

ISSN: 2148-5631

e-ISSN: 2148-8134

# mütefekkir

cilt / volume: 9 • sayı / issue: 17 • haziran / june 2022

Aksaray Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



# mütefekkir

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 9 • sayı / issue: 17 • haziran / june 2022

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523

## Kapsam

Scope

Dinî Araştırmalar (Sosyal ve Beşerî Bilimler/Din), İslâm Araştırmaları, Sosyal Bilimler  
*Religious Studies (Art and Humanities/Religion), Islamic Studies, Social Sciences*

## Yayın Aralığı

Publishing Period

Yılda 2 Sayı (15 Haziran - 15 Aralık)  
*Biannually (15 June - 15 December)*

## Basım Yeri

Place of Publication

Salmat Basım 0.312 341 10 24

## Basım Tarihi

Publication Date

15 Haziran 2022  
*June 15, 2022*

## Yayın Dili

Publication Language

Türkçe, Arapça, İngilizce  
*Turkish, Arabic, English*

## Yayın Türü

Publication Type

Uluslararası bilimsel hakemli dergi  
*International peer-reviewed academic journal*

## Kapak

Cover

Arş. Gör. Osman DURMAZ

## İç Düzen

Interior Design

Dr. Öğr. Üyesi Şuayip KARATAŞ - Arş. Gör. Osman DURMAZ

## Yönetim Yeri ve Adresi

Executive Office

Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, 68100, Aksaray,  
Türkiye  
*Aksaray University, Faculty of Islamic Sciences, 68100,  
Aksaray, Turkey*

## İletişim

Contact

Tel: (90 382) 288 23 00 Fax: (90 382) 288 23 10  
mutefekkirdergisi@gmail.com  
<http://mutefekkir.aksaray.edu.tr>

## Sahibi

Owner

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Adına Dekan  
Prof. Dr. Necmettin AYGÜN  
aygunnecmettin@gmail.com

## Yazı İşleri Müdürü

Director of the Editorial  
Office

Doç. Dr. Mustafa ŞEN  
mustafasen@aksaray.edu.tr  
Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

## Editör

Editor

Dr. Öğr. Üyesi Şuayip KARATAŞ  
suayipkaratas@aksaray.edu.tr  
Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

## Alan Editörleri

Field Editors

Mehmet Emin GÜZEL | mehmeteminguzel@aksaray.edu.tr  
Muhammed Enes ERCAN | menesercan@aksaray.edu.tr  
Meryem Beyza DEMİR | mbeyzaegemen@gmail.com  
Zahit KAPLANGÖZ | zahitkaplangoz@aksaray.edu.tr  
Mahmut TOPTAŞ | mahmuttoptas@aksaray.edu.tr  
Gülender SEVGİ | gulendersevgi@aksaray.edu.tr  
Melek KARACAN | mlkgndz90@hotmail.com  
Abdullah ACUN | acunabdullah@gmail.com  
Merve İLERİ | merveileri@aksaray.edu.tr  
Ali KUŞCALI | alikuscali@aksaray.edu.tr  
Fatih BAŞ | fatihbas\_002@hotmail.com

Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

## Yayın Kurulu

### Editorial Board

Prof. Dr. Ahmet Nedim SERİNSU, Ankara Üniversitesi

ahmet.nedim.serinsu@ankara.edu.tr

Prof. Dr. M. Bahaüddin VAROL, Necmettin Erbakan Üniversitesi

mbvarol@gmail.com

Doç. Dr. İbrahim PAÇACI, Aksaray Üniversitesi

ipacaci@hotmail.com

Doç. Dr. Mehterhan FURKANİ, Aksaray Üniversitesi

mehtarkhan@aksaray.edu.tr

Doç. Dr. Osman Zahid ÇİFCİ, Selçuk Üniversitesi

zahid.cifci@selcuk.edu.tr

Doç. Dr. Ramazan ATA, Aksaray Üniversitesi

ataramazan68@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Ali KAYA, Aksaray Üniversitesi

kayaali72@hotmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin KAHRAMAN, Aksaray Üniversitesi

huseyinkahraman@aksaray.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Sami YILDIZ, Aksaray Üniversitesi

m.samiyildiz@aksaray.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa SARMIŞ, Aksaray Üniversitesi

mustafa.sarmis@hotmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Şuayip KARATAŞ, Aksaray Üniversitesi

suaybk@hotmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Canan KOÇAK, Aksaray Üniversitesi

z.canankocak@gmail.com

Dr. Anas Ghazi ENAYAH, el-Cevf Üniversitesi, Suudi Arabistan

dr.anasghazi@yahoo.com

Dr. Dorota BAZUŃ, Zielona Góra Üniversitesi, Polonya

bazun@interia.pl

## Danışma Kurulu

### Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah HARMANCI, Necmettin Erbakan Üniversitesi  
Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR, Necmettin Erbakan Üniversitesi  
Prof. Dr. Adem EFE, Süleyman Demirel Üniversitesi  
Prof. Dr. Adil YAVUZ, Necmettin Erbakan Üniversitesi  
Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi  
Prof. Dr. Asım YAPICI, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi  
Prof. Dr. Celal TÜRER, Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Ernest WOLF-GAZO, Kahire Amerikan Üniversitesi  
Prof. Dr. Halil İbrahim KAÇAR, Marmara Üniversitesi  
Prof. Dr. Hülya KÜÇÜK, Necmettin Erbakan Üniversitesi  
Prof. Dr. İshak ÖZGEL, Süleyman Demirel Üniversitesi  
Prof. Dr. İsmail Hakkı SEZER, Aksaray Üniversitesi  
Prof. Dr. M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU, Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Mehmet DAĞ, Atatürk Üniversitesi  
Prof. Dr. Mehmet TÜRKERİ, Dokuz Eylül Üniversitesi  
Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK, Süleyman Demirel Üniversitesi  
Prof. Dr. Muhiddin OKUMUŞLAR, Necmettin Erbakan Üniversitesi  
Prof. Dr. Murat ŞİMŞEK, Karabük Üniversitesi  
Prof. Dr. Ömer KARA, Atatürk Üniversitesi  
Prof. Dr. Sefa BARDAKCI, Selçuk Üniversitesi  
Prof. Dr. Seyit AVCI, Selçuk Üniversitesi  
Prof. Dr. Tevhit AYENGİN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi  
Prof. Dr. W. M Nor Wan DAUD, Malezya Teknoloji Üniversitesi  
Doç. Dr. Ali ÖGE, Necmettin Erbakan Üniversitesi  
Doç. Dr. Faruk SANCAR, Ondokuz Mayıs Üniversitesi  
Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN, Kırıkkale Üniversitesi  
Doç. Dr. Hasan UÇAR, Selçuk Üniversitesi  
Doç. Dr. Majeda OMAR, Ürdün Üniversitesi  
Doç. Dr. Mustafa KARABACAK, Selçuk Üniversitesi  
Doç. Dr. Necmeddin GÜNEY, Necmettin Erbakan Üniversitesi  
Doç. Dr. Sümeyra BİLECİK KARACAN, Selçuk Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet İYİBİLDİREN, Aksaray Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Hadiye ÜNSAL, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Necattin HANAY, Aksaray Üniversitesi

## Dizinlenme

### Indexing

- Araştırmax (Kabul / Accepted: 22.06.2017)
- ASOS INDEX (Academia Social Science Index)  
(Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- ATLA Religion Database®  
(Kabul / Accepted: 11.09.2018)
- Cite Factor (Kabul / Accepted: 12.08.2018)
- Crossref DOI (Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- DOAJ (Directory of Open Access Journals)  
(Kabul / Accepted: 15.02.2016)
- DRJI (Directory of Research Journals Indexing)  
(Kabul / Accepted: 15.02.2016)
- EBSCOhost SocINDEX with Full Text  
(Kabul / Accepted: 01.09.2014)
- EBSCOhost Sociology Source Ultimate  
(Kabul / Accepted: 01.09.2014)
- EBSCOhost The Belt and Road Initiative Reference  
Source (Kabul / Accepted: 01.09.2014)
- ERIH Plus (European Reference Index for the  
Humanities and the Social Sciences)  
(Kabul / Accepted: 21.08.2017)
- Ideal Online (Kabul / Accepted: 19.08.2017)
- Index Copernicus (Kabul / Accepted: 08.12.2015)
- InfoBase Index (Kabul / Accepted: 11.02.2017)
- İSAM İlahiyat Makaleleri Veritabanı  
(Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- J-GATE (Kabul / Accepted: 04.09.2017)
- MIAR - Information Matrix for the Analysis of  
Journals (Kabul / Accepted: 01.10.2017)
- MLA International Bibliography  
(Kabul / Accepted: 27.08.2018)
- OCLC WorldCat (Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- OpenAIRE (Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- ROAD: Directory Of Open Access Scholarly  
Resources (Kabul / Accepted: 12.02.2015)
- Root Indexing (Kabul / Accepted: 30.07.2018)
- Scientific Indexing Services  
(Kabul / Accepted: 06.09.2018)
- SOBİAD (Kabul / Accepted: 02.02.2016)
- Türk Eğitim İndeksi (Kabul / Accepted: 25.08.2014)
- ULAKBİM TR Dizin (Kabul / Accepted: 24.04.2019)

## İÇİNDEKİLER / Contents

EDİTÖRDEN / Editorial

11

### ARAŞTIRMA MAKALELERİ / Articles

#### YETİŞKİNLERİN ÂDÂB-I MUÂŞERET ALGISI VE ÂDÂB-I MUÂŞERET EĞİTİMİNE YÖNELİK GÖRÜŞLERİ

*Adults' Perception of Social Decorum and Their Views on Social Decorum Education*

13-40

Sümeýra BİLECİK KARACAN

#### VARAKA B. NEVFEL'İN HAYATI VE HZ. PEYGAMBER İLE İLİŞKİLERİNE DAİR RİVAYETLERİN TAHLİLİ

*The Life Of Waraqah b. Nawfal's And an Analysis of the News About His Relationship with the Prophet*

41-60

Mücahit YÜKSEL

#### ŞEMSEDDİN ES-SEMERKANDÎ'NİN EPİSTEMOLOJİSİNDE KESİN BİLGİNİN KAYNAKLARI

*Sources of Certain Knowledge in Shams al-Din al-Samarqandī's Epistemology*

61-80

Mehdi CENGİZ

#### MANTIK İLMİNİN BELÂGATA ETKİSİ

*The Effect of Logic on Rhetoric*

81-105

Tahsin YURTTAŞ

#### HANEFÎ USÛLCÜLERE GÖRE İLLETE YÖNELTİLEN KALB VE AKİS İTİRAZLARI

*Qalb and Aqs Objections Against The Illah According to Hanafi Jurists*

107-130

Ahmet EKİNCİ

#### HACI BEKTÂŞ-I VELÎ'DE TANRI'NIN SIFATLARI

*The Attributes of God in Haci Bektās-i Velī's Thought*

131-148

Ferit İNCEL - Yaşar TÜRK BEN

**DKAB VE İHL MESLEK DERSLERİ ÖĞRETMENLERİNİN  
İLETİŞİM BECERİLERİNİN ÖĞRENCİ TUTUMLARINA  
ETKİSİ**

*The Effect of Teachers' Communication Skills and Students'  
Attitudes Towards DKAB and IHL Vocational Courses*

