, Ibn Sīnā can explain the existence of everything in reference to the Necessary Existent, including form and matter, and also the existence of the Necessary Existent in regard to its essence, leaving nothing unaccounted for.⁶⁹ And it is generally thought that Ibn Sīnā’s system can validly employ the concept of essence, even if only “loosely speaking” (McGinnis), as one capable of metaphysical effect.

But there is reason to believe that Ibn Sīnā erred in resorting to the concept of essence to explain a certain instance of existence, regardless of what particular instance that is. Given that an essence can be considered divorced from existence, the term seems neutral towards or incapable of any existence claims, which is troubling if an entity’s *definition* depends upon the concept of necessary existence. Certainly, the essence is not the cause of existence. Ibn Sīnā writes that “It is not possible that the attribute called “existence” be caused in a thing by its

65 There is reason to believe that the question is misled. Indeed, Ibn Sīnā states that because the first has no cause (*‘illah*), “it has no ‘why?’” (*la lima lahu*). Ibn Sīnā, *Metafizik II*, 8.4, 92

66 See, Ibn Sīnā, *Kitabu ‘ş-Şifa: Metafizik II*, 8.4, 89; 91-92.

67 Wisnovsky, “Avicenna,” 127.

68 Nasr, *Three Muslim Sages*, 27.

69 McGinnis, *Avicenna*, 168-70.

essence, which is quite distinct from its existence or any other attribute.”⁷⁰ The only other option is that it *explains* or *justifies* existence. Yet, existence can be referred to without essence, and that is precisely how Ibn Sīnā understands the science of metaphysics: *existence qua existence*. Rather the problem that must have worried Ibn Sīnā was: How can *something* exist without an essence? And this, in turn, must have led him to the following question: How can an essence be derived simply from the concept of existence? True, there is simply nothing left but existence to which Ibn Sīnā can point toward to provide contents to the Necessary Existent's essence. But that does not in and of itself grant him access to the concept of existence as the contents of the essence.

Sometimes Ibn Sīnā attempts to move to the concept of essence from the concept of existence via a less hazardous route, specifically through the idea of individual nature (*anniyah*, also translated as quiddity, essence or individual being).⁷¹ Indeed, it does seem possible to say that the nature of the Necessary Existent must be His unique mode of existence. It is then but a small step, though still a fallacious one, to claim that “the individual nature of Him who is necessary of existence is for Him what quiddity [essence, *māhiyyah*] is for other things.”⁷² The move is certainly tempting, because the concept of an essence is very close in content to that of a thing's particular nature. Nevertheless, the logical and methodological role that essence plays simply prevents it from being explanatively associated to any existence, without exception.⁷³ It is perhaps as a result of this anxiety regarding the application of the term essence to the Necessary Existent that Ibn Sīnā is also wont to use two other terms to explain the status of this being, specifically, *dhāt* (essence or self) and *haqīqah* (nature or reality).⁷⁴ But a problem will not disappear simply because it is called by another name.

If an essence were applied to the Necessary Existent it would be a rather strange essence because there would be no genus or species. Of the essence there is just necessary existence.⁷⁵ Hence, one wonders if this is really an essence at all. Indeed,

70 Ibn Sīnā, *İşaretiler ve Tembihler*, 129. English translation from Lenn E. Goodman, *Avicenna* (New York: Routledge, 1992), 78.

71 See, for example, Ibn Sīnā, *Metafizik II*, 8.4, 91. See also Peter Adamson, “Before Essence and Existence,” 299; 311; Macierowski, “Quiddity,” 82.

72 Hourani, “Necessary and Possible,” 78

73 For an account of the ultimate failure of this approach, see Macierowski, “Quiddity,” 81-84.

74 John Inglis, *Medieval Philosophy and the Classical Tradition: In Islam, Judaism and Christianity*, (London: Routledge, 2002), 237.

75 See, Peter Adamson, “From the Necessary Existent to God” in *Interpreting Avicenna* ed. Peter Adamson, (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 174.

because the Necessary Existent has no limitation, there is little by which an essence can define Him. Here there is Ibn Sīnā's more compliant remark that everything which has an essence is caused.⁷⁶ This relates to other major issues, as the lack of definition prevents the ascription of any other attributes to the Necessary Existent. Specifically, it seems impossible to derive from the concept of existence alone the traditional attributes of God, including omniscience, omnipotence and benevolence. Ibn Sīnā's arguments that the attributes do follow from necessity are very weak. In short, necessary existence through itself does not lead to anything else except perhaps the coherence of other possible attributes. Therefore, the only reason we can identify the Necessary Existent with God is nothing more than its necessary existence, and no other attribute of God can be easily attributed to it. Furthermore, if an essence were designated, existence would be no typical concomitant. Gilson, for one, notes how unusual treating existence as a mere accident is. Certainly, existence cannot be a mere accident among the other ten Aristotelian accidents, since it is already implied by substance, and the world is divided between accident and substance alone.⁷⁷ But the essence-existence distinction changed things, and now there is a price to pay. Indeed, in the case of the Necessary Existent, the relation is doubly complicated. Just like the essence-in-itself, God too is a being that can have no accidental conditions attached to Him. As Menn observes, the application of an essence-in-itself to necessary existence risks making God like the Platonic Forms that Ibn Sīnā sought to avoid. Therefore, Ibn Sīnā must again distinguish the essence-in-itself from existence to avoid a dangerous parallel.⁷⁸ Thus, just as the derivation of an essence from a mode of existence appears impossible, so too does it appear that the unique existence of the Necessary Existent cannot be connected directly to the essence-in-itself.

Now one may say the solution is easy enough; that Ibn Sīnā should simply fall back on his original inclination to say the Necessary Existent does not have an essence at all. Unfortunately, serious problems will be encountered, least of all explaining the existence of the Necessary Existent. To begin with, a thing's essence translates into its definition, and if the Necessary Existence has no proper definition, it is simply a mode of existence and nothing else. As Macierowski states, God

76 Ibn Sīnā, *Metafizik II*, 8.4, 91. Cf. Macierowski, "Quiddity," 84-85. Macierowski appears to suppose there is great difference in saying, on the one hand, that God has no essence and, on the other, that God's essence is His being; but as we have been arguing, essence and being (existence) are quite incommensurable as they stand, making the latter formulation a semantic manoeuvre of little substance.

77 Gilson, *Being*, 55.

78 Menn, "Avicenna's Metaphysics," 158-59. Cf. Gilson, who describes the essence-in-itself as but a "ghost" of Plato's forms, (*Being*, 76).

would be “utterly unknowable.”⁷⁹ Here, again, we see the epistemological aspect of the issue, since what is real has truth, but how does truth apply to any being without an essence? One may have already noticed in the above argument for the existence of God that there is a telling clause: “*If this whole is something possible through-itself, then since it actually exists, it must be necessary through-another for its existence.*” The question immediately arises: what if the whole is not possible through-itself, but necessary through-itself? Adamson writes that even if we admit that the mere conditional claim is all Ibn Sīnā needs to prove the existence of a necessary existent, this alternative is highly unfortunate; for then all we have is the entire universe as a necessary existent, not God. Furthermore, even if the Necessary Existent is not synonymous with the universe *in toto*, nothing allows us to equate this being with God.⁸⁰ Of course, the proof does not determine whether the entire universe or something outside this aggregate exists necessarily-in-itself, but either way, the identification with divinity does not follow and we are left with a general existential term.⁸¹ Accepting the proof for what it is, one way of escape would, of course, be to apply the essence concept and permit the required delimitation, but this Ibn Sīnā refrains from meaningfully doing. Indeed, Ibn Sīnā declares the First is “nothing but existence (*mujarrad al-mawjūd*) with the condition of negating non-existence and all other properties from Him.”⁸² Consequently, it is little surprise that his attempts to give the Necessary Existent the traditional divine attributes are generally weak.⁸³ But he is in a quandary, since the framework reveals serious problems whether he grants the Necessary Existent an essence or not.

Ultimately, the problems occur due to the particular construction of the essence-existence distinction, as it radically divides identity from existential mode by taking the mere *logical* possibility of considering an essence *in-itself* and existence *qua* existence to mean a *real* division, beginning with their basic and mutual incompatibility.⁸⁴ Furthermore, the division is ultimately superficial.

79 Maceirowski, “Quiddity,” 80.

80 Adamson, “Necessary Existent,” 170-71.

81 Even admitting proof of necessary existence, it is not enough to say that if God exists, He is that which we have proven to exist, since the whole point was to prove that God and the Necessary Existent are one and the same.

82 Ibn Sīnā, *Metafizik II*, 8.4, 92.

83 See Adamson, “Necessary Existent,” 188-89.

84 In his discussion of the essence-existence distinction, Morewedge claims that no dualism is necessary since an essence can be understood without ontological commitments, identifying the case of the Necessary Existent as an “exception” (“Philosophical Analysis,” 433-35). It is not clear to me that there is sufficient evidence to isolate the case of the Necessary Existent in this way, but it is clear that Ibn Sīnā erred in this “exceptional” case.

The essence divorced from the causal analysis of reality cannot, even logically, be divorced from the traces of reality itself, whether mental or extramental. This we have seen with the arch-universal essence. The error or unclearness in Ibn Sīnā is reduced by Rahman, who argues that existence is the “instantiation”, rather than predicate, of an essence, making the two simultaneously realized.⁸⁵ Any relation of priority between them will by necessity rely on a metaphysical claim. As Derrida says, “An opposition of metaphysical concepts (speech/writing, presence/absence, etc.) is never the face-to-face of two terms, but a hierarchy and an order of subordination.”⁸⁶ This is superficially transcended with the distinction at hand; we are not talking about different concepts, but a more basic relation of essence and reality (existence) itself. Still, the superficiality rests in that reality must be represented, and hence defined or “essentialized”, to be comprehended, giving us the original opposition of concepts. However, next to having a simple definition constructed vis-à-vis causality, every mode of existence must correspond to an essence if it is to apply to any particular thing, and, by *modus ponens*, any divinity. We must then reject the Avicennian doctrine that only contingent beings have essences. Rather, the Necessary Existent must have an essence, one peculiar to the mode of necessary existence and non-substantiality.⁸⁷ This discards the erroneous ontological details Ibn Sīnā applies to the concept, so that the problem is not that the Necessary Existent can have no essence, no individuality, but that the proof does not show which essence necessary existence as an extramental existent has, or, conversely, which essence enjoys necessary existence.⁸⁸ The essence of the Necessary Existent can neither be confined simply to its mode of existence, nor to existence simpliciter.

85 Rahman, “Essence and Existence.”

86 Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, trans. Bass, (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 329.

87 In a parallel investigation to our own, Morewedge states rather than a substantial understanding of the self a process concept of self is required to describe union with God (“Concept of the Self”). Likewise, if the findings of this paper are correct, a modification of the Avicennian essence concept is needed.

88 Morewedge denies the Necessary Existent is an individual (“Ontological Argument,” 237-238), but his rejection of Ibn Sīnā’s claim that “in its first division being-qua-being is divided into substance (*jawhar*) and accident (*‘arad*)” (in “Concept of the Self,” 67) makes this denial unnecessary, given that he considers individual existence as substantial existence (“Ontological Argument,” 236; 238). Nevertheless, Morewedge does well to point out that Ibn Sīnā does not explicitly demonstrate the Necessary Existent is God, and that the two do not conceptually overlap. This agrees with our claim that though we may give the Necessary Existent an essence, a demonstration of qualities this essence could or does have in addition to necessary existence, and its analytic predicates, is not practicable in Ibn Sīnā’s philosophy.

Conclusion

By describing an object's thingness (*shay'iyah*) as the differentiating quality present in that object, Ibn Sīnā decisively broke down the meanings of the terms "existent" and "thing", and opened the way for the introduction of new conceptual apparatuses, including the essence-existence distinction. The concept of necessary existence therefore set up a new inquiry vis-à-vis the essence concept, with two resulting positions, both advanced by Ibn Sīnā, namely that the Necessary Existent has an essence and that it does not have an essence. However, neither position is tenable under current formulations. The problem goes back to Ibn Sīnā's idea of the essence-in-itself, as everything stems from the complete separation of existence from this concept. To solve the problem of theoretically addressing essential applications to both particulars and universal, Ibn Sīnā posits the notion of an essence-in-itself. This paper shows that the essence-in-itself is therefore a "higher", universal essence, since the defining feature of a universal is its abstraction from and hence denotation of something basic in various particulars. Hence, we never get to an essence-in-itself as such, which demonstrates that essences are always already existentially involved. This means, firstly, that existence is no mere accident. Essence pertains to existence only because it is found in (abstracted from) things in the extramental world of objects. More specifically, essence refers to all that knowledge, thought and language (through us (in existence)) applies to. However, for the Necessary Existent, Ibn Sīnā seeks to reverse the process and derive an essence from an analysis of existence qua existence. Secondly, if there *is* indeed an essence-in-itself we do not grasp it in itself, but only in a web of existing potential relations in the mind – hence the arch-universal essence. For as we have already seen Marmura note, there are two essences-in-themselves, or rather two ways of talking about the same essence. The metaphysical reference to an essence as something "apart" from individuating circumstances of external existence and the accidents of the mind is what we may call the genuine essence in itself, but the "primary" and epistemological sense of referring simply to its content (for example, that horseness is simply horseness) is really but the arch-essence we have described. And the one Ibn Sīnā wishes to refer to is not actually the one that we use to solve the problem of connecting logic and science. Rather, much like Kant's thing-in-itself, the real essence in itself is merely deduced and postulated (out of a purported necessity pertaining to the attainment of knowledge of the world), but there is very little we can say about it. Finally, since the essence can never be thought of in isolation from existence, we may also conclude that Ibn Sīnā's hesitance to give the Necessary Existent an essence is ultimately erroneous.

References

- Adamson, Peter. "Before Essence and Existence: al-Kindi's Conception of Being." *Journal of the History of Philosophy* 40, no. 3 (2002): 297-312.
- Adamson, Peter. "From the Necessary Existent to God." In *Interpreting Avicenna*, edited by Peter Adamson. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Al-Fārābī. *Abu Nasr al-Farabi's Minor Philosophical Treatises*. Edited by Abdulameer al-A'asam, Damascus: Dar Attakwin Publishing House, 2012.
- Al-Fārābī. *Alfarabi's philosophische abhandlungen aus Londoner, Leidenner und Berlin Handschriften (Ba'du rasail al-Farabi fi al-falsafiyah)*. Edited by Friedrich Dieterici and Fuat Sezgin. Frankfurt am Main: Publications of the Institute for the History of Islamic-Arabic Science, 12 (1999/1419).
- Al-Fārābī. *Ihsā' al-'ulūm*. Cairo: Maktabat al-Khānjī, 1931.
- Bertolacci, Amos. *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Shifā*. Leiden: Brill, 2006.
- Burrell, David. "Aquinas and Islamic and Jewish Thinkers." In *The Cambridge Companion to Aquinas*, edited by N. Kretzmann and E. Stump, 60-84. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- De Haan, Daniel D. "Where does Avicenna Demonstrate the Existence of God?" *Arabic Sciences and Philosophy* 26, no. 1 (2016): 97-128.
- Dasenbrock, Reed W., ed. *Redrawing the Lines: Analytic Philosophy, Deconstruction, and Literary Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.
- Derrida, Jacques. "Limited Ibn a b c ..." In *Limited Inc*, edited by Gerald Graff., 29-110. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1988.
- Derrida, Jacques. *Margins of Philosophy*. Translated by Alan Bass, Chicago: University of Chicago Press, 1982
- Derrida, Jacques. *Of Spirit*. Translated by Rachel Bowlby Chicago: University of Chicago, 1989.
- Derrida, Jacques. *Of Grammatology*. Translated by Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore and London: John Hopkins University Press, 1997.
- Derrida, Jacques. "Signature, Event, Context." In *Limited Inc*, edited by Gerald Graff., 1-24. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1988.
- Foucault, Michel. "Nietzsche, Genealogy, History." In *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, edited by Donald F. Bouchard. Translated by Donald F. Bouchard and Sherry Simon, 139-64. Ithaca: Cornell University Press, 1977.
- Frank, Richard M. "Al-ma'nā: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalām and Its Use in the Physics of Mu'ammar." *Journal of the American Oriental Society* 87/3 (1967): 248-59.
- Frank, Richard M. "Meanings Are Spoken of in Many Ways: The Earlier Arab Grammarians." *Le Muséon* 94, no. 3-4 (1981): 259-319.
- Gardet Louis. *La Connaissance Mystique chez Ibn Sina et ses Présupposés Philosophiques*. Cairo: Publications de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, 1952.
- Gilson, Étienne. *Being and Some Philosophers*, 2nd ed. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1952.

- Gilson, Étienne. *Elements of Christian Philosophy*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1960.
- Gilson, Étienne. *Le Thomisme*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1944.
- Goichon, Anne-Marie. *La Philosophie d'Avicenne et son Influence en Europe Médiévale*. Paris: Librarie d'Amérique et d'Orient, 1944.
- Goichon, Anne-Marie. *Vocabulaires Comparés d'Aristote et d'Ibn Sina*. Paris: Desclée de Brouwer, 1939.
- Goodman, Lenn E., *Avicenna*. New York: Routledge, 1992.
- Gutas, Dimitri. *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. Leiden and New York: Brill, 1988.
- Hasse, Dag Nikolaus. "Avicenna on Abstraction" in *Aspects of Avicenna*, edited by Robert Wisnovsky, 39-72. Princeton, NJ: Weiner, 2007.
- Hobbes, Thomas. *De Corpore*, in *Part I of De Corpore*, translated by A. P. Martinich, New York: Abaris Books, 1981.
- Hourani, George. "Ibn Sina on Necessary and Possible Existence." *Philosophical Forum* 4, no. 1 (1972): 74-86.
- Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Edited by P. H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press, 1978.
- Ibn Sīnā. *The Metaphysics of The Healing: A Parallel English-Arabic Text*. Translated by Michael E. Marmura, Utah: Brigham Young University Press, 2005.
- Ibn Sīnā. *Kitabu'ş-Şifa: Fizik I* (with Arabic *al-Samā' al-Tabī'ī*). Translated by Muhittin Macit and Ferruh Özpilavcı. Istanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- Ibn Sīnā. *İşaretler ve Tembihler* (with Arabic text *al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*). Translated by Ekrem Demirli, Ali Durusoy, Muhittin Macit. Istanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Ibn Sīnā. *Kitabu'ş-Şifa: Mantığa Giriş* (with Arabic text *al-Madkhal*). Edited by Muhittin Macit. Translated by Ömer Türker. Istanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- Ibn Sīnā. *Kitabu'ş-Şifa: Metafizik I* (with Arabic text *al-Ilāhiyāt*). Translated by Ekrem Demirli and Ömer Türker, Istanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- Ibn Sīnā. *Kitabu'ş-Şifa: Metafizik II* (with Arabic text *al-Ilāhiyāt*). Translated by Ekrem Demirli and Ömer Türker Istanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- Ibn Sīnā. *En-Necât*. Translated by Kübra Şenel. Istanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2013.
- Inglis, John. *Medieval Philosophy and the Classical Tradition: In Islam, Judaism and Christianity*, London: Routledge, 2002.
- Judy, Albert. "Avicenna's Metaphysics in the Summa contra Gentiles." *Angelicum* 52, no. 1 (1975), 340-84.
- Kripke Saul. "Identity and Necessity." In *Identity and Individuation*, edited by Milton K. Munitz, 161-95. New York: New York University Press, 1971.
- Kripke Saul. *Naming and Necessity*. Oxford: Blackwell, 1980.
- Lizzini, Olga. "Wuğūd-Mawğūd/Existence-Existent in Avicenna: A Key Ontological Notion of Arabic Philosophy." *Quaestio* 3, no. 1 (2003): 111-138.
- Macierowski, Edward M. "Does God have a Quiddity According to Avicenna?" *The Thomist* 52, no. 1 (1988): 79-87.
- Marmura, Michael E. "Avicenna's Chapter on Universals in the *Isagoge* of his *Shifa*." In *Probing in Islamic Philosophy*, edited by Michael Marmura, 33-60. New York: Global Academic Publishing, 2005.

- Marmura, Michael E. "Quiddity and Universality in Avicenna." In *Probing in Islamic Philosophy*, edited by Michael Marmura, 61-70. New York: Global Academic Publishing, 2005.
- Menn, Stephen. "Avicenna's Metaphysics." In *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, edited by Peter Adamson 143-169. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- McGinnis, Jon. *Avicenna (Great Medieval Thinkers Series)*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Morewedge, Parviz. "Ibn Sīnā (Avicenna) and Malcolm and the Ontological Argument." *The Monist* 54, no. 2 (1970): 234-49.
- Morewedge, Parviz. "Philosophical Analysis and Ibn Sina's 'Essence-Existence' Distinction." *Journal of American Oriental Society* 92, no. 3 (1972): 425-35.
- Nasr, Sayed Hossein. *The Essential Seyyed Hossein Nasr*. Edited by Chittick, William, Bloomington, In: World Wisdom, 2007.
- Nasr, Sayed Hossein. *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn 'Arabi*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1964.
- Quine, Willard Van. *Quiddities: An Intermittently Philosophical Dictionary*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987.
- Quine, Willard Van. "Two Dogmas of Empiricism." In *From a Logical Point of View: Nine Logico-Philosophical Essays*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981.
- Rahman, Fazlur, "Essence and Existence in Avicenna." *Mediaeval and Renaissance Studies* 4 (1958): 1-16.
- Renard, Henri. *The Philosophy of Being*. Milwaukee: The Bruce Publishing Company, 1956.
- Rescher, Nicholas. *Studies in the History of Arabic Logic*. Pittsburg: University of Pittsburgh Press, 1963.
- Shehadi, Fadlou. "Arabic and 'to be'." In *The Verb 'Be' and Its Synonyms*, edited by J. W. M. Verhaar, New York, 1969.
- Shehadi, Fadlou. *Metaphysics in Islamic Philosophy*, Delmar, New York: Caravan Books, 1982.
- Street, Tony. "Logic." In *Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, edited by Peter Adamson and Richard C. Taylor, 247-265. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Wheeler, Samuel, C. *Deconstruction as Analytic Philosophy*, Stanford, CA: Stanford University Press, 2000.
- Wisnovsky, Robert. *Avicenna's Metaphysics in Context*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2003.
- Wisnovsky, Robert. "Avicenna and the Avicennian Tradition." In *The Cambridge companion to Arabic Philosophy*. Edited by Peter Adamson and Richard C. Taylor, 92-136. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Wolfson, Harry A. "The Terms *Taşawwur* and *Tasqīd* in Arabic Philosophy and their Greek, Latin and Hebrew Equivalents." *The Moslem World* 33 (1943): 114-28.



Mekkî-Medenî Sûre Tespitinde Üslup ve Muhtevanın Önemi: İnsan Sûresi Örneği

Soner Aksoy¹

Öz

Kur'an belli bir zaman aralığında Hz. Peygamber'e vahyedilmiş, ilâhî iradenin beyânî bir müdahalesidir. Bu beyânî müdahale belli bir tarihsel vasatta, yirmi üç yıllık süre zarfında nas-olgu diyalektiği içerisinde teşekkül etmiştir. Kur'an'ın teşekkül sürecini etkileyen birçok etken olmakla birlikte bu etkenlerden birisi şüphesiz Mekke'den Medine'ye hicrettir. Zira hicretle birlikte olgusal ve mekânsal bir değişiklik meydana gelmiş ve bu durum Kur'an'ın üslup ve muhtevasına etki etmiştir. Kur'an sûrelerinin Mekkî-Medenî olarak tasnif edilmesinde nakil, kıyas ve icthad şeklinde farklı kriterler esas alınmıştır. Nakil rivayete dayalı bilgiyi, kıyas ve icthad ise, üslup ve muhtevadan hareketle ulaşılan sonucu ifade eder. Bu bağlamda İnsan sûresi nakledilen birçok rivayette Medenî olarak değerlendirilmiş, diğer bir takım rivayetlerde ise, Mekkî olduğu ifade edilmiştir. Biz bu çalışmada her iki görüşe yer vermekle birlikte sûrenin üslup ve muhtevasından hareketle hangi döneme ait olduğunu tespit etmeye çalışacağız. Zira üslup ve muhteva sûrelerin dönemlerini belirlemede önemli esaslardan birisidir. Bu çerçevede İnsan sûresinin Mekkî olduğu kanaatine ulaştığımızı belirtmeliyiz.

Anahtar Kelimeler

Kur'an • İnsan Sûresi • Mekkî • Medenî • Üslup • Muhteva

The Significance of Content and Style and in Determining Meccan-Medinan Sûrahs: The Case of Sûrah al-İnsân

Abstract

The Quran is a Bayânî intervention of the divine which will be revealed to the Prophet Mohammad (Pbuh) within a certain time range. This intervention, completed in 23 years, was formed by using text-phenomena dialectics. Without a doubt, the Hegira from Mecca to Medina is one of the key factors that has affected the formation of the Quran, for a significant shift emerged from this, which, in turn, altered the overall style and content of the Quran. Several criterion, like tradition, analogy, or İjtihad, have been used in the classification of Sûrahs in the Quran as coming from Mecca and Medina. Tradition relies solely on transmission whereas analogy and İjtihad refer to a judgement that is based on content and style. In this sense, Al-İnsân has been considered as coming from Medina in some traditions and from Mecca in others. This study aims to examine this era through paying attention to the Quran's style and content by analyzing contradictory traditions.

Keywords

Quran • Sûrah al-İnsân • Meccan • Madinan • Style • Content

1 Soner Aksoy (Arş. Gör.), Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Tefsir Bilim Dalı, Sakarya Türkiye.
Eposta: snraksoytrbzn@hotmail.com

Atrf: Soner Aksoy, "Mekkî-Medenî Sûre Tespitinde Üslup ve Muhtevanın Önemi: İnsan Sûresi Örneği," *darulfunun ilahiyat* 29/1, (Haziran 2018): 49–69, <http://dx.doi.org/10.26650/di.2018.29.1.0102>

Extended Summary

The classification of Sūrahs as coming from either Mecca or Medina is based on a variety of criteria. One of these criteria – which has been expressed in the transmission from the Sahabah, Tabi'un, by Islamic scholars – constitutes transmitted narrations and the arrangement of revelatory sequences. Another criterion for determining the relevant period of Sūrahs is ijtihād (“legal reasoning”) and qiyās (“analogy”). In this context, ijtihād and qiyās, so-called mental activities, articulate the conclusion that is reached with respect to the content and stylistic features of the Sūrahs. This study attempt to determine the period to which Şūrah al-Insān actually belongs. In doing so, first, opinions on the issue in classical and contemporary sources were determined. In this context, the arguments and evidence of scholars who contend that Şūrah al-Insān was either from Mecca or from Medina are taken into account. Thereafter, we examine the period during which Şūrah al-Insān was revealed by analyzing the style and content of the Sūrahs.

In this study, we have observed that nearly all the transmitted arrangements of revelatory sequences of Şūrah al-Insān were classified under Medinan şūrahs, and also that this view was related by many scholars. In fact, some scholars have attributed this view to the jumhūr (“masses”). On the other hand, transmitted narrations appear to be the underlying justification of the evaluation of the şūrah as Medinan. It may be argued that some of the narrations conveyed about ‘Alī and Fāṭimah, especially in connection to the environment in Medina, were the main factors in assuming the şūrah’s “cause of revelation” (sabab al-nuzūl) and evaluating it as coming from Medina.

In spite of the classification of Şūrah al-Insān as being from Medina throughout the narrations, some scholars in the classical and modern era have stressed, notwithstanding the narrations, that Şūrah al- Insān is, in effect, a şūrah coming from Mecca. Some of these scholars, moreover, have gone even further to attribute this view to the jumhūr. As for the scholars who defend this position, they have shown evidence on the issue that the şūrah treats and the stylistic features it employs. In other words, according to the scholars defending this view, the contents and stylistic features of Şūrah al-Insān indicate that the şūrah is from Mecca.

In this context, on the one hand, we observed that there were two different approaches put forward in the classical and modern era regarding the cause of revelation of Şūrah al-Insān. On the other hand, it appears that these two approaches were a result of methodology, that is, while scholars who maintain that the şūrah is from Mecca have taken as a basis the şūrah’s style and content, while scholars who claim it as from Medina have taken narrations related to the issue as its basis.

As a result of this study that we have conducted, we can say that the view of scholars that Şūrah al-Insān is from Mecca is more consistent and convincing. For when the scholarly value of the narrations which constitute the basis for the acceptance of the şūrah

as Medinan, and the style and content employed are examined, it becomes apparent that the şūrah was revealed in the Meccan period. This is because the basic stylistic features used in the şūrah reflects the stylistic features of the Meccan şūrahs, that is, stylistic features that were used, such as emphatic statements, physical and concrete depictions in the context of the hereafter, performative (inshā') statements used for the Prophet, and short and pithy āyahs, indicate that Şūrah al-Insān is a şūrah of the Meccan period.

However, a similar conclusion is reached when considering the content features employed in the şūrah, that is, the emphasis on the creation, freedom, and responsibility of human beings, expressions about the life of the hereafter, the advice of patience to the Prophet, and the reactions of those being addressed in response to injunctions, indicate that Şūrah al-Insān was a şūrah revealed during the Meccan period. Therefore, in spite of the fact that Şūrah al-Insān is classified in the narrations of the Medinan şūrahs, the style and content suggests that the şūrah is from Mecca.

Based on this study specific to Şūrah al-Insān, we can say that the content and style features are arguably more operative and significant in determining the revelatory period of şūrahs. Because, as is the case with Şūrah al-Insān, the outcomes may be deprived of scholarly merit by basing it on several unauthentic narrations and on a biased approach towards narrations. However, when the content and style are being examined, more consistent and objective outcomes can be reached with regards to the relevant period.

Finally, when determining the revelatory period of a şūrah, the issue should not be approached from one direction, but rather from a more holistic and objective view with scholarly thoroughness of the narrations related to the revelatory period, the arrangement of revelatory sequence, and the content and style of the şūrah. In particular, the style and contents should be taken into consideration by an efficient arbitrator when contradictory narrations have been transmitted concerning the relevant period. We have thus attempted to implement this method in this study specific to the Şūrah al-Insān.

Mekkî-Medenî Sûre Tespitinde Üslup ve Muhtevanın Önemi: İnsan Sûresi Örneği

Kur'ân insanın varoluşsal soru ve sorunlarına cevap vermek için Hz. Peygamber aracılığıyla nâzil olan, ilâhî iradenin sözlü bir beyanıdır. Bu sözlü beyan belli bir zaman aralığında, hitap-muhatap diyalektiği içerisinde nâzil olmuş ve nâzil olduğu dönemin sosyal, kültürel, ekonomik, dini ve siyasi yapısına, tasavvuruna ve algısına bağlı olarak teşekkül etmiştir. Dolayısıyla murâd-ı ilâhînin tespiti ve sûrelerin anlam dünyasının ortaya çıkarılması noktasında, ilâhî kelamın nâzil olduğu tarihsel bağlamın bütün unsurlarıyla çok iyi keşfedilmesi ve anlaşılması gerekir.

İslam tefsir geleneğinde sûre ya da ayetlerin nüzûl döneminin tespiti bağlamında ortaya konulan Mekkî ve Medenî ayrımı,² Kur'ân'ın anlam dünyasının doğru bir şekilde anlaşılması açısından önemli bir değere sahiptir. Zira yirmi üç yıllık bir sûre zarfında tadrîci bir şekilde nâzil olan ilâhî kelamın anlam dünyası, Medine'ye hicretle birlikte değişen şartlara, koşullara ve ihtiyaçlara bağlı olarak etkilenmiş ve bu etki kısmen sûrelerin üslup ve muhtevasına yansımıştır. Bu bağlamda üslup ve muhteva sûrelerin Mekkî ve Medenî şeklinde tasnif edilmesinde çok büyük bir önemi haizdir.

Kaynaklarda bir sûrenin hangi döneme ait olduğunun belirlenmesinde üç esasın belirleyici olduğu zikredilmiştir. Bu esasları nakil, kıyas ve icthâh şeklinde sıralayabiliriz. Nakil; sahâbeden, tâbiînden ya da sonraki âlimlerden nakledilen nüzûl sıralaması tertiplerini ve konuya dair rivayetleri ifade ederken, kıyas ve icthâh; sûrenin üslup ve muhteva özelliklerinden hareketle ulaşılan sonucu ifade eder.³ Ne var ki sûrelerin Mekkî ve Medenî oluşunda üslup ve muhteva özellikleri

2 Âlimler sûrelerin Mekkî-Medenî şekilde tasnif edilmesindeki temel kriterin ne olacağı hususunda ihtilaf etmişler; hicret, zaman ve mekân şeklinde üç ayrı görüş ortaya koymuşlardır. Şöyle ki hicreti esas alan âlimler, hicretten önce nâzil olan sûreleri Mekkî, sonra nâzil olanları Medenî; mekânı esas alanlar, Mekke ve civarında nâzil olan sûreleri Mekkî, Medine ve civarında nâzil olanları Medenî; muhatabı esas alanlar ise, Mekkelilere hitap eden sûreleri Mekkî, Medinelilere hitap edenleri Medenî olarak tasnif etmişlerdir. Bkz. Ebû Abdillâh Bedruddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Dâru'l-ma'rifê, 1957), 1: 187; Abdurrahman Ebû Bekr Celâluddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Mısır: el-Heyetu'l-Mısriyye, 1974), 1: 37. Bu görüşler içerisinde birinci görüş daha yaygındır ki bizim kanaatimiz de bu yöndedir. Zira hicretle birlikte sosyo-kültürel bir değişiklik meydana gelmiş ve bu durum Kur'ân'ın üslubuna ve muhtevasına yansımıştır. Diğer taraftan tasnifte esas olarak görülen mekân, ayetlerin daha çok coğrafi olarak nerede nâzil olduğuyula; zaman ise, ayetlerin kronolojisiyle alakalı bir durumdur. Bkz. Esra Gözeler, *Kur'ân Ayetlerinin Tarihlendirilmesi* (İstanbul: Kuramer, 2016), 52.

3 Burada zikri geçen kıyas ve icthâh fıkıh usulünde kullanıldığı anlamda değil, daha çok zihni bir çaba ve faaliyet anlamında kullanılmaktadır. Bkz. Zerkeşî, *Burhân*, 1: 189; Abdurrahman eş-Şâyi', *el-Mekkî ve'l-Medenî fi'l-Kur'ân 'i'l-Kerîm* (Riyâd: Mektebetü'l-melik, 1997), 18.

göz önünde bulundurulsa da nakil Mekkî-Medenî şeklinde yapılan ayırmada temel esas olarak görülmüştür.

Bu açıdan birtakım rivayetlerde ve nakledilen hemen bütün nüzül sıralamalarında İnsan sûresi genellikle Medenî sûreler içerisinde tasnif edilmiştir. Diğer taraftan sûrenin üslup ve muhtevası, aynı zamanda nakledilen diğer birtakım rivayetler sûrenin Mekkî bir sûre olduğuna işaret eder. Dolayısıyla biz bu çalışmamızda bu çelişkili durumu, önemine binaen sûrenin üslup ve muhtevasından hareketle çözümlenmeye çalışacağız. Bu bağlamda muhteva derken siyerden daha ziyade sûrede işlenen ana konuları kastediyoruz. Zira çok keskin olmasa da Mekkî ve Medenî sûreler arasında işlenen konular arasında temel birtakım farkların olduğunu söyleyebiliriz. Bu açıdan bir sûrenin üslup ve muhteva özellikleri, o sûrenin nüzül dönemine dair daha tutarlı ve objektif sonuçlar sunabilir. Dolayısıyla biz yapacağımız bu çalışmada ilk olarak sûrenin Mekkî ve Medenî olduğunu söyleyen âlimlere ve görüşlerine yer vereceğiz. Daha sonra sûrede kullanılan üslup ve muhteva özelliklerine bağlı olarak hangi döneme ait olduğunu tespit etmeye çalışacağız. Değerlendirme ve sonuç faslıyla da çalışmayı bitireceğiz.

İnsan Süresinin Mekkî Olduğuna Dair Görüşler

Mekkî-Medenî olduğu hususunda ihtilaf edilen İnsan sûresi âlimlerin bir kısmına göre Mekkî dönemde nâzil olmuştur. Şöyle ki İbn Abbâs (ö. 68/687-88), İbn Ebî Talha (ö. 84/703), 'Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732), İbn Yesâr (ö. 103/721) ve Mukâtil'den (ö. 150/767) nakledilen rivayetlere göre İnsan sûresi Mekkî bir sûredir.⁴ Diğer taraftan Ebû Hayyân (ö. 745/1344) ve Hafâcî (ö. 1069/1659) sûrenin Mekkî olduğu görüşünü cumhûra atfetmişlerdir.⁵

Ebû Davûd'un (ö. 275/889) Hz. Peygamber'in namaz rekâtlarında hangi sûreleri okuduğuna dair naklettiği şu rivayette, İbn Mes'ûd'un (ö. 32/652-53) İnsan sûresini Mekkî sûreler içerisinde tasnif ettiği anlaşılmaktadır:

“Kendisine gelen bir adama İbn Mes'ûd şöyle dedi: Hz. Peygamber bir rekâtta benzer iki sûreyi okurdu. Şöyle ki Rahmân ve Necm sûrelerini bir rekâtta, Kamer

4 Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâs, 1423), 4: 519; Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ud el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzil fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâs, 1997), 8: 289; Cemâlüddîn Ebû'l-Ferac İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrezâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-Arabiyye, 1422), 4: 374.

5 Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhid fi't-tefsîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1420), 10: 358; Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed el-Hafâcî, *Hâşiyetu's-şihâb 'ala tefsîri'l-Beydâvî* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 8: 284.

ve Hâkka sûrelerini bir rekâtta, Tûr ve Zâriyat sûrelerini bir rekâtta, Vakı‘a ve Nûn sûrelerini bir rekâtta, Me‘âric ve Nâziaat sûrelerini bir rekâtta, Mudaffifin ve ‘Abese sûrelerini bir rekâtta, Müddessir ve Müzzemmil sûrelerini bir rekkatta, İnsan ve Kıyâmet sûrelerini bir rekâtta, Nebe ve Mürselât sûrelerini bir rekâtta, Duhân ve Şems sûrelerini bir rekâtta okurdu. Ebû Davûd, (هذا تأليف ابن مسعود) bu telif İbn Mes‘ûd’a aittir demiştir.”⁶

İnsan sûresinin nüzûl dönemine dair ihtilaf olduğuna dikkat çeken İbn Aşûr (ö. 1973) Ebû Davûd’un İbn Mes‘ûd kanalıyla naklettiği bu rivayete dayanarak sûrenin el-Kıyâmet sûresinden önce 30 ya da 31. sırada nâzil olduğunu ifade etmiştir.⁷

Çağdaş dönemde nüzûl sıralamasına göre tefsir yazar İzzet Derveze, Muhammed Âbid el-Câbirî ve Mehmet Zeki Duman İnsan sûresini Mekkî sûreler içerisinde tasnif etmişlerdir. Örneğin İzzet Derveze, er-Rahmân ve ez-Zilzâl arasında 91. sûre;⁸ Câbirî, el-Ğâşiye ve el-Kehf arasında 69. sûre⁹ olarak değerlendirmiştir.¹⁰ Mehmet Zeki Duman ise, sûrenin Mekke’nin son dönemlerinde yani bi‘setin 12 ya da 13. yılında nâzil olduğunu ifade etmiş ve sûreyi er-Rahmân ve el-Hac arasına 90. sıraya yerleştirmiştir.¹¹

Kur’ân ayetlerinin tarihlendirilmesi konusunda araştırma yapan oryantalistler ise, genel olarak İnsan sûresini Mekkî sûreler içerisinde tasnif etmiştir. Sözelimi Gustav Weil Mekkî ikinci dönem sûrelerinden 65. sûre,¹² Theoder Nöldeke ise, Mekkî ikinci dönem sûrelerinden 52. sûre¹³ olduğunu ifade etmiştir.¹⁴

6 Ebû Davûd, “Kitâbus’s-Salât”, 3.

7 Muhammed b. Tâhir b. Aşûr et-Tunûsî, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru’t-Tunûsiyye, 1984), 29: 370.

8 Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru’l-Hadis* (Kahire: Dâru lhyâi’l-Kutubu’l-Arabiyye, 1965), 6: 105.

9 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Fehmu’l-Kur’ani’l-Hakim* (Mağrib: Dâru’n-Neşr, 2008), 2: 197.

10 Mehdi Bâzrgan ve Mustafa İslamoğlu da İnsan sûresinin Mekkî olduğu görüşündedirler. Bkz. Mehdi Bâzrgan, *Kur’ân’ın Nüzûl Süreci*, trc. Yasin Demirkıran-Mela Muhammed Feyzullah (Ankara: Fecr Yayınevi, 1998), 104; Mustafa İslamoğlu, *Kur’an Sûrelerinin Kimliği* (İstanbul: Akabe Vakfı Yayınları, 2011), 446.

11 Mehmet Zeki Duman, *Beyanu’l-Hak Kur’ân’ı Kerim’in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri* (İstanbul: Hikmet Basın Yayın, 2014), 2: 629.

12 Gustav Weil, *Historisch-Kritische Einleitung in Den Koran* (Bielefeld: Velhagen und Klasing, 1844), 64.

13 Theoder Nöldeke, *Geschichte des Qorans* (Leibzing: Dieterich’sche Verlagsbuchhandlung, 1909), 11.

14 Gözeler, *Kur’ân Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*, 294.

İnsan sûresinin Mekkî dönemde nâzil olduğunu söyleyen âlimler genellikle sûrenin üslup ve muhtevasını esas almışlardır. Örneğin sûrenin Medenî olarak değerlendirilmesini garip karşılayan ve doğru olan görüşün Mekkî olduğunu vurgulayan İbn Âşûr bu durumun gerekçesini şu şekilde ifade etmiştir: *فإن أسلوبها معانيها جارية على سنن السور المكية* “Şüphesiz sûrede kullanılan üslup ve manalar Mekkî sûrelerin özellikleri üzerine câridir.”¹⁵

Dolayısıyla İbn Âşûr, her ne kadar sûrenin Medenî olduğuna dair birtakım rivayetler nakledilse de sûrenin üslup ve muhtevası Mekke döneminde nâzil olduğuna işaret ettiğini vurgulamıştır. İnsan sûresini Mekkî ez-Zâriyât ve el-Ğâşiye sûreleri arasında nâzil olduğunu söyleyen Câbirî de sûrenin üslup ve muhtevasını esas almıştır.¹⁶

Medenî Olduğuna Dair Görüşler

İnsan sûresinin Mekkî bir sûre olduğunu söyleyen âlimlere mukâbil, diğer birçok âlim ve rivayet sûrenin Medine döneminde nâzil olduğuna işaret etmektedir. Örneğin tâbiûn âlimlerinden Mücâhid (ö. 103/721) ve Katâde'den (ö. 117/735) sûrenin bir bütün olarak Medenî dönemde nâzil olduğu rivayet edilmiştir.¹⁷ İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1201) ve Kurtubî (ö. 671/1273) ise, eserlerinde sûrenin Medenî olduğu görüşünü cumhûra atfetmişlerdir.¹⁸

Diğer bir görüşe göre, İnsan sûresinin geneli Medenî bir sûre olmakla birlikte bazı ayetler Mekkî dönemde nâzil olmuştur. Örneğin Hasan el-Basrî (ö. 110/728), İkrime (ö. 105/723) ve Kelbî'den (ö. 146/763), *فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آيْمًا أَوْ كُفُورًا* “Rabbinin hükmüne sabret ve onlardan hiçbir günahkâra ve nanköre itaat etme.” (el-İnsân 76:24) ayetinin Mekkî döneme ait olduğu nakledilmiştir.¹⁹ Mâverdî'nin (ö. 450/1058) naklettiği başka bir görüşe göre ise, *إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ* “Şüphe yok ki Kur'an'ı elbette biz sana indirdik.” (el-İnsân 76:23) ayeti ve sonrası Mekke'de, öncesi Medine'de nâzil olmuştur.²⁰

15 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 'i-tenvîr*, 29: 370.