149-176

Ümit KALKAN – Ramazan ATASOY – Mehmet KARADAĞ

---

**POSTMODERN GÜNDELİK HAYATTA NORMALİN  
ZORBALIĞI**

*The Tyranny of Normal in Postmodern Everyday Life*

177-198

Abdurrahman YALÇI

---

**İNSANIN BİYOLOJİK YARATILIŞIYLA İLGİLİ KUR'AN  
ÂYETLERİNİN YORUMU**

*Interpretation of Qur'ānic Verses Related to Biological Creation of  
Human*

199-220

Yahya ARSLAN – Hasan YILMAZ

---

**DİJİTAL OYUNLARIN KAZANÇ BOYUTU ÜZERİNE FIKHİ  
BİR İNCELEME**

*An Islamic Jurisprudential Examine on The Gain Dimension of  
Digital Games*

221-246

Mustafa ÇAKIR

---

**ÇEVİRİLER / Translations**

---

**TANRI SİZİ İZLİYOR: TANRI'YLA İLGİLİ KAVRAM  
ÇAĞRIŞIMLARI ANONİM BİR EKONOMİK OYUNDA SOSYAL  
DAVRANIŞI ARTIRIYOR**

*God Is Watching: Priming God Concepts Increases Prosocial  
Behavior in an Anonymous Economic Game*

247-262

Azım F. SHARİFF - Ara NORENZAYAN / çev. Osman Zahid ÇİFÇİ

---



İNŞAN HAKLARI: KAVRAMLARI VE SORUNLARI, İOANNA  
KUÇURADI

*Human Rights: Concepts and Problems, İoanna Kucuradi*

263-272

Gülender SEVGİ

---

ŞEHRİSTÂNÎ'NİN İBN SÎNÂ ELEŞTİRİSİ, ÖMER ALİ  
YILDIRIM

*Shahristānī's Criticisms of Ibn Sīnā, Omer Ali Yildirim*

273-278

İbrahim ÇOLAK

---

YAYIN VE YAZIM İLKELERİ

*Publishing and Writing Principles*

---

279



## EDİTÖRDEN / Editorial

Kıymetli okurlarımız,

*Mütefekkir*'in yeni sayısı ile karşınızda olmanın mutluluğunu yaşıyor, sizleri saygıyla selamlıyoruz.

Bu sayımızda, on araştırma makalesi, bir çeviri ve iki kitap değerlendirmesi türünde olmak üzere toplamda on üç çalışmayla karşınızdayız. Bir hayli yoğun yayın başvurusu aldığımız bu dönemde, dergimize gönderilen tüm çalışmaların sıkı bir eleme sürecinden geçirildiğini belirtmek isteriz.

Değerlendirme süreçlerini belli aralıklara sıkıştırmadan, geniş bir zaman diliminde yapabilmek adına dergimize sürekli olarak makale kabul edilmektedir. Buna göre dergimiz, makale başvurusuna devamlı açıktır. Fakat başvuru yoğunluğu gibi durumlar dikkate alınarak, belli bir tarihten sonra gelen başvurular bir sonraki sayımızda yayımlanmak üzere değerlendirmeye alınmaktadır. Bu itibarla 2022 yılının haziran sayısını yayımladığımız bu günlerde, aralık sayısı için değerlendirme süreci devam eden çok sayıda başvuru bulunduğunu özellikle ifade etmek isteriz.

İlahiyat Alan Dergileri Editörler Çalıştay kararlarını esas alarak, çift taraflı kör hakemlik ilkesi gereğince hakemlerin gizliliğinin sağlanması adına bu sayımız için dergimizde değerlendirme yapan hakemler listesine aralık sayımızda topluca yer verilecektir. Dergimizin önceki sayılarında olduğu gibi bu sayısında da İSNAD Atıf Sistemi dipnotlu versiyonu (2. Edisyon) ve kaynakça gösterimi esas alınmıştır. Bundan sonra çıkacak sayılarımızda da bu sistem dikkate alınacaktır.

Hayli yoğun geçen bir emeğin mahsulü olan yeni sayımızın ilim dünyasına katkı sunmasını ümit ederken, çalışmalarını yayınlamak üzere dergimize teveccüh gösteren, emeklerini emanet ederek bizleri yalnız bırakmayan yazarlarımıza, hiçbir maddî menfaat gözetmeksizin ilme katkı adına kıymetli vakitlerini ayırarak değerlendirme yapan hakemlerimize müteşekkirimiz.

Dergimizin yayım sürecinde gösterdikleri gayretlerinden dolayı tüm alan editörü arkadaşlarıma, teknik desteği sebebiyle Arş. Gör. Osman DURMAZ'a, maddî ve manevî desteklerini esirgemeyen fakültemiz akademik ve idarî personeline, Aksaray İslami İlimler Derneği'ne, dergimize olan özel ilgilerinden dolayı İslami İlimler Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Necmettin AYGÜN'e teşekkür ederim.

Gayret bizden, tevfk Allah'tandır.

Dr. Öğr. Üyesi Şuayip KARATAŞ

Editör



## YETİŞKİNLERİN ÂDÂB-I MUÂŞERET ALGISI VE ÂDÂB-I MUÂŞERET EĞİTİMİNE YÖNELİK GÖRÜŞLERİ

*Adults' Perception of Social Decorum and Their Views on Social Decorum Education*

Sümevra BİLECİK KARACAN

Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Bilimleri Anabilim Dalı, Konya, Türkiye

Assoc. Prof., Selcuk University Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Sciences Department of Philosophy and Religious Sciences Department of Religious Sciences, Konya, Turkey

✉ sumeyra.bilecik@selcuk.edu.tr  <https://orcid.org/0000-0001-8351-6923>

### Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 26.01.2022


Kabul Tarihi / Accepted: 28.04.2022


Yayın Tarihi / Published: 15.06.2022

### Atıf / Cite as: Bilecik Karacan, Sümevra. "Yetişkinlerin Âdâb-ı Muâşeret Algısı ve Âdâb-ı

Muâşeret Eğitime Yönelik Görüşleri". *Mütefekkir* 9/17 (2022), 13-40.

<https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1128612>

 **Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

 **İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

## YETİŞKİNLERİN ÂDÂB-I MUÂŞERET ALGISI VE ÂDÂB-I MUÂŞERET EĞİTİMİNE YÖNELİK GÖRÜŞLERİ

### Öz

Toplum içinde yaşayan insanların birbiriyle ilişkilerinde gözetmesi gereken tutum, hal ve davranışlardaki nezaket, zarafet, medeniyet ve ahlâkîlik âdâb-ı muâşeret kaidelerini meydana getirmektedir. Âdâb-ı muâşeret zaman içerisinde toplumlarda baskın olarak kabul edilen din, inanç, ahlâk, değer ve gelenekle şekillenen dinamik bir olgudur. Bu nedenle âdâb-ı muâşeret kaidelerinde ve âdâb-ı muâşeretin gerektirdiği davranış biçimlerinde zaman içerisinde değişimler görmek mümkündür. Bu araştırmada, âdâb-ı muâşeret olgusunun zaman içerisindeki değişimi incelenmiş, ardından günümüzdeki algılanış biçimini ve âdâb-ı muâşeret eğitime yönelik yetişkin bireylerin görüşlerini tespit etmek amacı güdülmüştür. Bu amaç doğrultusunda, çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden yarı yapılandırılmış görüşme tekniğine başvurulmuştur. Konya'da ikamet etmekte olan bireylerle sınırlandırılan çalışmada 18 yaş üstü 23 katılımcıya âdâb-ı muâşeret algılarını ve âdâb-ı muâşeret eğitime dair görüşlerini tespit etmeye yönelik sorular yöneltilmiştir. Maksimum çeşitliliği yansıtmak amacıyla farklı eğitim durumları, yaş aralıklarından bireyler araştırmaya dahil edilmiştir. Toplanan veriler, betimsel analize tabii tutularak çeşitli bulgulara ulaşılmıştır. Araştırmanın, günümüzde âdâb-ı muâşeretin insanlar tarafından nasıl algılandığını ve âdâb-ı muâşeret eğitime yönelik beklenti ve düşüncelerini tespit etmek suretiyle âdâb-ı muâşeret ve öğretimi alanına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Ahlâk, Ahlâkî Davranış, Âdâb-ı Muâşeret, Âdâb-ı Muâşeret Eğitimi.

### Adults' Perception of Social Decorum and Their Views on Social Decorum Education

#### Abstract

Politeness, elegance, civilization and morality in the attitudes and behaviors that people living in a society should observe in their relations with each other constitute the rules of social decorum. Manners of social decorum are shaped by religion, belief, morals, values and tradition that have been accepted as dominant in societies over time. For this reason, it is possible to see changes in the principles of it and the behaviors required by it over time. In this study, the change in the phenomenon of social decorum over time is examined. The study also aims to determine the perception of today's social decorum and the views of adult individuals on education of social decorum. For this purpose, the semi-structured interview technique is implemented in the study. In the research, which was limited to individuals residing in Konya, 23 participants over the age of 18 were asked questions to determine their perception of social decorum and their views on education of social decorum. In order to reflect maximum diversity, individuals from different educational backgrounds and age groups were included in the research. The collected data were subjected to descriptive analysis and various findings were obtained. I believe that this study will contribute to the concept of social decorum and its teaching by determining how people perceive it today and their expectations and thoughts about the social decorum education.

**Keywords:** Religious Education, Moral, Moral Behaviour, Social Decorum, Social Decorum Education.

## GİRİŞ

Birey, dünyaya geldiği ilk andan itibaren çevreyle iletişim halinde olup, sosyalleşme süreci içerisinde pek çok değer, davranış ve tutum edinmektedir. Sosyal uyum, bireyin psikososyal gelişiminin sağlıklı olması açısından gerekli görülmektedir. Sosyal uyumun sağlanmasında ise toplumda kabul edilmiş, kaynağını; ahlâk, din, değerler ve kültür gibi pek çok farklı olgudan alan davranışların edinilmesi önemlidir. Birlikte yaşamın sürdürülmesi için davranışlarda nezaket, zarafet, medeniyet ve ahlâk ölçüsü olarak tanımlanabilecek âdâb-ı muâşeret, insanoğlunun yaşamında her dönemde geçerliliğini koruyan bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü insan, bir takım ahlâkî haslet ve eğilimlerle dünyaya gelmektedir. Bu ahlâkî özelliklerin geliştirilmesi, iyi ve güzele yönlendirilmesi hem eğitimin gereği hem de toplumsal uyum, sosyal kabul, bir arada yaşamın sevgi ve saygı içerisinde sürdürülmesi için gerekli görülmektedir. Öte yandan insanın ahlâkî nitelikleri, davranışlarına yansıdığı ölçüde diğer bireylerle ilişkisini etkileyen bir unsur olarak görülebilir. Bu durumda, âdâb-ı muâşeret, insanın sosyal hayattaki davranışlarına yansıyan ahlâkî niteliklerini gösteren bir unsur olması bakımından önem arz etmektedir.

Âdâb-ı muâşeret, her çağda birlikte yaşamın düzeni için gerekli görülmele birlikte, kavrama yönelik bakış açılarının tarihsel süreçte değişime uğradığı görülmektedir. Tarihsel süreçte kavramın algılanışındaki değişim, Osmanlı'dan günümüze Türk-İslâm kültürü açısından incelendiğinde; âdâb-ı muâşeret, uzun yıllar boyunca kaynağını İslâm ahlâkından alan ve bireyin davranışlarında İslâm ahlâkını gözeterek tutum sergilemesini sağlayan bir unsur olarak görülmüştür. Osmanlı modernleşmesiyle birlikte ortaya çıkan seküler yaklaşımlarla âdâb-ı muâşeret olgusunun anlam odağının dinden uzaklaştığı ve medenileşmeye ölçüt olarak kabul edilen Batı toplumlarındaki davranış ve kaideler bütünü olarak algılanmaya başladığı söylenebilir. Bu değişim, bireylerin sosyal davranışlarındaki motivasyon kaynağı, etkisi ve eğitimi bakımından âdâb-ı muâşereti her veçhiyle kuşatmaktadır. Âdâb-ı muâşerete uygun davranışlar, içsel motivasyonlardan din, ahlâk ve değer gibi gerekçelerle sergilendiğinde her ortama genellenebilir, kişinin yaşam boyunca benimseyeceği davranışlar şeklinde düşünülebilir. Ancak bu davranışlar yalnızca kurallar mesabesine indirildiğinde, davranışın sergilenmesinde dışsal motivasyonlar daha baskın hale gelebilecektir. Âdâb-ı muâşerete uygun davranışların kural olarak algılanması neticesinde bu davranışlar, belirli durumlarda yalnızca belirli ortamlarda sergilenecek bu da davranışın sürekliliği ve tutarlılığını etkileyebilecektir.

İnsanın toplumda değer ve kabul görmesi, insan onuruna yakışır bir biçimde yaşaması onun benimsediği ahlâkî ilkelerin davranışlarında gözlemlenebilmesi ile mümkün olabilmektedir. Ancak bireylerin, sosyal

davranışlarında ve âdâb-ı muâşeret algılarında, ahlâk ve değerler dışında referans ve motivasyon kaynakları da bulunabilmektedir. Bu bakımdan bu çalışma âdâb-ı muâşeretin, yetişkinler tarafından nasıl anlamlandırıldığı ve âdâb-ı muâşeret eğitimi konusunda bireylerin düşüncelerinin tespit edilmesini amaçlamaktadır. Bu amaçla araştırmada; çalışmaya katılanların âdâb-ı muâşeretin ne olduğuna, mahiyetine, amaç ve önemine dair düşünceleri nelerdir? Araştırmaya katılanlara göre; âdâb-ı muâşeret eğitimi bir ihtiyaç mıdır? Eğer ihtiyaçsa bu eğitimde hangi konular ele alınmalıdır? Âdâb-ı muâşeret eğitimi kimler tarafından, nerede verilmelidir? Sorularına cevap aranmıştır. Böylelikle âdâb-ı muâşeret olgusuna tarihsel süreçte yüklenen anlamlar içerisinde hangisinin günümüzde daha yaygın bir şekilde kabul edilmiş olduğu da tespit edilecek ve bu davranışları kazandırmada ve olguyu gündeme getirmede nereden hareket edilebileceğine dair de alana bir ışık tutulacağı umulmaktadır.

Araştırmanın problemlerine cevap ararken, nitel araştırma yöntemlerinden yarı yapılandırılmış görüşme tekniği kullanılmıştır. Bu kapsamda Konya ilinde ikamet etmekte olan, 18 yaş üstü 23 yetişkin çalışma grubunu oluşturmuştur. Araştırmaya katılanlar, çeşitliliği yansıtmaları bakımından farklı eğitim durumlarına, farklı sosyo ekonomik düzeylere sahip insanlardan seçilmiştir. Önceden hazırlanan görüşme soruları, araştırmaya katılanların anlayabileceği biçimde, gerektiğinde ek açıklamalar veya sorular yöneltilerek katılımcıya uygun şekilde yönlendirilmiş; elde edilen veriler betimsel analize tabii tutularak çeşitli bulgulara ulaşılmıştır. Yetişkinlerin âdâb-ı muâşeret algısı ve âdâb-ı muâşeret eğitimine yönelik görüşlerini tespit etmeye yönelik bu çalışmanın, âdâb-ı muâşeret konusunda, yetişkinlerin görüşlerini temel alarak âdâb-ı muâşeret eğitimine yönelik ihtiyaç ve beklentilerinin ortaya konulması bakımından alana katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

## 1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE: ÂDÂB-I MUÂŞERET KAVRAMI, TARİHSEL DÖNÜŞÜMÜ VE ÂDÂB-I MUÂŞERET EĞİTİMİ

Âdâb-ı muâşeret kavramı; *“esas, kural, âyin, hüküm, şart, ahlâk, saygı, terbiye ve nezaket”*<sup>1</sup> gibi anlamlara gelen edep kelimesinin çoğulu olan âdâb ile *“birlikte yaşama, insanlarla ülfet ve kaynaşma”*<sup>2</sup> anlamına gelen işret kelimesinden türeyen muâşeret kelimesinin birleşmesinden meydana gelmiştir. Sözlük anlamı görgü kuralları<sup>3</sup> olan âdâb-ı muâşeret, âdâb ve muâşeret kavramlarının terkihi dikkate alındığında; toplumda birlikte yaşamın düzen içerisinde sürmesine katkıda bulunan ve bireyler arasında sevgi, dostluk gibi olumlu duyguları güçlendiren, ahlâkî, medeni, zarif ve

<sup>1</sup> Süleyman Uludağ, “Edep”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 15 Ekim 2021).

<sup>2</sup> Mecit Dönmezbilek, *Âdâb-ı Muâşeret* (Ankara: MGV Yayınları, 2019), 14; Mehmet Zeki Duman, *Kur'an-ı Kerim'de Âdâb-ı Muâşeret* (Ankara: Fecr Yayınları, 2018), 36.

<sup>3</sup> *TDK Genel Türkçe Sözlük*, “Adabı Muâşeret” (Erişim 15 Ekim 2021).



nazik davranışlar<sup>4</sup> şeklinde tanımlanabilir. Âdâb-ı muâşeret, tanımından da anlaşıldığı üzere birlikte yaşamın belirli nezaket anlayışları çerçevesinde sürdürülmesi bakımından önem arz etmektedir.

Âdâb-ı muâşeretin amacı, önemi ve kaynağına ilişkin farklı yaklaşım biçimlerine rastlanmaktadır. Bu yaklaşım biçimlerinin çeşitlenmesinde, âdâb-ı muâşeret kavramının tarihsel süreçte değişime uğraması etkili olmuştur. Modernleşme öncesi süreçte âdâb-ı muâşeret; toplumsal olduğu kadar dinî bir gerekliliktir. Bu görüşe göre, âdâb-ı muâşeret ahlâktan ayrı bir şey olmayıp ahlâkî hasletlerin davranışlara yansımalarından ibarettir. Âdâb-ı muâşeretin amacı, insanın toplum içerisinde Allah'ın murad ettiği biçimde, İslâm ahlâkına uygun nitelikte davranışlar sergilemesini sağlamaktır. Ayrıca insanın manevî değerini yüceltmek hem de toplum içerisinde uygun olmayan davranışlardan kaçınıp, nazik ve zarif tavırlar sergileyerek insan onuruna yakışır bir saygınlık kazanmasını temin etmektir.<sup>5</sup> Âdâb-ı muâşeret kaidelerinin temel kaynağı âyet ve hadislerde bahsedilen ahlâkî ölçütlerdir. Âyet ve hadislerde belirtilen hususlara aykırı olmamak kaydıyla gelenek ve kültürel etkilerin de toplumda âdâb-ı muâşeret algısını etkileyebileceği düşünülmektedir. Âdâb-ı muâşeretin, on dokuzuncu yüzyılın sonlarında ayrı bir alan olarak görülmesinden evvel konu; ahlâk kitaplarında, hadis külliyatlarında ve hadis külliyatlarından âdâb hadislerinin derlemesiyle oluşturulan müstakil eserlerde ele alınmıştır. Bu eserlerde anne babaya iyilik, hasta ziyaretleri, merhamet, affetmek, komşuluk hakkı, güler yüzlü olmak, iyilik yapmak, akrabalık haklarını gözetmek, selamlaşmak, teşekkür etmek, misafire ikramda bulunmak, büyüklere karşı davranışlar, yeme içme, giyinme âdâbı, doğum, hastalık, cenaze, sünnet gibi toplumsal merasimlerin tertibi ve bu gibi ortamlarda dilek, dua ifadeleri ile tavır ve davranışlar gibi konuların önemi ve dinî açıdan değeri ile bu ilkelerin hangi davranış biçimleriyle hayata geçirilebileceğine yönelik hususlara da temas edilmiştir.<sup>6</sup> Özetle İslâmî âdâbın ele alındığı eserlerde toplumsal hayatın her veçhinde dinî değer ve

<sup>4</sup> Dönmezbilek, *Âdâb-ı Muâşeret*, 14; Duman, *Kur'an-ı Kerim'de Âdâb-ı Muâşeret*, 37-38; Fatma Tunç Yaşar, "Âdâb-ı Muâşeret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 15 Ekim 2021); Mevlüt Uzut, "Adab-ı Muâşeret- Sünnet İlişkisi", *Katır Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi* 4, (2017), 148-149.

<sup>5</sup> Dönmezbilek, *Âdâb-ı Muâşeret*, 14-16; Duman, *Kur'an-ı Kerim'de Âdâb-ı Muâşeret*, 42-55; Burhan Bozgeyik, *Güzel Ahlak ve Âdâb-ı Muâşeret (Görgü Kuralları)* (İstanbul: Tuğra Neşriyat, 2015), 47-48; Abdülfettah Ebû Gudde, *İslâm'da Âdâb-ı Muâşeret Görgü Kuralları* çev. Hasan Atalay (İstanbul: Muallim Neşriyat, 2017), 17-19; Halil Atalay, *Hayatımızı Güzelleştiren Görgü Kuralları* (Konya: Sebat Ofset, 2000), 8-10.

<sup>6</sup> Bk. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, *el-Âdâb Hadislerle İslâm Ahlakı*, çev. Faik Akcaoğlu ve Muhammed Enes Topgül (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2016); Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el -Muğîre Buhârî, *el-Edebü'l Müfred Hadislerle Müslümanın Edep ve Ahlakı*, thk. Muhammed Fuad Abdulbaki, çev. Hanifi Akan (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2017); Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî Nevevî, *Riyâzû's Salihin*, çev. Salih Uçan (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2017).

ilkelerle hareket etmenin gereği ahlâkî bir davranış olarak âyet, hadis ve sünnetten örneklerle değerlendirilmektedir.