16 Câbirî, *Fehmu'l-Kur'an'il-Hakîm*, 2: 197.

17 İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 4: 374

18 İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 4: 374; Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdûnî (Kahire: Dâru'l-kutubi'l-Mısıryye, 1964), 19: 118.

19 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîd*, 10: 358; Kurtubî, *el-Cami'*, 24: 119; Şihâbüddîn Muhammed b. Abdullah el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'an*, thk. Ali Abdalbâri Atıyye (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1415), 15: 166.

20 İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 4: 374.

İbn Âdil (ö. 775/1373), Şîî âlimlerinin çoğunluğunun İnsan sûresinin Medine döneminde nâzil olduğu görüşüne sahip olduklarını vurgulamıştır.²¹ Bu bağlamda Şîî müfessirlerden Tabersî (ö. 548/1154), Tûsî (ö. 460/1067) ve Tabâtabâî (ö. 1981), Hz. Ali (ö. 40/661) ile ilgili rivayetlere yer vererek sûrenin Medenî olduğunu zikretmişlerdir.²² Örneğin Tabâtabâî tefsirinde sûrenin Mekkî-Medenî olduğu hususunda ihtilaf meydana geldiğine dikkat çekmiştir. Diğer taraftan ittifakla ehl-i beyt rivayetlerinin ve meşhur ehl-i sünnet kaynaklarının sûrenin Medenî bir sûre olduğuna işaret ettiğini iddia etmiştir.²³ Bu noktada Tabâtabâî sûrenin 4-22 ayetleri arasının Medine döneminde ehl-i beyt yani Hz. Ali ve Hz. Fâtıma (ö. 11/632) hakkında nâzil olduğuna dair rivayetlere yer vermiştir. Sözelimi naklettiği bir rivayet şu şekildedir:

Hz. Ali bir gece bir miktar arpa karşılığında bir hurmalığı suladı. Sabah olduğunda ücreti olan arpayı alıp eve geldi ve Fâtıma ile birlikte üçte birini öğütüp ondan “hazîra” denilen bir yemek yaptılar. Yemek pişince bir yoksul gelip yemek istedi ve pişen yemeği ona verdiler. Sonra ikinci üçte birini öğütüp yemek yaptılar. Bu yemek piştiğinde de bir yetim gelip yiyecek bir şey istedi ve pişirdikleri yemeği o yetime verdiler. Son olarak kalan üçte biri öğütüp yemek yaptılar. Bu yemek piştiğinde müşriklerden bir esir geldi ve yiyecek bir şey istedi. Son yemeklerini de ona verdiler ve o günü aç olarak geçirdiler. Bunun üzerine, “İsteyerek miskini, yetimi ve esiri doyururlar” ayeti nâzil oldu.²⁴

Tabâtabâî'nin naklettiği bu rivayette olduğu gibi, İnsan sûresinin Medenî sûreler içerisinde değerlendirilmesinin temelinde, bazı ayetlerin nüzûl sebepleriyle ilgili olarak Medine ortamıyla ilişkili olan rivayetlerin yer aldığını söyleyebiliriz. Zira sûrenin Medenî olduğunu söyleyen müfessirlerin birçoğu Hz. Ali ve Hz. Fâtıma hakkında Tabâtabâî'nin yer verdiği bu ve benzeri rivayetlere yer vermişlerdir.²⁵ Hatta Kuşeyrî (ö. 465/1072) İnsan sûresinin bir bütün olarak Hz. Ali ve Hz. Fâtıma hakkında nâzil olduğunu ifade etmiştir.²⁶

21 Ebû Hafs Sırâcuddîn b. Âdil el-Hanbelî, *el-Lubâb fi 'ulûmi'l-kitâb*, thk. Âdil Ahmed (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1998), 20: 23; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 25: 166.

22 Bkz. Emînu'l-İslâm Ebû Ali el-Fadl b. Hasen et-Tabersî, *Mecmau'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-mürtezâ, 2006), 10: 159; Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen et-Tûsî, et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'an (Beyrut, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabiyye, ts.), 10: 211.

23 Seyyid Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî, *el-Mizân fi tefsîri'l-Kur'an* (Beyrut, Müessesetü'l-a'lâ, 1997), 20: 132.

24 Tabâtabâî buna benzer başka rivayetler de nakletmiştir. Bkz. Tabâtabâî, *el-Mizân*, 20: 145-150.

25 Bkz. Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabiyye, 2001), 10: 98; Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâthü'l-ğayb* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420), 30: 746; Kurtubî, *Câmi'*, 29: 130.

26 İbn Âdil, *el-Lubâb fi 'ulûmi'l-kitâb*, 20: 3.

Diğer birtakım rivayetlere göre ise, *إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكْرًا*, “Biz hiçbir karşılık ve teşekkür beklemezsiniz sadece Allah rızası için sizi yediriyoruz.” (el-İnsân 76:9) ayeti Medine’de adak adayıp adağını yerine getiren Ebu’l-Dahdah el-Ensârî hakkında nâzil olmuştur.²⁷ Başka bir rivayete göre ise, *وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا*, “İsteyerek miskini, yetimi ve esiri doyururlar.” (el-İnsân 76:8) ayetiyle başlayan pasaj Bedir esirlerinin geçimini üstlenen yedi sahâbe hakkında nâzil olmuştur.²⁸

Diğer taraftan nakledilen bu rivayetlerin etkisinden olsa gerek sahâbeden, tâbînden ve İslam âlimlerinden nakledilen nüzûl sıralamalarının genelinde İnsan sûresi Medenî sûreler içerisinde tasnif edilmiştir. Örneğin İbnu’l-Durays’ın (ö. 294/906) İbn Abbâs’tan naklettiği nüzûl sıralamasında er-Rahmân ve et-Talâk arasında 98. sûre,²⁹ Beyhakî’nin (ö. 458/1066) Hasan el-Basrî’den naklettiği nüzûl sıralamasında 96. sûre,³⁰ Zerkeşî’nin (ö. 794/1392) yer verdiği nüzûl sıralamasında ise, 97. sûre³¹ olarak tertip edilmiştir.

Sonuç olarak Câbirî’nin de dikkat çektiği üzere sûre bağlamında nakledilen rivayetlere, özellikle Hz. Ali ve Hz. Fâtıma rivayetine bağlı olarak birçok âlim, İnsan sûresini Medenî bir sûre olarak değerlendirmiş ve nakledilen nüzûl sıralamalarında genellikle Medenî sûreler içerisinde tasnif edilmiştir.³²

Sûrenin Üslup ve Muhtevası Açısından İki Görüşün Değerlendirilmesi

Daha önceki başlıklarda yer verdiğimiz üzere İnsan sûresinin Mekkî-Medenî olduğuna dair birbirinden farklı ve çelişkili görüşler nakledilmiştir. Örneğin İbn Abbâs’tan nakledilen bir rivayette sûrenin Mekkî olduğu ifade edilirken, yine İbn Abbâs’tan nakledilen nüzûl sıralamasında sûre Medenî sûreler içerisinde tasnif edilmiştir. Diğer taraftan Ebû Hayyân ve Hafâcî sûrenin Mekkî olduğu görüşünü cumhûra atfederken, öbür taraftan İbnu’l-Cevzî ve Kurtubî Medenî olduğu görüşünü cumhûra atfetmiştir. Görüldüğü üzere sûrenin nüzûl dönemiyle alakalı birbiriyle çelişkili görüşler ve rivayetler ortaya konulmuştur. Dolayısıyla biz bu başlık altında sûrede kullanılan üslup ve muhteva özelliklerinden hareketle İnsan sûresinin hangi dönemde nâzil olduğunu tespit etmeye çalışacağız.

27 İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, 4: 377.

28 Kurtubî, *Câmi*’, 29: 130.

29 Ebû Abdillâh Muhammed b. Eyyûb b. Durays, *Fezâilu’l-Kur’ân*, thk. Ğazve Bedr (Şam: Dârü’l-fikr, 1987), 33.

30 Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Delâilu’n-nübüvve* (Beyrut: Dârü’l-kutubi’l-ilmîyye, 1988), 7: 142.

31 Zerkeşî, *Burhân*, 1: 194.

32 Câbirî, *Fehmu’l-Kur’ân*, 2: 197.

Sûrede kullanılan temel üslup özellikleri

İnsan sûresinde çok farklı üslup özelliklerinin kullanıldığını söyleyebiliriz. Bu üslup özelliklerinden ilkinin; هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا “İnsan henüz bilinmezken üzerinden uzunca bir süre geçti” (el-İnsân 76:1) ayetinde görüyoruz.

Bilindiği üzere Arapçada cümle haber ve inşâ diye ikiye ayrılır. İnşâ da kendi içerisinde talebî ve ğayr-i talebî şeklinde tasnif edilir. Talebî olanlar altında emir, nehiy, temennî, nidâ ve istifhâm sayılır. İstifhâm asli olarak daha önce bilinmeyen bir şeyi bilme talebini ifade etse de bazen, asli mananın dışında yani mecâz olarak inkâr, tahkîk, nefiy, teaccub, tevbih/azarlama, ta‘zim gibi anlamlarda kullanılır. İstifhâmın kullanıldığı bu manada ya metin içi ya da metin dışı bir karineden (hâl ve siyâk) anlaşılır. Başka bir ifadeyle anlam hâl ve siyâk dediğimiz yani sözün konuşulduğu ortamda sözü kuşatan, birtakım unsurlardan anlaşılır.³³

Arap dilinin bu üslup özelliğini göz önünde bulduran âlimler ayetin başında geçen “هَلْ” edatının tahkîk ya da takrîr manasında kullanıldığını ifade etmişlerdir.³⁴ Dolayısıyla ayette geçen “هَلْ أَتَى” ifadesi, istifhâm yani bir bilgi alışverişini ifade etmekten öte, sabit olan bir gerçekliğin insana hatırlatılması anlamında kullanılmıştır.

Ayette kullanılan bu üslup özelliğinin Kur’ân’ın birçok ayetinde kullanıldığını söylemekle birlikte, gerek lafız gerekse de lafzın konulduğu anlamın dışında kullanılması itibariyle “هَلْ أَتَى” ifadesine benzer “هَلْ أَتَاكَ” ifadesinin kullanıldığını görüyoruz. Kullanılan bu ifade Kur’ân’da toplam beş ayette geçmektedir. Bu ayetleri şu şekilde sıralayabiliriz:

وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى “Sana Mûsâ’nın haberi gelmedi mi?” (Tâhâ 20:9)

وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ “Sana davacıların haberi gelmedi mi?” (es-Sa‘d 38:21)

هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ “Sana İbrahim’in şerefli misafirlerinin haberi gelmedi mi?” (ez-Zâriyât 51:24)

هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْجُنُودِ “Orduların haberi sana gelmedi mi?” (el-Burûc 85:17)

هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ “Ğâşiyenin (korkunç felakat) haberi sana gelmedi mi?” (el-Ğâşiyeh 88:1)

33 Bkz. Seyyid Ahmed Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa* (Beyrut: el-Mektebetü’l-asriyye, ts.), 50-55; Muhammed Ahmed Kâsım, *‘Ulûmu’l-belâğa* (Lübnan: el-Müessesetü’l-Hadîse, 2003), 279.

34 Ebû’l-Kâsım Mahmud b. Amr Cârullah ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâiki ğavâmızı’l-tenzil* (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-Arabiyye, 1408), 4: 665; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 30: 329; Kurtubî, *Câmi’*, 19: 119.

Zikri geçen beş ayetin Mekkî dönemde nâzil olan sûreler içerisinde yer alması oldukça anlamlıdır.³⁵ Zira her ne kadar bu ifadeler genelde kıssalar bağlamında kullanılmışsa da üslup ve lafız olarak İnsan sûresinin 1. ayetinde geçen “هَلْ أَتَىٰ” ifadesiyle benzer bir anlam alanında sahiptir. Şöyle ki bütün ayetlerde istifhâm takrîr ve tahkîk manasında kullanılmıştır.³⁶ Dolayısıyla bütün bu tespitlerimizden hareketle “هَلْ أَتَىٰ” şeklindeki kullanım tarzının genellikle Mekkî sûrelerin üslup özelliklerinden biri olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Diğer taraftan emir, nehiy, istifhâm, temenni, takrîr gibi inşâ bildiren ifadelerin Mekkî sûrelerin üslup özelliklerinden sayılması³⁷ yapmış olduğumuz bu tespiti desteklemektedir.

Kur’ân ayetlerinde sıklıkla te’kidli ifadelerin kullanılması Mekkî sûrelerin diğer bir üslup özelliğidir.³⁸ Bu bağlamda, إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا “Şüphesiz biz insanı karışım halindeki az bir sudan yarattık. Onu imtihan edeceğiz. Bu sebeple onu onu iştirir ve görür kıldık.” (el-İnsân 76:2) ayetinin te’kid edatıyla başlaması önemli bir üslup özelliğine işaret eder. Şöyle ki Arap dilinde kendisine haber verilen muhatap üç durumdan birinde olabilir:

- (i) Muhatapın sözün doğruluğu ve yanlılığı hususunda herhangi bir tepkisi ve karşı çıkışı yoksa haber te’kid edilmeden muhataba aktarılır. Bu neviden habere *ibtidâi haber* denir.
- (ii) Muhatap sözün doğruluğunda tereddüt ve şüphe ederse, tereddüdün ve şüphenin izalesi için kelamın te’kid edilmesi uygun görülür. Bu neviden habere *talebî haber* denir.
- (iii) Eğer muhatap verilen haberi kabul etmiyor, aksine karşı çıkıyorsa kelamın iki ve daha fazla edatla te’kid edilmesi gerekir. Bu neviden habere *inkarî haber* denir.³⁹

Asıl itibarıyla Arap dilinde kendisine haber verilen muhatap bu üç manadan birinde olması gerekirken, bazı durumlarda haber muktezâ-i zahirin (zahirin gerektirdiği mana) dışında kullanılır. Ayette böyle bir durumun olduğunu görüyoruz. Şöyle ki ayette muhataplar insanın yaratıldığını çok iyi bildikleri halde, cümle “إِنَّ” inne edatıyla te’kidli bir şekilde ortaya konulmuştur. Hâlbuki olması gereken cümlenin te’kidsiz bir şekilde kurulması idi. Buna mukâbil

35 Bkz. İbnü’l-Durays, *Fezâilu’l-Kur’ân*, 33; Zerkeşî, *Burhân*, 1: 194.

36 Kısalarla ilgili zikredilen هَلْ أَتَىٰ ifadesindeki هَلْ edatının nefiy olduğu da zikredilmiştir. İster nefiy ister takrîr olsun üslup olarak istifhâm konulmuş olduğu anlamın dışında kullanılmıştır. Bkz. Râzî, *Mefâtiḥ*, 16: 22; Kurtubî, *Câmi*, 9: 171.

37 Abdurrahman eş-Şâyi’, *el-Mekkî ve’l-Medenî*, 41.

38 Adnân Muhammed Zerzûr, *‘Ulûmu’l-Kur’ân* (Dımeşk: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, 1981), 144.

39 Bkz. Ahmed Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâğa*, 55; Ahmed Kâsım, *‘Ulûmu’l-belâğa*, 269.

müşrik muhataplar, mahlûk olduklarını bildikleri halde, putlara ibadet ederek bildiklerinin gereği gibi amel etmemelerinden ve yaratılışa dair alametleri görmezlikten geldiklerinden dolayı cümle te'kidli şekilde kurulmuştur. Başka bir ifadeyle müşrik muhataplar yaratılışı inkâr etmedikleri halde inkâr menzilesine indirilerek, cümle te'kidli bir şekilde kullanılmıştır. Dolayısıyla hem kullanılan ifade tarzı, hem de ayette muhatapların müşrikler olduğunun nakledilmesi⁴⁰ sürenin Mekkî döneme ait olduğuna işaret etmektedir.

Sûrede kullanılan bir başka üslup özelliği 4-21 ayetleri arasında cennet ve cehennemin karşılıklı zikredilmesi ve bunlara dair tasvirlerle yer verilmesidir. Sözelimi şu ayette, *إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَلَاسِلًا وَأَغْلَالًا وَسَعِيرًا* “Şüphesiz biz kâfirler için zincirler, demir halkalar ve şiddetli biz azap hazırladık.” (el-İnsân 76:4) Cehenneme dair bir tasvir yapılmış, ardından; *إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا* “Şüphesiz iyi kimseler kâfûr karışımı bir içecek içecekler.” (el-İnsân 76:5) ayetiyle birlikte cennet ve cennetliklere dair durum resmedilmiştir. Burada olduğu gibi cennet ve cehennemin karşılıklı zikredilmesi Mekkî sûrelerin temel üslup özelliklerinden biri olduğu zikredilmiştir.⁴¹

Sûrede kullanılan başka bir üslup özelliği olarak, cennet ve cehennem tasvirleri yapılırken hissî ve mücessem canlandırmaların sıklıkla kullanılmasını sayabiliriz. Sözelimi cehenneme dair muhatapların dünyasında yer alan nesnel figür ve motiflerden olan; zincirlerden, demir halkalardan, cennete dair; kâfûr karışımı kadehten, ipekten, sedirlerden, gölgelikler ve meyveliklerden, gümüş kaplardan ve kupalardan, yeşil ve kalın ipek giymiş, gümüş bilezik takmış hizmetçilerden bahsedilmiştir.⁴²

Bu bağlamda Adnan Zerzûr, “Mekkî ayetlerde hissî ve cismî canlandırmalar sıklıkla kullanılmıştır.”⁴³ diyerek cennet ve cehennem tasvirlerine dair sûrede kullanılan üslup özelliğinin, Mekkî sûrelerde çokça kullanılan bir üslup özelliği olduğuna dikkat çekmiştir. Dolayısıyla Zerzûr’un vurguladığı üzere özellikle ahiret bağlamında mücerret birtakım düşüncelerin, muhatapın varlık dünyasında yer alan motif, nesne ve figürlerden hareketle müşahhas ve mücessem olarak muhataba iletilmesi Mekkî dönemde nâzil olan sûrelerin öne çıkan üslup özelliklerinden birisidir.

Sûrede kullanılan diğer bir üslup özelliği, Hz. Peygamber’e yönelik muhatap zamirinin ve inşa/emir bildiren ifadelerin sıklıkla kullanılmasıdır. Bu bağlamda şu ayetler zikredilebilir:

40 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve l-tenvîr*, 19: 373.

41 Bkz. Adnân Zerzûr, ‘*Ulûmu l-Kur ’ân*, 141.

42 Bkz. el-İnsân 76:4-21.

43 Adnân Zerzûr, ‘*Ulûmu l-Kur ’ân*, 144.

فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آيْمًا أَوْ كُفُورًا وَاذْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ بُكْرَةً وَأَصِيلًا وَمِنَ اللَّيْلِ فَاسْجُدْ لَهُ وَسَبِّحْهُ لَيْلًا طَوِيلًا “Rabbinin hükmüne sabret. Kâfir ve günahkâr kimseye itaat etme. Sabah akşam rabbinin ismini zikret. Geceleyin O’na secde et ve onun ismini uzun uzun tesbîh et.” (el-İnsân 76:24-26)

Zikri geçen ayetlerde Hz. Peygamber’in sabretmesi, kâfir ve günahkâr kimseye itaat etmemesi, Allah’ı zikretmesi, tesbîh ve secde etmesi emredilmiştir.

Özellikle ilk dönem el-‘Alak (96), el-Kalem (68), el-Müzzemmil (73), el-Müddessir (74) gibi Mekkî sûrelerde Hz. Peygamber’e yönelik muhatap zamirinin ve inşâ bildiren ifadelerin sıklıkla kullanıldığını görüyoruz. Buna mukâbil Medenî sûrelerde, daha çok Nebî ve Rasûl vurguları öne çıkmıştır. Dolayısıyla İnsan sûresinde Hz. Peygamber’e yönelik kullanılan muhatap zamirinin ve inşâ bildiren ifadelerin Mekkî dönemin öne çıkan üslup özelliklerinden biri olduğunu söyleyebiliriz.

Ayetlerin kısa ve vecîz olarak kullanılması sûrenin diğer bir üslup özelliğidir. Bu üslup özelliği Mekkî sûrelerin ve ayetlerin en temel üslup özelliklerinden birisidir. Zira Kur’ân’ın nâzil olduğu Mekke döneminde muhataplar şiirde, belâğatta, fesâhatta ve hitâbette mâhir kimselerdi. İlahî kelimeler kısa ve vecîz nazmıyla muhataplarına meydan okumuş ve bir benzerini getirmekten onları aciz bırakmıştır.⁴⁴ Dolayısıyla bu üslup özelliği İnsan sûresinin Mekkî dönemde nâzil olan bir sûre olduğuna işaret etmektedir.

Sonuç olarak sûre bağlamında ortaya koyduğumuz ” هَلْ أَتَى ” şeklindeki kullanım, te’kîd ifadeleri, ahiret bağlamında mücessem ve müşahhas tasvirler, Hz. Peygamber’e yönelik kullanılan inşâ ifadeleri, ayetlerin kısa ve vecîz olması gibi üslup özellikleri sûrenin Mekkî dönem sûrelerinden olduğuna işaret etmektedir. Sürede; ayetlerin uzun olması, Ey İman edenler ve Ey Ehli Kitap şeklinde iman ve ehl-i kitap nidâsının kullanılmaması gibi Medenî sûrelerin üslup özelliklerinden sayılan ifadelerin yer almaması yapılan tespiti desteklemektedir.⁴⁵

Sûrenin muhteva özellikleri.

İnsan sûresinin muhtevasına baktığımızda, isminden de anlaşıldığı üzere, insan ve insanı ilgilendiren konular bir bütünlük içerisinde ele alınmıştır. Bu konuları insanın yaratılış hikâyesi, özgürlüğü ve sorumluluğu, ahiret bağlamında cennet ve cehennem, Peygambere sabır tavsiyesi, muhatapların yapılan uyarılar karşısındaki umursamazlıkları şeklinde sıralayabiliriz.

44 Muhammed Ebû Şühbe, *el-Medhâl li dirâseti ‘l-Kur’ân ‘il-Kerîm* (Kahire: Mektebetü’s-Sünne, 2003), 229.

45 Abdurrahman eş-Şâyi‘, *el-Mekkî ve ‘l-Medenî*, 50.

Sürenin ilk ayetleri olan şu ayetlerde yaratılış bağlamında farkındalık vurgusunun yapıldığını görüyoruz:

هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا “İnsan henüz bilinmezken üzerinden uzunca bir süre geçti. Şüphesiz biz insanı karışım halindeki az bir sudan yarattık. Onu imtihan edeceğiz. Bu sebeple onu onu iştir ve görür kıldık.” (el-İnsân 76:1-2)

Anlaşıldığı üzere zikri geçen ayetlerde Allah-insan ilişkisi bağlamında insanın mahlûk olduğunun ve birtakım nimetlerle kuşatıldığının farkında olmasına dikkat çekilmiştir. Mekkî bir sûre içerisinde yer alan şu ayette de benzer bir vurgunun yapıldığını görüyoruz:

“(Melek), işte bu böyledir, dedi. Rabbin; bu benim için çok kolaydır. Daha önce sen hiçbir şey değilken, seni yarattım, dedi.” (Meryem 19:9)

Yaratılış bağlamında bu farkındalık⁴⁶ vurgusunun, Mekkî sûrelerde sıklıkla yer aldığını söyleyebiliriz. Örneğin daha önce de dikkat çektiğimiz üzere, birçok Mekkî sûrede insanın, toprak, nutfe, ‘alaka, mudğa gibi unsurlardan yaratıldığına vurgu yapılmıştır.⁴⁷

Sürenin dikkat çektiği ve üzerinde durduğu diğer bir konu ise, insanın özgürlük ve sorumluluğudur:

“Şüphesiz biz insana doğru yolu gösterdik. İster şükreden isterse küfredenlerden olur.” (el-İnsân 76:3) ayetinde insanın özgür bir varlık olduğuna dikkat çekilmiştir. Devam eden şu ayetlerde ise, özgür bırakılan insanın yapip ettiklerinden sorumlu olduğu üzerinde durulmuştur:

“Şüphe yok ki biz kâfirlere zincirler, demir halkalar ve şiddetli bir ateş hazırladık. Şüphesiz iyi kimseler ise, içinde kâfûr bulunan bir kadehten içecekler.” (el-İnsân 76:4)

46 Kur’ân’ın yaratılışa dair vurguları genellikle nasıllık ve nitelik bağlamında yorumlanmıştır. Örneğin ayette geçen هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا ifadesi, Hz. Âdem’in ruh verilmeyi beklediği evre olarak açıklamışlar. Diğer bir yorumda ise, bu evrenin 40 ya da 1021 yıl olduğu ifade edilmiştir. Yapılan başka yorumlarda ise, ayette zikri geçen evrenin insanın anne karınında geçirdiği süre ya da insana ruh üflenmeden önceki evre kastedilmiştir. Bkz. Muhammed b. Cerîr Ebû Ca’fer et-Taberî, *Câmiu’l-beyân fi tefsiri’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2000), 24: 87; Kurtubî, *Câmi’*, 19: 119. Biz Kur’ân’ın yaratılışa dair vurgularının nasıllık ve nitelikten ziyade farkındalık vurgusunun olduğunu düşündüğümüzden özellikle “farkındalık” ifadesini kullandık.

47 Bkz. en-Nahl 16/4; el- Kehf 18/37; el-Mü’minûn 23/14; el-Fâtür 35/11; el-Mü’min 40/67.

Bu ayette olduğu gibi insanın özgür ve sorumlu bir varlık olduğuna dair vurguların Mekkî sûrelerde çokça yapıldığını görüyoruz. Örneğin birçok Mekkî sûrede geçen ayette, hiçbir günahkârın başka bir günahkârın yükünü yüklenmeyeceği,⁴⁸ insanın tek başına bir fert olduğu, (Meryem 19:80, 95; el-Enbiyâ 21:89) dileyenin iman dileyenin ise, küfredebileceği, (el-Kehf 18:29) yapılan iyiliğin ve kötülüğün insanın kendisini bağladığı (Fussilet 41:46) gibi ifadelerle insanın özgürlük ve sorumluluğuna dikkat çekilmiştir.

İnsan sûresinin 4-22 ayetleri arasında ise, ahiret hayatı konu edilmiştir. Sûrede ahiret hayatına dair anlatılan bu pasajdan hareketle, Kur’ân’ın ahirete dair anlatılarının ve vurgularının işlevsel ve yönlendirici olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda şu ayetleri zikredebiliriz:

“Şüphesiz İNَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا” iyi kimseler kâfûr karışımı bir içecekten içecekler. Bu Allah’ın kullarının içtikleri ve fişkirtarak akıttıkları bir kaynaktır.” (el-İnsân 76:5-6)

Zikri geçen ayetlerde cennetteki müminlerin durumu tasvir edilmiş ardından o kimselerin, sözlerinde duran, şiddeti her tarafı kuşatan, Allah rızası için miskini, yetimi ve esiri yediren ve zor bir günde rabbinin huzuruna gelmekten çekinen kimseler olduğuna değinilmiş (el-İnsân 76:8-12) ve hemen peşinden gelen şu ayetle; “Orada sedirler üzerine oturacaklar ve ne yakıcı bir güneş ne de dondurucu bir soğuk göreceklerdir.” (el-İnsân 76:13) müminlerin cennetteki durumu tasvir edilmeye devam edilmiştir. Dolayısıyla bu anlatım tarzı ahirete dair vurguların, kuru bir bilgiden ibaret olmayıp aksine yönlendirici ve eyleme sevk edici bir hedefinin olduğuna işaret eder. Diğer taraftan bu tür ahirete dair fonksiyonel ve sorumluluk aşılama anlatılarının Mekkî sûrelerin temel özelliklerinden olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Zira daha önce de dikkat çektiğimiz üzere Mekkî dönem sûrelerinde, ahiret hayatına dair tasvir ve anlatılar çokça yer almıştır.

Sûrenin 22-26 ayetleri arasında muhatabın doğrudan Hz. Peygamber olduğunu görüyoruz. Bu ayetlerde Kur’ân’ın Hz. Peygamber’e indirildiğine, sabretmesi, kâfir ve günahkâr kimseye itaat etmemesi, Allah’ı zikretmesi, tesbîh ve secde etmesi gerektiğine dair vurgular yapılmıştır. Örneğin şu ayette; “Şüphesiz Kur’ân’ı sana biz indirdik” (el-İnsân 76:23) te’kidli bir şekilde Kur’ân’ın Allah tarafından indirildiğine vurgu yapılması dikkat çekicidir. Şöyle ki Kur’ân’ın Allah’ın vahyi olduğuna, bizzat Allah tarafından indirildiğine dair vurgular Mekkî

48 “Hiçbir kimse başkasının günahını yüklenmez.” kalıbı Kur’ân’da toplam beş ayette geçer ve beşi de Mekkî’dir. Bkz. el-En’âm 6/164; el-İsrâ 17/15; el-Fâtür 35/18; ez-Zümer 39/7; en-Necm 53/38.

dönemin öne çıkan vurgularından birisidir.⁴⁹ Zira bu dönemde Müşrikler ilâhî vahyin cin, şeytan gibi birtakım varlıklarla kurulan ilişkinin ürünü olduğunu iddia etmişlerdir. Müşriklerin bu iddialarına karşın Mekke döneminde nâzil olan ilgili ayetlerde vahye şeytan, cin gibi herhangi bir kozmik varlığın müdahil olmadığı, bizzat Allah tarafından indirildiği te'kidli bir şekilde vurgulanmıştır.⁵⁰

Diğer taraftan şu ayetlerde Hz. Peygamber'e yönelik kullanılan inşâ ifadeleri dikkat çekicidir:

فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آيْمًا أَوْ كُفُورًا وَاذْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ بُكْرَةً وَأَصِيلًا وَمِنَ اللَّيْلِ فَاسْجُدْ لَهُ وَسَبِّحْهُ لَيْلًا طَوِيلًا “Rabbinin hükmüne sabret. Hiçbir kâfir ve günahkâr kimseye itaat etme. Sabah akşam rabbinin ismini zikret. Geceleyin O'na secde et ve onun ismini uzun uzun tesbîh et.” (el-İnsân 71:23-26)

Daha önce de yer verdiğimiz üzere Hz. Peygamber'e yönelik bu üslup özelliği, Mekkî sûrelerde sık bir şekilde kullanılmıştır. Örneğin Hz. Peygamber'e yönelik kullanılan sabret emri Kur'ân'da toplam on dokuz ayette geçmekte olup, bütün bu ayetler Mekkî sûreler içerisinde yer almaktadır.⁵¹ Mutlak olarak olmasa da benzer bir durumun zikir, secde ve tesbîh emri içinde geçerli olduğunu söyleyebiliriz.⁵²

Sûrenin şu ayetlerinde ise, muhatapların vahiy karşısında takınmış oldukları tavır tahkiye edilerek Allah'ın gücüne ve otoritesine dikkat çekilmiştir:

إِنَّ هَؤُلَاءِ لُجَبُونَ الْعَاجِلَةِ وَيَذَرُونَ وَرَاءَهُمْ يَوْمًا نَقِيلاً نَحْنُ خَلَقْنَاهُمْ وَشَدَدْنَا أَسْرَهُمْ وَإِذَا شِئْنَا بَدَّلْنَا أَمْثَلَهُمْ تَبْدِيلًا “Şüphesiz onlar peşin olanı ister, ağır bir günü ise terk ederler. Hâlbuki onları biz yarattık ve onlara biz güç verdik. Dilediğimiz zaman onları benzerleriyle değiştiririz.” (el-İnsân 76:27-28)

Birçok müfessir ayette “ هَؤُلَاءِ ” ifadesiyle kastedilen muhatapların müşrikler olduğunu ifade etmiştir.⁵³ Diğer taraftan müşrikler bağlamında buna benzer ifadelerin Mekkî başka sûrelerde de yer aldığını görüyoruz. Örneğin şu ayetlerde benzer bir duruma dikkat çekilmiştir:

“Şüphesiz” نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوبِينَ عَلَى أَنْ يُبَدَّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئُكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ

49 Kur'ân'ın Allah tarafından indirildiğine dair yapılan vurgular için bkz. Tâhâ 20/4; eş-Şuarâ 26/192; es-Secde 32/2; ez-Zümer 39/1; el-Vâkı'a 56/80; el-Hâkka 69/43.

50 Hasan Elik, *Kur'ân'ın Korunmuşluğu Üzerine* (İstanbul: İfav, 2009), 79.

51 Bkz. Yûnus 10/109; Hüd 11/49, 115; en-Nahl 16/127; el-Kehf 18/28; Tâhâ 20/130; el-Müzzemmil 73/10; el-Müddessir 74/7.

52 Bkz. en-Necm 53/62; el-Hâkka 69/52; el-Müzzemmil 73/8; el-'Alâ 87/1; en-Nasr 110/3; el-'Alak 96/19.

53 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 14: 117; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 4: 381; Kurtubî, *Câmi*, 19: 150.

aranızda ölümü biz taktir ettik. Sizin benzerinizi getirmeye ve bilmediğiniz bir şekilde sizi yeniden yaratmaya (karar verirsek), bize engel olacak değilsiniz.” (el-Vâkı‘a 56:60-61)

كَلَّا بَلْ نُجِيبُونَ الْعَاجِلَةَ “Evet evet! Siz peşin olanı istiyorsunuz.” (el-Kıyâmet 75:20) إِنَّ هَذِهِ تَذْكَرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ وَالظَّالِمِينَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا “Şüphesiz bu bir hatırlatmadır. Dileyen rabbine bir yol edinir. Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz. Şüphesiz Allah bilen ve hikmetli olandır. Dilediğine rahmetiyle muamelede bulunur. Zalimler için de şiddetli bir azap hazırladı.” (el-İnsân 76:29-31)

Yukarıda zikri geçen sûrenin son ayetlerinde ise, vahyin bir öğüt ve hatırlatma olduğuna dikkat çekilerek, sûrenin ilk ayetlerinde olduğu gibi insanın özgürlüğüne ve sorumluluğuna vurgu yapılmıştır. Zira, “Dileyen rabbine bir yol edinsin.” ifadesinden sonra rahmetten ve azaptan bahsedilmesi, yapılan seçimin bir sorumluluğunun ve karşılığının olduğunu göstermektedir. Daha önce de dikkat çektiğimiz üzere insanın özgürlük ve sorumluluğu Mekkî sûrelerin üzerinde durduğu temel konulardan birisidir.

Sonuç olarak sûrede yer alan insanın yaratılışına, özgürlüğüne ve sorumluluğuna dair vurgular, ahiret hayatına dair ifadeler, Hz. Peygamber’e yapılan sabır tavsiyesi, muhatapların yapılan uyurular karşısındaki tepkileri bir bütün olarak sûrenin Mekkî dönemde nâzil olan bir sûre olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca sûrede Yahudi, münâfık, Hristiyan gibi çeşitli insan gruplarından bahsedilmemesi, hukuksal ve toplumsal anlamda hükümlerin yer almaması gibi Medenî sûrelerin muhteva özelliklerinden sayılan konuların yer almaması yapılan tespiti desteklemektedir.⁵⁴

Değerlendirme

İnsan sûresinin üslup ve muhtevasına dair ortaya koyduğumuz genel çerçeveden hareketle sûrenin Mekkî dönem sûrelerinden olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Ne var ki İnsan sûresi birçok rivayette ve kaynakta üslup ve muhtevasına rağmen Medenî sûreler içerisinde tasnif edilmiştir.

Daha önce de dikkat çektiğimiz üzere İnsan sûresinin Medenî bir sûre olduğunu söyleyen âlimlerin temel gerekçesinin, sûrenin nüzûl sebebi bağlamında Hz. Ali ve Hz. Fâtıma ile ilgili nakledilen rivayetin olduğunu söyleyebiliriz. Bu ve buna benzer rivayetlerin etkisinden olsa gerek hemen bütün nüzûl sıralaması tertiplerinde İnsan sûresi Medenî sûreler içerisinde tasnif edilmiştir.

54 Abdurrahman eş-Şayi‘, *el-Mekkî ve ‘l-Medenî*, 51.

Hâlbuki Hz. Ali ile nakledilen rivayet birtakım âlimler tarafından tenkit edilmiş ve mevzû kabul edilmiştir. Örneğin İbnu'l-Cevzî uydurma hadislerle ilgili eserinde Hz. Ali ile ilgili zikri geçen hadisi naklettikten sonra; هذا حديث لا يضعه Bu sözün uydurma olduğunda şüphe yoktur.”⁵⁵ diyerek nakledilen rivayetin mevzû olduğunu ifade etmiştir. İnsan sûresi tefsirinde nüzûl sebebi bağlamında Hz. Ali ile ilgili benzer bir rivayete yer veren Kurtubî ise, حديث لا يصح (Nakledilen bu) sözün sahîh ve sâbit değildir.” diyerek Hz. Ali ile ilgili nakledilen rivayetin sahîh olmadığını vurgulamıştır.⁵⁶

Meseleye diğer bir açıdan baktığımızda Şîî âlimler Hz. Ali ile ilgili olması sebebiyle rivayete çok büyük bir değer atfetmişlerdir. Örneğin Tabersî tefsirinde bu meseleyi geniş bir şekilde ele almış, sûrenin nüzûl sebebi bağlamında Hz. Ali hakkında nakledilen farklı rivayetlere yer vermiştir. Hz. Ali, İbn Abbâs, Hasan el-Basrî'den nakledilen nüzûl sıralamalarında ise, İnsan sûresinin Medenî sûreler içerisinde tasnif edildiğini ifade etmiştir.⁵⁷ Tabersî daha sonra bu rivayetlere rağmen sûreyi Mekkî olarak değerlendirenleri şu şekilde eleştirmiştir:

“Asabiyyet ehlinden olan birtakım kimseler sûrenin Mekkî olduğunu, Medine’de nâzil olmadığını iddia etmişlerdir. Allah’a karşı cüretkâr davranarak, ehl-i beyte düşmanlık ederek bu iddialarına, nakledilen kıssanın uydurma olduğunu delil göstermişlerdir.”⁵⁸

Görüldüğü üzere Tabersî sûrenin nüzûl sebebi bağlamında Hz. Ali ve Hz. Fâtıma hakkında nakledilen rivayete çok büyük bir değer atfetmiş, rivayeti eleştirenleri ve uydurma olarak görenleri ideolojik bir duygusallıkla ve sert bir dille eleştirmiştir. Diğer bir Şîî müfessir Tûsî de benzer bir yaklaşımla rivayete aynı değeri atfetmiş ve sûrenin Medenî bir sûre olduğunu ifade etmiştir.⁵⁹

Dolayısıyla sûre içerisinde yer alan birtakım ayetlerin nüzûlüne sebep teşkil eden rivayetlerin Hz. Ali ve Hz. Fâtıma hakkında vârid olması Şîî ve birtakım müfessirleri ön yargılı davranmaya sevk ettiğini söyleyebiliriz. Bu durumun bir sonucu olarak

55 Ebu'l-Ferac Abdurrahman İbnu'l-Cevzî, *Kitâbu'l-mevzû 'ât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine, el-Mektebetü's-Selefiyye, 1966), 1: 393.

56 Rivayet hakkında diğer değerlendirmeler için bkz. Cemâluddin Ebû Muhammed b. Yusuf ez-Zeylaî, *Tahrîcu'l-ehâdis ve'l-âsâri'l-vâkı'ati fi tefsîri'l-Keşşâf*, thk. Abdullah b. Abdurrahman es-Sa'd (Riyâd: Dâru İbn Huzeyme, 1994), 4: 135; Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *el-Kâfi 'ş-şâfi fi tahrîci ehâdisi'l-Keşşâf* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1995), 180.

57 Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, 10: 159-163.

58 Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, 10: 163.

59 Tûsî, *Tibyân*, 10: 211.

İlgili âlimler, nakledilen rivayetlerin sıhhatine ve sûrenin üslup ve muhtevasına bakmaksızın sûrenin Medine döneminde nâzil olduğunu iddia etmişlerdir.⁶⁰

Sonuç

Sonuç olarak İnsan sûresinin Mekkî olduğunu söyleyen âlimlerin görüşünün, daha tutarlı ve doğru olduğu kanaatine ulaştığımızı söyleyebiliriz. Zira sûrenin Medenî olarak kabul edilmesine esas teşkil eden rivayetlerin ilmi değeri ve sûre içerisinde kullanılan üslup ve muhteva incelendiğinde, sûrenin Mekkî dönemde nâzil olan bir sûre olduğu anlaşılmaktadır.

İnsan sûresinin nüzûl dönemine dair yapmış olduğumuz bu araştırmadan hareketle, üslup ve muhteva özelliklerinin sûrelerin nüzûl dönemini belirlemede rivayetten daha etkin ve önemli olabileceğini söyleyebiliriz. Özellikle bir sûrenin nüzûl dönemine dair birbirinden farklı ve çelişkili rivayetlerin nakledilmesi, o sûrenin üslup ve muhteva özelliklerinin tespit edilmesini daha da önemli hale getirmektedir.

İnsan sûresinin üslup ve muhteva özelliklerine rağmen nakledilen bütün nüzûl sıralaması tertiplerinde Medenî sûreler içerisinde sınıflandırılması oldukça dikkat çekici ve düşündürücüdür. Bu bağlamda bizim tespitimiz sahâbeden, tabîîndan ve İslam âlimlerinden nakledilen nüzûl sıralaması tertiplerinde rivayetin baskın ve belirleyici bir role sahip olduğudur. Dolayısıyla sûrelerin nüzûl dönemini belirlerken mesele tek yönlü ele alınmamalı, sûrenin nüzûl dönemiyle ilgili rivayetler, nüzûl sıralaması tertipleri ve sûrenin üslup ve muhteva özellikleri ilim adamı titizliğiyle, bütünlükçü ve objektif bir bakış açısıyla ele alınmalıdır. Özellikle sûrenin nüzûl dönemine dair çelişkili rivayetlerin nakledildiği yerde, üslup ve muhteva özelliklerinin bir hakem vazifesi üstlenebileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Nitekim biz İnsan sûresi özelinde yapmış olduğumuz bu araştırmada, bu yöntemi uygulamaya çalıştık.

Son olarak İnsan sûresine dair yaptığımız bu araştırmada, üslup ve muhtevadan hareketle gerçekleştirmeye çalıştığımız bu yöntemin, özellikle nüzûl dönemi hususunda farklı görüşlerin nakledildiği sûreler bağlamında uygulanabileceğini ve bu yönde bilimsel çalışmaların yapılabileceğini söyleyebiliriz.

60 Rivayetlerin oluşturduğu otoritenin Mekki bir surenin Medeni sayılmasına yol açtığını ortaya koyan benzer bir örnek için bkz. Hanefi Palabıyık, “Felak ve Nâs Surelerinin Nüzul-Siyer İlişkisi Bağlamında Mekkî ve Medenî Okunmasının Anlamı/Yorumu”, *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar* (Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017), 1: 297-316.

Kaynakça/References

- Âlûsî, Şihâbuddîn Muhammed b. Abdullah. *Rûhu'l-me'ani fi tefsîri'l-Kur'an*. thk. Ali Abdalbâri Atıyye. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1995.
- Bâzergan, Mehdi. *Kur'an'ın Nüzûl Süreci*. trc. Yasin Demirkıran-Mela Muhammed Feyzullah. Ankara: Fecr Yayınevi, 1998.
- Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ud. *Me'âlimu't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'an*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâs, 1997.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *Delâilu'n-nübuvve*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1988.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Fehmu'l-Kur'âni'l-Hakîm*. Fas: Dâru'l-beyzâ, 2008.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-Hadîs*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1965.
- Duman, Mehmet Zeki. *Beyanu'l-Hak Kur'an'ı Kerim'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri*. İstanbul: Hikmet Basın Yayınları, 2014.
- Ebû Davûd es-Sicistânî, Süleymân b. Eşğas b. İshâk. *Süneni Ebî Davûd*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-'asriyye, ts.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yusuf. *el-Bahru'l-muhîd fi't-efsîr*. thk. Sitkî Muhammed Cemîl. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1999.
- Ebû Şühbe, Muhammed. *el-Medhâl li dirâseti'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kâhire: Mektebetü's-sünne, 2003.
- Elik, Hasan. *Kur'an'ın Korunmuşluğu Üzerine*. İstanbul: İfav Yayınları, 2009.
- eş-Şayi', Abdurrahman. *el-Mekkî ve'l-Medenî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Riyâd: Mektebetü'l-melik, 1997.
- Gözeler, Esra. *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*. İstanbul: Kur'an Araştırmaları Merkezi, 2016.
- Hafâcî, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed. *Hâşiyetü'ş-şihâb 'ala tefsîri'l-Beydâvî*. Beyrut: Dâru sâdir, ts.
- Hâşimî, Seyyid Ahmed. *Cevâhiru'l-belâğa*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'asriyye, ts.
- İbn Âdil, Ebû Hafs Sırâcuddîn el-Hanbelî. *el-Lubâb fi 'ulûmi'l-Kitab*. thk. Âdil Ahmed. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1998.
- İbn Âşûr, Muhammed b. Tâhir et-Tûnusî. *et-Tahrîr ve'tenvîr*. Tûnus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Durays, Ebû Abdillâh Muhammed b. Eyyûb. *Fezâilu'l-Kur'an*. thk. Ğazve Bedir. Şam: Darü'l-fikr, 1987.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *el-Kâfi'ş-şâfi fi tahrîci'l-ehâdisi'l-Keşşâf*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1995.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâluddîn Ebu'l-Ferac. *Kitabu'l-mevzû'at*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. Medine: el-Mektebetü's-selefiyye, 1966.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâluddîn Ebu'l-Ferac. *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-efsîr*. thk. Abdurrezâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-Arabiyye, 2001.
- İslamoğlu, Mustafa. *Kur'an Sürelerinin Kimliği*. İstanbul: Akabe Vakfı Yayınları, 2011.
- Kâsım, Muhammed Ahmed. *Ulûmu'l-belâğa*. Lübnan: el-Müessesetü'l-hadîse, 2003.
- Kur'an-ı Kerîm
- Kurtubî, Şemsuddîn Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berdûnî. Kâhire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1964.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebu'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil İbn Süleyman*. thk. Abdullah Mahmud Şehhâte. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâs, 2002.

- Nöldeke, Theoder. *Geschichte des Qorans*. Leibzing: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1909.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1999.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabiyye, 2001.
- Suyutî, Celâluddîn Abdurrahman Ebû Bekr. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Mısır: el-Heyetü'l-Mısriyye, 1974.
- Tabâtabâi, Muhammed Seyyid Hüseyin. *el-Mizân fi tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'l-a'la, 1997.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr Ebû Ca'fer. *Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tabersî, Emînu'l-İslâm Ebû Ali b. Hasen. *Mecmau'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Mürtezâ, 2006.
- Tûsî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Hasen. *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabiyye, ts.
- Weil, Gustav. *Historisch-Kritische Einleitung in Den Koran*. Bielefeld: Velhagen und Klasing, 1844.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. 'Amr. *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmızı't-tenzil*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-Arabiyye, 1988.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fedl İbrahim. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1957.
- Zerzûr, 'Adnân Muhammed. *'Ulûmu'l-Kur'an*. Dımeşk: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1981.
- Zeylaî, Cemâluddîn Ebû Muhammed b. Yûsuf. *Tahrîcu'l-ehâdis ve'l-âsâri'l-vâkı'ati fi tefsîri'l-Keşşâf*. thk. Abdullah b. Abdurrahman es-Sa'd. Riyâd: Dâru İbn Huzeyme, 1994.



İlahiyat Fakültesi Öğretim Elemanlarının Lisans Düzeyindeki Derslerde Yöntem ve Materyal Kullanma Durumları

Adem Güneş¹

Öz

Türkiye’de ilahiyat fakülteleri sorunlu ve kesintili süreçlerden geçerek bugüne ulaşmıştır. Bugün ise ilahiyat eğitimi daha farklı süreçleri yaşamaktadır. Öyle ki bu kurumlar yapısal bir değişim ihtiyacı içindedirler. İlahiyat fakülteleri bugün istenilen nitelikte yapısal değişiklikleri gerçekleştirmiş olsa bile, bu durum kaliteyi yakalamaya yetmeyecektir. Kalite arayışında bu değişimlere ilaveten öğretim elemanlarının ders işleme yeterliklerinin de daha üst düzeylere ulaşması önemli bir husustur. Dolayısıyla bu çerçevede öğretim elemanlarının yöntem ve materyal kullanma durumlarının ortaya konulması gerekmektedir. Bu araştırma ilahiyat fakültelerinde görev yapan öğretim elemanlarının, öğretim yöntem ve materyalleri kullanımı konusundaki mevcut durumlarını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Nicel-betimsel bir nitelikte olan araştırmaya 156 öğretim elemanı katılmıştır. Ölçme aracı olarak 19 maddelik yöntem listesi, 21 maddelik materyal listesi ve 17 maddelik değerlendirme formundan oluşan bir anket uygulanmıştır. Araştırmanın ortaya koyduğu temel sonuç şudur: Öğretim elemanları, farklı yöntem ve materyal kullanımını birçok açıdan gerekli bulmalarına ve bunları uygulama konusunda kendilerini yeterli görmelerine rağmen, ders işlerken bu kanaatlerini pratiğe yansıtılmamakta ve geleneksel birkaç yöntem ve materyalin dışına çıkmamaktadırlar. Bu sonuca göre, ülkenin din öğretimi ihtiyacını karşılamakla mükellef kurumlar olan ilahiyat fakülteleri ve onların öğretim elemanları, değişen ve gelişen eğitsel-teknolojik stratejiler doğrultusunda kendini geliştirerek güncellemelidir.

Anahtar Kelimeler

İlahiyat Fakültesi • Öğretim Elemanı • Yöntem • Materyal • Lisans

Faculty of Theology Lecturers’ Use of Methods and Materials in Undergraduate Lessons

Abstract

In Turkey, faculties of theology have gone through a troubled and discontinuous process. Today, theology education is experiencing different processes, so institutions need a structural change. However, even if theology faculties make structural changes in the desired quality, this is not enough to capture qualities. In the quest for quality, the teaching proficiency of lecturers must improve. Therefore, it is necessary to define the state of lecturers in using active methods and materials for teaching. This research aims to reveal the faculty of theology lecturers’ state in using methods and materials. This study, with a total of 156 lecturer participants, is a quantitative and descriptive study. As a measurement tool, a questionnaire consisting of a 19-item method list, a 21-item material list, and a 17-item evaluation form was used. Although lecturers realize that various methods and materials are necessary and feel adequate about their proficiency of use, usage does not occur in courses and does not go beyond traditional methods and materials. Based on this conclusion, the faculties of theology and their lecturers must change and improve their strategies.

Keywords

Theology Faculty • Lecturer • Method • Material • Undergraduate

1 Adem Güneş (Dr. Öğr. Üyesi), Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Fener Mah. Rize 53100 Türkiye.
Eposta: admgunes58@gmail.com

Atf: Adem Güneş, “İlahiyat Fakültesi Öğretim Elemanlarının Lisans Düzeyindeki Derslerde Yöntem ve Materyal Kullanma Durumları, *darulfunun ilahiyat* 29/1, (Haziran 2018): 71–93, <http://dx.doi.org/10.26650/di.2018.29.1.0003>

Extended Summary

In Turkey, faculties of theology have gone through a troubled and discontinuous process. Today, theology education is experiencing different processes, so institutions need a structural change. However, even if theology faculties make structural changes in the desired quality, this is not enough to capture qualities. In the quest for quality, the teaching proficiency of lecturers must improve. Therefore, it is necessary to define the state of lecturers in using active methods and materials for teaching. This research aims to reveal the faculty of theology lecturers' state in using methods and materials. The importance of the study lies in the fact that the topic has been studied for the first time in Turkey. This research is a quantitative and descriptive field study. The descriptive aspect explains the current situation. This study aims to identify the situations of using methods and materials base on the lecturers' own statements.

A total of 156 instructors participated in the study. The distribution of participants is as follows: 56 percent (88 people) teach Basic Islamic Sciences, 28.8 percent (45 people) teach Philosophy and Religious Sciences, 12.8 percent (20 people) teach Islamic History and Arts, 1.9 percent (three people) are in charge of the teacher training department. Of the participants, 9.6 percent (15 people) are professors, 14.1 percent (22 people) are associate professors, 53.8 percent (84 people) are lecturers. Prelectors comprise 21.2 percent (33 people) and readers comprise 1.3 percent (two people). The sample was chosen through homogeneous, easy accessibility, and simple random sampling. The data collection tool is a questionnaire prepared for this study. The data collection tool consists of the following: 1) personal information form, 2) method list, 3) material list, and 4) evaluation form. The study is limited to the year 2017 and 12 theology faculties from which the sample is selected.

According to the results of the data, the theology faculty lecturers have generally chosen to use two methods during the lessons. These methods, which have a score range of 4.20–5.00 on a scale of 5 and are in the category of “each lesson,” are narrative and in a question-answer format. According to the answers given by the participants, there is no single preferred method in the category “frequently used” with a range of 3.40–4.19 points on a scale of 5. According to the answers about the usage of teaching materials, lecturers prefer to use three materials during lessons. These materials, which range from 4.20–5.00 and are categorized as “each lesson” include a course book, lesson plan, and writing board. There is only one preferred material—PowerPoint—in the “frequently used” category with a range of 4.19–3.40 points.

The research reveals that lecturers of theology faculty mostly use traditional teaching methods such as straight lectures and questioning, in their lessons. According to the data, instructors do not use any methods other than the idealized methods. The findings on the use of materials in our study indicates similarities with the findings of the previous studies. Instructors think that different methods and materials should be used because they

prevent lessons from becoming uniform, contribute to the understanding of the lessons, and facilitate the teaching process. However, even though faculty members agree with this reasoning, they do not reflect these opinions in practice and do not practice teaching methods and materials that are outside of tradition. In this study, this contradictory situation is observed, wherein either the instructors are not proficient in terms of methods and materials, or they prefer using easy strategies for lessons if they seem adequate.

Based on the results, the following suggestions are presented. While the issue of quality in religious education is addressed, instructors' teaching proficiency should not be overlooked. For this, it is necessary for instructors to renew their teaching standards and build on learning how to learn and skill-based learning. Instead, of fixed and dull learning environments in the faculties of theology, classes should be established to enhance active and technological learning opportunities in accordance with the spirit of active and modern education.

İlahiyat Fakültesi Öğretim Elemanlarının Lisans Düzeyindeki Derslerde Yöntem ve Materyal Kullanma Durumları

Problem

1924 yılında Darülfünûn'da başlayan ilahiyat eğitimi, cumhuriyet döneminin ilk yüksek din öğretimi tecrübesi olmuştur.² Bu tecrübeyle başlayan süreç, sorumlu ve kesintili birçok dönemden geçmiştir. İlahiyat fakültelerinin geçirdiği süreçler incelendiğinde, bu kurumların hem genel hem de dönemsel birçok problemle uğraşmak durumunda kaldıkları görülür. Ancak bugün itibarıyla, ilahiyat fakültelerinin önceki dönemlerden daha farklı bir süreci yaşadıklarını belirtmek gerekir. Çünkü bugünün ilahiyatı niceliksel sorunları aşmış, nitelikle ilgili birtakım problemlerle karşı karşıyadır. Öyle ki ilahiyat fakülteleri yapısal bir değişim ihtiyacı içindedirler. Bunun en belirgin tezahürü ilahiyat eğitimindeki kalite problemi ve kalite arayışıdır.³ Yüksek din öğretiminde kalite probleminin tek boyut üzerine yoğunlaşarak tartışılması yerine, dört ana unsur üzerinden tartışılıp birtakım düzenlemelerin yürürlüğe konulması kaliteye daha fazla katkı sağlayabilecektir. Bunlardan müfredat, öğretmen ve öğrenci aslında vazgeçilmez olarak eğitimin bütün örgün basamaklarının temel paradigmalardır. Yüksek din öğretimi açısından bu unsurları ayrıntılı olarak sıralamak gerekirse; (i) Yapısal değişiklikler, bölünme ve akademik üretimin niteliği, (ii) Müfredat sorunları, (iii) Öğrenci yeterlikleri ve mezunların istihdamı, (iv) Öğretim üyelerinin alan ve ders işleme yeterlikleri.

İlahiyat Fakülteleri kendinden beklenen kaliteli hizmeti üretebilmesi için potansiyelini tüm unsurlarıyla açığa çıkaracak şekilde organize olması ve iyileştirmelerin bütün bu boyutları kapsayıcı şekilde olması gerekmektedir.⁴ İlahiyat fakülteleri bugün istenilen nitelikte yapısal değişiklikleri gerçekleştirmiş ve müfredat sorunlarını halledebilmiş olsa bile, bu durumlar tek başına kaliteyi yakalamaya yeter hususlar olmayacaktır. Süreçte bunlarla birlikte öğretim elemanlarının alan ve bundan ayrı bir faktör olarak ders işleme yeterliklerinin de daha iyi düzeylere ulaşması bu kurumlarda kaliteyi yükseltmeye önemli katkılar yapacaktır. Bu sebeple “*İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerinin öğretim yöntem ve materyali kullanma durumları nedir?*” sorusu bu araştırmanın problemi oluşturmaktadır.

2 Halis Ayhan, “İlahiyat Fakültesi,” *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 6 (1999): 259; Hamit Er, “Darülfünun İlahiyat Fakültesi ve Dergisi Hakkında Yeni Bir Değerlendirme,” *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, sy. 16 (2005): 71; Turgay Gündüz, “Türkiye’de Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Öğretim Kronolojisi (1923-1998),” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, sy. 1 (1998): 544.

3 Nevzat Aşıkoğlu, “Değişen Dünyada Değişmeyen Kurumlar: İlahiyat Fakülteleri,” içinde *IV. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri* (Ankara: DİB Yayınları, 2009), 888-892.

4 Bayramalı Nazıroğlu, *Türkiye’de İlahiyat Eğitimi* (Rize: STS Yayınları, 2016), 248.

Amaç ve Önem

Değişen teknoloji ve yaşam karşısında eğitimin anlayış ve felsefesini değiştirmemesi düşünülemez. Bu değişimden bütün yükseköğretim kurumları üzerine düşen payı alması gerektiği gibi, ülkenin yüksek din öğretimi ve öğretimsi ihtiyacını karşılamakla mükellef olan ilahiyat fakülteleri de payını almalıdır. Bu değişimdeki en önemli hususlardan biri de ilahiyat eğitiminin “bilgi aktarımı” anlayışından sıyrılarak, farklı yöntem ve materyal kullanımına daha fazla imkân tanıyan ve öğrenciyi bilgiyi elde etmede aktif/sorumlu hale dönüştürecek bir anlayışa dönmesidir. Bu yaklaşımın hayata geçmesi öğretim elemanlarının, sadece anlatım ve soru-cevap gibi tek boyutlu öğretim yöntemiyle yetinmeyip; her düzeyde öğrenciyi eleştirel düşünme, konuşma, tartışma, sorgulama, karşılaştırma, değerlendirme, tasarım, uygulama becerisi vs. gibi yeterlilikleri kazandıracak yeni ve teknolojik destekli yöntem ve materyalleri alanın gerektirdiği ölçüde kullanabilmesiyle doğrudan ilgilidir.⁵ Aslında ilahiyat fakültelerinin ortaya koydukları vizyon ve misyon tanımları içerisinde, hem yetiştirilecek öğrencilerin niteliklerine hem de fakültelerin topluma yapmayı düşündüğü bilimsel katkılara vurgu yaptıkları görülür. Bu vurgularda ilahiyatın yeni bir eğitim/öğretim anlayışıyla hareket etmesi gerektiğine dolaylı olarak işaret edilmektedir. Birkaç fakülteden seçilen vizyon ve misyon tanımlarına bakacak olursak;

...Toplumun ihtiyaç ve eğilimlerini takip ederek dini konularda karşılaşılan problemlere çözüm yolları üretmek, toplumumuzun ve insanlığın din hizmeti gereksinimini karşılamak için ilahiyat alanında çağın gerektirdiği mesleki bilgi ve becerilerle donanmış araştırmacı, katılımcı, paylaşımcı, uzlaşmacı üstün nitelikli yetkin ilahiyatçılar ve ilahiyat bilim insanları yetiştirmektir.⁶

Dini temel kaynaklarından hareketle objektif şekilde öğrenen, ahlaki erdemler konusunda topluma rehberlik edebilecek donanıma sahip olan ve farklılıkların barış içinde bir arada yaşamalarına katkıda bulunan ilahiyatçılar yetiştirmek bu amaç doğrultusunda bilimsel araştırmalar yapmak.⁷

İlahiyat alanında bilimsel çalışmalar yapmak ve alanda uzmanlar yetiştirmek; eğitim kurumları ile din hizmetlerini yürüten teşkilatlarda görev alabilecek nitelikli bireyler yetiştirmek; çağın ihtiyaçları göz önünde bulundurularak dinin anlaşılması, yorumlanması ve pratiği hususlarında öncülük etmek...⁸

5 Recai Doğan, “İlahiyat Fakültelerinin Eğitim Anlayışı Nasıl Olmalıdır?,” içinde *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır?*, ed. Süleyman Akyürek (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 366.

6 “Misyon ve Vizyon” Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, son erişim 12 Aralık 2017, <http://ilahiyat.cumhuriyet.edu.tr/index.php?f=17>.

7 “Misyonumuz Vizyonumuz” İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, son erişim 12 Aralık 2017, <http://ilahiyat.istanbul.edu.tr/tr/content/fakultemiz/misyon-ve-vizyon>.

8 “Misyonumuz” Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, son erişim 12 Aralık 2017, <http://ilahiyat.erciyes.edu.tr/genel-bilgiler/Misyonumuz/Ilahiyat-Fakultesi/5/12>.

...Ürettiği bilgi ve değerleri ulusal ve uluslararası sahaya taşıyan ve o düzeyde paylaşan; klasik ve çağdaş bilgi ve düşüncelerle donatılmış olarak yetiştirdiği ilahiyatçılar, din eğitimcileri ve yetkin din görevlileri örnek gösterilen; grup çalışmasını teşvik eden, katılımcı ve paylaşımcı bir yönetime sahip; ülkemizin din eğitimi ve öğretimi ile ilgili sorunlarını çözmeye yönelik çalışmalar yapan; evrensel değerlere saygılı, toplam kalite yönetimi ilkelerini benimsemiş; sürekli olarak kendisini yenileyen ve mensubu olmaktan onur duyulan seçkin bir ilahiyat fakültesi olmaktadır.⁹

Fakülteler ortaya koyduğu vizyon ve misyon tanımlarıyla; yetiştirilecek ilahiyatçıların meslekî bilgi ve becerilerle donanmış ve din eğitiminin farklı alanlarında alanın gerektirdiği formasyonları kazanmış olarak görevlerinde yetkin bireyler olmasını hedeflenmektedir. Bu nitelikte ilahiyatçıların yetişmesi elbette birçok faktörün yanında öğretim elemanlarının öğretme yeterlilikleriyle de ilgilidir. İşte bu araştırma kalite arayışı içinde olan ilahiyat fakültelerinde görev yapan öğretim elemanlarının, geleneksel ve yeni öğretim yöntem ve materyalleri kullanımı konusundaki durumlarını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Mevcut durumun tespitiyle birlikte ilahiyat fakültelerindeki kalite problemi hakkında değerlendirmeler yapılması daha uygun olacaktır. İlahiyat fakültesinde görev yapan öğretim elemanlarıyla ilgili bu araştırma, ele aldığı konu itibarıyla ilk olmasından dolayı ayrıca önem arz etmektedir.

Literatür

Literatürde ilahiyat öğretim elemanlarının yeterlikleriyle ilgili doğrudan bir çalışma bulunmasa da bu çalışmaya verileriyle kaynak oluşturan bazı çalışmaları burada ifade etmek faydalı olacaktır.

Fırat'ın Ankara ve Dokuz Eylül İlahiyat Fakültesi örneğinde yapılandırılmış görüşme tekniğiyle yaptığı araştırmasında öğrencilere göre ilahiyat eğitiminin sorunları ortaya koyulmuş ve bunlar arasında öğretim elemanlarıyla ilgili veriler de oluşturulmuştur.¹⁰

Parladır'ın çalışması da Dokuz Eylül İlahiyat Fakültesi örneğinde yapılmış boylamsal bir araştırma olup zihinsel, duygusal ve davranış hedefleri bakımından fakülte eğitiminin öğrenciler üzerindeki etkisi araştırılmış; öğretim elemanlarının ders işleme yeterlikleri değerlendirilmiştir.¹¹

9 “Misyon-Vizyon” Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, son erişim 12 Aralık 2017, <http://ilahiyat.erdogan.edu.tr/Files/ckFiles/file/%C4%B0%C3%A7%20Kontrol/Misyon%20ve%20Vizyon.pdf>.

10 Erdoğan Fırat, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problem Olarak Değerlendirdikleri Eğitimleriyle İlgili Konular,” *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Dergisi*, sy. 6 (1989): 17-42.

11 Selahattin Parladır, “Öğrencilere Göre İlahiyat Fakültesi Eğitiminin Başarı Durumu,” *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Dergisi*, sy. 11(1998): 1-32.

Koç'un iki ilahiyat fakültesi öğrencileriyle yaptığı ve veri toplama aracı olarak anket kullandığı çalışma ise, öğrencilerin sorunları ve beklentilerini araştırmış, elde edilen veriler içinde öğretim elemanlarının öğretim yeterlilikleriyle ilgili görüşler de ortaya konularak sorunla ilgili değerlendirmeler yapılmıştır. Ayrıca 2000-2003 yılları arasında Ay, Mehmetoğlu, Kaya ve Özdemir'in çalışmaları da yine ilahiyat öğrencilerinin eğitim-öğretim beklentilerini ele almış, diğerlerinde olduğu gibi bu araştırmalarda da öğretim elemanlarının ders işleme yöntem ve yeterlilikleriyle ilgili veriler ve değerlendirmeler sunulmuştur.¹²

Yöntem

Desen

Bu araştırma nicel-betimsel bir alan araştırmasıdır. Betimsel araştırmalar bir konudaki mevcut durumun ne olduğunu tam olarak açıklamaya çalışır. Elde edilen sayısal verilerle ileriye yönelik tahminler yapılır.¹³ Bu çalışma, kendi ifadelerinden hareketle öğretim elemanlarının yöntem ve materyal kullanımı durumlarını tespit etmeyi hedefleyen bir çalışmadır.

Örnekleme

2017 yılı aralık ayı YÖK verilerine göre Türkiye'de 89 ilahiyat ve İslami ilimler fakültesi bulunmakta olup bunların 86'sı örgün lisans öğretimine devam etmektedir.¹⁴ Bu fakültelerde toplam 3668 öğretim personeli bulunmaktadır. Bunun 2507'sini derse giren öğretim üyesi ve öğretim görevlisi, 1161'ini ise araştırma görevlisi ve uzman personel oluşturmaktadır. Aynı verilere göre öğretim elemanlarının 516'sı Prof., 267'i Doç., 1176'sı Dr. Öğr. Üyesi, 436'sı Öğr. Gör., 77'si okutmandan oluşmaktadır.

Araştırmamıza 156 öğretim elemanı katılmıştır. Bunların bölümlere göre dağılımı

12 Ahmet Koç, "İlahiyat Fakültesi (İlahiyat Lisans Programı) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri," *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 25 (Aralık 2003): 25-64; Mehmet Emin Ay, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretim Elemanlarından Beklentileri," içinde *Gençlik Dönemi ve Eğitimi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000), I: 73-117; Yurdagül Mehmetoğlu, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Eğitim-Öğretim Beklentileri," içinde *Gençlik Dönemi ve Eğitimi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000), 121-150; Şuayip Özdemir, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Eğitim-Öğretim Beklentileri (Darende İlahiyat Fakültesi Örneği)," *Akademik Araştırmalar Dergisi*, sy. 15 (Ocak 2003): 85-106; Mevlüt Kaya, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problemleri (Samsun O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği)," *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, sy. 8 (2001): 77-114.

13 Şener Büyüköztürk, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi, 2008), 19; Saim Kaptan, *Bilimsel Araştırma ve İstatistik Teknikleri* (Ankara: Tıkışık Ofset, 1991), 59.

14 "Öğretim Elemanı Sayıları" Yükseköğretim Bilgi Yönetim Sistemi, son erişim 29 Aralık 2017, <https://istatistik.yok.gov.tr>.

ise şöyledir: % 56'sı (88 kişi) Temel İslam Bilimleri, % 28,8'i (45 kişi) Felsefe ve Din Bilimleri, % 12,8'i (20 kişi) İslam Tarihi ve Sanatları, % 1,9'u (3 kişi) İDKAB bölümünde görevlidir. Katılımcıların % 9,6'sı (15 kişi) Prof., % 14,1'i (22 kişi) Doç., % 53,8'i (84 kişi) Dr. Öğr. Üyesi, % 21,2 (33 kişi) Öğr. Gör., % 1,3'ü (2 kişi) okutmandır. Örneklem homojen, kolay ulaşılabirlik ve basit tesadüfi örneklem yoluyla seçilmiştir.¹⁵ Basit tesadüfi örneklemede evreni oluşturan her elemanın örneğe girme şansı eşittir. Dolayısıyla hesaplamalarda da her elemana verilecek ağırlık aynıdır.¹⁶ Örneklemin seçildiği fakülteler ise şöyledir: (i) Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (ii) Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (iii) Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (iv) Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (v) Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (vi) İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (vii) Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (viii) Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (ix) Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (x) Osmaniye Korkut Ata üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (xi) Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (xii) Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Verilerin Toplanması

Veri toplama aracı bu araştırma için hazırlanmış bir anketten oluşmaktadır. Gerek yöntem ve materyal listesi oluşturulurken gerekse anketin bütünü hususunda eğitim bilimleri ve din eğitimi ana bilim dallarında görev yapan 6 uzmanın görüşüne başvurulmuştur. Veri toplama aracı şu bölümlerden oluşmaktadır.

Kişisel bilgi formu

Bu kısımda katılımcılar cinsiyetleri, akademik unvanları, görev yaptığı akademik bölüm ve anabilim dalı hakkında durumlarını yansıtan bilgileri aktarmışlardır.

Yöntem listesi

Yöntem listesi, ilgili literatür taranması sonucunda geleneksel/klasik ve aktif olarak isimlendirilen yöntemler içinden sınıf ortamında öncelikli olarak kullanılabilir 19 adet öğretim yöntemi seçilerek oluşturulmuştur.

Materyal listesi

Yöntem listesinde olduğu gibi materyal listesi de oluşturulurken ilgili literatür taranmış geleneksel veya aktif olarak isimlendirilen ve sınıf ortamında öncelikli olarak kullanılabilir 21 öğretim materyali seçilerek oluşturulmuştur.

15 Bayram Aksu, "Hipotezlerin, Değişkenlerin ve Örneklemin Belirlenmesi," içinde *Kuramdan Uygulamaya Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, ed. Mustafa Metin (Ankara: Pegem Akademi, 2014), 35.

16 Rauf Arıkan, *Araştırma Teknikleri ve Rapor Hazırlama* (Ankara: Asil Yayın, 2004), 141.

Değerlendirme formu

Bu kısımda 17 değerlendirme ifadesine yer verilmiş böylece öğretim elemanlarının lisans düzeyindeki derslerde yöntem ve materyal kullanımının gerekliliğini nasıl algıladıklarını ortaya koymak amaçlanmıştır. 17 değerlendirme ifadesinden 8'i yöntem kullanma algılarını, 9 tanesi ise materyal kullanma algılarını belirlemeye yöneliktir.

Tablo 1

Yöntem Listesi

No	Öğretim Yöntemleri
1	Anlatım(Takrir)
2	Soru-Cevap
3	Sokrates (Buldurma)
4	Bireysel ve Grup Tartışma Tek.
5	Münazara
6	Panel/Forum
7	Görüş Geliştirme
8	Görüşme Yöntemi
9	Beyin Fırtınası
10	Dramatizasyon
11	Örnek olay
12	Gösteri (Demostrasyon)
13	Gezi ve Gözlem Yöntemi
14	Workshop (Çalıştay)
15	Grup çalışması
16	Eğitsel Oyun Yöntemi
17	Akvaryum
18	Siz Olsaydınız Ne Yapardınız?
19	Fotoğraf/Resim Yorumlama

Tablo 2

Materyal Listesi

No	Öğretim Materyalleri
1	Ders Planı
2	Ders Kitabı
3	Yazı Tahtası
4	Powerpoint
5	Kavram Haritaları
6	Anlam Çözümleme Tablosu
7	Kavram Ağları
8	Kavram Karikatürleri
9	Zihin Haritaları
10	Fotoğraf-Resim-Karikatür
11	Video-Kısa film
12	Haritalar (Dijital-Basılı)
13	Afiş/Poster
14	Broşür-Bülten
15	Çalışma Yaprağı
16	Bilgi/Kavram Kartları
17	Bulmaca
18	Zaman ve Kronoloji Materyalleri
19	Örnek metinler
20	Model/Maket/3D/4D Görseller
21	Tablo Materyalleri

Katılımcıların yöntem ve materyal kullanma durumlarının tespitinde 5'li likert değerlendirme kullanılmıştır. Elde edilen veriler SPSS 16 programında

işlenmiştir. Araştırmada değişkenler arasındaki ilişkiyi açıklayabilecek puan aralıkları şu şekildedir:

Tablo 3
Puan Sınırları

Puan Sınırı	Etkililik Düzeyi
0,00 - 1,79	1 Hiçbir zaman
1,80 - 2,59	2 Nadiren
2,60 - 3,39	3 Bazı derslerde
3,40 - 4,19	4 Sık sık
4,20 - 5,00	5 Her ders

Sınırlılıklar

Araştırma, gerçekleştiği 2017 yılı kasım-aralık ayları ve örneklemin seçildiği 12 ilahiyat fakültesiyle sınırlıdır. Öğretim yöntem ve materyalleri listelerde verilenlerden ibarettir. Ayrıca araştırma lisans düzeyiyle sınırlıdır. Çalışmada öğretim elemanlarının yöntem ve materyal kullanım düzeylerinin genel olarak tespiti amaçlandığından, ayrıca değişkenler arası çapraz ilişkilere bakılmamıştır.

Bulgular

Öğretim Elemanlarının Yöntem Kullanma Durumlarına Ait Bulgular

Araştırmada katılımcılardan lisans düzeyinde işledikleri derslerde kullandıkları yöntemleri ve kullanma sıklıklarını listeden seçerek işaretlemeleri istenmiştir. Tercih edilen yöntemler ve bunların aldıkları puanlar Tablo 4'te sunulmaktadır.

Verilerin ortaya koyduğu sonuçlara göre ilahiyat fakültesi öğretim elemanlarının ders işlerken kullanmayı en çok tercih ettikleri yöntemler ikiyle sınırlıdır. Puan aralığı 4,20-5,00 arası olan ve “her ders kullanım (5)” kategorisinde olan bu yöntemler anlatım/takrir ($\bar{x}=4,83$) ve soru-cevaptır ($\bar{x}=4,26$). Katılımcıların verdiği cevaplara göre 4,19-3,40 puan aralığı olan “sık sık kullanım (4)” kategorisinde tercih edilen bir yöntem olmadığı görülmektedir.

Öğretim elemanlarının “bazen (3)” kullanmayı tercih ettiği 3,39-2,60 puan aralığında bulunan yöntemler; buldurma (Sokrates yöntemi) ($\bar{x}=2,91$), örnek olay ($\bar{x}=2,90$) ve beyin fırtınasıdır ($\bar{x}=2,78$). Katılımcıların “nadiren (2)” kullandığını ifade ettiği ve 2,59-1,80 puan aralığında bulunan öğretim yöntemleri; görüş geliştirme ($\bar{x}=2,21$), fotoğraf ve resim yorumlama ($\bar{x}=2,08$); grup çalışma etkinlikleri ($\bar{x}=2,00$), bireysel ve grup tartışma teknikleri ($\bar{x}=1,83$), münazara ($\bar{x}=1,83$) ve eğitsel oyun yöntemidir ($\bar{x}=1,80$). Araştırmada “hiçbir zaman (1)” kullanılmadığı ifade edilen ve 1,79-0,00 puan aralığında bulunan yöntemler ise; görüşme yöntemi ($\bar{x}=1,65$), gösteri/demonstrasyon ($\bar{x}=1,60$), panel-forum

Tablo 4
Tercih Edilen Yöntemler

Yöntem	N	\bar{x}	Ss
yöntem1	156	4,83	,506
yöntem2	156	4,26	,836
yöntem3	156	2,91	1,297
yöntem11	156	2,90	1,212
yöntem9	156	2,78	1,288
yöntem7	156	2,21	1,084
yöntem19	156	2,08	1,147
yöntem15	156	2,04	1,135
yöntem4	156	2,00	1,066
yöntem5	156	1,83	1,009
yöntem16	156	1,80	,999
yöntem8	156	1,65	,981
yöntem10	156	1,65	,935
yöntem12	156	1,60	,982
yöntem6	156	1,31	,670
yöntem13	156	1,24	,569
yöntem18	156	1,24	,634
yöntem14	156	1,17	,457
yöntem17	156	1,12	,568

($\bar{x}=1,31$), siz olsaydınız ne yapardınız? ($\bar{x}=1,24$), çalıştay/workshop ($\bar{x}=1,24$), gezi-gözlem ($\bar{x} = 1,17$), akvaryumdur ($\bar{x}=1,12$).

Öğretim Elemanlarının Materyal Kullanma Durumlarına Ait Bulgular

Araştırmada katılımcılardan derslerde kullandıkları teknolojik destekli olan ve olmayan materyalleri ve kullanma sıklıklarını liste üzerinde işaretlemeleri istenmiştir. Öğretim elemanlarının lisans düzeyindeki derslerde kullanmayı tercih ettiği materyaller ve bunların aldıkları puanlar Tablo 5'te sunulmuştur.

Materyal kullanımı konusunda verdikleri cevaplara göre öğretim elemanlarının derslerinde kullanmayı en çok tercih ettikleri materyaller 3'le sınırlıdır. Puan aralığı 4,20-5,00 arası olan ve “her ders kullanım (5)” kategorisinde olan bu materyaller; ders kitabı ($\bar{x}=4,50$), ders planı ($\bar{x}=4,28$) ve yazı tahtasıdır ($\bar{x}=4,22$). Katılımcıların cevaplarına göre 4,19-3,40 puan aralığı olan “sık sık kullanım (4)” kategorisinde tercih edilen tek materyal bulunmaktadır, o da power point sunulardır ($\bar{x}=3,56$). Katılımcıların “bazen (3)” kullanmayı tercih ettiği 3,39-2,60 puan aralığında bulunan materyaller ise örnek metinler ($\bar{x}=2,92$) ve kavram haritalarıdır ($\bar{x}=2,72$). Katılımcıların “nadiren (2)” kullandığını ifade ettiği ve 2,59-1,80 puan aralığında bulunan öğretim materyalleri; fotoğraf/resim/karikatür ($\bar{x}=2,28$), video/kısa film ($\bar{x} = 2,11$), anlam çözümleme tablosu ($\bar{x}=1,84$) ve çalışma yapraklarıdır ($\bar{x}=1,80$). Bunlar dışındaki materyaller ise puan ortalamalarına göre “hiçbir zaman (1)”

Tablo 5
Tercih Edilen Materyaller

Materyal	N	\bar{x}	Ss
mat2	156	4,50	,933
mat1	156	4,28	1,212
mat3	156	4,22	1,116
mat4	156	3,56	1,453
mat19	156	2,92	1,183
mat5	156	2,72	1,236
mat10	156	2,28	1,242
mat11	156	2,11	1,139
mat6	156	1,84	1,116
mat15	156	1,80	1,092
mat18	156	1,77	1,132
mat21	156	1,72	,921
mat12	156	1,64	1,035
mat7	156	1,61	,981
mat9	156	1,47	,876
mat16	156	1,44	,797
mat13	156	1,35	,726
mat8	156	1,33	,763
mat14	156	1,28	,658
mat20	156	1,27	,636
mat17	156	1,17	,577

kullanılmadığı ifade edilen ve 1,79-0,00 puan aralığında bulunan materyallerdir. Bu öğretim materyalleri ve aldıkları puan ortalamaları şöyledir: Zaman ve kronoloji materyalleri ($\bar{x}=1,77$), tablo materyalleri ($\bar{x}=1,72$), dijital/ basılı haritalar ($\bar{x}=1,64$), kavram ağları ($\bar{x}=1,61$), zihin haritaları ($\bar{x}=1,47$), bilgi/kavram kartları ($\bar{x}=1,44$), afiş/ poster ($\bar{x}=1,35$), kavram karikatürleri, ($\bar{x}=1,33$), broşür/bülten ($\bar{x}=1,28$), 3D görseller/ modeller/ maketler/ kuklalar ($\bar{x}=1,27$), bulmacalar ($\bar{x}=1,17$).

Öğretim Yöntem ve Materyali Kullanımı Konusundaki Değerlendirmelerine Ait Bulgular

Araştırmada öğretim üyelerinin ders işlerken kullandıkları yöntem ve materyallerin belirlenmesinin yanında, bunların gerekliliği, ders işlemeye katkıları, bu konulardaki düzeylerini yeterli görüp görmedikleri, sınıf ortamlarının ve mevcutlarının bunları kullanmaya uygunluğu gibi hususlarda da değerlendirmelerine başvurulmuştur. Bulguların daha iyi yorumlanabilmesi için bu kısımda değerlendirmeler “katılıyorum”, “kısmen katılıyorum” ve “katılmıyorum” şeklinde 3 seçenekle sınırlandırılmıştır. Bulgular ortaya konarken, yöntem ve materyal kullanımına ilişkin ayrı ayrı yapılan değerlendirmeler bir başlık altında birleştirilerek verilmiştir. Değerlendirmeler sonucunda şu bulgulara ulaşılmıştır:

Derste farklı yöntem ve materyal kullanımının derse katkı sağlaması

Katılımcılardan “Bir dersin daha iyi anlaşılmasında o derste aktif öğretim yöntemlerinin kullanılması önemli bir faktördür” değerlendirmesine ne düzeyde katıldıklarını belirtmeleri istenmiş, % 96,8 (151 kişi) “katılıyorum” derken, % 3,2 (5 kişi) “kısmen katılıyorum” seçeneğini işaretlemiştir. Bu değerlendirmeye katılmadığını belirten herhangi bir öğretim üyesi olmamıştır.

Aynı şekilde katılımcılardan “Derste materyal kullanımı dersin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlar” şeklindeki değerlendirmeye ne ölçüde katıldıklarını belirtmeleri istenmiş, % 90,4 (141 kişi), “katılıyorum”, % 5,1 (8 kişi) “kısmen katılıyorum”, % 4,5 ise “katılmıyorum” seçeneğini tercih etmişlerdir.

Farklı yöntem ve materyal kullanımının gerekliliği

Katılımcılardan “Anlatım ve soru cevap dışında bir yöntem kullanmak gereksizdir” değerlendirmesine hangi düzeyde katıldıklarını belirtmeleri istenmiş, % 91,7 (143 kişi) “katılmıyorum” derken, % 5,8 (9 kişi) “kısmen katılıyorum” seçeneğini işaretlemiştir. Bu değerlendirmeye % 2,6 (4 kişi) ise katıldığını belirtmiştir.

Aynı şekilde katılımcılardan “Materyal kullanımı derste vakit kaybına yol açar” şeklindeki değerlendirmeye ne ölçüde katıldıklarını belirtmeleri istenmiş, % 78,8 (123 kişi) bu görüşe katılmadığını, % 16 (25 kişi) kısmen katıldığını, % 4,5 (7 kişi) ise katıldığını belirtmişlerdir.

Farklı yöntem ve materyal kullanımının dersi tekdüzelikten kurtarması

Katılımcılardan “Bir derste farklı yöntemler kullanmak dersi tekdüzelikten kurtarır” şeklindeki değerlendirmeye ne düzeyde katıldıklarını belirtmeleri istenmiş, % 92,3 (144 kişi) “katılıyorum” derken, % 3,8 (6 kişi) “kısmen katılıyorum” seçeneğini tercih etmiş, % 3,8 (6 kişi) ise bu değerlendirmeye katılmadığını ifade etmiştir.

Aynı değerlendirme materyal kullanımıyla ilgili olarak “Materyal kullanmak dersi tekdüzelikten kurtarır” ifadesiyle verilmiş, katılımcılardan % 87’si (136 kişi) bu değerlendirmeye katıldığını, % 6,4’ü (10 kişi) kısmen katıldığını, % 6,4 (10 kişi) ise katılmadığını belirtmişlerdir.

Sınıfların fiziki şartlarının uygunluğu

Öğretim elemanlarının görüşüne başvurulmuş bir başka değerlendirme ise sınıf ortamlarının yöntem ve materyal kullanımına etkileriyle ilgilidir. Bu hususla ilgili olarak katılımcılara “Sınıflar farklı yöntemlerin kullanılması için uygun fiziki şartlara sahip değildir” şeklindeki değerlendirmeye katılıp katılmadıkları sorulmuş, % 25 (39 kişi) “katılıyorum” cevabını verirken, % 42,9 (67 kişi) “kısmen katılıyorum”, % 32,1 (50 kişi) ise “katılmıyorum” cevabını vermişlerdir.

Katılımcılardan aynı değerlendirmeyi “Materyal kullanımı için sınıfların fiziki imkânları yeterli değildir” ifadesi için yapmaları istenmiş, % 23,1’i (36 kişi) bu görüşe katıldığını, % 41,7’si (65 kişi) kısmen katıldığını, % 35,2’si (55 kişi) ise katılmadığını belirtmişlerdir.

Öğrenci sayılarının yöntem ve materyal kullanımına etkisi

Katılımcılardan “Sınıfların kalabalık olması aktif yöntemlerin kullanılmasına engel olmaktadır” şeklindeki değerlendirmeye ne düzeyde katıldıklarını belirtmeleri istenmiş, % 51,9 (81 kişi) “katılıyorum” cevabını verirken, % 23,1 (36 kişi) “kısmen katılıyorum”, % 25 (39 kişi) “katılmıyorum” cevabını vermişlerdir.

Aynı şekilde katılımcıların “Sınıf mevcutları materyal kullanımı için uygun değildir” şeklindeki ifade için görüşlerini ortaya koymaları istenmiş, % 21,8’i (34 kişi) katıldığını, % 34,6’sı (54 kişi) kısmen katıldığını, % 43,6’sı (68 kişi) ise buna katılmadığını belirtmişlerdir.

Yöntem ve materyal kullanımı konusunda yeterlik

Araştırmaya katılan öğretim elemanlarının farklı ve aktif yöntemleri kullanabilme konusunda, kendi yeterliklerine bakışlarını tespit edebilmek için onlara “Anlatım ve soru-cevap yöntemleri dışında farklı yöntemler için kendimi yeterli görmüyorum” ifadesi verilerek buna ne ölçüde katıldıklarını belirtmeleri istenmiş, katılımcıların % 5’i (8 kişi) “katılıyorum” cevabını verirken, % 16’sı (25 kişi) “kısmen katılıyorum”, % 78,8’i (123 kişi) “katılmıyorum” cevabını vermiştir. Yani katılımcıların büyük çoğunluğu farklı yöntem ve materyal hazırlama ve kullanma konusunda kendini yeterli görmektedirler.