Âdâb-ı muâşerete ilişkin konular, alan yazında uzun yıllar boyunca İslâm dini çerçevesinde şekillenirken Osmanlı'da modernleşme süreci, yaşamın pek çok alanını etkilediği gibi âdâb anlayışını ve âdâb-ı muâşeretin kaynağı, uygulanış şekli gibi hususları da etkilemiştir. Bu süreçte Avrupa ülkeleriyle ilişkilerin hız kazanması ve temasların artması Avrupa ülkelerinde benimsenmiş davranış biçimlerinin tesirini arttırmıştır. Bu artış öncelikli olarak Osmanlı aydınlarının yaşam biçimlerinde kendini gösterirken zamanla halk tabanına yayılmıştır. Avrupai anlamda âdâb-ı muâşeretin herkes için bir gereklilik olduğu, Osmanlı Devleti'nin son yüzyıllarında verilen eserlerde özellikle sosyal hayattaki eşitlik üzerinden vurgulanarak, âdâb-ı muâşeretin 'cemiyet hayatı' ve cemiyet hayatında kaba, komik ve istenmeyen davranışlarla utanç içinde kalmamak için öğrenilmesi hususu medenileşme olgusuyla vurgulanmaktadır.<sup>7</sup> Medeni olmanın ölçütü ise Avrupa standartları kabul edildiğinden âdâb-ı muâşerete ilişkin davranış ve kaidelerde bu etki doğrudan gözlenmektedir. Bu husus, zorlama bir taklit olarak değil, toplumsal değişimin kaçınılmaz bir sonucu olarak görülmektedir.<sup>8</sup> Abdullah Cevdet, beşerî hayatın toplumsal simasının değiştiğini, bu yüzden yeni âdâb-ı muâşeret kaidelerinin öğrenilerek cemiyette dışlanma tehdidiyle karşılaşılması gerektiğini belirtirken,<sup>9</sup> Ahmet Mithat Efendi, Avrupa âdâb-ı muâşereti bilinmediği takdirde; bunun hoş görülme-ye şeylerin taklit edilmesi ve faydalı olanların gözden kaçmasıyla sonuçlanacağını ifade etmektedir.<sup>10</sup> Buna göre âdâb-ı muâşeret; toplumda itibar kazanmak, sevmek, dost kazanmak, sağlıklı iletişim kurmak ve sürdürmek için gereklidir ve kaynağını toplumsal yargılar, kültür ve güncel şartlardan alır.<sup>11</sup> Burada âdâb-ı muâşerete uygunluğu belirleyen kriter; dine dayalı bir ahlâk anlayışından uzaklaşarak öznel bir ahlâkî anlayışla toplumsal uyum ve güncel hayatın getirdiği gerekliliklere odaklanmaktadır.

Geleneksel ve dinî değerlerin, davranış biçimlerinin değişen toplum yapısıyla birlikte ortaya çıkan ihtiyaçlar doğrultusunda şekillenmesi doğal kabul edilebilecekken modernleşme süreciyle birlikte gelen Avrupai âdâbın,

<sup>7</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Avrupa Âdâb-ı Muâşereti Yahut Alafranga* haz. Fazıl Gökçek (İstanbul: Dergah Yayınları, 2016), 19-20; Lütfü Simavi, *Tefrişât ve Âdâb-ı Muâşeret* (İstanbul: Marifet Matbaası, 1926), 2; Safveti Ziya, *Âdâb-ı Muâşeret Hasbihalleri* (Ankara: Türk Ocakları Merkezi Matbuatı, 1927), 8.

<sup>8</sup> Abdullah Cevdet, *Mükemmel ve Resimli Âdâb-ı Muâşeret Rehberi* (İstanbul: Yeni Matbaa, 1927), 12-13.

<sup>9</sup> Cevdet, *Âdâb-ı Muâşeret Rehberi*, 12.

<sup>10</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Avrupa Âdâb-ı Muâşereti Yahut Alafranga*, 16.

<sup>11</sup> Nihat Aytürk, *Sosyal Davranış* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2. Basım, 2013), 2-4; Hasan Deniz, *En Yeni Görgü Kuralları* (İstanbul, İnkılap Yayınları, 1990), 17-18; Yalçın Kurtbay, *Nezakat ve Görgü Kuralları* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991), 7.

toplumun bütün kesimlerinde karşılık bulup bulmadığı göz önünde bulundurulmalıdır. Bilhassa 20. yüzyılın ilk yarısında yazılan kitaplara bakıldığında selamlaşma, tanışma-tanıştırılma, musafaha gibi her toplulukta olağan davranış biçimleriyle tiyatro, restoran, otobüs, tren gibi yerlerde ve akşam yemekleri, davetler gibi ortamlarda nasıl davranılacağı, ne ikram edilebileceği nasıl giyinilmesi gerektiği konularının ele alındığı görülmektedir. Bu konular âdâb-ı muâşeret kapsamında geçerliliğini her dönem koruyacak konular olmasına karşın konuların ele alınış şekillerinin halk tabanındaki karşılığı konuların ele alınış biçimi incelendiğinde tartışmaya açık görünmektedir. Reverans yapmak, kol vermek, diz çökmek gibi Avrupai tanışma tanıştırılma stillerinin yer aldığı görülmektedir. Bunun yanı sıra balolar, balo kostümleri, dans matinelere, musiki matinelere,<sup>12</sup> kumar, tütün, alkol servisi ve kullanımı<sup>13</sup> gibi konulara değinilmektedir. Bu konular, âdâb-ı muâşeret algısının, modernleşme sürecinde dinî temelden uzaklaşarak, toplumsal hayatın getirdiği değişim ve yeniliklerle şekillendiğini düşündürmektedir. Söz konusu kitaplarda genç kızlar ve kadınların toplumsal davranışları, giyimi gibi konulara ayrıca yer verilmesi dikkat çekmektedir. Örneğin; Safveti Ziya'nın *Âdâb-ı Muâşeret Hasbihalleri* kitabında 'genç kızlar', 'bir genç kız nasıl olmalıdır', 'bir genç kız ne vakit ve ne gibi şerait tahtında yalnız çıkabilir', 'genç kızlar hangi eserleri mütalaa edebilirler', 'genç kızların suret-i telebbüsü ve tezeyyünü',<sup>14</sup> başlıkları ve Abdullah Cevdet'in *Mükemmel ve Resimli Âdâb-ı Muâşeret Rehberi* kitabında; 'genç kızlar, genç kızın yapması lazım olan ve ictinab etmesi icab eden şeyler, bir genç kız celakiyi ve zerafeti nasıl kazanır, kızların terbiyesi ve irsiyet başlıklı konular çerçevesinde özellikle genç kızlara yönelik tavsiyelerde bulunulması,<sup>15</sup> modernleşme ile birlikte genç kız ve kadınların toplum hayatında daha aktif olmasıyla yorumlanabilir. Fakat gerek balo, matine gibi halkın bütününe hitap etmeyen konuların ele alınması gerekse genç kızların sosyal hayattaki davranışlarında Fransızca terimlerle dikkat edilmesi gereken hususların vurgulanması bu âdâb-ı muâşeret anlayışının halkın her kesimine hitap etmediği düşüncesini desteklemektedir.

Modernleşme sürecinin etkisiyle şekillenmiş ve daha çok Avrupai bir âdâb anlayışının tesirinin görüldüğü söz konusu dönem her ne kadar 19. Yüzyılın ikinci yarısı ile 20. yüzyılın başında etkili olsa da günümüze yakın tarihlerde yazılan âdâb-ı muâşeret kitaplarında da benzer yaklaşımın izleri görülmektedir. Örneğin; Özalpın, 'Her Şeyin Bir Âdâbı Var' başlıklı kitabında, özel yaşam bölümü içerisinde kadınlara ayrı bir yer ayırmış ve bu bölümde kişisel bakım, makyaj, nerede ne giyilir gibi konulara değinmiştir.<sup>16</sup> Ayrıca

<sup>12</sup> Cevdet, *Âdâb-ı Muâşeret Rehberi*, 219-231; Ziya, *Âdâb-ı Muâşeret Hasbihalleri*, 91-134.

<sup>13</sup> Ahmet Mithat Efendi, *Avrupa Âdâb-ı Muâşereti Yahut Alafranga*, 203-209, 285-288.

<sup>14</sup> Ziya, *Âdâb-ı Muâşeret Hasbihalleri*, 40-61.

<sup>15</sup> Cevdet, *Âdâb-ı Muâşeret Rehberi*, 356-369.

<sup>16</sup> Şenay Duru Özalpın, *Her Şeyin Bir Adabı Var* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2005), 13-39.

hem kadın hem erkekler için kamusal alanda yeme, içme, giyinme konularına temas edildiği gibi gönül ilişkileri başlığı altında tavlama, jestler ve hatta cinsel ilişkilerle ilgili hususlara da değinilmesi âdâb-ı muâşeretin seküler bir yaklaşımla algılanmaya başlandığının göstergesi kabul edilebilir. Buna benzer şekilde güncel kitaplarda; selamlaşma, hitap şekilleri, tokalaşma, giyinme, yemek, davetler, yolculuk, ziyaretler, tören ve kutlamalar, iletişim araçlarının kullanımı gibi hususlara değinildiği görülmekte,<sup>17</sup> bu kitaplarda alkol ve sigara kullanımının da âdâb-ı muâşeret usûlleri içerisinde değerlendirildiği dikkat çekmektedir.

Modernleşme döneminde gerek âdâb-ı muâşeret kapsamında değerlendirilen davranış biçimlerinin gerekse bu konuların ele alınış biçiminde Avrupa etkisinin gözlemlenmesi bu süreçteki âdâb anlayışını, bu dönemden önce İslâm dini etkisiyle şekillenen, dinî ve ahlâkî kökenlerle bütünleşik bir yapı arz eden âdâb-ı muâşeret algısından farklılaştırmaktadır. İslâm dini esaslarına göre âdâb-ı muâşeret kurallarının kaynağı âyet ve hadislerdir. Âyet ve hadislere aykırı hüküm ve uygulamalar içermemek kaydıyla gelenek ve örften kaynak bulan davranış ve uygulamalara da izin verilmiştir. Bu bakımdan insanların bu davranışları sergilemesindeki temel motivasyonları arasında din yer alabilmektedir. Modernleşmeyle birlikte ise toplum için yeni olan bazı ortam ve durumlara uygun davranmanın yolu, bu ortam ve durumların esin kaynağı olan Avrupai davranış biçimlerini benimsemekten geçmektedir. Bu tip bir âdâb-ı muâşeret anlayışında, Batılı ve medeni görünmekle toplumda saygınlık kazanmak arasında olumlu bir ilişki olduğu düşüncesi dikkat çekmektedir. Dolayısıyla bireyler hem sosyal ortamlarda ayıplanacak durumlara düşmekten korunmak hem de bu saygınlığı elde etmek için dönemin âdâb-ı muâşeret kaidelerine uygun davranışlar sergilemektedir. Modernleşme öncesi dönemde âdâb-ı muâşeret, İslâm etkisiyle ahlâkî davranışla aynı anlamı taşıırken ve âdâb-ı muâşerete uygun davranmanın dinî gerekçeleri bulunmaktayken modernleşme döneminde saygınlık kazanmak, toplumda kabul görmek gibi dışsal motivasyon kaynakları daha etkin hale gelmiştir.