Katılımcıların farklı ve aktif materyalleri hazırlama ve kullanabilme konusunda, kendi yeterliklerine bakışlarını tespit için “Derse ve konuya uygun materyal hazırlama ve kullanma konusunda kendimi yeterli görmüyorum” ifadesine ne ölçüde katıldıkları sorulmuş, % 6,4’ü (10 kişi) bu değerlendirmeye katıldığını, % 6,4’ü (10 kişi) kısmen katıldığını, % 81,4 (127 kişi) gibi bir çoğunluk ise katılmadığını ifade etmişlerdir. Yöntemle ilgili değerlendirmede olduğu gibi katılımcılar büyük oranda kendilerini materyal hazırlama ve kullanma konusunda yeterli görmektedirler.

Derslerin içeriğinin farklı yöntem ve materyal kullanımı için elverişliliği

Katılımcılardan “Girdiğim derslerin içeriği farklı yöntemlerin kullanılması için elverişli değildir” şeklindeki değerlendirmeye ne düzeyde katıldıklarını belirtmeleri istenmiş, % 52,6 (82 kişi) “katılıyorum”, % 28,8 (45 kişi) “kısmen katılıyorum”, % 18,6 (29 kişi) ise “katılmıyorum” cevabını vermişlerdir.

Katılımcılardan aynı değerlendirmeyi materyal kullanımı açısından yapmaları için “Girdiğim dersin içeriği materyal kullanımını gerektiren bir ders değildir” şeklinde verilen ifadeye ne ölçüde katıldıkları sorulmuş, % 59,6 (93 kişi) “katılıyorum”, % 30,8 (48 kişi) “kısmen katılıyorum”, % 9,6 (15 kişi) ise “katılmıyorum” cevabını vermişlerdir.

Farklı yöntem ve materyal kullanımının ilgi ve motivasyonu artırıp öğretmene kolaylık sağlaması

Katılımcılar “Derste farklı yöntemleri kullanmak öğrenci için ilgi çekici ve motivasyonu artırıcıdır” şeklindeki değerlendirmeye % 89,7 (140 kişi) oranında katılırken, % 7,1 (11 kişi) kısmen katıldığını, % 3,2 (5 kişi) ise katılmadığını belirtmiştir.

“Materyal kullanarak ders işlemek öğretmene kolaylık sağlar” şeklindeki değerlendirmeye ise, öğretim elemanlarının % 76’sı (119 kişi) katılırken, % 18,6’sı (29 kişi) kısmen katıldığını, % 5,1 (8 kişi) ise katılmadığını belirtmişlerdir.

Derse hazırlık için yeterli zamana sahip olma

Araştırmada son olarak katılımcıların “Materyal hazırlamak için yeterli zamana sahip değilim” ifadesini değerlendirmeleri istenmiş, % 47,4 (74 kişi) bu görüşe katıldığını, % 33,3 (52 kişi) kısmen katıldığını ve % 19,2 (30 kişi) ise katılmadığını belirtmişlerdir. Yani katılımcıların yarıya yakını, materyal hazırlama hususunda zamanın yeterli olmadığını düşünmektedir.

Tartışma ve Yorum

Araştırmanın ortaya koyduğu bulgular gösteriyor ki, ilahiyat fakültesi öğretim elemanları lisans derslerinde büyük bir oranda klasik veya geleneksel olarak adlandırılan ve eğitim-öğretim tarihinde en çok kullanılan yöntemler¹⁷ olan düz anlatım/takrir ve soru cevap yöntemlerini kullanmaktadırlar. Verilere bakıldığında “sık sık kullanım” puan aralığında tercih edilen bir yöntem bulunmadığı görülmektedir. “Bazen” kullanıldığı ifade edilen kategoride ise sadece üç yöntem bulunmaktadır. Bunlar dışında katılımcıların hiç kullanmadıklarını belirttikleri 8, nadiren kullandıklarını belirttikleri 6 öğretim yöntemi bulunmaktadır.

17 Mehmet Zeki Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2013), 284.

Tablonun ortaya koyduğu bu duruma göre öğretim üyeleri idealize edilmiş belli başlı yöntemler dışındakilere pek fırsat tanımamaktadırlar. Aslında burada oluşması beklenen tablo “sık sık” ve “bazen” puan aralığındaki yöntemlerin liste toplamındaki yöntemlerin çoğunluğunu oluşturması, “nadiren” veya “hiçbir zaman” puan aralığındaki yöntemlerin ise bir kaçla sınırlı kalabilmesidir. Böylesi bir tablo, öğretim elemanın derse ve konuya göre farklı birçok yöntemi işe koştunun göstergesi olacaktır. Elbette düz anlatım ve soru cevap gibi geleneksel yöntemler eğitim-öğretim süreçlerinde vazgeçilebilecek yöntemler değildir. Çünkü hangi konu veya hangi öğretim alanı olursa olsun bu yöntemlerden az çok yararlanmadan konunun ya da problemin açığa kavuşturulması mümkün değildir.¹⁸ Ancak burada eğitsel açıdan problem olan yaklaşım, konuların içeriğinin gerektirmesine rağmen farklı ve aktif öğretim yöntemlerine gerek duymadan birçok dersi ve konuyu aynı yöntemlerle işlemeye çalışmaktır. Oysa belirtilen birkaç yöntemle yetinildiğinde öğrencinin dikkat ve algılama düzeyi bir süre sonra kaçınılmaz olarak azalacak ve dönütler vermesi zorlaşacaktır.¹⁹ Ayrıca aktif öğrenme ortamı oluşmadığından veya öğrenci öğrenmeye aktif bir şekilde katılmadığından dolayı bilişsel öğrenme gibi duyu ve beceri öğretimi de tam olarak gerçekleşmez.²⁰ Dolayısıyla bu durumda öğrenci, mevcut bilgiyi ezberleyerek öğrenme yoluna gider. Kullanım süresi arttıkça yararlılıkları azalan bu sınırlı yöntemler öğretmen merkezlidir. Öğretmenin hitabetinin iyi olması, konunun ilgi çekici olması gibi nedenler geleneksel yöntemleri daha etkili kılsa da, bu faktörlerin olmadığı ortamlarda öğretmen yetersiz bir konuma düşebilmektedir.

İlahiyat fakültesi lisans öğrencileri üzerinde yapılan birtakım araştırmalarda ortaya çıkan sonuçlar, araştırmamızda çıkan bu sonuçları destekler niteliktedir. Örneğin Fırat'ın 1989 yılında Ankara ve Dokuz Eylül İlahiyat Fakültesi öğrencilerini örneklem olarak aldığı araştırmasında, öğrencilerin öğretim elemanlarıyla ilgili olarak yaptığı olumsuz değerlendirmelerin başında; ders işleme yöntemleri, öğretme kabiliyetleri, iletişim becerileri, sınıf yönetimi gibi hususlar gelmektedir.²¹ Parlador'ın 1998 yılında yaptığı araştırmada ise öğrenciler, öğretim elemanlarının yöntem olarak çoğunlukla akademik ve sözlü aktarımı tercih ettiklerini, bu yüzden de öğretimin öğretmen merkezli olduğunu, derslerin nazari malumat aktarımı, konferans hatta kimi zaman kitap okuma şeklinde işlenmesinden dolayı derse karşı ilgi ve motivasyonun zayıfladığını belirtmektedirler.

18 Mustafa Öcal, *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metotlar* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 203.

19 Birol Vural, *Öğretim Faaliyetlerinde Yöntem-Teknik ve Etkinlikler* (İstanbul: Hayat Yayıncılık, 2004), 42.

20 Leyla Küçükahmet, *Öğretim İlke ve Yöntemleri* (Ankara: Gazi Kitabevi, 1997), 65.

21 Fırat, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problem Olarak Değerlendirdikleri Eğitimleriyle İlgili Konular,” 24.

Bu yaklaşımların da sınav ve not kaygısıyla öğrencileri bu malumatları ezberlemeye teşvik ettiği de öğrencilerin belirttikleri bir başka husustur.²²

Koç'un 2003 yılında yaptığı bir araştırmada ise öğrencilere, öğretim elemanlarında gördükleri en önemli eleştiri konularının neler oldukları sorulmuş, verilen cevaplar arasında “öğretim üyelerinin dersi sunmadaki yetersizliği” öğrencilerin % 22,2'si tarafından vurgulanmıştır.²³ Aynı araştırmadaki diğer eleştiri konularından bazıları ise şöyledir: Öğrenciler ile ilişkilerde yetersizlik (% 22,6), öğrencilerin ihtiyaç ve taleplerini önemsememek (%18,7), başarıyı değerlendirmede objektif olamamak (% 9,7), alan bilgisinde yetersizlik (% 6,9). Bunlar dışında, öğrencilere değer vermeme, pedagojik formasyon eksikliği, öğrencilerin eleştirilerine önyargılı bakma ve öğrencilerle iletişim kurmadaki yetersizlikler de diğer eleştiri konuları olarak sıralanmıştır.²⁴ Öğretim elemanlarının ders sunumundaki ve yöntem kullanmadaki yetersizlikleri, ilahiyat fakültesi öğrencileriyle yapılan başka araştırmalarda da vurgulanan ortak bir problem olarak ortaya çıkmaktadır.²⁵

Araştırmamızda öğretim elemanlarının materyal kullanma durumlarına ait bulgular, yöntem kullanma durumlarına ait bulgularla benzerlik arz etmekte, hatta puan aralığına göre hiç kullanılmayan materyaller (11 adet) tüm materyallerin yarıdan fazlasını oluşturmaktadır. Bu orana nadiren kullanılan 4 materyali de ilave ettiğimizde, öğretim elemanlarının verilen materyallerin 3/2'den fazlasını derslerinde kullanmadıkları ortaya çıkmaktadır. Geri kalan 6 materyal içerisinde 2 materyalin “bazen”, 1 materyalin “sık sık”, 3 materyalin ise her ders kullanıldığı ortaya çıkmaktadır. Öğretim elemanlarının her ders kullandıklarını ifade ettikleri materyaller ders kitabı, ders planı ve yazı tahtasıdır. Powerpoint sunular, örnek metinler ve kavram haritaları da bunlardan sonra başvuru materyalleri olarak göze çarpmaktadır. Yöntemlerde olduğu gibi burada da materyallerin önemli bir kısmının “bazen” ve “sık kullanım” kategorisinde yoğunlaşması beklenebilirdi. Aslında derslerde farklı yöntemlere fırsat tanımak diğer taraftan farklı materyallerin de kullanılmasına bir zemin oluşturmaktadır. Dolayısıyla araştırmada yöntem ve materyal kullanımı ile ilgili ortaya çıkan sonuçların birbirine uygun olduğu söylenebilir.

22 Parlador, “Öğrencilere Göre İlahiyat Fakültesi Eğitiminin Başarı Durumu,” 15.

23 Koç, “İlahiyat Fakültesi (İlahiyat Lisans Programı) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri,” 41.

24 Koç, “İlahiyat Fakültesi (İlahiyat Lisans Programı) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri,” 42.

25 Ay, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretim Elemanlarından Beklentileri,” I: 109; Mehmetoğlu, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Eğitim-Öğretim Beklentileri,” 149; Bozkurt Koç, “İlahiyat Fakültesi Son Sınıf Öğrencilerinin İlahiyat Fakültesine Bakışı ve Beklentileri (Atatürk Üniversitesi Örneği),” *Tabula Rasa* 1, sy. 3 (Aralık 2001): 129; Özdemir, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Eğitim-Öğretim Beklentileri (Darende İlahiyat Fakültesi Örneği),” 93; Kaya, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problemleri (Samsun O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği),” 83; Mustafa Usta, *Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Kurumlaşma ve Ekolleşme Sorunları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2001), 181,189.

Yöntem ve materyal kullanımı konusundaki değerlendirmelere baktığımızda ise öğretim elemanları; derslerde farklı yöntem ve materyal kullanılması gerektiği, bunların dersleri tekdüzelikten kurtardığı, derslerin anlaşılmasına katkı sunduğu, öğrencinin ilgi ve motivasyonunu artırıp öğretim elemanına kolaylık sağladığı gibi konularda büyük oranda hemfikirdirler. Ancak katılımcılar öğrenci sayılarını, sınıfların fiziki şartlarını ve hazırlık için yeterli zamana sahip olmayışlarını derslerinde farklı yöntem ve materyal kullanmaya -kısmen- engel durumlar olarak görmekte-dirler. Burada katılımcıların daha belirgin bir kanaati ise, derslerinin içeriğinin farklı yöntem ve materyal kullanımına uygun olmadığını düşünmeleridir. Verilerin ortaya koyduğu sonuçlardan bir diğeri de öğretim elemanları, farklı yöntem ve materyallerin hazırlanması ve derste kullanımı konusunda bilgi ve beceri bakımından kendilerini yeterli görmeleridir. Araştırmanın bütün sonuçları bir arada düşünüldüğünde ortaya çıkan en önemli husus; öğretim elemanlarının, farklı yöntem ve materyal kullanımını birçok açıdan gerekli görmelerine ve uygulama bilgisi konusunda kendilerini yeterli bulmalarına rağmen, ders işlerken bu kanaatleri pratiğe yansıtmamakta ve gelenekselin dışına çıkmamaktadırlar. Böylesi bir durum, öğretim elemanlarının ya ifade edilen yöntem ve materyaller bakımından gerçekten yeterli olmamalarından ya da belirttikleri gibi yeterli oldukları halde ön hazırlık gerektirmesinden dolayı dersleri aktif öğretim yöntem ve materyalleriyle işleme yerine, daha kolay olmasından dolayı geleneksel olanları tercih etmelerinden kaynaklanabilir. Ancak neticede ilahiyat fakültesi öğretim elemanları, lisans düzeyindeki derslerde yalnız birkaç geleneksel yöntem ve birkaç materyal ile derslerini sürdürmeye devam etmektedirler.

İlahiyat fakültesi mezunları önemli bir oranda öğretmen olarak istihdam edilmektedir.²⁶ İlkokuldan başlamak üzere ortaokul, lise ve bir kısmı da yine yüksek din öğretiminde istihdam edilmek üzere ilahiyat fakülteleri her yıl binlerce mezun vermektedir. Bunlara Diyanet İşleri Başkanlığına ait kurumlar olan 4-6 yaş ve diğer Kur'an kurslarını da ilave etmek mümkündür. Dolayısıyla ilahiyat fakülteleri her türlü eğitim basamağına yönelik bir istihdam gerçekleştirmektedir. O yüzden bu fakültelerde gerçekleştirilen eğitsel faaliyetlerin niteliği, belirtilen basamaklardaki din öğretimi faaliyetlerini de nitelik bakımından doğrudan etkilemektedir. İlahiyat fakültelerinde ders işleme stratejilerinin yalnızca birkaç yöntem ve materyalle sınırlı kalması, okul öncesinden yükseköğretime kadar din öğretiminde belirlenen hedeflere ulaşılmasını zorlaştıracaktır. Ayrıca yukarıda bir kısmını aktarmış olduğumuz ilahiyat fakültelerinin vizyon ve misyonları içerisinde ifade edilen "çağın gerektirdiği mesleki bilgi ve becerilerle donanmış, katılımcı, paylaşımcı,

26 İbrahim Turan, "Türkiye'de İlahiyat Eğitimi: İstihdam Alanı-Program İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme," *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 37 (Aralık 2017): 75; Ayşe Zişan Furat, "Yüksek Din Öğretimi ve İstihdam İlişkisinde Cinsiyet Oranlarının Değişimi," *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 26 (2012): 186.

uzlaşmacı, problemlere çözüm yolları üreten, kendisini sürekli yenileyen bilim insanları yetiştirmek” gibi oldukça önemli niteliklere, sayı ve yararlık bakımından sınırlı olan bu öğretim yaklaşımlarıyla ulaşmak hayli zor gözükmektedir.

Teknolojinin hayatın bütün alanlarını yönetip yönlendirdiği, her 10 gençten 8’inin teknolojiden vazgeçemediği, medya tüketimi oranlarının giderek hızla arttığı bir ortamda²⁷ öğretim, geleneksel yöntem ve materyallerle yürütüldüğü sürece geleceğe insan yetiştirmek şöyle dursun, mevcudu koruma konusunda da sorunlar yaşanabilecektir. Bugünün öğrencisi öğretim faaliyetlerinde sürekli güdülenme ihtiyacı içinde olup pozitif güdülenmelerle daha çok motive olmakta bu yüzden derslerde aktif olarak katılacağı yöntem ve materyallere daha fazla ilgi duymaktadır.²⁸ Din öğretiminin her basamağında durum bunu gerektirmektedir. Aslında araştırmamızda katılımcılara anket içerisinde verilen görüş geliştirme, beyin fırtınası, bireysel ve grup tartışması, dramatizasyon, örnek olay, workshop (çalıştay), gezi ve gözlem, eğitsel oyun, grup etkinlikleri, akvaryum, siz olsaydınız ne yapardınız?, fotoğraf/resim yorumlama gibi yöntemler ile; anlam çözümleme tablosu, zihin haritaları, kavram ağları, kavram karikatürleri fotoğraf-resim-karikatür, dijital haritalar, video-kısa film, bulmacalar, model/maket/3D/4D görseller, zaman ve kronoloji materyalleri, afiş/poster, broşür-bülten gibi materyaller, öğrenci merkezliliği esas alan, öğrenirken bir çok duyu organını harekete geçirip öğrenmeyi kolaylaştıran, zamanı etkili kullanmayı sağlayıp öğrenciyi araştırma ve incelemeye sevk eden, farklı zeka türlerine hitap eden, sınıf ortamının dışında da öğrenmeye imkan sağlayan, problem çözme becerilerine katkısı olan, yaparak yaşayarak öğrenme imkanı sağlayan bir çok farklı örnek öğretimi tekdüzelikten kurtarıp canlı hale getiren öğrenme ve öğretme araçlarıdır.²⁹

Nitelikli öğretim elemanı bir bakıma nitelikli eğitim-öğretim demektir. Yüksek din öğretiminde çağın insanına hitap edecek düzeyde ilahiyatçı yetiştirilmek isteniyorsa öğretim elemanı yeterliklerinin her açıdan yükseltilmesi lazımdır.³⁰ Öğretim elemanı dersinin belirlenmiş amaçlarını dikkate alarak içeriğine ve onu sunmada kullanılacağı uygun yöntem ve materyallerin neler olduğuna karar vermek durumunda olan bir profesyoneldir.³¹ Dolayısıyla öğretim elemanı ders

27 Burcu Aybat, *Öğretmen 2.0* (İstanbul: Abaküs Yayınları, 2016), 15.

28 Aybat, *Öğretmen 2.0*, 15.

29 Adem Güneş, *Din Öğretimi Materyalleri* (İstanbul: Dem Yayınları, 2015), 17; Necdet Aykaç, *Öğretme ve Öğrenme Sürecinde Aktif Öğretim Yöntemleri* (Ankara: Naturel Yayınları, 2005), 23; Mehmet Korkmaz, *Din Öğretimi Teknolojisi ve Materyal Tasarımı* (Kayseri: Tezmer, 2014), 65-70; Süleyman Akyürek, *Din Öğretimi* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2010), 17.

30 Mustafa Köylü, “Öğretim Elemanlarının Niteliğini Artırmak İçin Neler Yapılabilir?,” içinde *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır?* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 323.

31 Halit Ev, “Türkiye’de Öğretmen Yetiştirme Sistemi ve Din Öğretimi Alanına Öğretmen Yetiştirme,” *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 33 (2011): 10.

anlatan değil, öğrenmeyi kılavuzlayan, bilgiyi aktaran değil, ona ulaşmada rehberlik yapan, sürekli öğrenen ve kendini yenileyen, öğrenme ortamını okulla sınırlı saymayan, anlama ve problem çözüme anlayışına dayalı öğrenci merkezli yöntemleri tercih eden, öğretim yöntem ve materyalleri konusunda gerekli bilgi ve uygulama becerisinde mahir eğitimcilerdir.³² İlahiyat eğitimi de bu anlayış doğrultusunda öğretim stratejilerini güncellemelidir.

Sonuç ve Öneriler

İlahiyat fakültesi öğretim elemanlarının lisans düzeyindeki derslerde yöntem ve materyal kullanma durumlarının ele alındığı bu araştırmaya göre öğretim elemanları; öğrenci sayısının fazlalığını, sınıfların fiziki şartlarını, yeterli zamana sahip olmayışlarını kısmen engel olarak görseler de, derslerde farklı öğretim yöntem ve materyalleri kullanmanın dersin daha iyi işlenmesine katkı sunduğu, dersi daha canlı ve aktif hale getirdiği, ilgi ve motivasyonu artırdığı konusunda ortak bir kanaate sahiptirler. Bu yüzden farklı yöntem ve materyalleri kullanmayı eğitsel açıdan gerekli görmekteyiz. Ayrıca bu konuda kendilerini bilgi ve uygulama becerisi bakımından yeterli bulmaktadırlar. Ancak buna rağmen kullandıklarını belirttikleri yöntem ve materyallere bakıldığında, gelenekselin dışına çıkamadıkları ve aktif olanlara ise yer vermedikleri ortaya çıkmaktadır. Bu çelişkili durum şunu ortaya koymaktadır ki; öğretim elemanları ya ifade edilen yöntem ve materyalleri kullanma bilgi ve becerisi bakımından yeterli değildirler ya da yeterli oldukları halde ön hazırlık gerektirmesinden dolayı derslerinde aktif öğretim yöntem ve materyallerini kullanmak yerine daha kolay olmasından dolayı geleneksel olanları tercih etmektedir.

Ortaya çıkan sonuçlara göre şu öneriler sunulabilir:

(i) Yüksek din öğretiminde kalite sorunu ele alınırken, öğretim elemanlarının ders işleme yeterlikleri konusu göz ardı edilmemelidir. Kalite sorununun bu boyutu, diğer bütün boyutları ile birlikte düşünülerek ele alınmalı, gerekli düzenlemeler bundan sonra hayata geçirilmelidir.

(ii) Bugünün ve yarının dünyasında eğitimin bilgiden ziyade iletişim, beceri ve teknoloji üzerine kurulacağını söylemek zor değildir. Yüksek din eğitimi kendine has birtakım hassasiyetleri olan bir alan olsa da bu alandaki öğretme yeterliliklerinde de standartların bu merkezde yoğunlaşması ve bunu sağlayacak bir öğretme anlayışı dönüşümünün gerçekleşmesi gerekir. Öğrenmeyi ve öğretimi dersle sınırlı tutmak ve öğrencinin yalnız dersi geçmesine yönelik faaliyetler

32 Muhammed Şevki Aydın, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni* (İstanbul: Dem Yayınları, 2005), 30; Mehmet Faruk Bayraktar, *İslam Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münasebetleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2005), 163.

yerine, yaşam boyu öğrenme ve bilgiyi/beceriye hayata taşımasına yardımcı olacak tutumlar oluşturmak gerekir. Bunun için öğretim elemanlarının ders işleme standartlarının yenilenmesi ve öncelikle şu temeller üzerine oturması gerekir: (i) Yeniliğe açık olma ve üretmeye müsait bir öğrenme ortamı oluşturma; (ii) İletişime ve işbirliğine açık olma; (iii) Öğrenciyi bilgiyi araştırmaya sevk edici yöntemler geliştirmek ve bilgiye ulaşmada rehberlik etmek; (iv) Öğrencilerin problemleri sadece okumak ve dinlemekten ziyade çözmelerini sağlamak; (v) Dijital öğretim dünyasıyla yakından ilgili olmak ve alan öğretimine katkısı olacak öğrenme materyallerinin uyarlanmasını yapmak.

(iii) Son süreçteki müfredat değişiklikleriyle bütün ilk ve ortaöğretim alanlarında “öğrenci merkezli ve beceri temelli” bir öğrenme anlayışı esas alınmıştır. Ayrıca “öğrenmeyi öğrenme” ve inisiyatif alma/girişimcilik” gibi özellikler hem din kültürü hem de İHL meslek dersleri yeni (2018) müfredatlarında belirtilen ve kazandırılması hedeflenen yetkinliklerden diğer bazılarıdır. Söz konusu müfredatların uygulayıcısı öğretmenler ilahiyat fakültelerinde yetişmektedir. Öğretmenlerin bu yetkinlikleri kazandırabilmesi, öncelikle fakültelerinde buna uygun bir donanımla yetişmesine bağlıdır. Dolayısıyla ilahiyat eğitiminin bu anlayışa entegre olması ve öğretim yöntem ve materyallerinin “öğrenci merkezliliği” ve “öğrenmeyi öğrenme” stratejisini esas alıp, “öğrenmeyi öğretme” stratejisiyle hareket etmesi, tek boyutlu ve ezbere sevk edici öğretme yöntemlerini idealize etmeyi bırakması gerekir. Öğrenciyi aktif hale getirecek yöntem ve materyaller ilahiyat branşlarıyla buluşmalı, aktif yöntemlerle geleneksel yöntemler bir araya gelerek ilahiyat öğretimi zenginleştirilmelidir. Öyle ki her derse ve her branşa uygun mutlaka aktif öğretim yöntem ve materyali mevcuttur. İlk ve ortaöğretimdeki öğretme anlayışını değiştirirken, yüksek din öğretimi kurumlarındaki öğretme anlayışları bu gelişmelerin gerisinde kalmamalıdır. Bu sebeple ilahiyat fakülteleri, eğitim ve iletişim fakültelerinden destek alarak ortak bir “öğretme becerilerini geliştirme entegrasyon programı” hayata geçirebilirler. Böylece öğretim elemanların aktif ve alternatif öğretme yöntem ve materyallerini işe koşma becerilerinin artmasına katkıda bulunmuş olur. Bu konuda geliştirilecek stratejiler şu hususlarda iyileştirme yapmayı hedeflemelidir: Dersin planlanması, öğretme etkinliklerinin planlanması ve tasarımı, teknolojinin dâhil edilmesi, takrir/anlatım yönteminin sınırlandırılması, dersin kazanım değerlendirme etkinliklerinin planlanması, ders ile ilgili kaynakların belirlenerek öğrenciye tanıtılması.

(iv) İlahiyat fakültelerinde, Din Eğitimi Ana Bilim Dallarının inisiyatifini üstleneceği bir şekilde, Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri ve İslam Tarihi ve Sanatları Bölümlerine, hatta bu bölümler altındaki anabilim dallarının her birine yönelik özel öğretim yöntem ve materyali oluşturma, kullanma ve bunların

geliştirilmesini içeren disiplinler arası çalışmaların yapılması gerekmektedir. Bu çerçevede çalıştay, seminer ve lisansüstü düzeyde akademik araştırmaların yapılması bu hususa önemli katkılar sağlayacaktır. Ayrıca öğretim elemanları, özel öğretim yöntem ve materyali kullanımı konusundaki yeterliklerini bireysel olarak da geliştirebilmelidirler. Aktif öğretim yöntem ve materyali kullanımı konusunda basılı ve teknolojik destekli kaynaklar giderek çoğalmaktadır.

(v) İlahiyat programına pedagojik formasyon derslerinin tekrar dahil edilmesi önemli bir gelişmedir. Ancak bu gelişmeyle birlikte ilahiyat fakültelerinde pedagojik formasyon eğitiminin niteliği ve uygulama alanları yeniden düzenlenmelidir. Formasyon eğitimi sadece öğretmenlik alanı için gerekli dersleri içeren bir program olmakla sınırlı kalmayıp, ilahiyat hizmet alanlarının tümü için gerekli meslekî yeterlikleri ayrı ayrı kazandıracak bir anlayış ve içerikle uygulanmalıdır. Bunun için de gerekli yapısal düzenlemelere ve lisans düzeyinde başlanacak bir akademik bölümlaşmeye gidilmelidir.

(vi) İlahiyat fakültelerinde sabit ve donuk öğrenme ortamları yerine hareketli ve modern eğitimin ruhuna uygun, aktif ve teknolojik öğrenme imkânlarını artırıcı sınıflar ve sınıf mevcutları oluşturulmalıdır. Ayrıca öğretim elemanlarının ders yüklerinin fazla olması, diğer taraftan akademik çalışmalarını sürdürmeleri dolayısıyla kimi zaman derslere yeterince hazırlıklı girememelerine neden olmaktadır. Bu açıdan öğretim elemanlarının ders yüklerinin, ders işleme kalitesine katkı sağlayacak bir şekilde düzenlenmesi yoluna gidilmelidir.

Kaynakça / References

- Aksu, Bayram. “Hipotezlerin, Değişkenlerin ve Örneklem Belirlenmesi.” İçinde *Kuramdan Uygulamaya Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, ed. Mustafa Metin, 21–43. Ankara: Pegem Akademi, 2014.
- Akyürek, Süleyman. *Din Öğretimi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2010.
- Arıkan, Rauf. *Araştırma Teknikleri ve Rapor Hazırlama*. Ankara: Asil Yayın, 2004, 141.
- Aşıkoğlu, Nevzat. “Değişen Dünyada Değişmeyen Kurumlar: İlahiyat Fakülteleri.” İçinde *IV. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri*, 888–892. Ankara: DİB Yayınları, 2009.
- Ay, Mehmet Emin. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öğretim Elemanlarından Beklentileri.” İçinde *Gençlik Dönemi ve Eğitimi*, I: 73–117. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000.
- Aybat, Burcu. *Öğretmen 2.0*. İstanbul: Abaküs Yayınları, 2016.
- Aydın, Mehmet Zeki. *Din Öğretiminde Yöntemler*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2013.
- Aydın, Muhammed Şevki. *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni*. İstanbul: Dem Yayınları, 2005.
- Ayhan, Halis. “İlahiyat Fakültesi.” *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, sy. 6 (1999): 255–268.
- Aykaç, Necdet. *Öğretme ve Öğrenme Sürecinde Aktif Öğretim Yöntemleri*. Ankara: Naturel Yayınları, 2005.
- Bayraktar, Mehmet Faruk. *İslam Eğitiminde Öğretmen-Öğrenci Münasebetleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2005.
- Büyükköztürk, Şener. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 2008.

- Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. “Misyon ve Vizyon.” Son erişim 12 Aralık 2017. <http://ilahiyat.cumhuriyet.edu.tr/index.php?f=17>.
- Doğan, Recai. “İlahiyat Fakültelerinin Eğitim Anlayışı Nasıl Olmalıdır?.” içinde *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır?*, ed. Süleyman Akyürek, 351–370. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Er, Hamit. “Darülfünun İlahiyat Fakültesi ve Dergisi Hakkında Yeni Bir Değerlendirme.” *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, sy. 16 (2005): 69–100.
- Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. “Misyonumuz.” Son erişim 12 Aralık 2017. <http://ilahiyat.erciyes.edu.tr/genel-bilgiler/Misyonumuz/Ilahiyat-Fakultesi/5/12>.
- Ev, Halit. “Türkiye’de Öğretmen Yetiştirme Sistemi ve Din Öğretimi Alanına Öğretmen Yetiştirme.” *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Dergisi*, sy. 33 (2011): 9–50.
- Fırat, Erdoğan. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problem Olarak Değerlendirdikleri Eğitimleriyle İlgili Konular.” *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Dergisi*, sy. 6 (1989): 17–42.
- Furat, Ayşe Zişan. “Yüksek Din Öğretimi ve İstihdam İlişkisinde Cinsiyet Oranlarının Değişimi.” *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 26 (2012): 173–196.
- Gündüz, Turgay. “Türkiye’de Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Öğretimi Kronolojisi (1923–1998).” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, sy. 1 (1998): 543–557.
- Güneş, Adem. *Din Öğretimi Materyalleri*. İstanbul: Dem Yayınları, 2015.
- İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. “Misyonumuz Vizyonumuz.” Son erişim 12 Aralık 2017. <http://ilahiyat.istanbul.edu.tr/tr/content/fakultemiz/misyon-ve-vizyon>.
- Kaptan, Saim. *Bilimsel Araştırma ve İstatistik Teknikleri*. Ankara: Tıkışık Ofset, 1991.
- Kaya, Mevlüt. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problemleri (Samsun O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Örneği).” *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, sy. 8 (2001): 77–114.
- Koç, Ahmet. “İlahiyat Fakültesi (İlahiyat Lisans Programı) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri.” *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 25 (Aralık 2003): 25–64.
- Koç, Bozkurt. “İlahiyat Fakültesi Son Sınıf Öğrencilerinin İlahiyat Fakültesine Bakışı ve Beklentileri (Atatürk Üniversitesi Örneği).” *Tabula Rasa* 1, sy. 3 (Aralık 2001): 121–138.
- Korkmaz, Mehmet. *Din Öğretimi Teknolojisi ve Materyal Tasarımı*. Kayseri: Tezmer, 2014.
- Köylü, Mustafa. “Öğretim Elemanlarının Niteliğini Artırmak İçin Neler Yapılabilir?.” İçinde *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır?*, ed. Süleyman Akyürek, 311–348. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Mehmetoğlu, Yurdagül. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Eğitim-Öğretim Beklentileri.” İçinde *Gençlik Dönemi ve Eğitimi*, haz. İsmail Kurt, 1: 121–150. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000.
- Nazıroğlu, Bayramali. *Türkiye’de İlahiyat Eğitimi*. Rize: STS Yayınları, 2016.
- Öcal, Mustafa. *Din Eğitimi ve Öğretiminde Metotlar*. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Özdemir, Şuayip. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Eğitim-Öğretim Beklentileri (Darende İlahiyat Fakültesi Örneği).” *Akademik Araştırmalar Dergisi*, sy. 15 (Ocak 2003): 85–106.
- Parladır, Selahattin. “Öğrencilere Göre İlahiyat Fakültesi Eğitiminin Başarı Durumu.” *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Dergisi*, sy. 11 (1999): 1–32.
- Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. “Misyon-Vizyon.” Son Erişim: 12 Aralık 2017. <http://ilahiyat.erdogan.edu.tr/Files/ckFiles/file/%C4%B0%C3%A7%20Kontrol/Misyon%20ve%20Vizyon.pdf>.
- Turan, İbrahim. “Türkiye’de İlahiyat Eğitimi: İstihdam Alanı-Program İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme.” *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 37 (Aralık 2017): 59-77.
- Usta, Mustafa. *Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Kurumlaşma ve Ekolleşme Sorunları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2001.
- Vural, Birol. *Öğretim Faaliyetlerinde Yöntem-Teknik ve Etkinlikler*. İstanbul: Hayat Yayıncılık, 2004.
- Yükseköğretim Bilgi Yönetim Sistemi. “Öğretim Elemanı Sayıları.” Son erişim 29 Aralık 2017. <https://istatistik.yok.gov.tr>.



Şemseddin Timurtâşî'nin Risâle fi'n-Nükûd İsimli Eseri*

Şeyma Özdemir¹

Erol Özvar²

Öz

Hanefî mezhebinin önemli fakihlerinden olan Şemseddin Timurtâşî (v.1599) yaşamış olduğu dönemin parasal istikrarsızlıklarına dair bir risale kaleme almıştır. Risâletü Bezlî'l-mechûd fi tahrîri es'ileti tegayyürî'n-nükûd ismini verdiği ve kısaca Risâle fi'n-Nükûd olarak geçen bu risaleyi Hüsamüddin Affane tahkik edip neşretmiştir. Elinizdeki bu makale, bu risaleyi tanıtmakta ve Timurtâşî'nin fikhî yaklaşımını dönemin tarihi verilerinin ışığında ele alarak anlamaya çalışmaktadır. Müellif, bu risalede 16. yüzyılın sonlarına doğru Osmanlı yönetimi tarafından yapılan tağşişlerin yol açtığı mübadele meselelerini tasnif ve tahlil eder. 16. yüzyılın sonlarında ve 17. yüzyılın başlarında Osmanlı coğrafyasında sikkelerin tedavülden kalkması, piyasadan çekilmesi ya da değerinin değişmesi gibi parasal meseleler söz konudur ve akitlerde ödemelerin nasıl yapılacağına dair anlaşmazlıklar vardır. Dahası, Timurtâşî'nin verdiği bilgilere göre dönemin ulemasının sözü edilen meselelerde hukuki ihtilaf içinde olduğu anlaşılmaktadır. Timurtâşî bu risalede Osmanlı coğrafyasında tedavül eden akçe ve şâhî gibi sikkelerin istikrarsızlıkları nedeniyle ortaya çıkan anlaşmazlıkların hallinde mahkemelerin yeknesak bir hüküm etrafında karar vermeleri ve bu amaçla müftülerin ihtilafı ortadan kaldırmak için Hanefî mezhebindeki fetva usûlünü izlemeleri gerektiğini ileri sürmektedir.

Anahtar Kelimeler

Şemseddin Timurtâşî • Nükûd Risalesi • Tağşiş • Hukuk ve tarih • Fetva usûlü

Shamsaddin Timurtâshî's (d.1599) Treatise *Risâlah fi'n-Nuqûd*

Abstract

Shamsaddin Timurtâshî, a prominent Hanafî jurist, wrote a legal treatise entitled briefly *Risâlah fi'n-Nuqûd*, on monetary inconsistencies of his time. Husamuddin Affane from Quds University studied the treatise and published it as a book. The purpose of this paper is to introduce *Risâlah fi'n-Nuqûd* and to examine the important historical data that will allow us to understand this legal text. In the treatise, Timurtâshî classifies and analyzes exchange issues generated by the debase-ments implemented by the Ottoman government in the late 16th century. Among others, Timurtâshî addresses the legal dispute on how to make payments when coins are taken out of circulation or withdrawn from the market, or when the coin values change. He emphasizes that it is still an ongoing problem among his contemporary colleagues. To eliminate this dispute, he suggests following the Hanafî methodology of fatwa.

Keywords

Shamsaddin Timurtâshî • *Risâlah fi'n-Nuqûd* • Devaluation • Law and history • Methodology of fatwa

* Bu çalışma, 2017 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İktisat Tarihi Bilim Dalında Prof. Dr. Erol Özvar'ın danışmanlığında Şeyma Özdemir tarafından hazırlanan yüksek lisans tezine dayanmaktadır.

1 Şeyma Özdemir (Doktora Öğrencisi), Marmara Üniversitesi, İktisat Fakültesi, İktisat Tarihi Anabilim Dalı, İstanbul, 34722 Türkiye. Eposta: seyma.ozdemir@marmara.edu.tr

2 Yetkilendirilmiş yazar: Erol Özvar (Prof. Dr.), Marmara Üniversitesi, İktisat Fakültesi, İktisat Tarihi Anabilim Dalı, İstanbul, 34722 Türkiye. Eposta: erolozvar@marmara.edu.tr

Atf: Erol Özvar ve Şeyma Özdemir, "Şemseddin Timurtâşî'nin (v.1599) Risâle Fi'n-Nükûd İsimli Eseri," *darulfunun ilahiyat* 29/1, (Haziran 2018): 95–108, <http://dx.doi.org/10.26650/di.2018.29.1.0103>

Extended Summary

Shamsaddin Timurtâshî, a prominent Hanafî jurist, wrote a legal treatise entitled *Risâlah fi'n-Nuqûd* on monetary inconsistencies of his time. Husamuddin Affane from Quds University studied the treatise and published it as a book. Affane successfully tackles the issues mentioned in the text from the view of *fiqh* and specifies Timurtâshî's resources; yet he does not examine the historical data in detail. The purpose of this paper is to introduce *risâlah* and to examine the important historical data in detail so that we can better understand this legal text.

Timurtâshî classifies and analyzes exchange issues generated by the economic crises in the late 16th century. He first states that problems with payments exist, mostly in credit and borrowing contracts, due to the monetary problems of his time. In this case, so many *fatwas* are being asked and a legal dispute exists on this issue among his contemporary colleagues. He states that the aim of the *risâlah* is to eliminate this dispute by offering to follow the Hanafi methodology of fatwa.

According to the *risâlah*, there are four possible situations that can arise when a buyer has not yet delivered the coins after a contract has been completed. These are *kesâd al-âmm*, *kesâd al-juz'î*, *inkitâ'*, and *teghayyur*. *Kesâd* means that a certain type of coin is no longer accepted as money. If it is not accepted in only the place where the parties live, this is referred to as *kesâd al-juz'î*. But if the situation is the same everywhere, it is referred to as *kesâd al-âmm*. According to Abu Hanifa, in the case of *kesâd al-âmm*, if the sale is cancelled, Abu Yusuf and Imam Muhammad say that other coins can be used to pay. According to Abu Yusuf, the acceptable value is the value of the contract day. However, Imam Muhammad considers the last usage of that coin. In the case of *kesâd al-juz'î*, the sale is not cancelled, but if the seller wishes to receive the money in the currency in which it was negotiated, he will receive it. *Inkitâ'* describes the situation where a certain type of coin can be found in the house but not found at the market. This occurs because some of the coins are more valuable, so they are replaced with less valuable coins in the market. *Teghayyur* means the change in the value of coins. If the value of the coins changes after the contract is written but before the payment, the contract is not cancelled. There is no dispute between *imâms* on this issue. There are, however, disagreements about which coins payment will be based on. According to Abu Hanifa, the change in value is not taken into account. And, Abu Yusuf's first vision was in agreement. But Abu Yusuf's view changed later, when he said that the value changes must be considered. After describing these controversial views, Timurtâshî notes that Abu Hanifa's opinion is considered at the area of fatwa, but that Abu Yusuf's view is stronger in several aspects and therefore should be considered. Timurtâshî describes the issue broadly.

Timurtâshî does not mention when he wrote this *risâlah* but he points to a devaluation made by the Ottoman sultan. Affane estimates that he is Murad the 3rd based on the monetary crises dates and Timurtâshî's date of death. In fact, there was a debasement of *akçe* in 1585 that caused its value to decrease by half. *Teghayyur* rightly suits this debasement. Also, some currencies were withdrawn from the market or banned, so those are related to *kesâd* and *inkitâ'*. Considering the decisions made, it is possible that he wrote it either during the reign of Murad the 3rd or that of Mehmed the 3rd.

This information is essential for understanding the *risâlah*. By the time of the devaluation of 1585, the ratio of the debasement was more than the whole of the debasements before that time. The value of the *akçe* decreased against the other currencies. The value of the *sultâni*, the golden coin of the empire, rose from 60 *akçe* to 120 *akçe*. This explains how significant its effects were on the contracts of time. Besides, the 1585 debasement basically related with *akçe*. But the *shâhî* and *sharafî* coins are mentioned in the *risâlah*. When we look at these two coins, we see that both were subjects of some former debasements and were either pulled out of the market over time or banned. Hence, mentioning these two is not random, but meaningful. These factors all contribute to the explanation for why he chooses only four monetary problems among the others that already exist in Hanafi jurisprudence. What is noteworthy here is that he takes the appropriate ones from the traditional descriptions because of their importance for *fatwa*.

This paper deals with *Risâlah fi'n-nuqûd*, a fiqh text, within historic and economic contexts. The issues mentioned in the treatise are more meaningful when they are considered together with the money and exchange movements of the late 16th century, the devaluation of 1585, and changes in exchange rates and values. The monetary conditions Timurtâshî discusses in his treatise are more meaningful when they are examined as part of the whole system.

Şemseddin Timurtâşî'nin (v.1599) *Risâle fi'n-Nükûd İsimli Eseri*

Şemseddin Timurtâşî'nin Hayatı ve Eserleri

Timurtâşî'nin hayatına dair biyografi ve tahkik³ türü eserler ayrıntılı bilgiler içermemekle beraber, bu eserlerden onun ilmî kişiliği hakkında bazı malumata erişilebilmektedir. Tam adı Şemsüddîn⁴ Muhammed bin Abdullah bin Ahmed bin Muhammed bin İbrahim bin el-Hatîb el-Umerî et-Timurtâşî el-Ğazzî⁵ olarak geçen Timurtâşî'nin künyesi büyük oğluna nispetle Ebû Salih'tir.⁶ Kanunî Sultan Süleyman devrine denk gelen hicrî 939 (1532/33) yılında Gazze'de doğmuştur.⁷ Hayatının büyük bir kısmı Gazze'de geçmekle beraber, ilim tahsili için dört defa Kahire'ye yolculuk etmiştir. Bu yolculukların sonuncusu 998 (1589-90) yılına denk gelmektedir.⁸ Kahire'de Kınalızâde Ali Efendi, Emînüddîn bin Abdî'l-âl ve Zeynüddin İbn Nuceym gibi döneminin âlimlerinden, Gazze'nin Şâfi mezhebi müftüsü eş-Şems Muhammed bin el-Meşrikî'den ve Mısır'ın kâdu'l-kudât'ı Ali bin Emrullah el-Hannâ'ten ders almıştır. Kendisinden ders alanların en meşhurları; oğulları Salih ve Mahfûz et-Timurtâşî, Ahmed bin Ammâr, Muhammed bin Ammâr, Abdunnebî el-Halîlî ve Kudüs müftülüğü yapmış olan Abdulgaffar el-Acemî'dir. Timurtâşî II. Selim ve III. Murad devirlerini görmüş ve III. Mehmed'in tahta

3 Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin* (Tahran: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1947), II, 262; Ebu'l-Me'âlî Muhammed el-Ğazzî, *Divânu'l-İslâm* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), II, 22-31; Muhammed el-Muhıbbî, *Hulasatü'l-eser fi a'yâni'l-karni'l-hâdî aşer* (Beyrut: Dâru Sâdır, ty), IV, 18-20; Ahmet Özel, *Haneî Fıkıh Alimleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 282-284. Ayrıca bkz. Muhammed bin Abdullah Timurtâşî, *Risâletü Bezli'l-mechûd fi tahriri es'ileti tegayyüri'n-nükûd* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2014); Muhammed bin Abdullah Timurtâşî, *Müs'ifetü'l-hükkâm ale'l-ahkâm*. (Amman: Daru'l-Feth, 2007); Muhammed bin Abdullah Timurtâşî, *Muînü'l-müftî alâ cevâbi'l-müstefî*. (Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 2009); Muhammed bin Abdullah Timurtâşî, *el-Fetâvâ*. (Amman: Dâru'l-Feth, 2014); Salih b. Abdulkerim ez-Zeyd, *Buğyetü't-tamâm fi tahkik-i ve dirâset-i Müs'ifeti'l-hükkâm a'le'l-ahkâm* (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1996).

4 Şemseddin Timurtâşî olarak meşhur olmuş ve birçok terâcim (biyografi) kitabına da bu şekilde geçmişse de gerçek isminin Şihâbüddin olduğu anlaşılmaktadır. Salih b. Abdulkerim, Timurtâşî'nin bir yazmasının üzerinde kendi hatıyla Şihâbüddin ismini gördüğünü söyler. Çoğu terceme kitabında Şemsüddin bazılarında ise Şihâbüddin olarak geçer. Ayrıntılı bilgi ve yazmanın kopyası için bkz. ez-Zeyd, *Buğyetü't-tamâm*, 13 ve 128.

5 Harizm'in Timurtâş köyünden olması hasebiyle Timurtâşî, Gazze'de doğması sebebiyle de Ğazzî olarak anılır.

6 Timurtâşî, *Müs'ifetü'l-hükkâm*, 21.

7 el-Ğazzî, *Divânu'l-İslâm*, II, 22.

8 Timurtâşî, *Fetâvâ*, I, 38.

çıkışının üçüncü yılı olan 1007'de (1599)⁹ Gazze'de vefat etmiştir. Timurtâşî'nin yaşadığı dönemde Gazze ve Kahire Osmanlı hakimiyeti altındadır.

Biyografi kitaplarında Timurtâşî'nin döneminde resmî olarak kadılık veya müftülük görevi üstlenip üstlenmediği hakkında bir bilgiye rastlanmamaktadır. Ancak *Müs'ifetü'l-hükkâm ale'l-ahkâm* isimli kitabının mukaddimesinde Timurtâşî, edebî'l-kâdî sahasına dair bir kitap yazıyor olmasına rağmen kadılık tecrübesinin bulunmadığını ifade etmektedir.¹⁰ Dolayısıyla eserin tamamlandığı 970 (1563) yılı Zilhiccesine¹¹ kadar kadılık görevi yapmadığı söylenebilir. Ayrıca *Fetâvâ*'sını tahkik eden Ebu Hassan, Timurtâşî'nin mukaddimesindeki bir ifadenin onun Gazze müftülüğü yaptığına işaret ettiğini belirtir.¹² Bir de muhakkikin not etmediği ancak aynı eserinin *Îcâre* bölümünde bulunan açık bir ifadeye daha rastlamaktayız. Timurtâşî burada kendisinden istenilen bir fetvaya manzum halde cevap vermiş ve son beyitte kendisini “Gazze müftüsü Muhammed el-Ğazzî” olarak nitelemiştir.¹³ Bu ifadeden kendisinin Gazze müftülüğü yaptığı sonucuna varabiliriz. Timurtâşî gerek *Fetâvâ*'sında gerekse de risalelerinde çok çeşitli konuları ele almıştır. Bu onun fetva işiyle yoğun şekilde alâkadar olduğunu gösterir. Ayrıca müellif *Muînü'l-müftî*'yi müftülük görevini üstlenenlere yardımcı olmak üzere kaleme aldığını belirtmektedir¹⁴ ve konuları ele alırken de “Bizim zamanımızda şöyledir” diyerek bilfiil işin içinde olduğunu belirterek müftülük yaptığını ima etmektedir. Gazze'nin Şafiî müftüsü Muhammed b. el-Meşriki'nin görüşlerini çok yerde zikrettiği halde Hanefî bir müftüden¹⁵ bahsetmeyişi de bu kişinin kendisi olması ihtimalini artırmaktadır.

En meşhur eseri olan *Tenvîru'l-ebâr ve câmiu'l-bihâr*, Hanefî fûrû fıkıh kitabıdır. Bu yüzden ün kazandığı alan fıkıh olsa da pek çok ilimde başka eserler de telif

9 Terâcim kitaplarının çoğunda vefatı 1004 (1596) yılının Recep ayı olarak verilir. Oysa Timurtâşî bazı eserlerini bu tarihten sonra tamamladığını not etmiştir. Buğyetü't-tamâm'ın müellifi Salih b. Abdulkerim bir yazmadaki tarihten yola çıkarak vefat tarihini 1006'nın (1598) Şaban ayı olarak tahmin etmişse de *Fetâvâ*'nın muhakkiki Ebu Hassan başka bir yazmanın 1007'nin (1599) Şevval'inde tamamlandığını ve vefat tarihinin en erken 1007 yılı olabileceğini tespit etmiştir. Bkz. ez-Zeyd, *Buğyetü't-tamâm*, I, 16-17 ve Timurtâşî, *Fetâvâ*, 46.

10 Timurtâşî, *Müs'ifetü'l-hükkâm*, 66.

11 Timurtâşî, *Müs'ifetü'l-hükkâm*, 244.

12 Timurtâşî, *Fetâvâ*, 25. Muhakkikin bahsettiği ibarenin aslı için bkz. 83.

13 Timurtâşî, *Fetâvâ*, II, 570.

14 Timurtâşî, *Muînü'l-müftî*, 17.

15 İki mezhebin de halk arasında yaygın olduğu bölgelerde iki mezhepten de müftü atanırdı. Bunun Diyarbakır'daki bir örneği için bkz. İbrahim Yılmazçelik, “XIX. Yüzyılda Osmanlı Taşra Teşkilatının Önemli Merkezlerinden Biri Olan Diyarbakır'da Bazı Görevlilerle İlgili Tespitler,” *OTAM Dergisi* 31 (2012): 225-242.

etmiştir. Bunların başlıcaları şöyledir: Tenvîr'in şerhi olan Minehu'l-gaffâr, Muînu'l-müftî alâ cevâbi'l-müstefî¹⁶, Tuhfetü'l-akrân ve Şerhi Mevâhibu'l-mennân¹⁷, el-Fetâva¹⁸, Müs'ifetü'l-hükkâm ale'l-ahkâm¹⁹, el-Vusûl ilâ kavâidi'l-usûl²⁰, Manzûme fi't-tevhîd²¹, el-Ferâiz²², İânnetü'l-hakîr lizâdi'l-fakîr²³, Tertîbu Fetavâ İbn Nüceym, Fevâidu'l-mardiyye fi şerhi Kasîdeti'l-lâmiyye, Şerhu Kenzi'd-dekaik²⁴, Şerhu'l-Vikâye, Şerhu'l-Menâr, Şerhu Bed'i'l-emâlî, Şerhu'l-Avâmil, Şerhu'l-Katr, Müşkilâtü'l-mesâil, Şerhu Kasîdeti'l-hemziyye, Risâle fi'l-Kerâhiyye, Risâle fi İlmi's-sarf, Risâle fi'l-Vukûf, Risâle fi'n-Nikâh, Risâle fi Duhûli'l-hammâm, Risâle fi'l-Kazâ, Risâle fi'l-Müzâra'a, Risâle fi İsmeti'l-enbiyâ, Risâle fi'n-Nükûd²⁵.

Müellifin Bezli'l-mechûd fi tahrîri es'ileti tegayyüri'n-nükûd İsimli Risalesi

Kaynaklarda kısaca *Risâle fi'n-Nükûd* olarak da geçen *Risâletü Bezli'l-mechûd fi tahrîri es'ileti tegayyüri'n-nükûd*²⁶ isimli eser, parasal istikrarsızlıkların muhtelif akitler üzerindeki etkilerine dair bir fıkıh risalesidir. Kudüs Üniversitesi'nden Hüsamüddin Affâne, bu risaleyi tahkik ederek 2001 yılında yayınlamıştır.²⁷ Affâne, risalenin tek mahtut nüshasının Şeyh Bedrülhatîb Kütüphanesi'ndeki bir risale koleksiyonunun içinde bulunduğunu belirtir. Bu yüzden risaleyi tahkik ederken risalenin kendisinden alıntı yaptığı kaynaklarla ve risaleden alıntı yapan İbn Âbidin'in *Tenbihu'r-rükûd*²⁸ risalesiyle mukayese ettiğini belirtir.²⁹ Affâne'nin bahsettiği nüsha haricinde bir nüshaya henüz rastlanılmadığı için

16 Müftüler için çok sorulan sorular hakkında yardımcı kitap.

17 Manzum Hanefî fıkıh eseri ve kendisinin buna dair şerhi.

18 Döneminde kendisine sorulan sorulara dayanarak kaleme aldığı fetva kitabı.

19 *Müs'ifü'l-hükkâm* olarak da geçen kitap edebî'l-kâdî literatürünün bir örneği olup kadılıkla ilgili birtakım kuralları anlatmaktadır.

20 Fıkıh usûlüne dair eseri.

21 Akaid ile ilgili manzum eseri.

22 Miras hükümlerine dair eseri.

23 İbn Hümam'ın Hanefî fûrû fıkıhına dair eserinin şerhi.

24 Tamamlayamamıştır.

25 Veya tam adıyla "Risâletü Bezli'l-mechûd fi tahrîri es'ileti tegayyüri'n-nükûd" ki çalışmamıza konu olan risalesidir.

26 "Sikkelerin değerindeki değişmelere dair bir araştırma."

27 Timurtâşî, Muhammed bin Abdullah, *Risâletü Bezli'l-mechûd fi tahrîri es'ileti tegayyüri'n-nükûd*, thk. Hüsamüddîn bin Musa Affâne, (Kudüs: yy, 2001).

28 İbn Âbidîn, "Tenbihu'r-rükûd alâ mesâili'n-nükûd," *Mecmûatu Resâili İbn Âbidîn* içinde, (yy, ty), II, 55-65.

29 Timurtâşî, *Risâletü Bezli'l-mechûd*, muhakkikin girişi, 63.

bu makalede Affâne'nin tahkiki esas alınmıştır. Zaman içinde başka nüshaların bulunması tahkikin sıhhati açısından faydalı olacaktır.

Affâne, risaleyi fikhî açıdan değerli bulmuş ve ayrıntıya girmemekle beraber risaledeki meseleleri de fikhî açıdan çalışmıştır. Bunu yaparken risalede adı geçen âlimlere, risalenin kaynağı olan fıkıh kitaplarına ve konuyla ilgili diğer eserlere işaretlerde bulunmuştur. Affâne, risalede geçen para meselelerinin Osmanlı otoritelerince alınan bir karardan kaynaklandığını bir dipnotta belirtmiştir.³⁰ Bunun haricinde risalede sözü geçen parasal olayları ve para birimlerini ele alırken tarihi verileri kullanma konusunda yetersiz kaldığı söylenebilir. Risalenin kendi zamanına işaret eden olayların bilgisine yeterince yer vermemiştir. Affâne'nin Osmanlı para tarihi konusundaki kaynaklara erişme güçlüğü göz önünde bulundurulduğunda bu anlaşılabilir bir durumdur. Elinizdeki çalışma önce risalede ele alınan konuları ihtisar ile aktarmakta, ardından Affâne'nin fikhî açıdan çalıştığı bu risalenin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacak bir takım tarihi verilere işaret etmektedir.

Risalenin Ele Aldığı Konular

Timurtâşî risalesinin başında bu risaleyi niçin telif ettiğini belirtir.³¹ Buna göre Şam'daki tüccarlar tedavüldeki bazı sikkelerle muâmele-i şer'iyye gibi vadeli para akitleri veya karşılıklı rızaya dayalı ivazlı akitler üzerinden anlaşma yaptıktan sonra bu sikkeler ortadan kaybolmakta veya bunların değeri değişmektedir. Dolayısıyla vade sonunda ödemelerin hangi sikkeyle yapılacağına dair taraflar arasında ihtilaflar yaşanmaktadır. Bu meseleler hakkında âlimlere çokça soru gelmektedir. Ancak parasal istikrarsızlık sebebiyle ödemelerin hangi sikke cinsiyle yapılacağına dair âlimler arasında bir görüş birliği yoktur; bir kısmı Ebu Hanife'nin görüşüyle diğer bir kısmı ise Ebu Yusuf'un görüşüyle fetva vermektedir. Timurtâşî risalesini böyle bir durumda müftü ve kadılarına yol göstermek için kaleme aldığını belirtmektedir.³²

Timurtâşî akitler kurulduktan sonra sikkenin istikrarsızlığı sebebiyle ortaya çıkan durumları dört kısımda tasnif eder. Bunlardan ilk üçü sikkenin tedavülüyle biri de onun değerinin değişmesiyle ilgilidir. Bu durumları ayrı ayrı ele alan müellif bunlara dair mezhepteki görüşleri sıralayıp hangisiyle hüküm verilmesi gerektiğini ortaya koyar. Buna göre; bir kimse içindeki düşük kıymetli katışığı gümüşünden fazla olan dirhemlerle veya fülûsla bir alışveriş yapmış olsun. Bu

30 Timurtâşî, *Risâletü Bezli'l-mechûd*, 73.

31 Timurtâşî, *Risâletü Bezli'l-mechûd*, 72-73.

32 Timurtâşî, *Risâletü Bezli'l-mechûd*, 74.

mağuş sikke ve fülûs da halk arasında ödeme aracı olarak kullanılsın ve böylece alışveriş geçerli olsun. Alışveriş akdi kurulduktan sonra alıcı satıcıya henüz bu sikkeleri teslim etmemişken ortaya çıkabilecek dört muhtemel durum vardır. Bunlar *kesâd-ı âmm*, *kesâd-ı cüz'î*, *inkitâ'* ve *tegayyürdür*.³³

Kesâd, belirli bir sikke cinsinin tedavülden kalkması ya da artık para olarak muteber kabul edilmemesidir.³⁴ Eğer sikke sadece kişinin yaşadığı beldede değil de bütün beldelerde kullanımdan kalktıysa bu durum *kesâd-ı âmm* olarak anılır. Ama eğer kişinin yaşadığı beldede kullanımdan kalkmış da başka beldelerde kullanılmaya devam ediliyorsa o zaman *kesâd-ı cüz'î* olur. *Kesâd-ı âmm* durumunda Ebu Hanife'ye göre satış batıl olur. Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'e göreyse satış batıl olmaz,³⁵ ödeme yapmak için aynı kıymette başka sikkeler kullanılabilir. Bu kıymet ise Ebu Yusuf'a göre *kesâda* uğramış olan sikkenin satış yapıldığı gündeki kıymetidir. İmam Muhammed'e göre ise *kesâdın* gerçekleştiği, yani insanların onunla en son hangi kıymete göre muamelede bulunduğu esas alınır. *Kesâd-ı cüz'î* durumunda satış batıl olmaz ancak satıcı muhayyerdir; isterse anlaşmayı yaptıkları para cinsinden alır isterse de kıymetini alır. *İnkitâ'* ise belirli bir sikke cinsinin çarşı pazarda bulunmazken evlerde ve sarraflarda bulunabilmesi durumudur.³⁶ Çoğu kitapta *kesâdla* aynı hükümlere tâbî olduğu geçer. *İnkitâ'* Gresham kanununu hatırlatmaktadır. Bu da bazı sikkelerin daha değerli olduğu için piyasadan çekilip yerine daha az değerli sikkelerin tedavüle sokulması durumudur.

Tegayyürden kasıt ise sikkelerin değerinin artmak veya azalmak suretiyle değişmesidir. Akit yapıldıktan sonra henüz ödeme yapılmadan sikkelerin değeri değişirse akit batıl olmaz ve bu konuda mezhep imamları arasında ihtilaf yoktur. Ancak ödemede hangi kıymetin esas alınacağına dair ihtilaflar vardır.³⁷ Ebu Hanife'ye göre akit ne üzerine yapıldıysa o miktarda mislini verir, değerinin değişmesi hesaba katılmaz. Ebu Yusuf'un en baştaki görüşü de bu yöndedir. Ancak daha sonra fikrini değiştirir ve akdın yapıldığı sikkenin kıymetinin verilmesi gerektiğini söyler. Bunda da yine satış günündeki kıymeti esas alınır.

Timurtâşî mezhep içindeki bu ihtilaflı görüşleri verdikten sonra, Hanefi mezhebinde muteber kitaplarda fetvaya esas olan görüşün Ebu Yusuf'un görüşü

33 Timurtâşî, *Risâletü Bezli'l-mechûd*, 75 vd.

34 Timurtâşî *kesâdın* sözlük anlamını "rağbetlerin az olması sebebiyle geçerli olmamak" diye açıklar. Fukahaya göre ise onunla muameleyi terk etmektir. Timurtâşî, *Risâletü Bezli'l-mechûd*, 79.

35 Timurtâşî, *Risâletü Bezli'l-mechûd*, 76-78.

36 Timurtâşî, *Risâletü Bezli'l-mechûd*, 81 vd.

37 Timurtâşî, *Risâletü Bezli'l-mechûd*, 84-85.

olduğunu belirtir.³⁸ Ancak bu muteber görüşlere rağmen Ebu Hanife'nin görüşüyle fetva verenler vardır. Hem kesâd hem de tegayyür meselesinde tercih ehlinin görüşü Ebu Yusuf'un görüşünün daha kuvvetli olduğundan yanadır. Timurtâşî, muteber fıkıh kitaplarını taradığını ve bunlarda Ebu Hanife'nin görüşünü fetvaya esas yaparı görmediğini söyler.³⁹ Muteber kitaplarda Ebu Hanife'nin görüşü için "Ebu Yusuf eskiden bu görüşle fetva verirdi" denilirken Ebu Yusuf'un görüşü için *fetvâ aleyh* olduğu söylenmiştir. Fetvâ aleyh olan görüş açıkça söylendiği zaman iftâen ve kazâen buna itimat edilmesi gerekir.

Müellif, Hanefî mezhebindeki fetva usûlü takip edildiğinde Ebu Yusuf'un görüşüyle fetva verilmesi gerektiğini söyler. Mezhep imamları arasında ihtilaflı olan meselelere bir örnek teşkil eden sikkelerin değerinin değişmesi hususunda çözüm yolunu fetvâ usûlünde görür. Buna göre ihtilaflı bir durumda en başta Ebu Hanife'nin görüşü esastır.⁴⁰ Ancak bu meselede Ebu Yusuf'un görüşüyle fetva verilmesi gerektiğini gerekçeleriyle beraber açıklar. Gerekçelerinden ilki meşâyihın Ebu Hanife'ye muarız olduğu halde çoğunlukla diğer imamlardan birinin görüşünü tercih etmesi durumunda bu görüş ile fetva verilmesi gerektiğidir. Çünkü bu görüş mezhepte râcih olarak nitelendirilir ve râcih görüşle fetva vermek vaciptir. Bu meselede de râcih olan görüş Ebu Yusuf'un görüşüdür. İkinci gerekçesi muteber âlimlerin kadılık tecrübesi bulunduğu için muâmelâtla ilgili meselelerde Ebu Yusuf'un görüşüyle fetva verilmesi gerektiğini belirtmeleridir.⁴¹ Bu mesele de muâmelâtandır. Ayrıca Ebu Hanife ve iki öğrencisi ihtilafa düşerlerse kuvve-i müdrike esas alınmalıdır. Bu, olayı daha iyi kavrama gücüne sahip olmak demektir. Bu konuda ise Ebu Yusuf'un kuvve-i müdrike olduğunu belirtir.⁴² Timurtâşî, bütün bu açıklamalar ile kadıların hepsini tek bir usûle bağlayarak hükümlerdeki ihtilaflı durumu ortadan kaldırmayı amaçlamıştır. Risalede böyle bir meselede râcih olanla hükmetmeyen kadıların azledileceği belirtilmiş ve buna dair padişahın emrine işaret edilmiştir.⁴³ Bu da devlet tarafından bu konunun ne kadar önemsendiğinin bir göstergesidir. Timurtâşî önemine binaen fetvada kullanılan lafızları sıralayarak risalesine son verir.⁴⁴

38 Timurtâşî, *Risâletü Bezli'l-mechûd*, 83 vd.

39 Timurtâşî, *Risâletü Bezli'l-mechûd*, 85-86, 88.

40 Timurtâşî, *Risâletü Bezli'l-mechûd*, 91, 89 vd.

41 Timurtâşî, *Risâletü Bezli'l-mechûd*, 92.

42 Timurtâşî, *Risâletü Bezli'l-mechûd*, 90-91.

43 Timurtâşî, *Risâletü Bezli'l-mechûd*, 95-96.

44 Timurtâşî, *Risâletü Bezli'l-mechûd*, 99-100.

Risaledeki Meselelerin Tahlili Üzerine

Timurtâşî risaleyi ne zaman kaleme aldığını açıkça belirtmemiştir. Affâne, bir dipnotta, onun yaşadığı dönemi göz önünde bulundurarak risalede sikkenin değerini değiştirme kararı alma hususunda bahsi geçen sultanın III. Murad olduğu tahmininde bulunmuştur. Bu dönemde Osmanlı'da parasal krizlerin olduğunu ve akçenin değerinin yarıya düşürüldüğünü belirtmiştir.⁴⁵ Gerçekten de Osmanlı'da 16. yüzyılın son çeyreğinde parasal hareketler yoğunlaşmıştır. 1585 yılında akçeyi tağşiş etme kararı alınmıştır.⁴⁶ Madeni paranın kullanıldığı dönemlerde uygulanan tağşiş işlemi, sikkenin gümüş miktarını düşürüp içine daha fazla bakır karıştırmaktır. Bu şekilde bir işlem, devlete daha az gümüşle daha fazla sikke basma imkanı sunsa da işlemin sonunda paranın piyasa değeri düşer ve mal fiyatları olumsuz etkilenirdi. 1585'te yapılan tağşişle akçenin gümüş içeriği % 44 azaltılmış oldu.⁴⁷ Timurtâşî de risalede tegayyür kavramı altında sikkedeki böyle bir değer kaybını ele almıştır. Bu değer kaybının 1585 tağşişi neticesindeki değer kaybı olduğu açıktır. Risalede ayrıca kesâd kavramı altında tedavülde kalkan sikkelerle ilgili hükümler de verilmiştir. Burada kastedilen, tağşiş işlemi neticesinde piyasadan kaldırılan eski akçeler olabilir. Bununla birlikte 1588-89 döneminde bir *tashih-i sikke*⁴⁸ işlemi de uygulanmıştır. Bu işlem neticesinde yine piyasada hala tedavülde olan eski akçeler yasaklanmış ve üstelik değeri gittikçe düşen şâhî sikkeleri de toplatılıp tedavülde kaldırılmıştır.⁴⁹ Risalede şâhî sikkelerinin ayrıca zikredilmiş olması, risalenin bu tashih işleminden sonra yazılmış olmasını da muhtemel kılmaktadır. Neticede her iki olay da III. Murad döneminde yaşanmıştır. Timurtâşî risalenin başında “imamların en büyüğü olan yüce hâkânın emr-i mücebinece” Osmanlı sikkесinin değerinin düşürüldüğünden bahsetmektedir. 1588-89 dönemindeki karar bir öncekinin tekidi mahiyetinde olduğu için⁵⁰ bahsi geçen karar 1585'teki tağşiş kararı ve müellifin adını vermediği imam yani sultan ise III. Murad (saltanatı: 1574-1595) olmalıdır. Ancak Timurtâşî'nin asıl

45 Timurtâşî, *Risâletü Bezli'l-mechûd*, 83.

Halil Sahillioğlu, *Kuruluştan XVII. Asrın Sonlarına Kadar Osmanlı Para Tarihi Üzerinde Bir 46 . Deneme*, (İstanbul Üniversitesi Doktora Tezi, 1958), 220-221

47 Şevket Pamuk, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Paranın Tarihi*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2012), 147.

48 Tedavüldeki sikkelerin standarttan uzaklaşmasından sonra sikkelerin toplatılıp belli bir standartla tekrar basılması işlemi. Bkz. Nezihî Aykut, “Osmanlı İmparatorluğu'nda XVII. Asır Ortalarına Kadar Yapılan Sikke Tashihleri,” *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan* içinde. (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1991), 346.

49 Sadullah Yıldırım, *1000/1592-93 ve 1001/1593-94 Tarihli Ruznamçe Gelir Defterine Göre Osmanlı Devleti'nin Merkezi Hazine Gelirleri* (Marmara Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, 2008), 73-74

50 Aykut, “XVII. Asır Ortalarına Kadar Yapılan Sikke Tashihleri,” 350-353.

vefat tarihinin 1007 (1599) olduğu⁵¹ düşünülürken, ibarede yine III. Murad'a işaret etmiş olmakla beraber, risaleyi III. Mehmed döneminde yazmış olması da muhtemeldir. Dolayısıyla risalenin 1588-89 tashih işleminden vefatı olan 1599 yılına kadarki 10 yıl içinde yazılmış olması en muhtemel durumdur.

Affane bahsi geçen dipnot haricinde bu tarihî bilgiyi ve risalenin anlaşılmasındaki önemini yeterince tartışmamıştır. Fıkıh risaleleri genellikle müelliflerinin yaşadıkları dönemde önem arz eden meselelerin açıklığa kavuşturulması için kaleme alınmıştır. Risale, bu meselenin o dönemde hem halk hem ulema arasında ihtilafa sebep olan önemli bir sorun olduğunu göstermektedir. Affane bu dipnotta akçenin değerinin yarı yarıya düşürüldüğünden bahsetmiştir. Ancak bunun bir problem olarak büyüklüğünü ve mahiyetini görebilmek için Osmanlı'daki tağşiş geleneğine bakmak gerekir. Çünkü aslında Osmanlı halkı tağşiş işlemine alışıktı. Ancak bu dönemdeki tağşiş diğerlerine nazaran çok daha büyük bir oranda yapılmıştı. 1326'da Orhan Bey zamanında çıkarılan ilk sikkelerde 100 dirhem ağırlığındaki gümüşten 266 adet akçe kesiliyordu. 1585 tağşişine kadarki iki yüzyıldan fazla süre zarfında yapılan tüm tağşiş işlemleri neticesinde bu miktar 450'ye kadar çıktı.⁵² 1585 tağşişiyle beraber ise 100 dirhem gümüşten 800 akçe kesilmesi kararı alındı. Hem tağşiş oranının büyüklüğü hem de reel olarak ılımlı yükselişte olan fiyatlar⁵³ hesaba katıldığında bunun mübadele ilişkilerini etkileyen mühim bir karar olduğu görülür. Tağşiş kararı neticesinde akçenin diğer paralar karşısında değeri azalırken fiyatlar akçe cinsinden artmıştır. İmparatorluğun altın sikkesi olan sultânînin değeri 60 akçeden 120 akçeye yükselmiştir.⁵⁴ Dolayısıyla tağşiş işleminin 16. yüzyılın son çeyreğine dek mübadele ilişkilerine dramatik bir

51 Bkz. 7. dipnot

52 Orhan Bey zamanındaki ilk akçe darbindan sonraki yüzyıl boyunca bu miktarla neredeyse hiç oynanmadı. Fatih Sultan Mehmed döneminde gelen 444-1481 yılları arasında yapılan bir takım tağşiş işlemleri neticesinde bu miktar peyderpey 400'e kadar çıkarıldı. 1585 tağşişine kadar geçen yüzyıllık süre zarfında da akçenin değeri genel anlamda istikrarlıydı. Ayrıntılı veriler ve akçe değerlerindeki değişim tablosu için bkz. Şeyma Özdemir, *16. Yüzyılın Sonlarında Osmanlı İmparatorluğu'nda Parasal İstikrarsızlık ve Şemseddin Timurtâşî'nin Nükûd Risalesi*. (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi), 2017.

53 Ömer Lütfi Barkan ve Şevket Pamuk'un vakıf, imaret ve saray mutfağı giderlerinden yola çıkarak hazırladıkları fiyat endekslerinin her ikisi de 16. yüzyılda fiyat artışlarının hızlandığını göstermektedir. Yüzyılın son çeyreğinde akçe cinsinden fiyat artışları, gram gümüş cinsinden fiyat artışlarına nazaran daha düşüktür. Aradaki bu fark tağşişin etkisini göstermektedir. Ömer Lütfi Barkan, "16. Yüzyılın İkinci Yarısında Türkiye'de Fiyat Hareketleri," *Belleten*, XXXIV, 136 (1970): 569. Şevket Pamuk, *İstanbul ve Diğer Kentlerde 500 Yıllık Fiyatlar ve Ücretler (1469-1998)*. (Ankara: Devlet İstatistik Enstitüsü Matbaası, 2000), 11-12.

54 Halil Sahillioğlu, "Osmanlı Para Tarihinde Dünya Para ve Maden Hareketinin Yeri (1300-1750)". *ODTÜ Gelişme Dergisi*. Türkiye İktisat Tarihi Üzerine Araştırmalar Özel Sayısı (1978): 26.

şekilde tesir ettiğini söylemek zorken öncekilerden daha büyük oranda gerçekleşen bu dönemdeki tağşişten sonra akçenin istikrarsızlığının arttığı ve pazar ilişkilerinin bundan etkilendiğini söylemek mümkündür. Darp edilen sikkelerin kıymetindeki ve birbirlerine karşı mübadele oranlarındaki ciddi değişimler Timurtâşî'nin risalesinde bahsi geçen sorunlardan en büyüğünü teşkil eder. Nitekim tüccarlar tağşişten önceki dönemde alışveriş veya borç akitleri kurmuş, ödeme yapılmadan evvel tağşiş işlemi gerçekleşmiş ve taraflar ödemelerin sikkenin eski kıymetine göre mi yoksa yeni kıymetine göre mi olacağı konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Bu ihtilaflar dönemin resmî kayıtlarına da yansımıştır.⁵⁵ Risalenin ele aldığı dönemin parasal durumunun bilinmesi risalenin ne denli büyük bir soruna cevap aramaya çalıştığını göstermesi açısından mühimdir. Ayrıca müellifin para meselelerine değindikten sonra fetva usûlüne dair kaleme aldığı bölüm kadılar arasında yaşanan ihtilaflara dikkat çekmektedir. Parasal istikrarsızlığın yanında kadıların hüküm verme metotlarındaki farklılaşma da problemlere sebep olmaktadır. Timurtâşî bunu risalesinin başında kaydederek bu risaleyle ihtilafları ortadan kaldırmayı amaçladığını belirtmiştir.

Risalede işaret edilen hadise akçenin tağşiş edilmesi olsa da şâhî ve şerefi sikkeleri de ayrıca zikredilmiştir. Affâne bu üç sikke çeşidi hakkında birkaç küçük dipnot haricinde bilgi vermemekte veya bilgi edinemediğinden bahsetmektedir. Risalenin daha iyi anlaşılması için bu para birimlerinin serüvenlerine ve o dönemdeki durumlarına bakmak gerekir. Akçenin süreç içerisindeki değişimi önceki satırlarda zikredildi. Buna göre akçenin risalede geçen parasal durumları yaşamış olduğunu söylenebilir. Bunun yanında şâhî ve şerefi sikkelerinin de o dönemdeki durumları dikkat çekicidir. Affâne bu iki para birimi hakkında bunların fülus çeşidinden olduğunu aktarmış, şâhînin 10 akçe olduğunu, şerefi hakkında ise pek bilgi edinemediğini belirtmiştir.⁵⁶ İran kökenli gümüş bir sikke çeşidi olan şâhîlerin o dönemdeki durumunu Halil Sahillioğlu ve Halil İnalıcık incelemiştir. Her ikisi de 1585 akçe tağşişinden bir müddet önce İran'da şâhî üzerinde bir tağşiş işlemi gerçekleştirildiğini iddia etmiştir.⁵⁷ Sahillioğlu'nun verilerine göre tağşişten önceki dönemde şâhî 7 akçeye geçmekteydi. Ama aslında değeri bundan daha düşüktü, bu da arbitraja sebep oluyordu.⁵⁸ 1585 tağşişiyle beraber akçenin diğer sikkeler karşısında kurları değişirken şâhînin değeri 7'den 8'e çıkarılmış, yani çok

55 Örnekler için bkz. Özdemir, *16. Yüzyılın Sonlarında Osmanlı İmparatorluğu'nda Parasal İstikrarsızlık ve Şemseddin Timurtâşî'nin Nükûd Risalesi*, 32 vd.

56 Timurtâşî, *Risâletü Bezli'l-mechûd*, 72.

57 Sahillioğlu, *Osmanlı Para Tarihi Üzerinde Bir Deneme*, 89; Halil İnalıcık, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluş ve İnkişafı Devrinde Türkiye'nin İktisadî Vaziyeti Üzerine Bir Tetkik Münasebetiyle," *Belleten*, XV, 60 (1951): 658.

58 Sahillioğlu, *Osmanlı Para Tarihi Üzerinde Bir Deneme*, 90-91.

az değiştirilmek suretiyle değeri bir nevi düşürülmüştü. Bu durumun da akitlere yansyacağı muhakkaktır. Bununla beraber 1588-89 döneminde yapılan tashîh-i sikke ile devlet, piyasanın istikrarını bozan bu şâhîlerin tamamını toplatmıştı.⁵⁹ Yani şâhîler tedavülden kaldırılarak kesâd etmişti. Şerefi sikkelerine gelince, bunlar Memlûk zamanında eşrefi ismiyle darp edilen altın sikkelerin Osmanlı'daki ismiydi.⁶⁰ Şerefler diğer altın sikkelerin aksine birkaç defa tağşişe uğramış ve değeri zaman içinde sürekli düşmüştü. Zamanla bu sikkenin darbı azaldı ve 16. yüzyılın ikinci yarısından sonra bu sikkelere çok fazla rastlanılmadı.⁶¹ Dolayısıyla risalede tağşişe maruz kalan ve zamanla tedavülden kalkan bu iki sikkenin isminin zikredilmesinin tesadüfi olmadığını, aksine manidar olduğunu söylemek doğru olur.

Dönemin parasal hareketleri ve para birimlerinin yaşadığı serüvenleri bilmek, risaleyle ilgili bir noktayı daha açıklığa kavuşturmamıza yardımcı olmaktadır. Timurtâşî, telifini 1587'de tamamladığı *Tenvîru'l-ebşâr* isimli fıkıh eserinde ve diğer eserlerinin bazı bölümlerinde bir takım para çeşitleri ve parasal durumlardan bahsetmektedir.⁶² Ancak bunların hepsini risalede zikretmemiştir. Risaledeki parasal durumları dörtlü bir tasnifle sunmuş, bu dört durumu geniş şekilde ele almıştır. Bu da yine tesadüfi bir durum değildir. Timurtâşî, Hanefî fıkıh geleneğinde zaten yeri olan bu meseleleri yukarıda bahsi geçen parasal gerçekliklere uygun olarak dörde ihtisar etmiş ve fetva ve kaza için elzem olan şekilde konuları ele almıştır. Dolayısıyla Timurtâşî'nin neden bu dört durum ile yetindiği konusu da o dönemin parasal hareketleri ile anlamlı bir bütün oluşturmaktadır.

Sonuç olarak, 16. yüzyılın önemli Hanefî âlimlerinden olan Şemsüddin Timurtâşî'nin Nükûd Risalesi'nde ele aldığı meseleler, dönemin tarihî ve iktisadi verileri ile desteklendiğinde mücerret bir fıkıh metni olarak incelendiğinden daha çok anlam ifade etmektedir. Bu çalışmada Affane'nin fikhî olarak incelediği risale, tarihi verilerle desteklenerek mevzubahis meselelerin arka planı ortaya konulmaya çalışılmıştır.

59 Yıldırım, *1001/1593-94 Tarihli Ruznamçe Gelir Defterine Göre Osmanlı Devleti'nin Merkezi Hazine Gelirleri*, 73-74.

60 Sahillioğlu, *Osmanlı Para Tarihi Üzerinde Bir Deneme*, 146.

61 Sahillioğlu, *Osmanlı Para Tarihi Üzerinde Bir Deneme*, 156.

62 Paralarla ilgili; İbn Âbidin. *Reddu'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenvîru'l-ebşâr*: (Beirut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1994), V, 531-534 ve 662-663 ve 530; VII, 486-488. Tağşişe ilgili; Timurtâşî, *Muînu'l-müftî*, 329; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, VII, 231-232. Akitlere etkisiyle ilgili; Timurtâşî, *Muînu'l-müftî*, 324; İbn Âbidin, *Reddu'l-muhtâr*, VII, 486-488; V, 538-539.

Kaynakça/References

- Aykut, Nezih. “Osmanlı İmparatorluğu’nda XVII. Asır Ortalarına Kadar Yapılan Sikke Tashihleri.” içinde *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu’na Armağan* 343-360. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1991.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyyetü’l-Ârifin Esmâü’l-Müellifin ve Âsârü’l-Musannifin*. Tahran: Mektebetü’l-İslâmiyye, 1947.
- Barkan, Ömer Lütfi. “16. Yüzyılın İkinci Yarısında Türkiye’de Fiyat Hareketleri.” *Belleten*. XXXIV, 136 (1970): 557-607.
- el-Ğazzî, Ebu’l-Me’âlî Muhammed. *Divânu’l-İslâm*. Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1990.
- İbn Âbidîn, *Reddu’l-muhtâr ale’d-Dürri’l-muhtâr Şerhi Tenvîru’l-epsâr*. Beyrut: Daru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1994.
- İbn Âbidîn, “Tenbîhu’r-rukûd alâ mesâilî’n-nükûd.” içinde *Mecmûatu resâilî İbn Âbidîn* II, 55-65. yy, ty.
- İnalçık, Halil. “Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluş ve İnkişafı Devrinde Türkiye’nin İktisadî Vaziyeti Üzerine Bir Tetkik Münasebetiyle.” *Belleten*. XV, 60 (1951): 629-684.
- el-Muhibbî, Muhammed. *Hulasatü’l-Eser fi A’yâni’l-Karni’l-Hâdî Aşer*. Beyrut: Dâru Sâdır, ty.
- Özdemir, Şeyma. *16. Yüzyılın Sonlarında Osmanlı İmparatorluğu’nda Parasal İstikrarsızlık ve Şemseddin Timurtâşi’nin Nükûd Risalesi*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2017
- Özel, Ahmet. *Hanevî Fıkıh Alimleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Pamuk, Şevket. *Osmanlı İmparatorluğu’nda Paranın Tarihi*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2012.
- Pamuk, Şevket. *İstanbul ve Diğer Kentlerde 500 Yıllık Fiyatlar ve Ücretler (1469-1998)*. Ankara: Devlet İstatistik Enstitüsü Matbaası, 2000.
- Sahillioğlu, Halil. *Kuruluşta XVII. Asrın Sonlarına Kadar Osmanlı Para Tarihi Üzerinde Bir Deneme*. İstanbul Üniversitesi Doktora Tezi, İstanbul, 1958.
- Sahillioğlu, Halil. “Osmanlı Para Tarihinde Dünya Para ve Maden Hareketinin Yeri (1300-1750)”. *ODTÜ Gelişme Dergisi*. Türkiye İktisat Tarihi Üzerine Araştırmalar Özel Sayısı (1978): 1-38.
- Timurtâşi, Muhammed bin Abdullah. *Risâletü Bezli’l-mechûd fi tahriri es’ileti tegayyüri’n-nükûd*. Tahkik Hüsameddîn bin Musa Affâne. Kudüs: yy, 2001.
- Timurtâşi, Muhammed bin Abdullah. *el-Fetâvâ*. Tahkik Abdullah Mahmud Ebu Hassan. Amman: Dâru’l-Feth, 2014.
- Timurtâşi, Muhammed bin Abdullah. *Muînü’l-müfî alâ cevâbi’l-müstefî*. Tahkik Emir el-Hazzâî. Beyrut: Dâru’l-Beşâir, 2009.
- Timurtâşi, Muhammed bin Abdullah. *Müs’ifetü’l-hükkâm ale’l-ahkâm*. Tahkik Samir Mazin el-Kubbec. Amman: Daru’l-Feth, 2007.
- Yıldırım, Sadullah. *1000/1592-93 ve 1001/1593-94 Tarihli Ruznamçe Gelir Defterine Göre Osmanlı Devleti’nin Merkezi Hazine Gelirleri*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008
- Yılmazçelik, İbrahim. “XIX. Yüzyılda Osmanlı Taşra Teşkilatının Önemli Merkezlerinden Biri Olan Diyarbakır’da Bazı Görevlilerle İlgili Tespitler.” *OTAM Dergisi* 31 (2012): 225-2
- ez-Zeyd, Salih b. Abdulkarim. *Buğyetü’l-tamâm fi tahkiki ve dirâseti Müs’ifeti’l-hükkâm a’le’l-ahkâm*. Riyad: Mektebetü’l-Maârif, 1996.



Türk Makam Müziği Çalgılarından Kemençenin Öğrenimi İçin Dijital Bir Materyal Geliştirme Önerisi

Aslıhan Eruzun Özel¹

Öz

Teknolojinin hızla gelişmesi ve kullanımının kaçınılmazlığı, bilimde ve sanatta ilerlemenin bir gereği olmuştur. Eğitim biliminde bilgisayar çağının getirdiği olanaklar, bireylerin öğreticilerinin ışığında kendi kendilerine de öğrenmelerine imkân tanımaktadır. Hızla gelişen ve değişen dünyamızda fasiküller halinde yayınlanan çalgı metotları, yerini giderek teknoloji ile beslenmiş eğitim yöntemlerine bırakmaya başlamıştır. Dijital öğretim materyalleri adı altında yer alan CD, VCD, DVD, internet gibi çeşitli eğitim yolları kullanılarak, yardımcı nitelikte kaynaklar oluşturulabilmektedir. Bu çalışmada, bilişim teknolojilerinden yararlanarak hazırlanmış Türk Makam Müziği çalgı metotlarından hareketle, Türkiye’de bu yol ile uygulanan bireysel çalgı eğitiminin yeterlilik düzeyi incelenmiştir. Elde edilen veriler ve izlenimler ışığında, kemençe için kullanımı kolay ve yararlı bir sonuca varılabilecek yardımcı nitelikte bir materyal geliştirilmesi sorgulanmıştır. Sonuçta, kemençe eğitimine katkıda bulunabilecek bir DVD hazırlanabileceği fikrine varılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Türk Makam Müziği • Kemençe • Müzik eğitimi • Bilişim teknolojisi • Dijital materyal • Metot

A Digital Material Development Recommendation for Turkish Music Instruments: The Case of Kemençe Learning

Abstract

The rapid development of technology and the inevitability of its use has become a necessity for advancements in the sciences and arts. The possibilities provided by the computer age in education sciences allow individuals to learn independently with regards to their teachers. In our rapidly developing world, instrumental methods, published as fascicules, have gradually shifted their place to technology-based training methods. By using various educational paths such as CD, VCD, DVD, and Internet as digital teaching materials, auxiliary resources can be created. In this study, prepared by taking advantage of digital technology of Turkish music instrument methods, the adequacy of the individual instrument training applied in Turkey was examined. Considering the obtained data and impressions, the development of supplementary materials for kemençe education is suggested to enable easy and beneficial learning. Therefore to improve kemençe education, the development of DVDs as a learning material is proposed.