İslâmî temellere dayanan âdâb anlayışı ile modernleşme etkisiyle şekillenen âdâb anlayışı arasındaki bir diğer fark ise âdâb-ı muâşerete yüklenen anlam boyutundadır. İslâmî perspektiften âdâb-ı muâşeret, yalnızca belirli zümrelere has, belirli ortamlarla sınırlandırılmış nazari kurallar yığını olmaktan öte hayatın bütün alanlarında bütün ortamlarda geçerli olan ve insanın bireysel ve toplumsal ihtiyaçlarını gözeten ahlâkî esasların uygulanmasını yani ahlâkî davranışları ifade eder. Ancak

<sup>17</sup> Bk. Aylin Atmaca, *Gençler İçin Görgü Kuralları* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2017); Yaşar Değirmenci, *Modern Toplumda Görgü Kuralları* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2019); Şükrü Esirci, *Görgü ve Nezaket Kuralları* (Ankara: Bilgi Yayınevi, 2013); Ayşenur Kurtoğlu, *Günlük Hayatımızda Nezaket ve Görgü* (İstanbul, Timaş Yayınları, 2002).

modernleşmeyle birlikte âdâb-ı muâşeret anlayışında kamusal alan vurgusu dikkat çekmektedir. Bu durum, âdâb-ı muâşereti, ahlâkî kaynağından bağımsız olarak formal kurallar mesabesine indirgemektedir. Âdâb-ı muâşeretin önem ve gerekliliği hususunda ise klasik dönem İslâmî âdâb-ı muâşeret anlayışıyla modernleşme sürecindeki anlayış arasında bir fark görünmemektedir. Her ikisinde de bireylerin insanlık onuruna yakışır şekilde davranması gerekliliğinin vurgulandığı tespit edilmiştir.<sup>18</sup> Günümüzde ise âdâb-ı muâşerete ilişkin alanyazında her iki anlayış biçiminin de benimsendiği çalışmalara rastlanmaktadır.

Âdâb-ı muâşereti; dinî, toplumsal veya ahlâkî kaynaklara dayandıranların üzerinde uzlaştığı görüş âdâb-ı muâşeretin kişinin insani şeref ve onuruna yakışır şekilde davranması neticesinde diğer insanlar nezdinde saygı ve değer kazanması, toplumsal ilişkilerin nezaket ve zerafet içerisinde sürdürülmesi bakımından gerekli olduğu hususudur.

Her toplumun uyması gereken bir takım davranış kuralları ve biçimleri olduğu noktasında âdâb-ı muâşeretin evrensel olduğu fakat toplumlara göre bu davranış biçimlerinin değişebileceği konusu da üzerinde uzlaşılmış hususlardan biridir. Ancak nadir de olsa aksi görüş bildiren isimlere de rastlanmaktadır. Örneğin; Osmanlı Devleti'nin modernleşme döneminde âdâb-ı muâşeret konusunda eserler veren isimlerden biri olan Safveti Ziya, âdâb-ı muâşeretin milletlerarası kabul edilen kaideler olduğu, bu kaidelerin dünyanın pek çok yerinde çok az istisnalarla birlikte aynı şekilde uygulandığını ve 'cemiyet adamı' kabul edilebilmek için bu kaidelerin bilinmesi gerektiğini belirtmektedir.<sup>19</sup> Bunun dışında âdâb-ı muâşeretin din, ahlâk, örf, adet gibi gelenek ve görenekler etkisiyle kültürle birlikte şekillendiği düşünülmektedir.<sup>20</sup> Ayrıca değişen yaşam koşulları, teknolojik gelişme ve yeniliklerin de âdâb-ı muâşeretin şekillenmesinde etkili olduğu söylenebilir. Zira, konuyla ilgili eserler incelendiğinde; geçmiş yıllarda bu eserlerde mektup, davet ve kartvizitler gibi konulara temas edilirken<sup>21</sup> daha güncel kitaplarda cep telefonu kullanımı, mail ve yazılı iletişime dair konuların yer alması bunun göstergesi kabul edilebilir.<sup>22</sup> Burada âdâb-ı muâşeret esaslarının âyet ve hadislere dayandırılması ile onun yerel olduğu düşüncesi birbiriyle çelişir gibi görünse de dinî temellendirmeler âdâb-ı muâşereti uluslararası bir hüviyete büründürmemektedir. Âdâbın temel ilkeleri ve kuralları âyet ve hadislerle belirlenmiş olup âdâb-ı muâşerete

<sup>18</sup> Sümeýra Bilecik, *Erdemli Kişilik İnşası Âdâb-ı Muâşeret ve Ahlakî Davranış Eğitimi* (Konya: Yediveren Kitap, 2020), 100-112.

<sup>19</sup> Ziya, *Âdâb-ı Muâşeret Hasbihalleri*, 5.

<sup>20</sup> Kurtoğlu, *Günlük Hayatımızda Nezaket ve Görgü*, 17; Aytürk, *Sosyal Davranış*, 5; Deniz, *En Yeni Görgü Kuralları*, 28; Ahmet Mithat Efendi, *Avrupa Âdâb-ı Muâşereti Yahut Alafranga*, 18-19; Hidayet Ogan - Sedat Ogan, *Görgü + Yaşamayı Öğrenmek*. (İstanbul: Avcıol Basım-Yayın, 1999), 13.

<sup>21</sup> Cevdet, *Âdâb-ı Muâşeret Rehberi*, 476-491; Ziya, *Âdâb-ı Muâşeret Hasbihalleri*, 26-36.

<sup>22</sup> Özalın, *Her Şeyin Bir Adabı Var*, 93-126; Aytürk, *Sosyal Davranış*, 309-331.

işaret eden davranış biçimlerinin milli kültür, gelenek ve uygulamalara göre şekillendirilebileceği düşünülmektedir. Burada belirleyici olan ve gözetilen unsur, gelenek ve görenekten gelen âdâb-ı muâşeret usûllerinin İslâm dinin esaslarına uygun olmasıdır.<sup>23</sup> Örneğin; âdâb-ı muâşeretin bir gereği kabul edilen selamlaşmanın sünnet olması, onu dinî bir kaynağa dayandırırken, selamlaşmanın hangi sözcük, kelime, jest ve mimiklerle yapılabileceği kültüre göre değişebilmektedir. Ancak selamlaşmada sınırların ve meşru dairenin yine İslâm dini hükümlerince çizildiği de göz önünde bulundurulmalıdır.

Âdâb-ı muâşeretin dinî ya da seküler biçimde temellendirilmesi ve buna yönelik algılayış biçimi âdâb-ı muâşeretin eğitimi ve öğretimine yönelik bakış açıklarını da şekillendirmektedir. Âdâb-ı muâşeret, dinî perspektiften ele alındığında âdâb-ı muâşeret eğitiminin ahlâk eğitiminden bağımsız bir alan olmadığı düşünülmektedir. Zira, edep kurallarını, edepli davranmayı, ahlâk kurallarını öğretmek<sup>24</sup> anlamına gelen te'dib kavramı bunun göstergesidir. İslâm dininde âdâb ve ahlâk eğitimi de terbiyenin ve eğitimin ana unsurlarından biridir. Ancak modernleşme sürecinde âdâb-ı muâşeret algısındaki dönüşüm âdâb-ı muâşeret eğitime de farklı yaklaşımları beraberinde getirmiştir. İnsan hayatını kamusal ve özel alan olarak ikiye bölen anlayış, özel alandaki eğitimi 'din terbiyesi' ve sosyal alandaki öğretime konu olan sosyalleşmeyi âdâb-ı muâşeret olarak ayırmıştır. Bu durumda, din ve terbiye aileyi kapsayan özel alan içerisinde kalırken âdâb-ı muâşeret toplumsal alan sınırları içerisindeydir.<sup>25</sup>

Toplum hayatının değişim ve dönüşümünde siyasi yapı ve sosyal değişimin yönü etkili olduğundan Avrupa âdâb-ı muâşeretinin öğretimi ön plana çıkmıştır. Cumhuriyetin ilk yıllarında yazılan kitaplar, Alafranga ve Avrupai âdâb-ı muâşeretin öğretiminde önemli bir rol üstlenmektedir. Abdullah Cevdet, Mükemmel ve Resimli Âdâb-ı Muâşeret Rehberi adlı kitabının girişinde: "*pedagojiya-i terbiye ile âdâb-ı muâşeret terbiyesi tedahül ve imtizaç eder ve mükemmel insan bu iki nev'i terbiye ile terbiye edilmiştir*" diyerek pedagoji ve âdâb-ı muâşereti örtüştürmek suretiyle mükemmel insanı yetiştirmenin yolunun buradan geçtiğini ifade etmekte, kitabının amacının da âdâb-ı muâşeret usûllerinin öğretimi olduğunu belirtmektedir.<sup>26</sup> Benzer şekilde Sedat da Genç Kızlara Muâşeret Usûlleri kitabında, Türk kızlarının artık sosyal hayatta daha aktif bir şekilde yer almasıyla, toplumsal hayata katılamamış olan annelerinden öğrenemeyecekleri fakat sosyal hayata uyum açısından öğrenmeleri gerekli

<sup>23</sup> Dönmezbilek, *Âdâb-ı Muâşeret*, 15; Duman, *Kur'an-ı Kerim'de Âdâb-ı Muâşeret*, 43-44.

<sup>24</sup> Duman, *Kur'an-ı Kerim'de Âdâb-ı Muâşeret*, 32.

<sup>25</sup> Nevin Meriç, *Osmanlı'da Gündelik Hayatın Değişimi Âdâb-ı Muâşeret* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000), 51.

<sup>26</sup> Cevdet, *Âdâb-ı Muâşeret Rehberi*, 20.

olan bir takım davranış biçimlerinin mevcudiyetinden bahsetmekte ve kitabını bu amaç üzerinden açıklamaktadır.<sup>27</sup> Buradan hareketle Cumhuriyet'in ilk yıllarında, dönemin aydınları tarafından yazılan kitaplar aracılığıyla âdâb-ı muâşeret eğitiminin gerçekleştirildiği söylenebilir.

Safveti Ziya, âdâb-ı muâşeret esaslarının öğretiminde ailenin önemli bir yeri olduğu belirtmektedir. Fakat aynı zamanda toplum içerisinde sosyalleşme sürecinde yaşanan ilişkilerin, âdâb-ı muâşeretin öğrenilmesi konusundaki önemine de vurgu yapmaktadır.<sup>28</sup> Âdâb-ı muâşeret eğitimi ilişkin benzer yaklaşımlara sonraki dönemlerde de rastlanmaktadır. Buna göre âdâb-ı muâşeret kuralları birer sosyal davranıştır ve yaşam boyunca ailede, okulda ve toplum içerisinde öğrenilir.<sup>29</sup> Fakat âdâb-ı muâşeretin öğrenilmesi sosyal süreçte tamamen kendiliğinden gerçekleşen informal öğrenmeler mesabesine de indirgenmemektedir. Âdâb-ı muâşeret eğitimi, dinî referanslara dayanılarak ailenin rehberliğine de işaret edildiği görülmektedir.<sup>30</sup>

Âdâb-ı muâşeret eğitime hem dönemsel hem de dinî veya seküler yaklaşım biçimleri açısından bakıldığında, âdâb-ı muâşeretin öğretiminin formal yollardan çok; kitaplar, aile ve toplumda gerçekleşen gözlem ve taklide dayalı öğrenmelerle gerçekleştirildiği görülmektedir. Ancak âdâb-ı muâşeret öğretiminin örgün eğitim sistemi içerisinde yer almasına yönelik güncel girişimler bulunmaktadır. 2018 yılında meclise, âdâb-ı muâşeret dersinin ilköğretim ve ortaöğretim kurumlarında okutulması amacıyla bir kanun teklifi sunulmuştur. Teklif halen Milli Eğitim, Kültür, Gençlik ve Spor Komisyonu incelemesinde görünmektedir.<sup>31</sup> Bu çaba âdâb-ı muâşeret eğitiminin önemine dikkat çekmektedir. Bununla birlikte günümüzde âdâb-ı muâşeretin öğretiminin halen sosyal öğrenme ve ailelerin sorumluluğunda bir öğrenme alanı olduğu söylenebilir. Ayrıca âdâb-ı muâşeretin formal sistemler içerisinde öğretimi tartışılırken, âdâb-ı muâşeretin dinî, sosyal, ahlâkî referanslarının tespit edilmesi ve toplumsal ihtiyaçların ve ailelerin beklentilerinin gözetilmesi gerektiği göz önünde bulundurulmalıdır.