Keywords

Turkish Makam Music • Kemençe • Music education • Information technology • Digital material • Method

1 Aslıhan Eruzun Özel (Dr. Öğr. Üyesi), Yıldız Teknik Üniversitesi, Sanat ve Tasarım Fakültesi, Müzik ve Sahne Sanatları Bölümü, Esenler 34220 İstanbul, Türkiye. Eposta: aozel@yildiz.edu.tr

Atf: Aslıhan Eruzun Özel, “Türk Makam Müziği Çalgılarından Kemençenin Materyal Geliştirme Önerisi,” *darulfunun ilahiyat* 29/1, (Haziran 2018): 109–130, <http://dx.doi.org/10.26650/di.2018.29.1.0100>

Extended Summary

The global digital technology from the second half of the 20th century enabled the transition to an information age in the 21st century. Considering internet-based learning, there is need to create different education models in almost every field in the coming centuries. The widespread use of internet-based surveillance, which allows visual and audible communication at any time, has made virtual education more attractive.

Learning speed has advanced through technology, so that it has become a widespread objective to specialize in the sciences, arts, and cultures in a short time. This understanding, which is totally different from “meşk,” the traditional education system of our arts in particular, is disdainful by some sectors.

Presently, the methods of Turkish instruments education have increased and are now being implemented without the use of the meşk training. Students who learn under a teacher may also need a helpful resource for independent education such as digital materials, which would enable them work better. This study aims to increase the efficiency of individual learning activities in instruments education and facilitate the overcoming of the technical problems encountered by learners.

Recently, digital instructional materials have been used in instrumental education. As a result, several studies have tried to determine appropriate models for kemence education by examining the digital materials prepared for Turkish makam music instrumental methods. This will help the students of kemence build a repertoire of visual and auditory examples for individual study and study outside the coursework. The digital materials of the reviewed methods can be summarized as follows:

- (i) *Aydoğdu Method*: Here, a CD of the course material contains voice recordings of exercises and methods in the writer’s voice at various dates.
- (ii) *Erguner Method*: Parts of the first CD of the Ney Method: Making Sounds and Basic Sounds; Quads and Fives; and Taksim work. The second CD came out of the 48 tracks listed under the heading “Authority Practices.”
- (iii) *Yahya Kaçar Method*: The Ud Method’s CD is about practicing the studies.
- (iv) *Torun Method*: Basic holdings in the VCD of the first fascicule of Ud Method; vocalization of all the studies in the method in the DVD of the second fascicule; slow–medium–fast performance of sections of the studies on the DVD of the third fascicule; while in the DVD of the fourth fascicule, etudes were voiced and the subject of the chapter was told.
- (v) *Karaduman Method*: Method DVD consists of four main sections headings, where each heading has its own subtitles.

- (vi) *Karadağ Method*: The lectured exercises of the method prepared in Turkish and English can be accessed through the page “www.pankitap.com/mainalistirmalari/burcukaradag.”
- (vii) *Kaya Method*: The method has been linked to a YouTube channel through the page “<http://en.wikipedia.org/new-metodu/guntu-calisma-cetveli/>.” Here, 256 auditions were performed.

The basic headings of the designated kemence method DVD: (i) Part I. Preparatory Phase (History, executives, education, structure, and basic information); (ii) Part II. Section: Starting Phase (Open Teller, Middle String 1st position, Side Strings 1st Position, Middle String 2nd position, and Side Strings 2nd position); (iii) Part III. Section: Development Phase - I (Diyez and Bemols in the Kemence Table, Basic Quartet and Quintet, 3rd position, Ornamentations); (iv) Part IV. Section: Development Phase - II (“Ahenks” and Transposition and Other Quartets and Quintiles); (v) Part V. Advanced Phase (Nuances, Sequences, Arpeggios, Bow Techniques, 4th position, Taksim, and Repertoire).

Currently, it is necessary to create new education models full with multimedia items. This would contribute to learning of instrumental methods via video recordings of the exercises included in the digital materials. Narrative visuals and camera shots taken from different angles are effective for DVD studies.

Türk Makam Müziği Çalgılarından Kemençenin Öğrenimi İçin Dijital Bir Materyal Geliştirme Önerisi

19. yüzyılın başlarından itibaren dünyada bilim ve teknolojiye yaşanan hızlı gelişim, her alanda olduğu gibi iletişim ve öğrenme üzerinde de etkisini göstermiştir. 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren tüm dünyayı saran dijital teknoloji, 21. yüzyıla hızlı bir bilgi patlamasıyla geçiş yapılmasını sağlamıştır. 21. yüzyıl başlarında “dijital ortam iletişim ağı” olarak nitelendirilen internetin kullanımı ise, bilgi kaynaklarına ulaşılmasını sağlayan en hızlı öğrenme yolu olarak kabul edilmiştir. Zamanımızda uzman eğitimcilerce sağlamlığı tartışılmaya devam eden internet kaynaklı öğrenme yolları, klasik metotların yanı sıra, gelecek yüzyıllarda hemen hemen her alanda farklı eğitim modelleri oluşturulmasına yönelik zorunluluklar doğurmaya başlamıştır.

Bireylerin birbirleriyle yüzyıllardır uyguladıkları “karşılıklı iletişim” temelli sosyalleşme yöntemleri, eğitim metotlarında da kullanılmıştır. Ancak zamanımızın karşılıklı iletişim tercihleri, dijital ortamlarda yer alan “sanal dünya” üzerinden yapılmaktadır. Böylelikle gerçek dünyada var olan sosyalleşmenin yapısı değişmeye, sanal ortamda yaşamaya doğru bir eğilim göstermeye başlamıştır. Görsel ve işitsel olarak karşılıklı iletişimin her an sağlanabildiği internet takipçiliğinin giderek yaygınlaşması, klasik eğitim yöntemlerinin yetersiz kalmasına, sanal ortam eğitiminin giderek cazip hale gelmesine neden olmuştur.

Dolayısıyla bilginin, bireylerin ilgi ve yetenekleri doğrultusunda daha büyük kitlelere ulaştırılabilmesi için, yeni öğretim sistemlerine ihtiyaç duyulmaya başlanmıştır. “Bu durum ve gereksinimler eğitim alanında uzaktan öğretim, açık öğretim, bağımsız öğrenme, programlı öğrenme, ortamlara dayalı öğrenme, bireysel öğretim, kitlesel öğretim, sürekli öğretim, dönüşümlü eğitim, yaşam boyu eğitim, açık üniversite gibi kavram ve uygulamaların gelişmesini teşvik etmektedir.”²

Teknolojide ilerlemeyle öğrenmede “hız” önem kazanmış, müzik eğitimi de bu değişimden nasibini almış ve geleneksel yöntemlerle yapılan çalgı eğitimlerine yenilikçi yaklaşımlar aranmaya başlanmıştır. “Müziğin intikalini sağlamakla sorumlu “usta”, “hoca” ya da “usta”, gelmekte olanın farkına varıp bilginin eskisi gibi korunamayacağını, sadece kendisiyle, bir ya da iki talebesiyle bunu muhafaza etmenin yeterli olamayacağını artık sezmiştir.”³ Öğrenme süresini kısaltarak bilim, kültür ve sanat alanlarında kısa zamanda uzmanlaşmak, günümüzün anla-

2 Demet Somuncuoğlu Özerbaş, “Türkiye ve Dünya’da Uzaktan Eğitim Uygulamaları,” *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, sy. 3 (2005): 86.

3 Bilen Işıktaş, “20. Yüzyıl Osmanlı-Türk Müziği icrasında Metodoloji Meselesi,” içinde 23. *İstanbul Türk Müziği Günleri, Müzikte Metodoloji ve Müzikle İletişim Uluslararası Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, (2016): 52.

yışı ve hedefi haline gelmiştir. Özellikle geleneksel sanatlarımızın eğitim sistemi olan “meşk” ile tamamen ayrı düşen bu anlayış, kimi kesimlerce yetişecek yeni nesillerin geçmişten daha iyi olabilecekleri konusunda şüphe ile karşılanmıştır.

Türk makam müziğinin temelini teşkil eden usta - çırak ilişkisi ile meşk eğitimi, uzun ve sabırlı bir sürecin gerekliliğini öne sürer. Öğrenmede hafıza, pekiştirme ve ulaşılabilecek üstünlük boyutlarını Prof. Şehvar Beşiroğlu şu şekilde açıklamıştır: “Öğrencilerin belli bir repertuarı gelecek kuşaklara intikal ettirebilecek bir düzeyde hafızaya alabilmesi için bu eğitim sürecinin uzun olması gerekiyordu ve bir sanatkâr ancak böyle uzun bir eğitim sürecinden sonra “üstat” konumuna gelebiliyor, bu eğitimin sağladığı birikim ile kendi eserlerini vermeye başlayıp, icrasını geliştirebiliyordu.”⁴

Türk müziği çalgılarında metodlaşmanın 20. yüzyıl sonlarına doğru artmasının en büyük sebepleri arasında, nesillerin giderek değişmesi sayılabilir. Üstadların azalması, müzikte yeni arayışlar, değişen dünya, hızlı yaşam koşulları, teknoloji ile ilerleme vb gibi çoğu nedene bağlı olarak, geleneksel olan meşk eğitiminden uzaklaşmaya başlanmış, yeni eğitim yollarına başvurulmuştur. Ancak, bir yandan sistemli ve metodik çalışmalar yoluyla sanatta yükselenilebileceği işaret edilirken, diğer yandan geleneğe aykırı olduğu düşüncesiyle yazılmış metotlara ilgisizlik süregelmiştir. “Kısacası modern teknikler, metotlar kaleme alındığında bile geleneksel yönetime alışmış olan musiki çevrelerinde hak ettiği ilgiyi görememektedir.”⁵

Türk makam müziği eğitiminin, kurumlaşmadan önceki dönemlerinde yetişmiş çoğu müzisyenin, bir üstada giderek karşılıklı ders alma imkânı bulunamamaktaydı. Kendilerini yetiştirebilmek için kat ettikleri yolları arasında taş plaklardan, plaklardan, makara bantlardan, radyodan, konserlerden dinleyerek meşk etmek de yer almaktaydı. Kemençe⁶ sanatçısı Neva Özgen tarafından kaleme alınan Sannatta Yeterlik tezinde babası üstad İhsan Özgen örneği, bir dönemin sanatçılarının nasıl yetiştiklerinin temsili bir özetidir: “Kendi kendine öğrenim, usta ile birebir meşk olanağı bulunmayan öğrencilerin başvurduğu bir yöntemdir. Kendi kendine öğrenim yöntemine en uygun örnek İhsan Özgen’dir. Sanatçı hiçbir şekilde bir usta ile çalışma imkânı bulamamış, sadece kendine örnek olarak eski ve meşhur icracıları seçmiş ve onları gerek sahnede gerekse işitsel kaynakları kullanarak taklide yönelmiş ve yetişmiştir. Geleneksel yöntemler içinde yazılı metot ve etüt-

4 İsmail Hakkı Gerçek, “Geleneksel Sanat Müziğinde Meşk Sisteminden Notalı Eğitim Sistemine Geçişle İlgili Bazı Düşünceler,” *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, sy. 38 (2008): 155.

5 Işıktaş, “20. Yüzyıl,” 54.

6 18. Yüzyıldan itibaren Türk Makam Müziği’nde de kullanılmaya başlanmış olan “kemençe”nin, “kemençe rûmî”, “armudî kemençe”, “tırnak kemençesi”, “klâsik kemençe”, “İstanbul kemençesi” gibi pek çok tanımı bulunmaktadır.

ler bulunmadığı için öğrenci kendi kendine bir program yapmak zorundadır. Yine kolaydan zora doğru seçimler yapar. Dolaylı biçimlerle tavsiyeler alır. Kulaktan öğrendiği parçaları sazında uygulamaya çalışır. Fakat kendisine mutlaka bir önder seçmek zorundadır. Onu veya onun ekolündeki diğer sazencileri takip eder. Kaynakları; yazılı, işitsel ve görsel kaynaklardır. Basılmış veya kopya edilmiş müzik parçaları, makam ve usuller hakkında yazılmış makale ve kitaplar yazılı kaynaklardır. Diğer bir araç ise konserler ve yakın müzik dinletileridir. Sosyal ve kültürel çevre ve yaşam, geleneksel eğitimin en önemli besin kaynağıdır. Birçok değerli icracı bu kaynaktan beslenerek yetişmişlerdir. Bu kaynaklar sağlanamadığı takdirde kendi kendine eğitim imkânsız hale gelir.”⁷

Sadece dinleyerek ve üzerine çalışarak tekniğini geliştirmiş ve belli bir üslup edinmiş üstad yorumcuların sayısı oldukça fazladır. Onların yapmış oldukları çalışma yöntemleri göstermektedir ki; “öğrenme, ustasız mümkün olamaz” tabiri “öğrenme, ustasız kolay olmamakla beraber, imkânsız değildir” ile yer değiştirebilir. Öğretmen önderliğinde klasik kemençe öğrenme olanağına sahip olan öğrenciler, kendi kendilerine çalışırken yardımcı nitelikte bir kaynağa ihtiyaç duyabilmektedirler. Bu ihtiyaca cevaben, gözleme ve işleme olanağı sağlayan dijital materyal destekli metotlar ile öğrencilerin kendilerini daha iyi programlayabilmeleri sağlanmış olacaktır.

Türk makam müziği çalgılarının gelecek nesillere aktarımı için yararlı olabilecek yeni eğitim modellerine duyulan ihtiyaç sebebiyle, eğitimde uygulanan usta – çırak ilişkisi ve meşk yöntemine, zamanla yardımcı nitelikte araçlar ve kaynaklar eklenmiştir. Ancak öğreticinin yöntemleri içerisinde kullandığı metotlar, eserler, ses ve görüntü kayıtları çoğu zaman yetersiz kalmaya, teknoloji ile beslenecek yeni eğitim modellerine ihtiyaç duyulmaya başlanmıştır. Çoklu ortam öğeleri ile beslenerek yeni eğitim modellerinin oluşturulduğu çağımızda, çalgı metotlarında da benzer nitelikte çalışmalar yapılmaktadır. Amaç, çalgıda bireysel öğrenmeye yönelik çalışmaların veriminin artırılması ve öğrencinin teknik sorunlarını aşmasında kolaylık sağlanmasıdır.

Çalışmanın Amacı

Dünyada ve Türkiye’de kullanımı hızla artan bilişim teknoloji araçlarının eğitimde de yer alması, eğitim sistemlerine yeni açılımlar getirmiştir. Bilişim teknolojileri ile desteklenen eğitim materyallerinin müzik ve çalgı eğitiminde kullanılması ise, zamanımızın en yeni metot uygulamaları arasında yer almaktadır. Bu sebeple, Türk Makam Müziği çalgı eğitiminde kullanılmak üzere hazırlanmış

7 Neva Özgen, “Klasik Kemençede Eğitim Yöntemleri ve Modern İcra İçin Etüdler,” (Sanatta Yeterlik Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi, 2006), 12.

bilişim teknolojisi materyalleri incelenerek, kemençeye uygun bir dijital materyal geliştirilmesi, araştırmanın konusu olarak belirlenmiştir. Kemençenin henüz görsel ve işitsel materyal destekli bir metodunun olmaması, bu araştırma konusunun en büyük nedenidir.

Çalışmanın Önemi

Bu çalışma, kemençe öğrencilerinin ders harici bireysel olarak yapacakları etüt ve egzersizlere, görsel ve işitsel örnekler üzerinden dağarcık oluşturmalarına ve kuramsal bilgi eksikliklerinin giderilmesine yardımcı olması açısından önem taşımaktadır. Kemençe için hazırlanılacak bir dijital eğitim materyali modelinde, diğer çalgı eğitim materyallerinin geliştirilmesine kaynak olabilmesi açısından da faydalı olabilecektir.

Yöntem

Bu makale ile kemençe için hazırlanacak etkili bir dijital eğitim materyali hakkında fikir sahibi olunacaktır. Edinilen fikir doğrultusunda, uygulanabilirliği kolay, motive edici, öğretme ve çalıştırmada başarı sağlanabilecek bir model tasarımı planlanabilecektir.

Sesli ve görüntülü kayıt teknolojisinin tarihsel süreçte Türk makam müziğine etkisi, yeni oluşturulacak metotlar için yol gösterici nitelikte olacaktır. Uzaktan eğitim ile çalgı çalmayı öğrenme yollarını ve internet ortamında çalgı öğrenmenin etkilerini de ele alacağımız bu makalede, gelenek ve gelecek hakkında birleştirici bir yapı ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

Tarihsel Süreçte Kayıt Teknolojilerinin Türk Makam Müziğine Etkisi

1877 yılı, Thomas Edison tarafından icat edilen “fonograf” ile sesleri kaydederek belgeleme tarihinin başlangıcı olarak kabul edilir. İlk fonografin Türkiye’ye ne zaman geldiği bilinmemekle beraber, bu gelişin 1885 ile 1897 yılları arasında olduğu tahmin edilmektedir. “Fonograflara önce Türkçe bir isim olarak ‘sadânüvîs’in yakıştırılmak istendiğini, ama bunun tutmadığını da Çankırılı Hacışeyhoğlu Ahmed Kemal anılarında aktarır.”⁸ Fonografin ardından, Alman asıllı Amerikalı Emile Berliner tarafından “gramofon” icat edilmiş, I. Dünya Savaşı’nın sonlarına kadar fonograf ve gramofon birbirlerine rakip olarak pazar kazanmaya çalışmışlardır. Çok sayıda üretilmesi ve ev yaşamına daha kolay girebilmesi sebebiyle, rekabeti kazanan yeni sistem gramofon olmuştur. Gramofon devam ederken (1887 - 1934), 1934 yılında Almanya’da üretilen ilk demir oksitli

8 Gökhan Akçura, *İvr Zivir Tarihi – II Gramofon Çağı* (İstanbul: Om Yayınevi, 2003), 11.

plastik teyp bantları, Compact Disk (CD) üretimine kadar (1980'ler) güncelliğini korumuştur. Makara, kaset, mini kaset gibi çeşitlenen bu manyetik bantlar devam ederken, 1948 yılında 33 devirli, 1952'de 45 devirli, 1958'de de stereo uzunçalar (long play) satışa sunulmuştur. 1979 yılından itibaren yaygınlaşan Compact Disc ise ses kalitesi, dayanıklılık, uzun süreli koruma, hafıza vb konularda, önceki sistemlerden daha çok tercih edilir olmuştur.⁹

Türk makam müziğinde 1920'lerden sonra yetişen müzisyenler, gramfonun faydasını görmeye başlamışlardı. Makam perdelerini, makam kullanımını, taksim yapmayı, gazel okumayı, çalgıda teknik çalışma prensiplerini, üslûp edinme yollarını, süsleme, yorumlama, repertuar edinme gibi ihtiyaçları giderebilmek amacıyla, Tanbûrî Cemil Bey başta olmak üzere adeta “geçmişten haber veren” pek çok üstadın taş plak kaydı dinlenmekteydi.

Meşk ile eğitim imkânı sadece merkezi şehirlerde ve yerleşmelerde bulunan üstadlarla sağlanmakta iken, ses kayıt teknolojisindeki ilerleme ile daha çok kesime hitap edilebilmiş, yetenekli gençlerin yetişmesi mümkün olabilmıştır. Kemençenin teknik ve üslûp değerlerinin öğrenilmesi için Tanbûrî Cemil Bey'in taş plak kayıtları başta olmak üzere, zamanımıza kadar yaşamış kemençe sanatçılarının ses kayıtları, halen eğitim materyali olarak kullanılmaya devam etmektedir. Bu da göstermektedir ki, sesli kayıtlar ve sözlü tarih belgeleri müzik eğitiminin vazgeçilmez bir parçası niteliğindedir.

Yirminci yüzyılın sonlarına kadar olan süreçte Türkiye Radyo Televizyonu'nun kurulması ve zamanla kurulan diğer radyo ve televizyon kanallarının da etkisiyle, nesiller giderek birçok müzik alanından haberdar olabilmişlerdir. “Batı teknolojisinin getirdiği yeni imkânlar gramfondan sonra yaygın olarak özellikle radyo ile başlayarak meşk'e yeni boyutlar kazandırmıştır.”¹⁰ Geçmişten itibaren ülkemizde ciddi bir radyo takipçiliği olduğuna ve bu sebeple televizyona rağmen radyo yayıncılığının ne kadar titizlikle yapıldığına dair Cemal Ünlü'nün ifadesi önem taşımaktadır: “Radyo, yayınladığı musiki türleri ile kitlelerde musiki zevki yaratıp yönlendirebilmiştir. Bulunduğu bölgenin musiki piyasalarını oluşturan da bu yönlendirmeler olmuştur.”¹¹ Ancak zamanla Türk Makam Müziği'nin yeni besteleri popülerleşmeye başladıkça, meraklılarına ve yeni nesillere örnek teşkil edecek doğru yayınlarla pek karşılaşılammıştır. Bununla birlikte, zamanımızda TRT arşivinde yer alan Türk makam müziği konulu programlar, öğrenciler için “öncelikle ulaşılabilecek icralar” özelliğini taşımaya devam etmektedir.

9 Akçura, *İvir Zivir*, 10-13.

10 Togay Şenalp, “1950'lerden Bugüne Türk Makam Müziğinin Değişimi Sözlü Tarih Çalışması” (Doktora Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi, 2012), 35.

11 Cemal Ünlü, *Git Zaman Gel Zaman, Fonograf – Gramofon – Taş Plak* (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2004), 297.

“1925 - 40’lı yıllardan bugüne gelirken yazılı yayıncılık, ses kayıt ve çoğaltım teknolojisi, ardından Radyo-TV ve internet, yani kısaca “medya”, nakil zincirine büyük bir halka olarak girmiş bulunmaktadır.”¹² Medya faktörünün yanı sıra, dinleyerek ve görerek öğrenmeye yardımcı nitelikte çalışmalar ülkemizde 1980’lerden itibaren artmaya başlamıştır. Ağırlıklı olarak dil öğrenme amaçlı kullanılan bu yöntemler, müzik eğitimi dahil pekçok farklı alanda uygulanmıştır.

Ses kayıt stüdyolarının yanı sıra, evlerde de kayıt yapma kolaylığı sağlayan manyetik bantların yaygın olduğu dönemde, arşiv niteliğinde önemli ev kayıtlarının oluşturulması mümkün olabilmektedir. Sesleri doğrudan doğruya olduğu gibi kaydetme yöntemi, plak ve kasetler ile birlikte yaygınlaşmıştır. Ses verilerini saklamak için manyetik bant ve kasetler kullanılırken, teknolojinin ilerlemesiyle sabit diskler, CD’ler ve DVD’ler gündeme gelmiştir.

Kaset ve CD’ler ile başlayan, zamanla bilgisayar programı, cep telefonu uygulamaları ve hatta internet siteleri olarak gelişen “dinleyerek, görerek ve uygulayarak öğrenme”, müzik eğitimcilerince “uygulanabilen yöntemler” arasında kabul görmüştür. Türk makam müziği çalgılarının geleneksel eğitiminde de gelecek nesillere aktarım, teknolojinin devreye girmesiyle giderek değişmeye başlamıştır. Konserler ve dersler unutulmamak için öğrenciler tarafından görsel ya da işitsel kayıt altına alınmakta ve artık yararlanılacak kaynaklara kolaylıkla web üzerinden ulaşılmaktadır.

Usta - çırak ilişkisi yaşanabilecek ortamlara sahip olamayan yeni nesiller için gelişen ses kayıt teknolojisi, aynı zamanda eğitim aracı görevi üstlenerek bir çözüm yolu oluşturmuştur. “Bu müziği öğrenmeyi talep edenler, bugün YouTube ya da benzeri siteler ile internette de birçok eseri kolaylıkla bulabilmektedirler ve istedikleri zaman istedikleri kadar tekrar ederek hafızalarına nakşetmekte özgürdürler.”¹³

Uzaktan Eğitim İle Çalgı Çalmayı Öğrenme Yolları

Zamanımızın çalgı çalmayı öğrenme yolları arasında dünyada giderek yaygınlaşan internet üzerinden uygulanan uzaktan eğitim çalışmaları, yaşam boyu öğrenme kapsamında da yer almaktadır. Eğitimde bilgi teknolojilerinin kullanımının bir gereği neticesinde, “uzaktan eğitim” yolu ile öğrenme, bir takım zorunluluklar ve temel ihtiyaçlar sebebiyle ortaya çıkmıştır. Örneğin bu ihtiyaçlar, “...hızlı nüfus artışı, okul çağı nüfusunun fazlalığı, öğretmen sayı ve kalitesinin yetersizliği, her bir öğretmene düşen öğrenci sayısının fazlalığı, kalabalık sınıflar, okullaşma oranlarının dengesizliği, okulların yerleşim bölgelerinde dengesiz dağılımı vb. olarak sıralanabilir.”¹⁴

12 Şenalp, *1950’lerden*, 66.

13 Şenalp, *1950’lerden*, 35

14 Somuncuoğlu Özerbaş, “Türkiye ve Dünya’da,” 86.

Uzaktan eğitim; aynı mekânda bulunmayan öğretene ile öğrenenin, internet üzerinden özel bir eğitim ortamında iletişim kurarak ders yapmasıdır. Ders içeriğinin ve içeriği destekleyici görsel dosya ve bağlantılarının öğrenen ile paylaşıldığı bu eğitim ortamında, öğrenme aktif ya da interaktif iletişim yoluyla sağlanabilmektedir. Zaman, mekân ve maliyette tasarruf sağlayabilmek; okula gitme imkânı olmayanlar dâhil büyük kitlelere hitap edebilmek; görsel ve işitsel kaynaklarla desteklenen verilerin paylaşılmasına olanak sağlayabilmek; bireylerin gelişimlerinin takip edilebildiği sınırsız ve bağımsız öğrenme ortamı oluşturabilmek, uzaktan eğitimin sağladığı faydalar olarak özetlenebilir.¹⁵

Dünyaca kabul edilmiş yeni eğitim modellerinden biri olan “Çevrilmiş Öğrenme” (Flipped Learning) yolu ile de, bir öğrencinin teknoloji yardımıyla dersine önceden hazırlanabilmesi, ders sırasında başarı oranının artmasını sağlayabilmektedir. Müziğimizin geleneksel eğitim modeli olan meşk sistemindeki usta - çırak ilişkisi ile bağlantı kurulacak olursa, günümüzde derse hazırlanmak için kullanılan çevrilmiş öğrenme modelinin başarı açısından uygunluğu olumlu sayılabilir. Ancak, ülkemizde ihtiyaca cevap verebilme niteliğinde planlı olarak hazırlanabilmiş uygulamaların sayısı oldukça azdır.

Toplumumuzda sanatta uzaktan eğitim ile uygulanabilecek usta-çırak ilişkisi bazı çevrelerce her ne kadar sağlıklı görülse de; hastalık, engellilik, ulaşım kısıtlılığı, öğretici (usta) azlığı ya da öğrenci çokluğu gibi zorunluluk durumlarına çözüm niteliğinde değerlendirilebilmelidir. Ancak, aynı mekânda yaşanan karşılıklı iletişimin kazandırdığı bilgi ve becerilerin aksine, uzaktan eğitim klasik eğitimin yerini henüz alamamıştır. Uzaktan eğitimin henüz anında gideremediği bir konu da, “öğrenme sürecinde karşılaşılan öğrenme güçlüklerinin anında çözülememesi ve bu durumun ardından gelişebilecek sıkıntılar”dır.¹⁶ Ayrıca, planlı ve disiplinli çalışmanın çok önemli olduğu eğitim sürecinde istikrarsız çalışan bireyler için öğretmene yardımı ile sorunlar büyük oranda giderilmekte iken, uzaktan eğitimde bu başarı oranı oldukça düşüktür.

Kemençe Eğitimi ve Metotlaşma

Geleneksel eğitimde ezbere ve uygulamaya dayalı “meşk”, “*sanat taklitle başlar*” sözünden yola çıkarak, öğretmen tarafından öğrenciye bilgilerin aktarılmasında, ezberletmeyi ve pekiştirmeyi amaç edinmiştir. Bu özellikleriyle meşk ederek öğrenme, Türk müziği çalgılarının da en eski ve temel eğitim şekli olarak kabul edilmiştir. “Müziğin zaman içinde yaşamasını sağlayan aktarım sistemi dediğimiz meşk, usta- çırak ilişkisi içinde gelişen sanat malzemelerinin bellekte yer

15 Somuncuoğlu Özerbaş, “Türkiye ve Dünya’da,” 86.

16 Somuncuoğlu Özerbaş, “Türkiye ve Dünya’da,” 86.

ettiği biçimde, hocanın kendi zevk ve estetik değerlerini talebesine iletmesiyle yüzyıllardır devam etmiştir.”¹⁷ Tavrı ve üslûba dayalı icranın büyük önem taşıdığı Türk müziğinin, kendine özgü değerlerini ve özelliklerini unutturmadan zamanımıza kadar getirebilmesi de meşk sistemiyle gerçekleşebilmiştir.

Müziğimiz, eğitim ve aktarım açısından tarihsel boyutta incelendiğinde, usta – çırak ilişkisinin önemi ortaya çıkar. Usta-çırak ilişkisi sırasında uygulanan meşk yöntemi, eserlerin ve çalışma parçalarının yazılmadan, dinleyerek, görerek ve uygulayarak ezberlenmesi ile tavrı edinilmesinin de kolaylaşmasını sağlar. “Hafızayı kuvvetlendiren en önemli unsur, usûl kalıplarıdır. Öğrenciye, öğretilecek eserin önce usûlü öğretilir ve pekiştirilir, ardından eser usûl eşliğinde hoca tarafından seslendirilir ve öğrenciye tekrar ettirilir. Eserin tamamı öğrencinin hafızasında yer alana kadar bu uygulama devam eder.”¹⁸

Ezberlenen eserlerin üzerine uygulanan tekrarlar, süslemeler, taksimler, âhenkler, nüanslar vb. çalışmalar, öğrencinin yorumculuğunun ve üslûbunun gelişmesine katkı sağladığı gibi, kendi müzikal zevki ile birleşerek yeni üslupların doğmasına yol açar. Bu sebeple, Türk müziği eğitiminde kullanılmakta olan çok tekrarlı ezberleme yöntemi, günümüzde de vazgeçilmezliğini korur.

“Geleneksel Türk Müziği dünyasında notanın kullanılmaya başladığı yirminci yüzyıldan itibaren bu güçlü metot terkedilmiş ve bu terk edişle usûl kalıpları, bazı özel ve incelikli perde baskılarının aktarımı, süsleme teknikleri, taksim, melodi varyasyonlarının icra esnasında doğaçlanabilmesi, hatta makamların kimliğini ortaya koyacak tipik ezgi hareketleri gibi geleneksel Türk müziğinin karakteristik icra özelliklerinin öğretiminde, birtakım sorunlar yaşanmaya başlamıştır.”¹⁹ Bu sebeple, sanatçıdan sanatçıya çeşitlenerek zenginleşen icra tekniklerine ve farklı yorumlara olanak vermek amacıyla, bilimsel yöntemlerle hazırlanmış metotların yanı sıra, meşk yönteminin de yaşatılması zorunluluk taşımaktadır.

Zamanımızda, akademik eğitimde meşk yöntemi sırasında gerekliliği duyulan nota, etüt, egzersiz gibi yazılı kaynaklardan yararlanılmaya önem verilmekle beraber, meşk yöntemi de istikrarlı bir biçimde uygulanmaya devam etmektedir. Meşk yönteminin tamamen notaya bağlı eğitim sistemi ile yer değiştirmesi yerine, derslerde gereklikçe karşılıklı olarak hafızaya dayalı uygulamalar yapılması daha olumlu sonuçlar vermektedir. Yeni üslupların gelişmesi ve ekoller oluşturulması açısından meşkin devamlılığı önemini korumaktadır. “Ekollerin son derece

17 Işıқтаş, “20. Yüzyıl,” 52.

18 Cem Behar, *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz* (İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayınları, 1992), 13.

19 Oya Levendoğlu Öner, “Osmanlı Dönemi Türk Müziğinden Miras Kalmış Felsefi Temelli Bir Eğitim Geleneğini Yeniden Canlandırma: Çağdaş Meşk Uygulamaları,” *Journal of Human Sciences*, sy. 14, (2017): 299.

önemli olduğu bu müzik geleneğinde, çok büyük oranda notaya bağlı bir öğretim yönteminin kullanılmaya başlaması, bu sorunun temel nedenlerinden biridir.”²⁰

Türk makam müziği çalgı metotlarının artmaya başladığı süreçte kemençe açısından bir durum değerlendirmesi yapıldığında, öncelikle ulaşılabilen en eski eğitim materyalinin tespit edilmesi gerektiği düşünülmüştür. Kronolojik bir sıralamayla tespiti yapılabilen veriler ışığında, ilk olarak Tanbûrî Cemil Bey’in çalışması başlangıç olarak kabul edilebilir. Ancak Tanbûrî Cemil Bey’in yayınlanmamış ve nerede bulunduğu yazılı kaynaklarda belirtilmemiş bir kemençe metodu olduğu bilgisinden başka bir veriye henüz ulaşılamamıştır. Cemil Bey ekolünü benimseyerek yetişen kemençe sanatçısı İhsan Özgen’in ve Kemal Ni-yazi Seyhun’un öğrencisi olarak yetişen kemençe sanatçısı Cüneyt Orhon’un başlamış kemençe metotları bulunmaktadır.

Ancak, kemençe metotları açısından 2006 yılına özgü önemli gelişmeler olmuştur: Ege Üniversitesi Devlet Konservatuarı tarafından basılan ve Beril Çakmakoglu ile Mehmet Yalgın’a ait olan ilk Kemençe Metodu’nun ardından, aynı yıl Eyüp Musiki Vakfı tarafından yayınlanan Klasik Kemençe Metodu, Hasan Esen’e aittir. Neva Özgen’in “Klasik Kemençede Eğitim Yöntemleri ve Modern İcra İçin Etütler” ile Aslıhan Erüzün Özel’in “Üç Telli Klasik Kemençe Eğitimine İlişkin Bir Yöntem” başlıklı Sanatta Yeterlik tezleri, 2006 yılının klasik kemençe eğitim yöntemleri konulu akademik çalışmalarının yazıldığı verimli bir yıl olarak kabul edilebilir.

İncelemeye Alınan Çalgı Metotlarının Analizi

Yirminci yüzyıl, Türk makam müziği çalgı eğitiminde metotlaşarak ilerleme-nin başlangıcı olarak kabul edilebilir. “1900 yılında Hafız Mehmed Efendi’nin *Ud*

Tablo 1

CD, VCD ve DVD Ekli Metotların Listesi

CD Ekli Metotlar	Kısaltmaları
Aydoğdu, Gültekin - Aydoğdu, Tahir, “Kanun Metodu + CD”	Aydoğdu Metodu
Erguner, Süleyman, “Ney Metod + CD”	Erguner Metodu
Yahya Kaçar, Prof. Dr. Gülçin, “Ud Metodu + CD”	Yahya Kaçar Metodu
VCD Ekli Metotlar	Kısaltmaları
Torun, Mutlu, “Ud Metodu: Görerek, Dinleyerek + VCD 1”	Torun Metodu
DVD Ekli Metotlar	Kısaltmaları
Karaduman, Halil, “Kanun Metodu + DVD”	Karaduman Metodu
Torun, Mutlu, “Ud Metodu: Görerek, Dinleyerek + DVD 2”	Torun Metodu
Torun, Mutlu, “Ud Metodu: Görerek, Dinleyerek + DVD 3”	Torun Metodu
Torun, Mutlu, “Ud Metodu: Görerek, Dinleyerek + DVD 4”	Torun Metodu

20 Levendoğlu Öner, “Osmanlı Dönemi,” 299.

Muallimi bu konuda atılmış ilk adımdır.”²¹ Böylelikle çalgı öğretmede gelişen yöntemler, zamanla yerini CD / VCD / DVD ekli metotlara bırakmaya başlamışlardır.

Makale için incelemeye alınan metotlar, günümüzün kitap satış reyollarında kolaylıkla elde edilebilir özelliğine sahip olmaları sebebiyle çalışma kapsamına dahil edilmiştir. Böylelikle, kamuya ulaşan ilk bilgi kaynaklarının kapsamları karşılaştırılabilmektedir.

Tablo 2

Internet Sitesi Bağlantılı Metotların Listesi

Eser	Metot
Karadağ, Burcu, “Meşkte Ney Eğitimi” “www.pankitap.com”	Karadağ Metodu
Kaya, Ahmet, “Ney Metodu” “www.neyzenahmetkaya.com”	Kaya Metodu

İncelemeye alınan metotların kitap içerikleri ile dijital materyalleri arasındaki veri bağlarının ve kapsamlarının uzunlukları sebebiyle, makalede özet halinde yer alması uygun görülmüştür.

Aydoğdu Metodu

Kitap içeriği üç bölümlü olan kanun metodunun her bölümü belirli bir amaç doğrultusunda hazırlanmıştır;

I. Bölüm. Genel müzik bilgileri; kanunun tarihsel gelişimi, teknik özellikleri; yapısı; mandallanması; korunması ve taşınması; ünlü kanun yapımcıları; kanun icracıları ve öğrencilerinin kronolojik listesi. **II. Bölüm.** Başlarken hazırlık ve dikkat edilecek hususlar; ses alanı; mandal; akordu; mızrap tekniği; dizi alıştırmaları; Türk Makam Müziği kuramı hakkında tanıtıcı bilgiler; basit makamlar ve küçük usüllerle bestelenmiş eserlerden seçilen çalışma parçaları; örneklenmiş şarkı notaları; peşrev, saz semaileri, sirta, longa v.b. formlarda saz eseri notaları. **III. Bölüm.** Transpozisyon; çeşitli anlatım teknikleri; Ferit Alnar; On parmak kullanımı (arpej ve akor teknikleri); frekans analizi; belleğin çalıştırılması ve tavsiyeler; çeşitli notalar.

CD içeriğinde yer alan parçaların listesi metodun arka kapağına basılmış olup, 27 parçalı CD'nin ilk 20 parçasının alıştırmalardan, 7 parçasının da metot yazarlarının çeşitli tarihlerde ses kaydı alınmış taksimlerinden oluştuğu anlaşılmaktadır. Yazar Tahir Aydoğdu, metotta yer alan tüm alıştırmaları seslendirmemiş, sadece öğrenci için gerekli gördüğü önemli alıştırmaları örneklemiştir. Alıştırmaların metronom numaraları parça listesinde ayrıca belirtilmiştir.

Erguner Metodu

Eser, Ney Metodu adını almış, ana başlıklar ve onlara bağlı alt başlıklar halinde hazırlanmıştır. Neyzen Süleyman (dede) - Ulvi (oğul) - Süleyman (torun) Ergu-

21 Işıktaş, “20. Yüzyıl,” 59.

ner: Biyografiler ve meşk silsilesi tanıtıldıktan sonra, sırası ile genel ve tarihi bilgiler; ahenkler tablosu; neyzenlikte mertebeler; yapımı; Türk musikisi nazariyatı ve usulleri; perdeler ve ses tabloları; tavsiyeler; nefesler; akortlar; temel tutuş, sesler; dörtlü ve beşlilerin uygulamaları; makam uygulamaları; taksim çalışmaları; transpozisyon; Hz. Mevlânâ ve ney: ney ve Mevlevî mûsikîsi; Mevlevî ayini icrası ve mukabele; neyzenler tarihine giriş; tavırlar; eserler; nota örnekleri dizini; CD dizini.

Üç ana bölümden oluşan birinci CD'nin bölümleri: Neyden ses çıkarmak ve temel sesler (1. - 3. Parçalar arası); dörtlü ve beşlilerin uygulamaları (4. - 67. Parçalar arası); ney ile taksim çalışmaları (68. - 74. Parçalar arası) olarak seslendirilmiştir. Parçaların süreleri, sayfa numaraları ve CD'nin kaçınıcı parçaları oldukları da ayrıca belirtilmiştir. İkinci CD bölümleri, sadece "Makam Uygulamaları" adı altında sıralanan 48 parça ve makamların (Rast, Segâh, Hüzzam, Acemaşîran, Uşşak, Sabâ, Şevkefzâ, Hicaz, Sultaniyegâh, Ferahfeza, Beyati Araban, Sûzinâk, Kürdilihicazkâr, Nihavend, Mahur, Sûzidil, Evcara, Bestenigâr) önce seyir, sonra da eser örneklerinin seslendirilmesinden meydana gelmiştir. Metotta yer alan seyirler seslendirildiği için, sayfa numaraları da belirtilmiştir.

Yahya Kaçar Metodu

Ud Metodu başlığı altında, beş bölüme ayrılarak hazırlanmıştır: **I. Bölüm.** ilk Bilgiler; dikkat edilmesi gereken hususlar; oturuş ve tutuş; pozisyonlar; nota yerleri; boş tellerde mızrap çalışmaları. **II. Bölüm.** I. Pozisyon ve Makam Dizileri. **III. Bölüm.** II. Pozisyon ve Yan Kolonlar, 10 zamanlıya kadar usuller. **IV. Bölüm.** Süslemeler ve Çeşitli İcra Teknikleri. **V. Bölüm.** Çeşitli İcra Örnekleri.

Metodun CD'si içinde, öncelikle cd kullanımının nasıl olacağı kısaca açıklanmış, ardından metotta yer alan etütler teker teker seslendirilmiştir. Bazı etütlerin nasıl çalışılması gerektiği hususunda bilgilendirmeler yapılmış ve etüt numaraları yazarın kendi sesiyle belirtilmiştir.

Torun Metodu

Genel olarak bakıldığında dört fasikül halinde yayınlanan Ud Metodu'nun birinci fasikülü, I. bölüm olarak nitelendirilebilir. Bu bölümde, kullanılan işaretler; özet bilgiler; re teli; sekizlik değerler; sol teli; sol ve re telleri; sol el kullanımı; 1.ve 2. Tellerde teknik çalışmalar; iki dörtlük değerler. Fasikülün VCD'sinde, başlangıç cümlelerinin ardından yazar oturuş, duruş ve udu tutuş konularını doğru ve yanlış örneklemelerle göstermiştir. Mızrap tutuşu, kullanılışı ve teller üzerinde değer (ses uzunluğu) uygulamaları, sol el parmak baskısı, 1. ve 2. telde II. ve III. kolon çalışmaları.

İkinci fasikülün içeriği daha ayrıntılı olarak hazırlanmıştır. 3. Telde çalışmalar; gam; Buselik makamı; diyez, bemol, ikili aralık, uzatma bağı; Acemaşîran çalış-

malar; 4. Tel çalışmaları; Aşiran'da Buselik; onaltılık değerler; Rast perdesinde Çargâh; 5. Tel; 6. Tel; Türk Müziği'nde kullanılan perdeler; Nihavend eser örneği; Mahur makamı; çarpma, senkop. Fasikülün DVD'si, bir önceki çalışmanın devamı olduğu için başlangıçta, üzerine çalışılmış olan 1. ve 2. Teller hatırlatılmıştır. İlk etütten 41. etüde kadar metotta yer alan tüm etütler yazar Mutlu Torun tarafından seslendirilmiştir. DVD'nin VCD'den farkı, bir ana sayfası olması ve "menü" adı verilen bu kapak sayfanın üzerinde, konu başlıklarının yer almasıdır. Çalınan etütlerin her birinin adı ve numarası bu sayfada görülmektedir. Etütler çalınırken, ekranın altında porte üzerinde seslendirilen notalar yer almaktadır. Böylece öğrencinin dinlerken ve gözlemlerken, bir yandan da notayı takip etmesi sağlanmıştır.