## 2. YÖNTEM

### 2.1. Araştırma Deseni

Yetişkinlerin âdâb-ı muâşeret algısı ve âdâb-ı muâşeret eğitimi hakkındaki görüşlerinin incelendiği, yarı yapılandırılmış görüşme tekniğinin kullanıldığı bu araştırma, fenomenolojik desenle yapılmıştır. Fenomenolojik desenin, yaşadığımız çevrede günlük yaşamda karşımıza

<sup>27</sup> Feliha Sedat, *Genç Kızlara Muâşeret Usulleri* (İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi, 1932), 9-11.

<sup>28</sup> Ziya, *Âdâb-ı Muâşeret Hasbihalleri*, 5.

<sup>29</sup> Aytürk, *Sosyal Davranış*, 4; Kurtbay, *Nezaket ve Görgü Kuralları*, 5.

<sup>30</sup> Bozgeyik, *Güzel Ahlak ve Âdâb-ı Muâşeret*, 6; Dönmezbilek, *Âdâb-ı Muâşeret*, 9.

<sup>31</sup> TBMM, "Kanun Teklif Bilgileri" (Erişim 24 Kasım 2021).



çıkan kavram, olgu ve olayların bireyler üzerindeki etkisini aydınlatmaya yönelik bir desen<sup>32</sup> oluşu araştırma amacıyla uygunluk arz ettiğinden bu desen tercih edilmiştir.

## 2.2. Çalışma Grubu ve Özellikleri

Âdâb-ı muâşeret algısı konusunda, farklı sosyo kültürel alt yapılara sahip, farklı yaş grupları ve cinsiyetten bireylerin farklı yaşam deneyimlerine sahip olmaları hasebiyle birbirinden ayrılabilceği düşünülerek çalışma grubunda yer alan bireylerin seçiminde bu hususlar gözetilmiş, cinsiyet, eğitim durumu ve sosyo kültürel bakımdan farklı bireyler çalışma grubuna dahil edilmiştir. Söz konusu farklılıklar çerçevesinde seçilen katılımcıların cinsiyet, yaş ve eğitim durumuna ilişkin dağılımları Tablo-1'de görülmektedir. Katılımcıların görüşleri aktarılırken rastgele bir seçimle görüşme kayıtları numaralandırılmış, çalışma içerisinde yer alan bulgularda katılımcılar bu numaralarla ifade edilmiştir.

Tablo-1: Araştırmaya katılanların genel özellikleri

<i>Katılımcı No.</i>	<i>Cinsiyet</i>	<i>Yaş</i>	<i>Eğitim Durumu</i>
K1	Erkek	46	Ortaokul
K2	Erkek	52	İlkokul
K3	Erkek	41	Ortaokul
K4	Erkek	61	Lise
K5	Erkek	52	Lisans
K6	Kadın	24	Lisans
K7	Kadın	53	İlkokul
K8	Erkek	40	Yüksek lisans
K9	Erkek	83	İlkokul
K10	Erkek	41	Lise
K11	Kadın	37	Lisans
K12	Kadın	19	Lise
K13	Kadın	43	İlkokul
K14	Erkek	22	Lisans
K15	Kadın	35	Lisans
K16	Kadın	59	İlkokul
K17	Kadın	35	Lisans
K18	Kadın	22	Lisans
K19	Kadın	24	Lisans
K20	Kadın	51	Ortaokul
K21	Erkek	26	Lisans
K22	Erkek	39	Lisans
K23	Erkek	23	Lisans

Tabloda görüldüğü üzere katılımcıların 11'i kadın 12'si erkektir. Katılımcıların sekizi 19-40 yaşları arasında, on üçü 40-60 yaş arası, ikisi ise

<sup>32</sup> Ali Yıldırım- Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011), 72.



60 yaşın üstündedir. Öğrenim durumu bakımından ise katılımcıların beşi ilkokul, üçü ortaokul, üçü lise, on biri lisans ve biri de yüksek lisans mezunudur. Katılımcıların cinsiyet, yaş ve öğrenim durumu açısından çeşitliliği yansıttığı düşünülmektedir.

### 2.3. Verilerin Toplanması ve Analizi

Nitel yöntemle yapılan bu araştırmada verilerin toplanmasında yarı yapılandırılmış görüşme tekniği tercih edilmiştir. Alanla ilgili literatür tarandıktan sonra katılımcılara yöneltebilecek sorular çerçeve halinde hazırlanmış, ardından din eğitimi alanında iki uzmanın görüşüne sunulmuştur. Uzmanların görüşleri çerçevesinde sorular şekillendirilerek yaş, eğitim durumu, medeni hal ve varsa çocuk sayısından oluşan dört betimsel soru haricinde sekiz sorudan oluşan görüşme formu hazırlanarak veri toplama aracının geçerlilik ve güvenilirliği üç görüşmeyle test edilmiştir. Araştırmanın geçerlik ve güvenilirliğini sağlamak amacıyla dış denetleyiciye başvurulmuş ve kodlayıcılar arası uyum<sup>33</sup> tekniğine başvurularak verilerin tutarlı bir şekilde işlenip işlenmediği kontrol edilmiştir. Araştırma süresi boyunca yapılan görüşmeler sırasında ihtiyaç duyulduğunda sondaj sorular ya da ek sorular yöneltilerek verilerin daha doğru biçimde kayıt altına alınması sağlanmıştır.

Her ne kadar nitel araştırmalarda amaç olabildiğince çeşitli örneklere ulaşılarak mevcut problemi derinlemesine ve çok yönlü olarak analiz etmek olduğundan genelleme kaygısı güdülmese ve evren kavramı önemsenmese de araştırmanın sınırlarının belirli olması açısından ifade etmek gerekirse; bu araştırma Konya ili sınırları içerisinde yaşayan katılımcılarla sınırlandırılmıştır. Görüşmeler, gerçekleştirilmeden önce araştırma soruları etik kurul incelemesine sunulmuş ve Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dekanlığı Bilimsel Etik ve Değerlendirme Kurulu'nun 9.12.2021 tarih, E-49313121-900-189929 sayılı kararıyla uygulamaya geçilmiştir. Görüşmeler 10-31 Aralık 2021 tarihleri arasında yüz yüze gerçekleştirilmiştir. Katılımcıların izin vermesi halinde ses kayıt cihazıyla görüşmeler kayıt altına alınmış, katılımcı rızasının olmadığı durumlarda ise görüşme yazılı olarak kayıt altına alınmıştır.

Katılımcılara, âdâb-ı muâşeretin anlamı, gerekliliği, yerel ya da evrensel oluşu, âdâb-ı muâşeretin din, değerler ve kültürle ilişkisi, âdâb-ı muâşeret eğitimine ihtiyaç duyulup duyulmadığı ve nedenleri, âdâb-ı muâşeret eğitiminde hangi kişi veya kurumların sorumluluk üstlenmesi gerektiğine yönelik düşünceleri ve âdâb-ı muâşeret eğitiminde yer verilmesi gereken konulara ilişkin sorular, katılımcının anlayabileceği, rahatça cevap verebileceği biçim ve formlarda yöneltilmiştir. Sorulara

<sup>33</sup> John Creswell, *Araştırma Deseni Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, çev. Selçuk Beşir Demir (Ankara: Eğiten Kitap, 2017), 202-203.

verilen cevaplardan elde edilen veriler, betimsel analize tabii tutulmuştur. Bu kapsamda, araştırma sorularından ve araştırmanın kavramsal çerçevesinden yola çıkılarak veri analizi için bir çerçeve oluşturulmuş, tematik çerçeveye göre veriler işlenmiş, bu kapsamda düzenlenen veriler tanımlanmış ve alıntılarla desteklenerek bulgulara ulaşılmıştır. Tanımlanan bulgular, açıklama, anlamlandırma ve ilişkilendirmelerle desteklenip katılımcıların sunduğu verilerden yapılan doğrudan alıntılarla yorumlanmıştır.

### 3. BULGULAR VE YORUMLARI

Verilerin analizi neticesinde ortaya çıkan bulgular aşağıdaki başlıklar altında sunulmuş ve yorumlanmıştır.

#### 3.1. Âdâb-ı Muâşeret Kavramı ve Tanımına İlişkin Bulgular

Âdâb-ı muâşeret sözlük anlamıyla görgü kuralları olarak tanımlanmakla birlikte daha geniş bir perspektiften bakıldığında, içerisinde ahlâkî değer ve yargıları barındıran kimi zaman İslâm dininin bir gereği olarak görülebilirken, kimi zaman dinî referanslardan bağımsız bir şekilde sosyal yaşamın gereği biçiminde tanımlanabilen bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmada insanların âdâb-ı muâşeret tanımlarında da söz konusu farklı bakış açılarının benimsendiği görüşlere rastlanmıştır. Bunlardan ilki âdâb-ı muâşereti, insanların bir arada yaşaması için gerekli olan görgü, nezaket kuralları biçimindeki tanımlardır.

Araştırmaya katılanlardan on dördü âdâb-ı muâşereti bu minvalde tanımlamaktadır. Örneğin; katılımcılardan biri kavramı, "*Bence âdâb-ı muâşeret insanların toplumsal yaşantıda birbirleriyle daha sağlıklı iletişim kurabilmelerini sağlayan ve ilişkilerinde karşılıklı saygıyı pekiştiren nezaket davranışlarının tümüdür. Âdâb-ı muâşeret kuralları yazılı olmayan fakat kişiler arası ilişkilerde insanların uymaya gayret ettiği kurallardır*" (K19) şeklinde tanımlamıştır. Benzer şekilde katılımcı 15'de: "*Topluluk içerisinde uyulması gereken kurallardır. Yapıldığında toplum içerisinde insanların yaşamasını kolaylaştıran kurallar*" şeklindeki ifadesiyle bu görüşü desteklemektedir.