3. Fasikül, H.S.Arel'in Acemaşiran Peşrevi; Çargâh dizisi çalışması; Aşkefza makamı; Kürdi makamı; uzatma noktası; Acemaşiran makamı; Yegâh'ta Buselik dizisi; Nihavend makamı; otuz ikilik değerler; Buselik - Şehnaz Buselik ve Hisar Buselik; açık ve baskılı tellerdeki sesler; pozisyon değişimleri. Fasikülün DVD'sinin 1 numaralı etütten 40 numaralı etüde kadar olan video kayıtlarında, yazar hatırlatıcı ve dikkat edilmesi gereken konuları anlatmıştır. Etütlerin bazı bölümlerini yavaş - orta - hızlı örneklendirmelerle seslendirmiştir.

4. Fasikül ise, ana kolonlardaki sesler tablosu, uddaki sesler tablosu; Nim Zirgüle perdesi; Nim Hicaz perdesi; Eviç ve Tiz Buselik perdeleri; makamlar ve basit makamların oluşumları; Rast Makamı, senkop, staccato; taksim çalışmaları; Uşşak Makamı; triole; transpoze; akortlar (düzenler). Bu fasikülün DVD'sinde de, 1 - 34 arasındaki etütler seslendirilmiştir. Bu DVD'nin genel yapısı da diğerleri ile aynı bütünlüktedir. Geline son aşamada, makamsal yapıda bestelenmiş etütler ve örnek eserler daha fazla yer almış, ayrıca taksim konusu işlenmiştir.

Karaduman Metodu

İki bölümlü olarak hazırlanmış, ilk bölümde kanun, genel müzik bilgileri, temel egzersiz ve etütler yer almıştır. Kürdi makamı ağırlıklı olarak işlenmiş, senkop; glissando; tremolo; senkoplu tremolo; çarpma; fiske; mandal vibrato; akor; arpej; pasadoble; düminiye çalışmaları; çeşitli örnek eserler çalışılmıştır. İkinci Bölüm ise, taksim konusu ile başlayıp makamlar ve ilgili örnek eserlerden oluşmuştur: Uşşak, Hüseyini, Muhayyer; Hicaz; Rast; mandal çalışmaları ve melodik çalışmalar; Mahur; Hüzzam; Karcıgar; Saba ve Bestenigâr; Eviç, Muhayyerkürdi, Şehnaz, Nihavend, Sultaniyegâh makamları.

Metodun DVD'sinin menü sayfasında dört ana bölüm başlığı yer almaktadır. Üzerine tıklandığında her başlığın, kendi alt başlıklarından oluşan listeler hazırlanmıştır.

I. Bölüm, “Kanunu Tanıyalım” başlığı ile listelenmiştir: Anahtar, yüzük ve mızrap / oturuş / kanunu tutuş / mızrap vuruşları / kanunda doğru ses arayışları / kanunun ses genişliği / mandal sistemi / mandalların kullanımı. II. Bölüm, “Egzersizler” olarak yer almıştır: Kanuna başlangıç ve vuruşlar / 18 farklı etüdün seslendirilmesi / çarpma, fiske, staccato, trill, mandal “vibrato”su ve “glissando”su, glissando ve auktakt, özel bir çalışma, dimüniye gam, akor ve arpej, egzersizler nasıl çalışılmalı? III. Bölüm’de “Taksim ve Makamlar” başlığı kullanılmıştır: Taksim / Uşşak, Hüseyini, Hicaz, Rast, Hüzam, Karcıgar, saba, Bestenigâr, Eviç, özel bir mandal tekniği. IV. Bölüm ise “İcra Farklılıkları” olarak yer almıştır: Soliste ve fasıla eşlik / toplu icra.

Çekimler, yazarın (Halil Karaduman) kanunu ile birlikte gerçekleştirilmiş, konular anlatımlar ve örneklemelemlerle yazar tarafından desteklenmiştir. Dikkat çekilmek istenilen zamanlarda, ekran boyutu küçültülerek sağ alt köşeye çekilip, ikinci bir çekim ana ekrana yansıtılmıştır. Genelden özele ya da özelden genele yapılmış kamera çekimleri, dikkat çekmektedir.

Karadağ Metodu

Türkçe ve İngilizce olarak hazırlanmış iki bölümden oluşan metodun ilk bölümü, başlangıç için temel bilgileri ve neyde çalışılması gereken teknik konuları kapsamaktadır: tutuş ve oturuş pozisyonu; ney üfleyiş çalışmaları; neyde çift sesler; arka delik sesleri ve bu seslerle ilgili alıştırmalar; baş duruş şekilleri. Diğer bölümde ise süsleme, taksim, transpozisyon konularının üzerinde durulmuştur: vibrato ve süsleme çalışmaları; taksim; taksim çeşitleri; transpozisyon; ney sesleri diyagramı; çift sesler. İnternet’te “www.pankitap.com/neyalistirmalari/burcukaradag” sayfasından ulaşılabilen alıştırmaların seslendirilmeleri, yazarın kendisi tarafından sağlanmıştır. Ses dosyalarından ibaret olan alıştırmalar 1.’den 29.’a kadardır.

Kaya Metodu

İki bölüme ayrılarak hazırlanmış metodun ana başlıklar ve alt başlıklar halinde pek çok konuya değindiği gözlemlenmiştir. Ana başlıklar şöyle isimlendirilmiştir; (i) *Ney’in Tarihi*, (ii) *Neyin Bölümleri*, (iii) *Ney Yapımı (Açkısı)*, (iv) *Müzik Yazısı (Notasyon)*, (v) *Ney’in Ses Sahası*, (vi) *Türk Musikisinde Kullanılan Perdeler*, (vi) *Üçlüler, Dörtlüler, Beşliler*; (v) *Türk Musikisi Makamları*, (vi) *Neyde Kullanılan Bazı Perdelerin Makam Dağılımları*, (vii) *Türk Musikisinde Usûl (Ritim)*, (viii) *Ney Üfleme Teknikleri*, (ix) *Metoda Giriş*. Bu bölümden itibaren çalışmalara başlanmış, alıştırmalar hatırlatmalarla desteklenmiştir. Makamlar ile ilgili alıştırmalar, perde çalışmaları, ana dizi, seyir, örnek eser çalışmaları ile pekiştirilmiştir.

Kaya Metodu, internet’te “<http://neyzenahmetkaya.com/ney-metodu/goruntulu-calisma-cetveli/>” sayfasından www.youtube.com kanalıyla açılan perde ve alıştırma seslendirmeleri, “Görüntülü Çalışma Cetveli” başlığıyla dinleyicilere sunulmaktadır. Sıra ve sayfa numarası belirtilen İçindekiler listesi 256 seslendirme dosyasından meydana gelmiştir. Yazar perdeler, diziler, örnek eserler (bir kısmı ya da tamamı), alışırmalar, tutuş, duruş, nüans konularını ele almıştır.

Yorum

İncelenen yedi eser ışığında, klasik kemençe için hazırlanacak olan metodun öncelikle içeriğini oluşturacak ana başlıklar belirlenmiştir:

I. Bölüm: Hazırlık Aşaması

(i) Kemençenin tarihçesi; (ii) Kemençe icracıları; (iii) Kemençe eğitimi; (iv) Kemençenin yapısı; (v) Kemençede temel bilgiler.

II. Bölüm: Başlangıç Aşaması

(i) Açık tellerde Birlik, İkilik, Dörtlük ve Noktalı İkilik değer çalışmaları; (ii) Orta telde (Rast teli) birinci pozisyon; (iii) Yan tellerde (Neva ve Yegâh telleri) birinci pozisyon; (iv) Rast telinde ikinci pozisyon, birinci - ikinci pozisyon geçişleri; (v) Sekizlik, Noktalı Dörtlük ve Onaltılık değer çalışmaları, Legato Tekniği; (vi) Rast Dizisi, (vii) Neva ve Yegâh tellerinde ikinci pozisyon, birinci - ikinci pozisyon geçişleri.

III. Bölüm: Gelişme Aşaması - I

(i) Türk Makam Müziğinde kullanılan değiştirme işaretlerinin kemençe tablosunda gösterimi; (ii) Çargâh Dörtlüsü ve Beşlisi alışırmaları; (iii) Buselik Dörtlüsü ve Beşlisi alışırmaları; (iv) Kürdi Dörtlüsü ve Beşlisi alışırmaları; (v) Rast Dörtlüsü ve Beşlisi Alışırmaları; (vi) Uşşak Dörtlüsü ve Hüseyini Beşlisi alışırmaları; (vii) Hicaz Dörtlüsü ve Beşlisi alışırmaları; (viii) Tüm tellerde III. pozisyon ve diğer pozisyonlara geçişler; (ix) Kemençede uygulanan süslemeler: Vibrato, Glissando, Staccato; (x) Öğrenilen makamlarda ve 2 - 10 zamanlı usüller arasında Üçleme, Senkop, dizi alışırmaları.

IV. Bölüm: Gelişme Aşaması - II

(i) Öğrenilen makamlarda ahenkler ve Transpozisyon çalışmaları; (ii) Kemençede uygulanan süslemeler: Çarpma, Trill, Mordan, Grupetto; (iii) Segâh Makamında Dörtlü, Beşli ve dizi alışırmaları; (iv) Ranspozisyon çalışmaları, etüt ve eser örnekleri; (v) Müstear (aynı uygulama); (vi) Hüz zam (aynı uygulama); (vii)

Nikriz (aynı uygulama); (viii) Pençgâh (aynı uygulama); (ix) Nişabur (aynı uygulama); (x) Ferahnâk (aynı uygulama); (xi) Saba (aynı uygulama).

V. Bölüm: İleri Aşama

(i) Öğrenilen makamlarda Noktalı Onaltılık ve Otuz ikilik değer çalışmaları; (ii) Nüanslar; (iii) Kromatik diziler ve arpejler; (iv) Legato - Staccato - Detache - Pizzicato çalışmaları, (v) Tüm tellerde IV. pozisyon ve diğer pozisyonlara geçişler; (vi) Taksim yapılışı üzerine çalışma yöntemleri; (vii) Çeşitli makamlarda önerilen eser listesi; (viii) Parmak pozisyonları üzerine öneriler, (ix) Perde, ezgi, eser çalışma ve pekiştirme yöntemleri; (x) Tanbûrî Cemil Bey Ekolü.

Metodun anlaşılmasına ve uygulamalara yardımcı olabilmek için bir DVD çalışması yapılması uygun görülmüştür. Bütünlük sağlayabilmek açısından, DVD’de yer alacak konular ile metotta yer alacak konuların aynı olması gerektiği sonucuna varılmıştır.

Sonuç

Geleceğe bırakılacak geleneksel değerler mirasının aktarılmasında teknoloji, genç nesillere ulaşabilmek için yardımcı niteliktedir. Müzik eğitimcilerinin kullanmakta oldukları materyallere artık dijital ortam öğeleri de eklenmektedir. Meşk ile derslerin hafızaya alınması döneminden, öğrenilecek bilgileri yazarak kaydetmeye ve hatta dijital kayıt altına almaya kadar ileri gidilmiştir. Ayrıca metronom, nota, akort konuları dâhil hemen hemen her şey elektronik ortama aktarılmıştır. Böylece, öğrenmeye katkı sağlayan materyallerin çoğalması ile öğretim yöntemleri de etkilenmiştir.

Makamlar ve perdeler üzerine kurulmuş olan Türk müziği, hiçbir dönemde yazı ile tam olarak ifade edilememiştir. Makamları meydana getiren aralıklar, ancak dinleme yoluyla öğretilenmiştir. Buna rağmen, geçmişe ait eserlerin unutulmasını engelleyen ve zamanımıza getirebilen unsurlar ise, hafızalardaki aktarımın yanı sıra, kuramcılar tarafından kaleme alınan eserler olmuştur. Yirminci yüzyıla kadar notasız eğitim esas alınmış olmasına rağmen, batılılaşma ve batı notası ile nota yazısının yaygınlaşması sonucunda, Yirminci yüzyıldan günümüze meşk ile öğretim, nota takibi eşliğinde devam etmektedir.

Öğretmen ile öğrenci arasında yaşanan usta-çırak ilişkisi, karşılıklı bilgi ve beceri paylaşımı olarak kabul edilebilir. Ustasından aldığı eğitimi ile öğrenci çalışmasının her tür teknik bilgisine ve becerisine sahip olmalıdır. Dolayısıyla bireyin, öğrenme sürecinde kendisine seçeceği en faydalı yolun, bir ustanın rehberliğinde ilerleyebileceği olduğunun farkındalığıdır.

Zamanımızda, çeşitli bilimsel arayışın, notalı eğitim ve metotların ardından dijital destekli eğitim metotları dönemine girilmiştir. Makam müziğimizin çalgı eğitiminde de teknolojinin kullanılması kaçınılmazdır. İçinde bulunduğumuz dönemin şartları her ne kadar geçmişten giderek uzaklaşılmasına neden olsa da, tarihi hatırlatıcı kılacak her tür olanağın kullanılması zorunluluk oluşturmaktadır. Bu nedenle, zamana uyum sağlayabilmek ve yeni nesillere hitap edebilmek amacıyla, bireysel olarak da yararlanılabilecek çoklu ortam öğeleri ile beslenen yeni eğitim modellerinin oluşturulması, bilimsel nitelikli akademik çalışmaların dâhilinde gerçekleştirilmelidir.

Çalgı metotları belirli amaçlar doğrultusunda hazırlanmakta, bu amaçlar da belirli ihtiyaçlara cevap verme, problemlere çözüm olma niteliği taşımaktadırlar. Metot yazarları, sesleri, aralıkları ve dizileri, uygun yay hareketleri ve pozisyonlarla planlamışlardır. Her amaç için egzersizler yazmış, egzersizleri de varyasyonları ile detaylandırmışlardır. Tespit edilen amaçlar doğrultusunda, kolaydan zora sıralamasıyla etütler yazılmıştır. Bir çalışma programının tamamlayıcısı olan etütler, kısa bir müzik formu içerisinde bir veya daha fazla teknik konuyu içerebilirler.

Kemençe eğitiminde çalışılması öngörülen eserlerin parmak numaraları, yay hareketleri ve çeşitli süsleme tekniklerinin belirlenmesi ve buna göre kolaydan zora doğru ilerleyen alıştırma, etütler yazılması kaçınılmazdır. Kasların, kemiklerin, kol, bilek ve parmakların doğru kullanımlarının sağlanması ve ısındırılması için yazılan yardımcı nitelikli çalışmalar, icradan en iyi sonucu alabilmek için kurgulanmış hedeflerdir.

Buna göre kemençe için hazırlanacak dijital metotlarda yer alacak egzersiz ve etütlerin nasıl çalınacaklarına dair farklı versiyonlarda örneklemeler, hatta tüm eserlerin görsel kayıtlarla seslendirilmesi faydalı olacaktır. Eserlerin öğretim planında önceliğin eserin usûlüne verilmesi, ardından usûl vuruş uygulamaları ve vuruşlar eşliğinde eser okumaları da esas alınabilir.

Dikkat edilmesi gereken bir konu da, usta icracıların performanslarının ses ve video kayıtlarının öğrenciye aktarımıdır. Türk müziği eğitimi vermiş tüm hocaların genel kanısı şudur ki; perdeleri doğru algılayabilmek ve seslendirebilmek için iyi bir repertuar edinmek, iyi bir repertuar edinmek için de çok fazla eser dinlemek gerekmektedir. Ancak dinlenecek eserlerin ve yorumcuların seçimi, öğrencinin doğru yönlendirilmesi, yorumların analizi gibi ayrıntılar öğreticinin sorumluluğundadır. Bu sebeple metot yazarlarının da eserlerinde, yararlanılacak sesli kaynaklara yönlendirici bilgiler içeren ekler sunmaları faydalı olacaktır. Video görsellerinde anlatımların, tariflerin ve örneklemelerin öğrencinin motivasyonunu arttıracak bir üslupla gerçekleştirilmesi yararlı olacaktır.

Nota dışı icrayı temsil eden süslemeler (ornemantation), Türk Makam Müziği'nin üslûp bahsini oluşturan önemli bir etkidir. Öğretimde süslemeler de, sanki mercek altında incelenircesine yavaşça başlayıp, öğrenci hazır oldukça hızlandırma yolu ile beceri / meleke haline gelinceye kadar tekrar ettirilmelidir.

Müziğimizin en önemli konularından biri olan doğaçlama, çalgılarımızda “taksim” adı altında süregelmiştir. Taksim öğretilir mi? Taksim nasıl yapılır? Taksim nasıl öğretilir? Sorularına arayışlar göstermiştir ki, taklit ederek öğrenme taksim için de geçerlidir. Zamanımızda artık öğrencinin internet üzerinden istediği kadar örneğe başvurabileceği olanaklar bulunmaktadır. Doğru örneklerin defalarca dinlenmesi yoluyla ezbere alınması ve çalgıda uygulamalarının yapılması her ne kadar zor ve sabır gerektiren bir süreç olsa da, hatırlatıcı nitelikte notlar alınarak (gerek yazıyla, gerek notayla) hafızaya alma kolaylaştırılabilir.

Hazırlanacak materyaller arasında en etkililerinin DVD'ler olduğu anlaşılmıştır. Öğreticinin anlatımı ile desteklenmiş görseller (ara yüz sayfaları, dil seçenekleri, içerik ve detayları, egzersiz ve etütlerin notaları, fotoğraflar, vb), seslendirilen etüt ve egzersizlerin birkaç açıdan sağlanmış kamera çekimleri, öğrenci açısından görselliğin daha etkili olduğunu göstermektedir. Bu nedenle, etütlerin açıklamasız olarak sadece ses kayıtları halinde seslendirilmesi, öğrencinin öğrenmesine yeterli derecede katkıda bulunamayacaktır.

Hazırlanacak olan dijital materyalde, temel bilgiler ve etüdler olmak üzere iki bölüm bulunabilir. Anlatımlar sırasında çizimler, fotoğraflar, notalar gibi çeşitli görsellerden yararlanılmalıdır. Etüdler ise, konu başlıkları ve etüd numaraları belirtilerek video görüntüleri halinde sunulmalıdır.

Görülmektedir ki, genellikle öğrencinin teknik sorunlarını aşması ve üslup geliştirme süreci, eğitiminin başlangıcında hocası ile ve bir zamandan sonra da bireysel olarak devam etmektedir. Bireysel döneme geçen kişinin, artık icrada belirli bir düzeye ulaştığı kabul edilir. Birey, sanatçı olma yolunda çalışmalarına devam ederken, bundan sonra hayat boyu kendi kendisinin hocası olacaktır.

Kaynakça/References

- Akçura, Gökhan. *Ivır Zıvır Tarihi - II Gramofon Çağı*. İstanbul: Om Yayınevi, 2003.
- Alkan, Cevat. *Uzaktan Eğitim Sistemlerinin Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, 1987.
- Aydoğdu, Tahir ve Aydoğdu, Gültekin. *Kanun Metodu + CD*. Ankara: Yurtrenkleri Yayınevi, 2014.
- Behar, Cem. *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz*. İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayınları, 1998.
- Çilden, Şeyda. “Çalgı Eğitiminde Usta - Çırak Yöntemi.” *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi –İpekyolu Özel Sayısı–*, sy. 16 (2016): 2208–2220.

- Eskiöglü, İtr. “Müzik Eğitiminin Çocuk Gelişimi Üzerindeki Etkileri.” İçinde *Cumhuriyetimizin 80. Yılında Müzik Sempozyumu*, İnönü Üniversitesi, Malatya Bildiriler Kitabı, (2003): 116–123.
- Erguner, Süleyman. *Ney “Metod” + 2 CD*. İstanbul: Erguner Müzik, 2007.
- Fenmen, Mithat. *Müziğin El Kitabı*. Ankara: Müzik Ansiklopedisi Yayınları, 1991.
- Gerçek, İsmail Hakkı. “Geleneksel Sanat Müziğinde Meşk Sisteminden Notalı Eğitim Sistemine Geçişle İlgili Bazı Düşünceler.” *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, sy. 38 (2016): 151–158.
- Günüç, Selim, Odabaşı, H. Ferhan ve Kuzu, Abdullah. “Yaşamboyu Öğrenmeyi Etkileyen Faktörler.” *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sy. 2, (2012): 309–325.
- İşıktaş, Bilen. “20. Yüzyıl Osmanlı-Türk Müziği İcrasında Metodoloji Meselesi.” İçinde *Müzikte Metodoloji ve Müzikle İletişim Uluslararası Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, 23. İstanbul Türk Müziği Günleri, (2016): 50–60.
- Karadağ, Burcu. *Meşkte Ney Eğitimi*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2017.
- Karaduman, Halil. *Kanun Metodu*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2012.
- Kaya, Ahmet. *Ney Metodu*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2017.
- Kaya, Zeki. *Uzaktan Eğitim*. Ankara: PegemA Yayıncılık, 2002.
- Kızılkaya, Nezir. “Müzik Sanatının Bilişim Yolculuğu.” içinde *Akademik Bilişim '11 - XIII. Akademik Bilişim Konferansı Bildirileri*, 753-756. Malatya: İnönü Üniversitesi, 2011.
- Levendoglu Öner, Oya. “Osmanlı Dönemi Türk Müziğinden Miras Kalmış Felsefi Temelli Bir Eğitim Geleneğini Yeniden Canlandırma: Çağdaş Meşk Uygulamaları.” *Journal of Human Sciences*, sy. 14, (2017): 294–307.
- McKnight, Patrick, McKnight, Katherine ve Arfstrom, Kari M. *A review of flipped learning*. Virginia: Flipped Learning Network, 2013.
- Newby, Timothy J., Stepich, Doanal A., Lehman, James D. ve Russell, James D. *Instructional Technology for Teaching and Learning - Designing Instruction, Integrating Computers and Using Media*. Ohio: Prentice Hall, 2003.
- November, Alan ve Mull, Brian. “Flipped Learning: A Response to Five Common Criticisms.” *November Learning*, (2012): <http://novemberlearning.com/resources/articles/flippedlearning-a-response-to-five-common-criticisms-article>
- Özen, Nuray. “Çalgı Eğitiminde Yararlanılan Müzik Eğitimi Yöntemleri.” *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 24, sy. 2, (2004): 57–63.
- Özerbaş, Mehmet Arif. “Açıköğretim Lisesi Televizyon Ders Programlarının Değerlendirilmesi.” Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 1996.
- Özgen, Neva. “Klasik Kemençede Eğitim Yöntemleri ve Modern İcra İçin Etütler.” Sanatta Yeterlik Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi, 2006.
- Raths, David. “Nine Video Tips For A Better Flipped Classroom.” *The Education Digest* 79, sy. 6, (2014): 15–21.
- Sever, Gülşah. “Bireysel Çalgı Keman Derslerinde Çevrilmiş Öğrenme Modelinin Uygulanması.” *Eğitimde Nitel Araştırmalar Dergisi*, sy. 2, (2014): 27–42.
- Somuncuoğlu Özerbaş, Demet. “Türkiye ve Dünya’da Uzaktan Eğitim Uygulamaları.” *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, sy. 3, (2005): 86–100.
- Şenalp, Togay. “1950’lerden Bugüne Türk Makam Müziğinin Değişimi Sözlü Tarih Çalışması.” Doktora Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi, 2012.

- Torun, Mutlu. *Ud Metodu Görerek - Dinleyerek - 1 + VCD*. İstanbul: Bemol Müzik Yayınları, 2013.
- Torun, Mutlu. *Ud Metodu Görerek - Dinleyerek - 2 + DVD*. İstanbul: Bemol Müzik Yayınları, 2016.
- Torun, Mutlu. *Ud Metodu Görerek - Dinleyerek - 3 + DVD*. İstanbul: Bemol Müzik Yayınları, 2016.
- Torun, Mutlu. *Ud Metodu Görerek - Dinleyerek - 4 + DVD*. İstanbul: Bemol Müzik Yayınları, 2012.
- Ünlü, Cemal. *Git Zaman Gel Zaman, Fonograf - Gramofon - Taş Plak*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2004.
- Yahya Kaçar, Gülçin. *Ud Metodu + CD*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2017.
- Yalçinkaya, Begüm ve Eldemir, Abdurrahim Can. “Bireysel Çalgı Dersine İlişkin Tutum Ölçeğinin Geliştirilmesi.” *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10, sy. 21, (2013): 29-36.
- Yalçinkaya, Begüm. “21. Yüzyılda Müzik Eğitiminde Çalgı Öğrencilerinin Temel Psiko-Motor Alan Davranışları Üzerinde Alexander Tekniğinin Etkisi.” içinde *Uluslararası Avrupa’da ve Türk Cumhuriyetleri’nde Müzik Kültürü ve Eğitimi Kongresi (13 - 16 Kasım 2002) Bildirileri*, 253–258. Ankara: Gazi Üniversitesi, 2002.



Dârülfünun İlahiyat'ın İlmî Birikimi Sempozyumu 15 Mayıs 2018

Ahmet Hamdi Furat¹ 

II. Abdülhamid'in cülûsunun 25. yıldönümü münasebetiyle açılan Dârülfünun-ı Şâhâne'nin Ulûm-i Âliye Şubesi, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin esasını teşkil etmektedir. Bu şube 1924'te kurulan İstanbul Dârülfünûnu'nda İlahiyat ismini almış, 1933 yılındaki üniversite reformu ile kapatılmıştır. Yine aynı yıl İstanbul Üniversitesi'nde İslam Tetkikleri Enstitüsü açılmıştır. 1949 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi açılana kadar ilahiyat eğitimi Türkiye'de yükseköğretim seviyesinde verilmemekteydi. Takip eden süreçte özellikle 1980lerden sonra Türkiye'nin çeşitli yerlerinde ilahiyat fakülteleri açılmaya başlandı. 1992 yılında İstanbul Üniversitesi bünyesinde İlahiyat Fakültesi'nin açılmasına karar verildi. 1996 yılında öğrenci almaya başlayan Fakülte, 2006 yılına kadar rektörlük merkez bina, Süleymaniye'de bulunan İstanbul Üniversitesi yapı işleri binasının alt katı ve Şirinevler Anadolu İmam Hatip Lisesi'nin binası gibi geçici yerlerde hizmet verdi. 2006 yılında İstanbul Fatih'teki yerine taşındı. Bu arada İlahiyat Fakültesi'ne tahsis edilen alanda yer alan Abdullatif Suphi Paşa Konağı'nın da Fakülte'ye intikali gerçekleşti. İstanbul Valiliği İl Özel İdaresi'nin yaptığı restorasyon faaliyetinin ve İstanbul Büyükşehir Belediyesi tarafından yapılan tefriş faaliyetinin akabinde binaya 2017 yılında taşınılmış ve 15 Mayıs 2018'de resmi açılışı yapılmıştır. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi gibi kökleri Sahn-ı Seman Medreseleri'ne uzanan bir kurumun dekanlık binasının 19. asır ilim ve kültür hayatının önemli mahfillerinden birisi olan mezkûr konağa taşınması İlahiyat Fakültesi hocaları ve öğrencileri arasında büyük bir memnuniyete sebep olmuştur.

15 Mayıs 2018 tarihinde gerçekleşen açılışa İlahiyat Fakültesi hocaları, öğrencileri ve İstanbul Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Mahmut Ak ve İstanbul Üniversitesine bağlı Fakültelerin dekanları iştirak ettiler. Bu esnada “Resim ve Belgelerle Darülfünun İlahiyatın İlk Yılları” isimli sergi açılışı da yapıldı.

Açılışın hemen ardından İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin Darülfünun'a oradan da medrese geleneğine uzanan ilmi birikimini tanıtmayı amaçlayan “Dârülfünun

1 Ahmet Hamdi Furat (Doç. Dr.), İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Fatih, İstanbul 34080 Türkiye. Eposta: ahfurat@istanbul.edu.tr

İlahiyat'ın İlmî Birikimi" sempozyuma geçildi. Sempozyumun protokol konuşmaları, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Mürteza Bedir ve İstanbul Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Mahmut Ak tarafından yapıldı. Protokol konuşmalarının ardından yapılan açılış panelindeki konuşmacı Dârülfünûn üzerine çalışmalarını ile tanınan Prof. Dr. Emre Dölen'di. Emre Dölen, 1900'den başlayarak Ulum-ı Âliye Şubesi'nden İlahiyat Fakültesine uzanan süreci vesikalarla anlattı. Doç. Dr. Erhan Özden'in şefliğindeki İlahiyat Fakültesi Türk Din Musikisi Topluluğu konserinin ardından birinci oturuma geçildi.

Birinci oturumun ilk yarısında İlahiyat Fakültesinin tarihi ile ilgili ulaşılan yeni evraklar tanıtıldı. Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Sarıkaya, *Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Hususi Evrakı ve Eğitim Tarihi Açısından Önemi* başlıklı konuşmasında İlahiyat Fakültesi'nin şu an İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde bulunan arşivi ve muhtevası hakkında bilgi verdi. Mezkûr arşivde bulunan yoklama, imtihan ve künye defterlerini tanıttı. Bu oturumun ikinci konuşmacısı Dr. Öğr. Üyesi Metin Ünver ise 1900'deki Ulûm-i Âliye Şubesi'ne kayıt olan öğrenciler ile ilgili istatistiki bilgi verdi. Oturumun ikinci yarısı ise dersler ve hocalar ile ilgiliydi. Dr. Muhammed Selman Çalışkan Ulûm-ı Âliye Şubesi'nden itibaren Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi'nde okutulan tefsir dersi notları hakkında bilgi verdi. Bu notların hocaların takrirlerinden oluştuğunu belirten Çalışkan, konuşmasında ayrıca tefsir hocalarını da tanıttı. . Doç. Dr. Ali Öztürk ise Dârülfünûn İlahiyat'ta Farsça dersler veren, aynı zamanda Yenikapı Mevlevihanesi'nin son şeyhi Abdülbaki Baykara hakkında malumat verdi.



İkinci oturum Fakülte Dekanı Prof. Dr. Mürteza Bedir'in başkanlığında gerçekleşti. 5 tebliğden oluşan bu oturumda Dârülfünûn İlahiyat'ta okutulan dersler ve muhtevaları üzerinde duruldu. Doç. Dr. Ahmet Hamdi Furat 1900'den itibaren fıkıh başlığı altında okutulan dersler hakkında bilgi verdi ve 1924'te kurulan İlahiyat Fakültesinde Fıkıh Tarihi dersinin fıkıh başlığı altındaki yegâne ders olduğunu vurguladı. Dr. Nilüfer Kalkan Yorulmaz 1924'te açılan Darülfünun İlahiyat'ta hadis ve hadis tarihi dersinin inkıta olmadan verildiğini belirtmiş, Hadis Tarihi dersinde aynı zamanda Hadis usûlü ve edebiyatı hakkında da bilgi verildiğini ifade etmiştir. Dr. Osman Sacid Arı, Mehmet Ali Ayni tarafından verilen Tasavvuf tarihi dersinin daha ziyade bir kültür tarihi dersi olarak nitelenebileceğini belirtti. Tuba Yıldız da Dârülfünûn İlahiyat'ta okutulan İslam Tarihi derslerinin muhtevası ve bu muhtevadan hareketle dönemin ilim adamlarının tarih ilmine bakışı üzerinde durdu. Son konuşmacı olan Muhammed Yuşa Yaşar ise Kelam Tarihi dersinde Mutezile ve Hariciler'in konu olarak alındığını ve bu dersle ilgili ders notlarının henüz neşredilmediğini kaydetti.



darulfunun ilahiyat

Başvuru: 15 Nisan 2018

Kabul: 30 Mayıs 2018

SEMPZYUM ÖZETİ/MEETING ABSTRACT

Sahn-ı Seman'dan Darulfünun'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: Alimler, Müesseseler ve Fikri Eserler XVIII. Yüzyıl 22-23 Aralık 2017

Nilüfer Kalkan Yorulmaz¹

Klasik dönemin son asrı ve modern döneme geçmeden önceki son yüzyıl olan 18. yy. geçmiş ve geleceğin bağlantı noktası olarak kabul edilebilir. Yetişen âlimler ve kaleme alınan önemli çalışmalarla ilmi anlamda zengin bir dönem olmakla birlikte, Osmanlı tarihi açısından bir dönüm noktasını teşkil eden bu yüzyılın Osmanlı araştırmaları açısından ihmal edildiği görülmektedir. Nitekim bu asırda güçlü vakayinamelerin kaleme alınması, Babıali'nin oluşması, diploması alanında önemli eserler verilmesi, tercüme odasının kurulması, 16. ve 17. yy.'daki özellikle coğrafi birikimin bu dönemde İbrahim Müteferrika'nın matbaa çalışmalarıyla birlikte insanlara daha hızlı bir şekilde aktarılmaya başlanması yüzyılın güçlü bir ilim ve fikir dünyasını temsil ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla bu dönemin ilmi birikiminin ortaya çıkarılarak, bu birikimin kendinden ön-



cesiyle kurduğu bağlantının ve sonrasına nasıl kaynaklık ettiğinin tespiti amacıyla İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Zeytinburnu Belediyesi işbirliğiyle gerçekleştirilen “Sahn-ı Seman’dan Darulfunun’a Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası, Alimler, Müesseseler ve Fikri Eserler, XVIII. Yüzyıl” isimli projenin bir çıktısı olan ve aynı adla gerçekleştirilen sempozyum, ülkemizdeki ve yurtdışındaki Osmanlı araştırmacılarını 22-23 Aralık 2017 tarihleri arasında Zeytinburnu Belediyesi Kültür ve Sanat Merkezi’nde bir araya getirmiştir.

İstanbul Üniversitesi ve Zeytinburnu Belediyesi’nin ortaklaşa düzenlediği bu sempozyum esas itibariyle dört yıllık bir geçmişe dayanmaktadır. 2014 yılında yapılan sempozyumla Osmanlı ilim ve fikir dünyasının 2014’te 15. yy., 2015’de 16. yy., 2016’da ise 17.yy.’daki durumu ele alınmış ve bu sempozyumlarda sunulan tebliğler kitaplaşarak okuyuculara sunulmuştur. 2017 yılında dördüncüsü gerçekleştirilen bu sempozyumlar serisi Osmanlı’nın ilmi mirasını yüzyıllar halinde gözler önüne sermesi ve her bir yüzyılın öncesi ve sonrası ile karşılaştırılarak değerlendirilmesine imkan sağlaması açısından önem arz etmektedir. 12 farklı üniversiteden 54 katılımcıyla gerçekleştirilen sempozyum, 10 oturum ve bir poster sunum sergisinden müteşekkildir. Sözlü ve poster sunum olarak gerçekleştirilen bu oturumlar ve sergide bu yüzyılda yaşamış 24 alim hakkında bilgi verilmiş, 14 eserin detaylı incelemesi yapılmış ve 18. yy.’ın genel portresini ortaya koyan 9 tebliğ sunulmuştur.

Nitekim bu minvalde sempozyumda *Kevâkibu’s-seb’a*, *Galatât-ı Hafidî*, *er-Risâletu’l-kudsiyyetu’t-tâhire bi Şerhi’d-dürreti’l-fahire*, *Acâibu’l-âsâr*, Pîrîzâde Mehmed Sahib’in *Mukaddime* çevirisi, *Zübdetu’l-münazara*, *Zübdetu’l-kavâid*, *Minhâcu’l-beyân*, *Şerhu Usuli’l-hadis*, *Sahih-i Buhari Şerhi*, *Mecamiu’l-hakâik*, *ed-Dürretu’l-beyzâ*, *Ikdü’l-Cevheri’s-semîn*, *Keşfu’l-hafâ* isimli eserlerle ilgili incelemeler sunulmuştur. Bu eserlerin yanısıra Hâdimî, Dâvud el-Karsî, İbrahim Müteferrika, Cârullah Efendi, Ebu Sehl Nu’man Efendi, Sıdki Mustafa Efendi, Edirneli İbrahim Fitri Efendi, Haherzâde, İbrahim b. Haydar, Aclûnî, Hafid Efendi, Dürri Mehmed Efendi, Akkirmânî, Bukâî, Velican Maraşî, Pîrîzâde Mehmed Sahib, Cebertî, Bursevî, Erzurumî, Müstakimzâde, Nablusî, Safî Mustafa el-Mevlevî ve Münecim Başî Ahmed Dede bu asrın önemli simaları olarak sempozyum çerçevesinde öne çıkmıştır. 18. yy.’ın genel çerçevesi açısından ise özellikle alimler ve eserlere dair genel bir istatistiksel değerlendirme yapılmış, cihet-i vahde tartışmaları, medrese eğitimi, hat sanatı, vakanüvisler, hadis icazetleri, gramerciler, ıslahatlar, mezhep vurgusu, vakfa gelir getiren malların tamiri ve islam felsefesi gibi konular üzerinde durulmuştur.

22 Aralık 2017 tarihinde başlayan sempozyumun açılışı İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Mürteza Bedir, Zeytinburnu Belediye Başkan

Vekili Gökhan Kasap ve İstanbul Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Mahmut Ak'ın konuşmalarıyla gerçekleştirilmiştir. Bu konuşmalarda Osmanlı'nın 18. asrının genel bir tablosu ortaya konulmuş ve bu dönemdeki yeniliklere vurgu yapılmıştır. Ayrıca telif edilen eser sayısının bir hayli fazla olmasına rağmen bu yüzyılın yeterince çalışılan bir yüzyıl olmamasına işaret edilmesi konunun önemini göstermektedir. Öyle ki ilgili çalışmaların, yüzyılın zengin birikimi sebebiyle ancak literatür tanıtımı boyutunda olduğunun ve bunun da hala bitirilemediğinin vurgulanması bu yüzyılla ilgili çalışmaların mevcut durumunu gözler önüne sermektedir.

Açılış konuşmalarının ardından oturumlara geçilen sempozyumun ilk gününün birinci oturumunda Murat Sarıtaş, Yasir Beyatlı, Serdar Özalp, Selman Tüfekçioğlu ve Şaban Kütük'ün "İstatistiksel Bir Değerlendirme"; Dr. Ahmed Abdülmecid'in "The Culmination of Islamic Rationalism and the Rise of Enlightenment Rationalism: Philosophical Remarks on the Intellectual Significance of the 18th Century" isimli tebliğleri yer almıştır. Bu oturumun dikkat çekici tarafı, bu dönemde telif edilen müstakil eserlerin, tercüme, haşiye, talik vb. türü eserlere göre daha büyük oranda olduğunun dile getirilmesidir. Açılış konuşmalarında belirtilen, bu dönemin sanıldığından daha verimli bir dönem olduğu tezini de bu istatiki değerlendirme desteklemektedir. Bunun yanı sıra oturumda tespit edilen diğer bir önemli husus, bu dönemde yaşamış ve eser telif etmiş alimlerin büyük bir çoğunluğunun en önemli başvuru kaynaklarımızdan biri olan Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'nde maddesinin olmamasıdır. Bu durum da aslında günümüzde bu dönemle ilgili yapılması gereken bir hayli çalışmanın olduğunu göstermektedir.

Sempozyumun ikinci oturumu *Bilim: Yeni Sorular, Kaynaklar ve Yaklaşımlar* üst başlığıyla, Atilla Polat ve Dr. Ali Demirci'nin "Katip Çelebi'nin Hendese Bilen Kadısına Müşahhas Bir Örnek: Ebû Sehl Nu'mân Efendi"; Dr. Kenan Tekin'in "Cihet-i Vahde Tartışmaları Bağlamında 18. Yüzyıl Osmanlı İlim Düşüncesi"; Kaan Üçsu'nun "İbrahim Müteferrika'nın Haritacılık Çalışmalarına Bir Bakış" ve Hasan Umut'un "Velîyüddin Cârullah Efendi'nin Derkenar Notlarında Teorik Astronomi" isimli tebliğleri ile gerçekleştirilmiştir. Bu konuşmalarda 18. yy.'da astronomi, matematik, felsefe ve haritacılık alanlarındaki önemli gelişmeler dile getirilmiştir. Özellikle matematik bilen bir kadının görevlerinde hesaplamaları kullanması, aslı itibarıyla dönemde yetişen alimlerin çok yönlülüğünü göstermesi açısından önemli bir örneği teşkil etmektedir.

Üçüncü oturum ise *Haneî Geleneginin Temsilcisi: Hâdimî* başlığıyla Prof. Dr. Mürteza Bedir'in "Hâdimî'nin (ö. 1176/1762) *Mecâmi'ü'l-hakâik* İsimli Usul Eseri Üzerine Genel Bir Değerlendirme", Doç. Dr. Necmettin Kızılkaya'nın "Kavâid Usul İlişkisi (Hâdimî Örneği)" ve Murat Sarıtaş'ın "18. Yüzyılda Mezhebi Savun-

mak: Ebu Sa'îd el-Hâdimî'de İctihat ve Taklit" isimli sunumlarından oluşmuştur. Bu oturumda dönemin dikkat çeken âlimlerinden birisi olan Hâdimî'ye odaklanılmış, onun fihhi düşüncesi farklı açılardan ele alınmıştır. Ayrıca Hâdimî'nin *Mecâmi'u'l-hakâik* isimli eserinin medreselerde ders kitabı olarak okutulmaya başlanmasının sebepleri bu çerçevedeki sunumlarda ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Eserinde yapmış olduğu mezhep vurgusu, külli kaideler ile usul arasında ilişki kurması ve kalamcı usul geleneğinde ele alınan birçok meseleye değinmesi onun farklılaştığı ve eserini değerli kılan özellikler olarak zikredilmiştir.

Dördüncü oturum *İlmiye Teşkilatı* başlığıyla Doç. Dr. Ayşe Zişan Furat'ın "İslah mı? Yenilenme mi? 18. Yüzyıl Osmanlı Eğitiminde Dönüşüm", Dr. Göker İnan'ın "18. Yüzyılda Müderrislik Yapan Vak'anüvisler ve İlmiye Sınıfına Dair Tuttukları Bazı Kayıtlar" ve Ali Aslan'ın "Kariyerinin Başında Bir Osmanlı Kadısı'nın Hatıraları: Sıdkî Mustafa Efendi Günlüğü"; Beşinci oturum *Klasik İslami İlimler: Tefsir ve Hadis* başlığıyla Dr. Seyid Ali Güşen ve Dr. A. Taha İmamoğlu'nun "18. Yüzyıl Osmanlı Muhaddislerinden Edirneli İbrahim Fitrî Efendi ve Sahih-i Buhârî Şerhi", Dr. Nilüfer Kalkan Yorulmaz'ın "Şerhu Usûli'l-Hadis İsimli Eseri Bağlamında Dâvûd el-Karsî'nin Şerh Yöntemi", Dr. Kadir Ayaz'ın "İstanbul ve Anadolu'daki Hadis icâzetleri ve Rivayet Koleksiyonları (XVIII. Yüzyıl)", Doç. Dr. Muhammed Abay'ın "Haherzade'nin Minhacü'l-Beyan'ı Çerçevesinde Osmanlı'da Kur'an Sözlükçülüğü"; Altıncı oturum *Dil Bilimleri ve Mantık başlığıyla* Prof. Dr. Abdullah Kızılcık'ın "XVIII. Yüzyılda Osmanlılarda Gramer Alimleri", Dr. Musa Alak'ın "Gözden Kaçan Bir *Avâmil-i cedîd* Şerhi: Veliyyüddîn b. Halîl el-Bükâî'nin *Zübdetü'l-kavâ'id ve ukdetü'l-fevâid*"', Doç. Dr. Necmettin Pehlivan'ın "Kalîlu'l-Hacm, Kesîru'l-Ma'na: Osmanlı Medreselerinde Velican Mar'aşî'nin *Zübdetu'l-Münâzara'sı*" isimli tebliğleriyle sempozyumun ilk günü tamamlanmıştır.

Sempozyumun ilk gününde, dönemin ilmi birikiminden örnekler sunmayı hedefleyen "Mir'ât-ı Ulemâ" isimli bir poster sunum sergisi gerçekleştirilmiştir. Bu sergide Aclûnî, Akkirmânî ve Hafid efendi gibi 18.yy.'ın önemli simaları arasında bulunan üç alim ve eserleri poster sunumlar aracılığıyla tanıtılmıştır. Bu sergi ile sempozyumda sunulan tebliğlere ve açılış konuşmasında vurgulanan hususlara, biyografik ve tarihi verilerin görsel materyallerle sunulması yoluyla önemli bir katkı sağlanmıştır.