Katılımcıların görgü, nezaket kuralları tanımında dikkat çeken unsurlardan biri, bireylerin bu kaidelerin oluşumunda ve sürdürülmesinin gerekliliğinde toplumsal yaşama vurgu yapmış olmalarıdır. Yukarıda verilen örneklerin yanı sıra; "*Görgü kurallarıdır. Toplum tarafından zamanla oluşturulan ve herkesten bu kurallara uyması beklenen kurallardır. Örneğin, toplum içinde fısıldayarak konuşmamak gibi.*" (K8) ve "*Âdâb-ı muâşeret, insanların uymaları gereken görgü kurallarıdır. Bu kurallara uyulduğunda toplumsal hoşgörü meydana gelmektedir.*" (K6) şeklindeki ifadelerde âdâb-ı muâşeretin toplumsal yaşamın bir ürünü olduğu ve yine toplumsal yaşamdaki ilişkilerin sağlıklı bir şekilde sürdürülmesi için gerekli olduğu

düşüncesi görülmektedir.

Âdâb-ı muâşereti görgü ve nezaket olarak tanımlayanların yanı sıra katılımcılardan dördü kavramı, ahlâk bağlamında yorumlamıştır. “*Âdâb-ı muâşeret, öncelikle güzel ahlâktır. Gerek kendine gerekse topluma örnek olabilecek bir hayattır. Hem kendimize hem etrafımızdakilere karşı sorumluluklarımız var. Çünkü tek başına yaşamıyorum toplumda...*” (K13) şeklindeki ifade, âdâb-ı muâşereti ahlâk olarak tanımlarken bu ahlâk algısında da ahlâkı, vicdanî prensiplerden öteye taşıyarak toplumsal örneklik ve sorumluluk bağlamıyla değerlendirmektedir. Katılımcılardan birinin şu sözleri de aynı minvaldedir: “*Adı üstünde âdâb, edepli, terbiyeli olmak değil mi? Edepli olmayanlar yüzünden görüyorsunuz halimizi! Anne babadan korkma yok, utanma arlanma desen hiç yok...*” (K3). Âdâb-ı muâşereti, ahlâk bağlamında ele alan katılımcılar, âdâb-ı muâşeret terkipteki âdâbı ahlâk ile açıklamaktadır. Muâşereti ise toplumsal sorumluluk ekseninde yorumlamakta ve toplumdaki ahlâkî yozlaşmanın kaynağını âdâb yoksunluğuyla izah etmektedir.

Âdâb-ı muâşereti ahlâkla bağlantılı olarak düşünmekle beraber, bu ahlâkî ilkelerin toplumsal kabul ve onay ile ortaya çıktığı da ifade edilmiştir. “*Toplumun insanlar için belirlediği ahlâkî kurallar bütünüdür âdâb-ı muâşeret. Toplumun içinde olması gerekenleri ortaya koyar. Estetik bir görüntü ve zariflik ortaya koyar*” (K23) ve “*Toplumca kabul görmüş ahlâkî söz, davranış ve kurallardır. Anne babaya saygı, sofrâ âdâbı gibi. Ahlâklı ve nazik toplum için vazgeçilmezdir. Kesinlikle gereklidir*” (K21) şeklindeki ifadelerde bu durum açıkça görülmektedir. Katılımcıların da ifade ettiği gibi ahlâk, yalnızca bireyi ilgilendiren ve bireysel sorumlulukla sınırlı değil aynı zamanda sosyal bir olgudur. İnsanlar arası ilişkilerin hangi paradigmalara göre ve nasıl sürdürüleceğini belirlemek suretiyle sosyal hayatın içerisinde bir olgu olarak ahlâk ve değerler, sosyal birlik ve bütünlüğü de koruyan bir işlev üstlenmektedir.<sup>34</sup> Bu bağlamda âdâb-ı muâşereti ahlâk ve edeple ilişkili olarak açıklayanların, toplumsal değerlerden hareketle bu düşüncelerini temellendirdikleri, başka bir deyişle ahlâkî eylemlerin toplumsal kabul ve toplumsal kurallarla ortaya çıktığını düşündükleri söylenebilir.

Katılımcılardan üçü ise âdâb-ı muâşeret kavramına dinî bir perspektiften yaklaşarak tanımlamışlardır. “*Âdâb-ı muâşeret denilince aklıma İslâm ahlâkı geliyor. Her şeyin bir âdâbı vardır, belirlenmiştir dince. Zaten insanlar bunları yerine getirmeyince toplumun düzeni bozuluyor. Toplum ahlâkının düzelmesi için insanların âdâb-ı muâşerete uyması gerekiyor*” (K12) ve “*İyi geçinme, huy ve güzel ahlâklı olmaktır. Dinimiz de*

<sup>34</sup> Ali Akdoğan, *Kur'an ve Sünetten Örneklerle Sosyal Ahlak* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2011), 100-101.

*böyle söyler. Ayrıca toplumun huzuru, yargıları ve refahı için de çok önemlidir” (K10) şeklindeki ifade de toplum ahlâkına değinilmektedir. Ayrıca âdâb-ı muâşeret kavramının ilk çağrışımının İslâm ahlâkı olması ve âdâb-ı muâşereti iyi geçinme, güzel ahlâk olarak tanımlarken dinin tanımının da bu çizgide olduğunun belirtilmesi âdâb-ı muâşeret ile din arasında kurulan ilişkiyi göstermektedir.*

Elde edilen bulgulara bakıldığında, araştırmaya katılanların pek çoğunun, âdâb-ı muâşereti, toplumsal hayat için gerekli olan görgü ve nezaket kuralları minvalinde açıkladıkları görülmüştür. Bu bakış açısı âdâb-ı muâşeret kavramının, kelime anlamı ve içeriği bakımından uygun olmakla birlikte tarihsel süreçte, Osmanlı'nın modernleşme hareketlerinde toplumsal değişimi gerçekleştirme maksatlı bir takım davranış kalıplarının kültüre yerleştirilmesi çabasıyla örtüşmektedir. Çünkü kavram 19. Yüzyılda geleneksel tanım ve çağrışımlardan uzaklaşarak dinî ve insanî bir gereklilik olmaktan ziyade soyluluğu, inceliği ve belirli bir toplumsal zümrenin içerisine dahil olmanın şartı olan birtakım davranışları içerir bir hüviyete bürünmüştür.<sup>35</sup> Bununla birlikte, katılımcı görüşlerinde de yer bulmuş olan âdâb-ı muâşeretin İslâm ahlâkının bir unsuru olarak yorumlanmasının alan yazındaki görüşlerle de örtüştüğü söylenebilir.

Araştırmaya katılanların, âdâb-ı muâşeret kavramına yönelik görüşlerinde uzlaştıkları noktanın, âdâb-ı muâşerete uygun davranışların toplumsal hayatın sağlıklı bir şekilde sürdürülmesi için gerekli olduğu hususu olduğu görülmektedir. Ancak kavramın mahiyetine yüklenen anlamlar ile onu tanımlama biçimlerinin daha net ortaya çıkacağı düşünüldüğünden, katılımcıların âdâb-ı muâşeretin kaynağına ve mahiyetine ilişkin görüşlerinin de incelenmesi gerekmektedir.

### 3.2. Âdâb-ı Muâşeretin Kaynağı ve Mahiyetine İlişkin Bulgular

Âdâb-ı muâşereti kaynağı, mahiyeti ve amacına dair literatürde farklı yaklaşımlara rastlanmaktadır. Âdâb-ı muâşeret İslâm dini perspektifinden bakıldığında, bireyin sahip olduğu birtakım erdemlerin, terbiye ve nezaketin bireysel ve sosyal hayatta davranışlara yansımaları ifade etmektedir. Bu yaklaşıma göre âdâb-ı muâşeretin öncelikli amacı; Allah'ın emrettiği bir edeple hareket ederek onun rızasını kazanmaktır. Bu amaç doğrultusunda hareket eden birey hem şahsi hem de toplumsal boyutta değeri yücelip saygınlığa erişme sonucunu da elde etmektedir. Âdâb-ı muâşeretin önemi, Allah katında bireyi yücelten bir değer olmasının yanı sıra 'müminler için vazgeçilmez bir haslet, tamamlayıcı ve kemal erdirici bir erdem' olmakla açıklanmaktadır.<sup>36</sup> İslâm dini açısından bakıldığında âdâb-ı

<sup>35</sup> Fatma Tunç Yaşar, *Alafranga Halleri: Geç Osmanlı'da Âdâb-ı Muâşeret* (İstanbul: Küre Yayınları, 2016), 47-58.

<sup>36</sup> Duman, *Kur'an-ı Kerim'de Âdâb-ı Muâşeret*, 45.

muâşeretin birincil kaynağı âyet ve hadislerdir ve ahlâkî değerlerden ayrılmaz bir bütünlük arz eder.

Âdâb-ı muâşeretin dinî perspektiften bağımsız olarak sosyal hayatta ilişkilerin nezaket ve zarafet ölçüsünde devamı için gerekli kurallar bütünü olduğu, bu kurallar zamanla kültürel şartlar içerisinde oluştuğuna ve şekillendiğine, bireylerin âdâb-ı muâşerete uygun davranmamaları halinde toplumdan dışlanma, itibar kaybı gibi sonuçlarla karşılaşacağına yönelik bir düşünce biçiminden de bahsedilebilir. Bu görüşe göre; âdâb-ı muâşeret kuralları yereldir, toplumsal değişime bağlı olarak nesilden nesile de değişmeye devam eden dinamik bir yapıdadır.<sup>37</sup> Bireylerin öznel ahlâk veya din anlayışlarından bağımsız olarak toplumsal kabul ve uyum sürecinde gelişmektedir.

Bahsedilen iki yaklaşımın, araştırmaya katılanların görüşlerinde de yer bulduğu görülmüştür. Katılımcılardan on iki kişi âdâb-ı muâşeret kurallarının dayanağının din ve dine dayalı erdemler olduğunu düşünmektedir. Bu bireylerin görüşlerinden birkaçı şöyledir:

*“Âdâb-ı muâşeret kuralları için her yerde geçerli bir standart yoktur bence. Örneğin; pazarlık yapılırken mal kötülenmez kuralı bizim için geçerlidir, fakat kapitalist toplum ideolojisini benimsemiş materyalist toplumlar için bu söz konusu değildir. Din hayatın her alanına müdahale eder. Âdâb-ı muâşeret de hayatın kendisi olduğu için dinî bir arka planı vardır. Toplumun inancı, ahlâk düzeyi ve değerleri âdâb-ı muâşeret kurallarını belirlemektedir. Bu kurala göre değişkenlik arz eder. Örneğin; birbiriyle tanışan yabancı kadın ve erkek âdâb-ı muâşeret gereğince tokalaşırlar fakat bunu İslâm hoş görmez ve yasaklar” (K21).*

*“Bu kurallar toplumsal yaşantıda saygıyı korumak adına çok önemlidir. Toplumsal huzuru sağlamada önemli faktörlerden birisinin de karşımızdaki insana saygı duymak ve bunu karşı tarafa hissettirebilmek olduğunu düşünüyorum. Bu nedenle dolaylı olarak da olsa görgü kurallarını uygulamanın bir gereklilik olduğunu söyleyebiliriz. Öte yandan nezaket bireyler arasında sevgiyi de pekiştiren bir erdemdir. Bu nedenle âdâb-ı muâşerete uygun davranmak gerekmektedir. Bence bu kurallar hem yerel hem de evrenseldir. Örneğin tüm kültürlerde konuşmadan önce selam vermek bir erdemdir. Ama mesela bizde esnerken ağız kapatmak başka kültürde gerekli olmayabilir gibi. Konuya İslâmiyet penceresinden bakarsak dinimiz bize hoşgörü, dürüstlük, insanlara iyi davranma, yardımseverlik, misafirperverlik gibi pek çok erdemi öğütlemektedir. Bu niteliklere sahip bir insanın görgü kurallarına uymamak gibi bir şansı yoktur. Bu nedenle görgü kurallarının çoğunun dinî bir arka planı vardır bence. Örneğin; temizlik dinimizin temel şartlarından biridir ve aynı zamanda âdâb-ı muâşeret sayılır.*

<sup>37</sup> Aytürk, Sosyal Davranış, 5.