Sempozyumun 23 Aralık 2018 tarihli ikinci gününde dört oturum gerçekleştirilmiş ve kapanış oturumu ile sempozyum tamamlanmıştır. Bu günün ilk oturumunda *Tarih* ana başlığıyla Ömer Duran'ın "Ayıntâbî'nin III. Selim'in İslahatına Dair Tutumu", Dr. Yavuz Yıldırım ve Tuba Yıldız'ın "XVIII. Yüzyılda bir Ter-

cüme Serüveni: Pirizade Mehmet Sahib ve *Mukaddime Çevirisi*" ve Dr. Hilal Livaoğlu Menküç'ün "Abdurrahman el-Ceberti'nin *Acâibu'l-asar fi't-teracim ve'l-ahbâr*'ında Yer Alan Türkçe Tabirlerden Hareketle 18. Yüzyıl Mısır Sosyal Yaşamında Osmanlı Etkisi"; ikinci oturumda *Tasavvuf* başlığıyla Doç. Dr. Ali Namlı'nın "XVIII. Yüzyıl Osmanlı Tasavvufunda Üç Velüd Müellif Süfi: Bursevî, Erzurûmî ve Müstakimzâde", M. Tayyip Durceylan'ın "Medrese-Tekke Çatışmaları Ekseninde Semâ Literatürünün Oluşumu: Nâblusî'nin *Ukûdü'l-Lü'lüyye* Risâlesinde Mevlevîlik ve Semâ Müdâfaası", Ayşegül Mete'nin "İstanbul'da Trabluslu Bir Şeyh Efendi: Safi Mûsâ el-Mevlevî ve Katkıları", Prof. Dr. Fazlı Arslan'ın "18. Yüzyıl Osmanlı Müzik Mirası Üstüne Bazı Mülahazalar -Müneccimbaşı Ahmed Dede Örneği-"; üçüncü oturumda *Kelam ve Felsefe* başlığıyla Doç. Dr. Mehmet Kalaycı'nın "18. Yüzyıl Osmanlı Dinî Düşüncesinde Mahallîleşme Tezahürleri: Mâturîdîlik Örneği", Zeynelabidin Hüseyini'nin "İbrahim b. Haydar'ın Abdurrahman el-Câmî Yorumu: *er-Risâletü'l-Kudsiyyetu't-Tâhire bi's-şerhi'd-Dürreti'l-Fâhira*", Doç. Dr. Mustakim Arıcı'nın "Müzmin Felsefe Okuru Cârullah Efendi'nin Gözüyle Tehâfüt ve Tekfir Tartışmaları" ve son oturumda *Hukuk-Tarih* başlığıyla Doç. Dr. Ahmet Hamdi Furat'ın "Hafid Efendi'nin *Galatât*'ında Fıkıh Terimleri", Osman Safa Bursalı'nın "Hicaz'ın Hanefi Fukahası Mesaide: Vakfa Gelir Getiren Malın Tamiri ve İhyası Hakkında Bir Risale ve Takarizi" ve Prof. Dr. Fuat Aydın'ın "*Kevâkib-i Seb'a*'nın Yahudilik ve Hıristiyanlık Eleştirisi" isimli tebliğleriyle, 18. yy. ile ilgili pek çok alana dair çalışmalar katılımcıların dikkatine sunulmuştur.

Sempozyumda yapılan tüm bu sunumlarla 18. yy. Osmanlı dünyasının sanıldığı gibi aksine ilmi açıdan oldukça zengin bir dönem olduğu ve ilgili çalışmaların artırılarak devam etmesi gerektiği ortaya çıkmıştır. Nitekim dönemin tüm alim ve eserlerinin bir sempozyumda konu edinilmesi mümkün değildir. Bu sebeple sempozyumun, 18. yy.'da Osmanlı ilim ve fikir dünyasını konu alacak çalışmalara kaynaklık etmesi ve bu sahadaki çalışmalara ihtiyaca dair bir farkındalık oluşturması umulmaktadır.



darulfunun ilahiyat

Başvuru: 15 Nisan 2018

Kabul: 30 Mayıs 2018

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ/BOOK REVIEW

Aydın, Muhammet Şevki. *Din Eğitimi Bilimi*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017. ISBN: 978-605-2345-01-6 , 439 sayfa.

Betül Günaydın¹

Ülkemizde din eğitimi bilimi yakın bir geçmişe sahip olmakla beraber, günden güne zenginleşen literatürü ve çalışmalarıyla hızla önemi fark edilen bir alan haline gelmektedir. Bu metinde değerlendirilen kitap, bir disiplin olarak din eğitimi ele almış olup, din eğitiminin mahiyeti, alanı, görevleri, terminolojisi gibi bütün boyutlarını konu edinmek amacıyla yazılmıştır. Prof. Dr. Muhammet Şevki Aydın tarafın kaleme alınan *Din Eğitimi Bilimi* kitabı, 2017 yılında Kimlik Yayınları tarafından basılmıştır. Çalışma, 439 sayfadan oluşmaktadır. Anlatımını kronolojik sıralama ile gerçekleştiren yazar, kullanmış olduğu sade dili ile okuyucunun konu takibini kolaylaştırmaktadır. Yazarın dile getirdiği düşünceler ve anlatımları açısından ele alındığında eserin kendi içerisinde tutarlı ve zengin içeriğe sahip olduğu görülmektedir.

Kitap, üç ana bölümden oluşmaktadır. “Eğitim’den Din Eğitimi’ne” başlığını taşıyan birinci bölümde insan kavramı açıklanmış, İslam’da din eğitiminin Hz. Peygamber döneminden itibaren evreleri ve mevcut sistemi anlatılmıştır. İkinci bölümde, Din, Öğrenme, Din Öğretimi, Din Eğitimi, İslamî Eğitim, Dinî Bilgi gibi temel kavramlar üzerinde durularak terminolojik zemin oluşturulmuştur. Kitabın üçüncü ve son bölümü olan “Din Eğitimi Bilimi” bölümünde ise terminolojik bir giriş yapılarak Din Eğitimi Bilimi ve Din Eğitimi’nin geçirmiş olduğu tüm süreçlerle birlikte temel tartışma noktalarına yer verilmiştir. Kitabın genelinde mukayeseli bir anlatım şekli yürüten yazar, analizlerini ülkemizde ve Batı’da olmak üzere yaptığı iki ana ayırım üzerinden gerçekleştirerek, mevcut eğitim yapılarının anlaşılmasını sağlamaya çalışmıştır.

Yazar, ilk bölümde “İnsan Nedir?” sorusuyla konuya giriş yaparak, dinin muhatabı olan bireyi kavramsal olarak açıklamaktadır. Hz. Peygamber’in tebliğ sürecindeki genel tutumu Kuran-ı Kerim’den ayetlere yer verilerek anlatılmaktadır. Tevhid inancının İslam’ın

her safhasında, ilmi çalışmaların başlangıcındaki temel felsefeyi oluşturduğu ifade edilmektedir. Bugün ‘İslami İlimler’ başlıklandırması altında ‘dinî’ ve ‘seküler’ ayrımı yapıldığı, bunun da ötesinde ‘İslami İlimler’in de zaman içerisinde kendi alt dallarını oluşturduğu anlatılmaktadır. “Müslümanlar, ‘din’i ‘dünya’nın alternatifi olarak görmek yerine dünya hayatını İslam’ın belirttiği evrensel esaslar doğrultusunda üretilecek bilgi ve kültürle güzelce inşa edip yaşamayı düşündüler. İslam insanı, duygu, düşünme ve eylem boyutlarıyla bir bütün olarak ele aldığı gibi hayatı da bir bütün olarak kuşatıcıdır. Bu yüzden İslam’ın biyolojiden coğrafyaya, tarihten astronomiye her türlü ilmi disiplinin alanına ilişkin şöyle veya böyle bir sözü vardır.” (s. 32). Ayrıca İslam’ın sadece ilahiyat fakültelerinde tartışılan bir konu olması yazar tarafından eleştirilmiştir. Eserde, vahyî ve beşerî bilginin iç içe geçtiği İslam bilimlerinin beşerî bilimlere dâhil olması gerektiği ifade edilmektedir. Hz. Peygamber dönemi, Osmanlı dönemi ve Tanzimat dönemlerinde mevcut olan din eğitimi anlatılarak tartışma bugüne getirilmektedir.

İkinci bölümde yazar tarafından temel kavramların açıklamaları yapılmıştır. Tarihsel bir anlatım üslubu izleyen yazar, kavramları ve olguları ilk ortaya çıkışından itibaren ele almaktadır. Eserde, öğrenme, öğretim, eğitim gibi kavramların tanımlarıyla birlikte mukayeselerine yer verilmektedir. “Gerçekte öğrenme, zihinsel bir sürecin ürünüdür ve öğrenmenin gerçekleşmesi, yeni bilgilerle önceki bilgiler arasında bağlantı kurmasıyla gerçekleşir. Öğrenme sürecinin öznesi olması istenen bireyin, bilgiyi keşfetme, onu kullanma ve mevcut bilgilerini kullanarak yenilerini üretme, yeni bilgiler oluştururken varsayımlar kurarak alternatif çözüm yolları ve sonuçlarını sorgulama, sorunlara eleştirel bir yaklaşımla bakma gibi bir çok işlemin öznesi olması beklenmektedir.” (s. 67). “...öğretim “öğrenme”yi gerçekleştirme eylemi değil, öğrenmesi arzu edilen birey tarafından “öğrenme” sürecine rehberlik etme eylemidir. Buna göre öğretim sürecinde öğrenenin pasif alıcı konumunda değil aksine “öğrenme” eyleminin etkin öznesi olarak işe aktif katılıyor olması, öğrenmenin ön şartıdır. Öğretende klavuzlama eyleminin öznesi olarak aktif olacaktır.” (s. 70) “Eğitim iki türdür: informal eğitim ve formal eğitim. Informal eğitim, gelişigüzele hayat içinde kendiliğinden oluşur, kontrol edilemez ve planlanamaz gelişigüzelele. Formal eğitim, bireyin davranışında kendi yaşantısı yoluyla ve kasıtlı olarak istendik değişme meydana getirme sürecidir.” (s. 74-75). Yazar eğitim ve öğretimle ilgili yaptığı bu gibi açıklamaların ardından konuyu din eğitimine getirerek oldukça detaylı alt başlıklandırmalarla konunun hemen hemen her boyutuna yer vermiştir. Son olarak bu bölümde yazar, din eğitimi ile İslâmî eğitimin anlamsal ve içerik olarak neye tekabül ettiğini yer yer mukayeseler yaparak ifade etmektedir. Anlatımında Batı ülkelerinden Fransa ve Almanya gibi örneklerle yer vererek okuyucuya düşünsel anlamda zenginlik katmaktadır.

Din eğitimi bilimi başlığını taşıyan üçüncü ve son bölüm, “Din eğitimi bilimi nedir? Oluşum ve gelişimi nasıl bir süreçten geçmiştir? Türkiye’de din eğitiminin oluşum ve gelişim evreleri ne şekilde gerçekleşmiştir? Din eğitimi biliminin alanı ve görevleri nelerdir? Devlet okullarında din eğitiminin statüsü ve işleyişi ne şekildedir? Din eğitimi programları nasıldır? Din eğitimi biliminin alt dallarının araştırma yöntemleri nedir?” gibi sorulara cevap verecek zenginliktedir. Bir bilim olarak din eğitiminin nasıl ele alınarak, hangi aşamalardan geçilerek mümkün olabileceği anlatılmış, Batı ve İslam dünyası ekseninde örneklendirmeler yapılarak mevcut durumları tasvir edilmiştir. Yazar, “Türkiye’de Din Eğitimi” başlığı altında konuyu çok yönlü bir şekilde ele almaya çalışmıştır. Eserde, Türkiye’nin geçirmiş olduğu siyasi süreçleri göz önünde bulundurarak iki başlık altında ayrı ayrı değerlendirilmiştir. Tek partili dönem (1923-1949) ve çok partili dönemlerde (1949-2017) din eğitiminin uygulanışı ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin işleniş biçimleri anlatılmaktadır. Dönemlere ait bilgiler yer yer tablolar halinde verilerek dönemin okuyucu tarafından yorumlanması kolaylaştırılmıştır. Eğitim sürecimizde kritik bir önemi olan Tevhid-i Tedrisat kanununun muhtevası ve eğitim sistemine olan etkisine yönelik tartışmalar yapılmıştır. Din eğitimi biliminin oluşma süreci, ilk derslerin başladığı dönem, disiplinin kurucuları, alanın oluşumuna katkı sağlayan şahsiyetlerin isimleri tek tek zikredilmiştir. Kronolojik sıralamayla işlenen bu süreç okuyucuya alana dair geniş bir perspektif sunmaktadır. Ülkemizde yaşanmış olan din eğitimi serüveninde olumsuz ve üzücü dönemlerin toplum bazında yansımaları yaşanmış hikâyelerle anlatılmaktadır. Bunu ele alırken din eğitiminin sınırları, görevleri ve içeriğine dair tartışmalara yer verilmektedir. “Din eğitimi bilimci ile din eğitimcisi arasındaki farkı net bir biçimde vurgulamakta yarar var: din eğitimi bilimi ve din eğitimi faaliyetini birbirine karıştırmamak gerektiği gibi bu ikisini de birbirine karıştırmamak gerekir. Din eğitimcisi, din eğitimi faaliyetini yürüten kişi iken, din eğitimi bilimci, din eğitimi faaliyetini bir “olgu/gerçeklik” olarak araştırıp inceleyerek onu açıklamaya ve yönlendirmeye yönelik genel geçerliği olan bilgiler üretilen teoriler geliştiren bir bilim insanıdır. Bunlardan her birini farklı kişiler yapabileceği gibi, aynı kişi her iki rolü üstlenmiş de olabilir.” (s. 187).

“Din eğitimi biliminin açıklamaları normatif olmaktan ziyade olabildiğince olgusal nitelikte olmalı” görüşünde olan yazar “dinin insani ve toplumsal bir gerçek olması, ailede, okullarda, toplum içerisinde yaşanarak öğreniliyor olması, din eğitiminde ampirik yaklaşımın zorunluluğunu göstermeye yeterli delildir” (s. 294) gibi cümleleriyle düşüncesini vurgulayarak dile getirmektedir. Kitapta yer alan tüm bölümlerde yazar, din eğitimi biliminin diğer bilimlerle olan ilişkilerini vurgulamaktadır. Ayrıca, din eğitiminin toplumla temas içerisinde bir alan

olduğu, dolayısıyla sosyal bilimlerden beslenmesi gerektiği ifade edilmektedir. “Varlık dünyasına, insana ve dine dair yeterli ve güvenilir bilgiler olmadan Din Eğitimi Biliminin görevini yerine getiremeyişi, varlık dünyasını farklı boyutlarıyla araştırma konusu edinen diğer bilimlerle ilişki içinde olmaya onu muhtaç ve mecbur kılmaktadır. Haliyle Din Eğitimi Bilimi disiplinlerarası yaklaşımı benimsemek durumundadır.” (s. 403). Tartışmalarını yaparken süreci ve mevcut yapıyı resmetmesinin ardından yazar bugünün din eğitimi bilimcilerine tavsiyelerde bulunmaktadır. “İslamî ilimler için yeni bir paradigma ihtiyacı kendini derinden hissettirmektedir. Müslümanların oluşturdukları ilim anlayışını, ilmi geleneğin eleştirel bir okumayla analiz edilerek anlamlandırılması suretiyle güncellenmesi anlamında yeniden oluşturulması zorunluluktur.” (s. 412).

Ülkemizde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin işlenişi farklı süreçler geçirmiştir. Yazar bu süreç içerisinde dersin müfredata dâhil edilmesi durumunu ve derslerin içeriğini dönem dönem ele almıştır. Ayrıca bu dersleri verecek olan öğretmenlerin nasıl bir pedagojik süreçten geçeceklerini ifade ederek, eğitimcilerin hangi disiplinlere hakim olmaları gerektiğini anlatmıştır.

Son olarak din eğitimi disiplini fakültelerdeki işlenişi açısından ele alınmış, alt bilim dalları, araştırma yöntemleri ve diğer bilimler arasındaki yeri gibi hususlarda bilgilendirme yapılmıştır. Farklı görüşlere ve farklı uygulamalara yer veren yazar anlatımını örneklerle zenginleştirmektedir. “Din Eğitimi Bilimi, insanı onun hayatını, toplumu çeşitli boyutlarıyla konu edinen bütün bilimlerle işbirliği yapma ve onların verilerinden yararlanma ihtiyacını duymaktadır.” (s. 414).

Bu eser, Din Eğitimi Bilimi’ni oldukça kapsamlı bir şekilde ele alması hasebiyle alana katkı sağlayan bir niteliktedir. Alana dair meselelerin örnek metinlerle zenginleştirilmiş olması çalışmaya özgünlük katmıştır. Ülkemizdeki mevcut süreç ve yapının anlatımının yanı sıra Batı ülkeleri ile mukayeselerin yapılması, okuyucuda oluşabilecek olası sorulara cevaplar vermektedir. Her konu başlığının altında yer alan konuyla alakalı soru cümleleri okuyucunun zihninde tartışmalar doğurmaktadır. Yazarın kullandığı üslubun açık ve akıcı olması eserin okunuşunu keyifli kılmaktadır. Bu eserin ilahiyat öğrencileri ve bilhassa din eğitimi alanında lisansüstü düzeyde eğitim gören öğrenciler tarafından okunması faydalı olacaktır. Ülkemizde din eğitiminin geçirmiş olduğu tarihi ve toplumsal sürece ışık tutması açısından ise bu konulara ilgi duyan herkes tarafından okunmasını öneririz. Ayrıca bu eser, Din Eğitimi alanında yapılacak olan çalışmalara kılavuz oluşturacak niteliktedir.



darulfunun ilahiyat

Başvuru: 15 Nisan 2018

Kabul: 30 Mayıs 2018

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ/BOOK REVIEW

Saydam, M. Bilgin. Deli Dumrul'un Bilinci, "Türk-İslam Ruhunu Üzerine" Bir Kültür Psikolojisi Denemesi. İstanbul: Metis Yayınları, 2017. ISBN-13: 978-975-342-155-3, 358 sayfa.

Musa Karabeyeser¹ 

Türklerin İslam'la tanışma sürecinde yaşananların psikolojik analizinin yapılması Türk-İslam düşüncesinin anlaşılması açısından dikkate değerdir. İslamiyet öncesi Şamanist inanç ve ritüelleri tatbik eden Türkler, İslam ile birlikte eski inançlarından vazgeçmek durumunda kalmışlardır. Bu vazgeçiş yerleşik bir inancı terk etmeyi gerektirdiğinden, Türkler açısından travmatik bir tecrübe olarak değerlendirilebilir. Yaşanan bu travmatik tecrübe psikolojik açıdan yeteri kadar analiz edilmemekle birlikte, birçok araştırmacı Türk zihnindeki Şamanist tortuların, Türk-İslam anlayışında ve Türklerin günlük yaşamında etkiler bıraktığı görüşündedir. Türk tarihinde yeterli yazılı kaynak olmadığından bu geçiş ve dönüşüm döneminin incelenmesi güçleşmektedir. Psikiyatr Bilgin Saydam "Deli Dumrul'un Bilinci" kitabıyla bu güç konuyu inceleme amacını üstlenmiştir.

Kitabın temel amacı, Deli Dumrul üzerinden, tek tanrılı bir din olan İslam inancıyla karşılaşan Şamanist eski Türk toplumunun yaşadığı sancılı süreci psikomitoloji yoluyla analiz etmektir. Bu analiz, mitolojik bir karakter olan Deli Dumrul'un kişiliği üzerinden gerçekleşir. Deli Dumrul'un gerçek bir kişi olup olmadığı belirsiz olduğundan yazar bu çalışmasını psikomitoloji olarak isimlendirmiştir. Diğer ifadeyle aslında yapılan bir mitolojinin analizidir. Bu noktada yazar çalışmasını Jungyen ekolün kuramsal varsayımlarına dayandırmış ve mitlerin bilinçdışının yapılandığı kolektif ürünler olduğunu ileri sürmüştür (s. 13).

Araştırmada yöntem olarak, evrensel olduğu kabul edilen psikolojik dinamikler, bir olgu olarak Dede Korkut Kitabı bağlamında yorumlanmıştır. Yorumbilim (hermenötik) ve fenomenolojik yaklaşımla Carl Gustav Jung'un öğrencisi olan Erich Neumann'ın 'Bilincin Gelişim Öyküsü' modeli temel alınarak, Melanie Klein ve Otto Kernberg'in Nesne İlişkileri Kuramı ve Kohut'un Kendilik Psikolojisi kavram ve açıklamaları kullanılmıştır (s. 19). Bu

1 Musa Karabeyeser, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Doktora Öğrencisi.
Eposta: mkarabeyeser@gmail.com

noktada yazar tarihte yeni bir dönem oluştuğunda, çoğu zaman o dönemde bir mit ortaya çıktığı görüşünü öne sürmektedir. Bu mit o çağ içinde olacakların bir ön habercisi gibidir. Bulunduğu çağın psikolojik öğeleriyle uyumlu psikolojik öğütler içermesiyle Deli Dumrul'un öyküsü, İslamlaşma sürecinde pagan Türk'ün bilincindeki değişimi ele almaktadır. Erken dönem Müslüman Türklerde iki ayrı dünya görüşü ve yaşam biçiminin yan yana varlığını sürdürmesi, Dede Korkut Kitabı'nda kendini göstermektedir. Bu iki farklı dünya görüşü, Şamanizm ve İslamiyettir.

Kitapta, Şamanizm incelenirken ruhsal dışıl ilke: Bilinçdışı, doğa, kadın, anne; İslamiyet incelenirken eril ilke: Bilinç, tin, erkek, baba kavramları üzerinden bir analiz yapılmıştır. Bu kategorileştirme batılı olmaktan çok doğulu bir kategorileştirmedir. Doğulu bir yaklaşım olan Yin ve Yang, evrenin diyalektiğini karşıt kutuplarla açıklayan bir sisteme sahiptir. Farklı felsefi görüşlere ya da dünya görüşlerine göre varlığı dışıl ve eril olmak üzere iki kutba ayırmak oldukça alışıl gelmiş görünmektedir. Ancak bu yaklaşımın araştırmaya konu olması Jungyen bir aktarım üzerinden gerçekleşmiştir. Jung maneviyatçı bir kişilik olarak aradığı manevi derinliği Doğulu (Çin, Hint, İslam) kaynaklardan bulmuş ve teorilerinde kullanmıştır. Jung'un bir Batılı olarak bu kategorileştirmeden yararlanması sayesinde, bu araştırmanın kuramsal temelini bir Doğu-Batı ilişkisine dayandığı söylenebilir.

Bilinçdışı motiflerin oldukça etkin olduğu Deli Dumrul öyküsünde Dumrul'un Azrail ile travmatik karşılaşması anlatılır. Öyküde, bir yiğidin ölmesi üzerine Dumrul çalınan canı geri kurtarmak için Azrail ile hesaplaşmaya girer. Azrail'in görünüp kaçmasıyla, Dumrul Azrail'i doğanıyla avlamaya çıkar. Burada yazar Şamanist inançta hasta tedavi ritüeline benzer süreçlerden söz eder. Hastanın ruhsal bozukluk göstermesinin nedeni olarak kötü ruhlar görülür. Şaman bu noktada devreye girer ve kötü ruhları kovmaya çalışır. Dede Korkut Dumrul'un Azrail'le karşılaşmasını bir ruh kurtarma seansı şeklinde anlatmıştır (s. 179).

Azrail'le karşılaşma öncesinde Dumrul'un, Azrail'i Türk mitolojisinde yeraltı karanlık tanrısı ve ölüm ruhu olarak bilinen "Han Erlik"le karıştırması söz konusudur (s. 186). İslam'da Allah'ın mutlak güç sahibi olduğunu bilmeyen Dumrul, Han Erlik gibi mutlak bir gücü temsil etmeyen bir tanrıyla karşı karşıya olduğunu düşünür. Bu nedenle kafası karışan Dumrul Azrail'i tanıyamaz, İslam inancında kendi iradesi olmayan ve Allah'ın iradesini uygulayan Azrail'e savaş açar. Dumrul'un zihninde, İslami açıdan küfür teşkil edecek biçimde Allah'ın eski Şamanist inançlara göre tanımlanması söz konusudur. Dumrul'u kurtaracak şey ise Kadir-i Mutlak olan Allah'ı tanıması, aczini bilmesi ve ona tövbe etmesidir.

Yazara göre Deli Dumrul Hikayesinde, Deli Dumrul'un şahsında İslamiyet ile yeni tanışan Türklerin bu yabancı değerler ve kurallar manzumesini benimseme-

de yaşadığı zorluklar dile getirilmiştir. Öyküde Deli Dumrul'un narsistik şişinmesi belirgin biçimde ifade edilir. Deli Dumrul'un deliliği cesaret, kendi başınlık ve otorite tanımamak anlamında kullanılmıştır. Diğer ifadeyle Deli Dumrul'un narsistik kişilik yapısı "delilik" ile sempatik biçimde ifade edilmeye çalışılmıştır. Öyküde Deli Dumrul'un tümgüçlü fantezilerini uygulamaya çalışması, gücü ve deliliğiyle övünmesi anlatılır. Bu durumu yazar, öncesinde Deli Dumrul'un narsistik bir zedelenme yaşamasına bağlamaktadır (s. 210). Takip eden kendini kanıtlama çabası ise onarım amaçlıdır.

Deli Dumrul'un narsistik zedelenmesi, kuruyan bir çaydan bahsedilen öyküsünde görülebilmektedir. Kuruyan su sembolik ve psikodinamik bakımdan hayat verenin ortadan kalkması olarak yorumlanır. Diğer ifadeyle suyun kuruması ölümü çağrıştırmaktadır (s. 162). Kendi dışında mutlak bir güç tarafından tehdit edildiğini hisseden Dumrul "narsistik şişinme" ile çaresizliğini telafi etmeye girişir. Buna karşılık "Görklü Tanrı" celallenir ve Azrail'i Deli Dumrul'a yollar. Deli Dumrul bir tanrıtanımaz/kafir olarak Azrail'le mücadele eder ve yenilir. Azrail'den aman dileyen Dumrul, Azrail'in bir memur olduğunu, asıl irade sahibinin Görklü Tanrı olduğunu anlar ve onunla iletişime geçmek ister. Dumrul'un isteği gerçekleşmez ve Azrail ondan canının yerine can bulmasını ister. Anne ve babasından can dilenen Dumrul, her ikisinden de ret alır. Deli Dumrul Azrail'le yaptığı görüşmede, hayatta kalabilmek için anne babasından birinin kendi yaşamını feda etmesi istenmesi nedeniyle, geçmiş bağlarından kopma tehlikesiyle yüz yüze gelmiştir. Bu durumda Dumrul, geçmişi ortadan kalktığında bir referanssızlık ile karşılaşmaktadır. Dumrul aslında canının bir dış güç tarafından nedensiz alınmasına isyan etmektedir. Son çare olarak eşinden can isteyen Dumrul'un isteği kabul olur. Bu durumda Dumrul affedilir ve anne babasının canı alınır. Dumrul ve eşine mükafat olarak 140 yıl ömür verilir. Dumrul ve eşine mükafat verilmesine karşın, Dumrul'un anne ve babasının canlarının alınmasının sembolik anlamı vardır. Burada yapılan yoruma göre; eskinin ölmesi aslında Şamanistik inancın ölmesi, yeninin ödüllendirilmesi ise monoteistik inancın kabul edilmesinin mükafatı ve yeninin zuhur etmesi olarak kendini göstermektedir (s. 170).

Başlangıçta tanrıtanımaz olan Deli Dumrul Azrail ile travmatik karşılaşmasından sonra İslam'ın tek tanrılı tasavvurunu tanımak zorunda kalır. Buna rağmen Dumrul, uzak ve cezalandırıcı olan Allah ile Azrail aracılığıyla temas kurar. Son aşamada Allah'ın bağışlayıcılığını ve cömertliğini de görür. Ancak tüm bu değişime rağmen Dumrul'da eski animistik inançlar devam eder. Bütün bunlar yaşanırken Dumrul olayları sorgulamadan kabul etmektedir. Dumrul'un Monoteizmi ne kadar içselleştirdiği, kalan 140 yıllık ömrünü nasıl yaşadığı bilinmemektedir (s. 211). Yazara göre bu bilinç değişimini miras alanlar Yunus Emreler, Hacı Bek-

taşlar ve Pir Sultan Abdallar olarak görünmektedir. Diğer ifadeyle Dumrul'un eğitimi yarım kalır. Bu yarım kalmanın izlerini günümüzde de gözlemleyebiliriz.

Kitapta Türk İslam bağdaşımı ile ilgili bazı değerlendirmeler bulunmaktadır. Örneğin Anadolu Aleviliğinin gelenek, değer ve inanç sistemi bakımından Şamanistik gelenek ve ritüellerin kalıtımını barındırdığı, kırsalda şeyh ve hocaların, Alevi dedelerin ve Bektaşî babaların da şamanların haleflerini temsil ettiğini, türbe ve eren/evliya kültürünün ise Şamanist kutsallardan aktarıldığı ileri sürülmüştür (s. 225). Dolayısıyla günümüzde Anadolu'da yaşanan İslam'ın bu karakteristikleri göz önünde bulundurularak değerlendirilmesi, Türk-İslam düşüncesinin anlaşılmasına katkı sağlayabilir.

Dumrul'un hikayesi, bir anlamda şekilci ve fanatik dindar insanın da hikayesidir. Zira şekilcinin ve fanatiğin yaşamında; gelişigüzellik, hoyratlık ve yüzeysellik söz konusudur. Günümüzün en önemli sorunlarından birinin fanatik ve şekilci dindarlık olduğu göz önüne alındığında, bireyleşme bağlamında fanatizmin düşünülmesi gerekebilir:

Bireyleşmemiş 'şey insan'ın çalkantılı dönemlerde kimlik karmaşasından ya da kendisini tanımlamaya zorlayan dış baskılardan kurtulmak için sığınacağı örtü şekilciliktir. Şekilcilik, yani bazı ortak inanç ve ritüellerin özümsemeden uygulanması, zayıf bireyselliği, güçlü, ama ortak kalıplar altında sakladığı için tehlikelidir. 'Şey insan'ın kolaylıkla sürü insan haline gelmesine ve bilinçdışının zayıf bilinci sürüklemesine zemin hazırlar. Bu fanatizmdir. Fanatizm yaratıcılıktan uzaktır. Yıkıcılığında ise olabildiğinde inatçı ve inançlıdır. Fanatizmin o kendine güvenli, katı örtüsü kaldırıldığında içeride zayıf, ürkek, güvensiz, çelimsiz, çocuğu buluruz. bu çocuk kendini var etmek için üzerine fırlatılan örtünün kendisini var etmesine sığınmaktadır. (s. 91)

Temelde bilinçdışının analizi iddiasında olan bu çalışma, oldukça soyut ve anlaşılması güç bir üslupla yazılmıştır. Ortodoks psikanalitik çözümlemelerin yoğunluğu, zaman zaman yazarın metin içinde kaybolmasına neden olmuştur denebilir. Buna rağmen kitap oldukça ihatalı bir biçimde Türk-İslam bağdaşımını ele almıştır. Kitapta Şamanizm, Tasavvuf, Türk Mitolojisi ve İslam'ın bir aradalığının imkanı olabildiğince tartışılmıştır.

Bilgin Saydam'ın bu çalışması yöntem olarak bilimselliği tartışılabilir olsa da dinler tarihi, mitoloji, psikanaliz gibi disiplinlerin kesişim noktasında Türk İslam ruhunu anlamada katkı sunabilecek önemli bir çalışmadır. Kitabın ilk baskısı 1997'de yapılmıştır. Dördüncü basım olan 2017 baskısı, geliştirilmiş olması nedeniyle bu değerlendirmede kullanılmıştır. Farklı disiplinlerden beslenmesiyle bu çalışma, başta din psikolojisi olmak üzere bütün sosyal bilim araştırmalarına katkı sağlayabilecek bir niteliğe sahiptir. Araştırma bu özelliğiyle, özellikle mul-

tidisipliner sosyal bilim araştırmaları için iyi bir örnek teşkil edebilir. "Bakan/ yorumlayan her gözün kör noktaları vardır; ayrıca bir bütün olarak insan ve insan olma serüveni aynı ve tek bir açıdan anlaşılabilir/tanımlanabilecek kadar dar ve yalınkat değildir." (s. 18) ifadeleriyle yazar araştırmanın sınırlılıklarını belirtmiştir. Savlarını öznel teorik görüşlerle destekleme çabası, yoğun teorik içerikte olmasıyla psikanaliz kavramlarına hakimiyeti olmayanların anlamakta güçlük çekeceği üslubu kitabın akıcılığını biraz engellese de, geniş okuma ve düşünme birikimi sonucu oluşturulmuş 284 sayfa süren ana metin, 60 sayfa dipnot açıklamaları içermektedir. Konunun doğası gereği 10 sayfa süren kaynakçanın büyük kısmı Batılı literatür bir kısmı ise Türkçe kaynaklardan oluşmaktadır. Bu konuda Türkçe kaynaklara ulaşılmasında gösterilen özen araştırmaya değer katmaktadır. Kapak resminde kullanılan Kubadabat Sarayı Çinileri ve Konya Karatay Çini Eserleri Müzesi'nden resimler yazarın ifadesiyle "*Bilinçdışı kendini resimlerle gösterir; bilinç sözle konuşur.*" (s. 15) sözünü doğrulayacak bir anlamlılığa sahiptir.

DARULFUNUN İLÂHİYAT

MAKALE YAZIM KURALLARI

1. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanan *darulfunun ilahiyat*, akademik bir dergidir. *darulfunun ilahiyat*'a gönderilmiş makaleler çift-kör hakemlik sistemi kullanılarak değerlendirilmektedir.
2. *darulfunun ilahiyat*'a başvurusu yapılan makaleler, Yayın Kurulu tarafından ön değerlendirmeye tabi tutulur ve uygun görüldüğü takdirde iki ayrı hakeme gönderilir. Yayın Kurulu, hakemlerden gelen yanıtla göre makalenin yayına kabul edilmesine, reddedilmesine, ya da gözden geçirilmek üzere yazara geri gönderilmesine karar verir. Yazarın gözden geçirip tekrar başvuruda bulunduğu makalenin yayınlanıp yayınlanmayacağına Yayın Kurulu karar verir. Reddedilen makalelerin yazarlarına sürece dair bilgilendirme yapılmaktadır.
3. *darulfunun ilahiyat*'a gönderilecek makaleler, daha önce yayınlanmamış veya başka herhangi bir yerde yayın sürecine girmemiş olmalıdır. Makalelerin araştırma ve yayın etiğine uygun biçimde hazırlanmış olmasına özen gösterilmelidir.
4. Dergiye başvurusu yapılan makaleler intihal programı ile taranmaktadır.
5. Elektronik başvurular <https://mc04.manuscriptcentral.com/ilahiyat> adresinden kabul edilmektedir.
6. Makale yazım kuralları anahatlarıyla aşağıda belirtilmiştir, daha detaylı bilgiye Dergi web sitesinden ulaşılabilir. <http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr/tr/>



GENEL BİÇİM ÖZELLİKLERİ

Yazı Tipi	Bütün metinde 10,5 punto Times New Roman yazı karakteri kullanılır.
Sayfa Yapısı	A4 boyutlarındaki kâğıda; <ul style="list-style-type: none"> ▶ üst, alt, sağ ve sol boşluk 2,5 cm (0.98 inç) ▶ iki yana dayalı ▶ satır sonu tirelemesiz Çalışmalar tek sütun olarak hazırlanmalıdır. Paragraf başlarında 0,5 cm girinti konmalıdır.
Paragraf Yapısı	Paragraf sekmesinde girintiler bölümünde; <ul style="list-style-type: none"> ▶ önce ve sonra alanı 6 pt (0,6 line) ▶ satır aralığı 1,5 olmalıdır.
Sayfa Sınırı	Yukarıdaki şablona göre hazırlanmış bir çalışma 25 sayfayı (10000 kelimeyi) aşmamalıdır.

BAŞVURUNUN BÖLÜMLERİ

Başlık	Makale başlığı bold ve sayfaya ortalı olmalıdır.
Yazar İsimleri	Yazar isimlerini başvuru dosyasına kesinlikle eklemeyiniz. Yazar isimleri yer alan başvurular işleme alınmaz ve iade edilir.
Öz	Gönderilen makaleler Türkçe ve yabancı dilde “başlık (title)”, “öz (abstract)” içermelidir. Özler 150 kelimeyi geçmemelidir. Özde atıf kullanılmamalıdır.
Anahtar Kelimeler	Makalelerde konuyu tanımlayan Türkçe ve İngilizce “anahtar kelimeler” bulunmalıdır. 5 terimi geçmemelidir.
Ana Metin	Ana metnin nasıl görüneceğine dair örnek bir metin için lütfen darulfunun ilahiyat’ın web sayfasını inceleyiniz.
Kaynakça	Dergiye gönderilen yazılarda referans sistemi CMOS 17 yazım kurallarına uygun hazırlanmalıdır. Detaylı bilgi için bkz. http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html

TABLolar, ŐEKİLLER VE EKLER

Tablo ve Őekiller	Tablo, Şekil, resim, grafik vb. unsurlar metin içerisinde yer almalıdır. Çalışmanın sonunda ayrıca verilmemelidir. Tablo ve Őekillerde genel Őablonun dışında paragraf sekmesinde girintiler bölümünde; <ul style="list-style-type: none"> ▶ önce ve sonra alanı 0, ▶ satır aralığı Tek olmalıdır.
Ekler	Her bir ek, kaynakçadan sonra ayrı sayfalarda verilmelidir.
Diğer	p değerini sadece tablo dışında gösteriniz. Tablo içerisinde ayrı bir p sütünü oluşturmayınız. Metin içindeki p değerlerini italik olarak gösteriniz.

BAŞLIK SİSTEMİ

Başlık Oluşturma	Birinci ve ikinci düzeydeki başlıkları oluşturan kelimelerin ilk harfleri büyük yazılmalıdır (istisna: ve, ile, de, mi gibi ekler her zaman kk harfle yazılır). Tablo ve Şekil başlıkları da bu kurala göre düzenlenmelidir.
Temel Başlıklar	çalışmanın başlığı ve temel başlıklar (Yöntem, Bulgular, Tartışma) ortali ve bold yazılır (Giriş bölümüne Giriş başlığı konulmaz).
İkinci Düzey Başlık	Sola dayalı ve bold yazılır. Kendinden nceki paragraftan bir satır boşluk ile ayrılır.
nc Düzey Başlık	Sola dayalı, 0,5 cm içerden ve bold yazılır. Sadece ilk kelime büyük harfle başlar; geri kalanlar kk harfle devam eder. Sonuna nokta konur ve paragraf başlığın hizasından devam eder. Kendinden nceki paragraf- tan satır boşluğu ile ayrılmaz.
Dördüncü Düzey Başlık	Sola dayalı, 0,5 cm içerden, bold ve italik yazılır. Sadece ilk kelime büyük harfle başlar; geri kalanlar kk harfle devam eder. Sonuna nokta konur ve paragraf başlığın hizasından devam eder. Kendinden nceki paragraftan satır boşluğu ile ayrılmaz.
Beşinci Düzey Başlık	Sola dayalı, 0,5 cm içerden ve italik yazılır. Sadece ilk kelime büyük harfle başlar; geri kalanlar kk harfle devam eder. Sonuna nokta konur ve paragraf başlığın hizasından devam eder. Kendinden nceki paragraftan satır boşluğu ile ayrılmaz.
Tablo ve Şekil Başlıkları	Tablo ve Şekil ifadeleri (Tablo 1., Şekil 1. gibi) bold biçimde kullanılır. Tablo ve Şekil baŐlıklarını oluşturan kelimelerin ilk harfleri büyük ve başlık italik olarak yazılır.

DARULFUNUN İLÂHİYAT

NOTES FOR CONTRIBUTORS

1. *darulfunun ilahiyat*, published by Istanbul University Faculty Theology, is an academic journal. The articles sent to *darulfunun ilahiyat* are evaluated using the double-blind review system.
2. The articles submitted for publication are first examined by the Journal Manager and Chief Editor in regard to the suitability of their goals, subject, content, presentation style and compliance to the journal's writing rules. Articles that have passed the preliminary evaluation process are sent to two referees that are expert in the specific field of the study. If the views of the referees on the work are at odds, then a third referee will be consulted. According to the reports of the referees the Editorial Management either accepts or rejects the article. The authors of the rejected articles are notified regarding the procedure.
3. The articles submitted for publication should not have been published nor submitted to another journal/editorial book previously. The articles should be composed in accordance with the international research and publication ethics standards.
4. Plagiarism allegations or abuses are constantly being investigated in order to protect the rights of authors and integrity of the journal. Submitted papers to the journal are examined by the plagiarism prevention program.
5. *darulfunun ilahiyat* accepts the submissions through ScholarOne Manuscripts <https://mc04.manuscriptcentral.com/ilahiyat>
6. The guideline for general format properties is as follows. Further details are available at <http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr/en/>

GENERAL FORMAT PROPERTIES

Font	The font used in the entire manuscript should be Times New Roman, font size 10,5.
Page Layout	In a A4 paper, page margins for bottom, top, right, and left should be pre-set as 0.98 inch. Text should be justified with no hyphenation breaks in words at the end of a line. Text should be typed as a single-column document. Paragraphs and headings should not be indented, but aligned with the main text.
Paragraph Format	Paragraph indents should be pre-set in the tabs section as follows: <ul style="list-style-type: none"> ▶ before and after: 6 pt ▶ line spacing: 1.5
Page Limit	Manuscripts prepared in compliance with the guidelines should not exceed 25 pages (10.000 words).

MANUSCRIPT SECTIONS

Title	Article titles should be boldfaced and centered.
Author's name	The names of all authors and their institutions should not be included in the main document.
Abstract	Submitted articles should include Turkish and English title and abstract. The abstracts should not exceed 150 words. No citations should appear in the abstract.
Keywords	The articles should include Turkish and English keywords which present the scope and content of the text. The keywords should not exceed 5 words..
Main Text	Please look at the samples which are available at the journal's website for an example of how the main text will look.
Citations and References	The journal uses Chicago Manual of Style 17 (Notes and Bibliography). For further details see http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html

TABLES, FIGURES AND APPENDICES

Tables and Figures	<p>Tables, figures, pictures, graphics, and similar aspects should be embedded in the text, and not provided as appendices.</p> <p>Under the Paragraph tab, ensure that the indentation is as follows:</p> <ul style="list-style-type: none"> ▶ before and after: 0 ▶ spacing: Single <p>Tables and figures should be left aligned, and the text wrapping feature should be turned off.</p>
Appendices	Each appendix should be displayed on a separate page after the references section.

LEVELS OF HEADING

The Heading Style	First letters of the first and second levels should be capitalized. (Exception: conjunctions such as and, or, but should be in lowercase)
Main headings (i.e. Methodology, Results etc.)	Centered, boldface.
Second level headings	Flush left, boldface, separated with a line spacing from the previous paragraph.
Third level headings	Flush left, boldface with a 0,5 cm indentation, lowercase paragraph heading ending with a period (Only the first letter is capitalized), not separated with a line spacing from the previous paragraph.
Fourth level headings	Flush left, boldface, italicized, with a 0,5 cm indentation, lowercase paragraph heading ending with a period (Only the first letter is capitalized), not separated with a line spacing from the previous paragraph.
Fifth level headings	Flush left, italicized, with a 0,5 cm indentation, lowercase paragraph heading ending with a period (Only the first letter is capitalized), not separated with a line spacing from the previous paragraph.
Table and figure headings	Headings for tables and figures should follow the same code.