*Müslüman bir bireyin dustûr edindiği şeylerden biri de güzel ahlâk sahibi olmaktır. Güzel ahlâkın tanımı yapılırken de yukarıda bahsettiğim erdemler bol bol geçer. Âdâb-ı muâşerete uygun davranmak bireylerin ve toplumların birbirine olan saygı, sevgi ve çeşitli dostane duygularının pekişmesini sağlayacaktır. Elbette bu kuralların bazıları örflerimize dayanmaktadır. Dinimizin öğütlediği kurallarda ise direkt olarak kurala uymamanın bir yaptırımı yoktur. Fakat bu kurallara uymak dolaylı olarak bizi daha iyi Müslüman yaptığı için kurallara uymak önemli olabilir” (K19).*

*“Âdâb-ı muâşeret denilince aklıma İslâm ahlâkı geliyor. Her şeyin bir âdâbı vardır. Zaten insanlar bunları yerine getirmeyince toplumun düzeni bozuluyor. Toplum ahlâkının düzelmesi için insanların âdâb-ı muâşerete uyması gerekiyor. Âdâb-ı muâşeret kuralları topluma göre değişebilir, şekil olarak. Mesela bizde yemek çatal kaşıkla yenir. Yenmediği yerlerde vardır. Gündelik hayatımda peygamberin âdâbını örnek almaya çalışıyorum. Yemek yeme âdâbı, su içme âdâbı, selamlaşma, ziyaret âdâbı gibi. Ondan örnek almamız gereken çok şey var ve en güzeli peygamberin âdâbıdır. İnsan ahlâkını güzelleştirirse nerede nasıl davranması gerektiğini bilir. Ahlâkı güzel olan birisi, âdâb-ı muâşerete de dikkat eder. Konuşma âdâbından örnek vereyim. Ben karşımdaki kişiyi kırarak onun hakkını gözetmeden konuşsam kul hakkına sebep olurum. Ondan helallik istemem gerekir” (K12).*

Âdâb-ı muâşeretin dinden kaynaklandığını belirten katılımcılardan üçünün ifadelerinde görüldüğü üzere, âdâb-ı muâşeret kurallarının dayanağının din ve dine dayalı erdemler olduğu, bu erdemlerin sosyal hayatta davranışa dönüştürülmesinin hem dinî hem de toplumsal bir gereklilik olduğu belirtilmektedir. Katılımcılar, âdâb-ı muâşeret kaidelerinin kaynağını dine dayandırmakla birlikte bu kaidelerin örf, gelenek, kültür etkisinden bağımsız olmadığını da ifade etmişlerdir. Bu görüşler literatürde konuya İslâm dini perspektifinden yaklaşan çalışmalarla örtüşmektedir.

Araştırmaya katılan bireylerden altısı ise âdâb-ı muâşeretin yerel kültürlerde oluştuğunu ve sosyalleşme sürecinde öğrenildiği yönünde görüş beyan etmişlerdir. Bu katılımcılar âdâb-ı muâşeretin kaynağı ve mahiyetinden bahsederken dine herhangi bir atıf yapmamaktadır. Örneğin; *“Âdâb-ı muâşeret toplumdan topluma değişen bir şeydir. Çünkü bizim örfümüz farklı batı daha farklıdır. Örneğin biz daha ataerkil toplumuz batı bizim kadar değil. Mesela daha özgürler. Fikirleri farklıdır. Biz babamıza daha saygılıyız. Âdâb-ı muâşerete uygun davranmamak ahlâksızlık demek değildir. Gerek ailemize gerek topluma karşı uygun davranmayabiliriz bu ahlâksız olmak demek değildir. Ama toplumda ayıplanırız, dışlanırız. Çünkü biz çevreyle toplumla beraber yaşıyoruz” (K13).* Âdâb-ı muâşereti yalnızca toplumsal hayatta uyum ve kabulle açıklayan bu yaklaşımda, konunun ahlâkla bir ilişkisi olmadığı da vurgulanarak yalnızca sosyal hayatın gereği

mesabesine indirgendiği görülmektedir. Bununla birlikte âdâb-ı muâşereti dinî kökenden bağımsız toplumsal bir olgu olarak değerlendiren ancak ahlâkî değerlerle temellendiren görüşlere de rastlanmaktadır. *“Başkalarının haklarına saygı göstermek adına gereklidir. İnsan topluca yaşayan bir canlıdır ve toplumun huzuru ve düzeni adına belli başlı kurallara uymak zorundadır. Bu kurallardan çoğu yereldir. Evrensel olanlar da vardır. Yerele örneğin, Türk toplumundan bir aile büyüğünün yanında ayak ayak üstüne atılmaz. Fakat farklı bir ülkede bunun bir sakıncası yoktur. Yaşlı insanlara yardım etmek gibi şeyler de evrenseldir. Âdâb-ı muâşeret kuralları hem kültürel hem de ahlâkî öğeler barındırır. Birçoğunu kültürel yaşantılar belirler. Ahlâk ve değerlerle doğrudan ilişkisi vardır. Çünkü bu kuralların birçoğu ahlâkla iç içedir. Bu kurallara uygun davranmayanlar toplumda dışlanır ve onlara iyi gözle bakılmaz”* (K8). şeklindeki katılımcı görüşü bunu örneklemektedir.

Araştırmaya katılanların beşi ise yukarıdaki ifadelerde görülen din veya kültür gibi keskin sınırlarla konuya yaklaşmamakta, âdâb-ı muâşeretin din, ahlâk ve geleneklerle iç içe bir olgu olarak geliştiğini düşünmektedir.

*“Âdâbı muâşeret gereklidir. Dinimizin gerekleri de bunu söyler. Ayrıca toplumun huzuru, yargıları ve refahı için de çok önemlidir. Evrenseldir bence, yerel değişikliklere de rastlanabilir tabi ki. Tesettüre uygun olarak giyinmek hem erkek hem de kadın için geçerlidir. Âdâbın temelini din öğretileri belirlemektedir. Ahlâk, edep, terbiye, davranış biçimleriyle bütünleşmiş bir sistemdir diyebilirim uyulmazsa toplumsal huzurun bozulmasıyla sonuçlanır. Elbette dinen de sakıncalıdır. Dinde zaten haram günah olması sebebiyle ve Allah beni görüyor inancıyla aykırılık söz konusu değildir. Toplum zaten öyle insanları tecrit eder* (K10).

*“Âdâb-ı muâşerette kurallara bakıldığı zaman hepsinin gerekli olduğu görülüyor. Örnek verilecek olursa bir kişinin yolda yürürken tükürdüğünü görürsem bir iğrenme geliyor. Bu davranışlara uymak insani meseledir. Pek evrensel diyemem ama yerel olduğunu savunabilirim. Örneğin; bizden büyük birisi bulunduğumuz ortama girdiği zaman saygıdan dolayı ayağa kalkarız ama çoğu ülkede böyle bir davranış yok. Tabi ki bu kurallar değişkenlik gösterir. Her toplumun kendine has değer yargıları vardır. Yani çoğu kural bizim dinde de vardır. Bu kurallara baktığımız zaman toplum ahlâkî ve değerleri dikkate alınarak oluşmuştur bence. Bu kurallara uymazsam insanlar beni eleştirir. Bence hem dinen hem toplumsal dışlanma olarak sonuçları vardır. Dinen bakacak olursak küfür etmek günah bir davranış yani dinî sonucu da var”* (K6).

*“Bu görgü kurallarının çıkması uzun yılları almış ve toplum tarafından benimsenmiştir aykırı hareketler toplum nezdinde kötüdür. Yereldir ama tabi ki evrensel kuralları da mutlaka vardır. Örnek verecek olursam; bir tatil kasabasında Alman dostlarımızla yemek yerken yemeğimi bitirip sigaramı*



*yakmaya kalkınca arkadaşım tarafından uyarılmışım. Alman nezaket kurallarına göre masadakiler yemeğini bitirmeden sigara yakmak ayıptır. Ama aynı masada Alman arkadaşlar yemek yerken burunlarını sesli bir şekilde temizlemeleri gayet normal bir Türk olarak bana göre de çok iğrençti. Âdâb-ı muâşeret kurallarının büyük bir kısmı da dini kurallar olabileceğini düşünüyorum. Birçok kurallar âyet ve hadislerle desteklenmektedir, hak, sorumluluk gibi. Âdâb-ı muâşeretin birçok kuralı dinden kaynaklandığı için bunlara riayet etmemenin dinen de bir mahsuru vardır” (K5).*

Yukarıda yer verilen yorumlarda, âdâb-ı muâşereti dinî, ahlâkî veya toplumsal tek bir alanla sınırlamak yerine hepsinin etkili olduğu ve toplumsal hayatta sosyal uyumun sağlanması için gerekli olduğu yönünde bütüncül bir bakış açısının etkin olduğu görülmektedir. Âdâb-ı muâşeretin dinî ve ahlâkî bir temel üzerinden açıklanması, din ve ahlâk gibi olgulardan bireysel vicdanî hüküm ve anlayışlardaki farklılıktan ötürü toplumsal uzlaşının sağlanamayabileceği düşüncesi bu bütüncül yaklaşımda ortadan kalkmaktadır. Zira, âdâb-ı muâşeret ister dinî ister ahlâkî temelden açıklansın toplumun ortak kültür ve yaşantılarının şekillendirdiği ortak bir nezaket, zerafet ve görgüyü de içinde barındırmaktadır. Bu bakımdan din, ahlâk ve kültür etkilerinin üçünden birini bertaraf etmenin, ortak değerlerde buluşmayı engelleyeceği düşünülürse bütüncül yaklaşımın bu tehdidi ortadan kaldırdığı söylenebilir.

Katılımcıların âdâb-ı muâşeretin kaynağı ve mahiyetine ilişkin görüşlerine bakıldığında; âdâb-ı muâşereti yalnızca toplumsal hayatın gerektirdiği davranış biçimleri şeklinde algılayanlar bulunduğu gibi katılımcıların çoğunun âdâb-ı muâşeretin din ve ahlâktan beslendiği düşüncesinde olduğu görülmektedir. Ayrıca âdâb-ı muâşeretin ne olduğunu izah ederken yalnızca üç katılımcı dinî referanslarla kavramı açıklamışken, bu kaidelerin kaynağı ve mahiyetine ilişkin düşüncelerine dair detaylı sorular yöneltince on iki katılımcının âdâb-ı muâşereti din ve dine dayalı erdemlerle temellendirmesi, âdâb-ı muâşeret algısında dinin halen önemli bir yeri olduğunu göstermektedir.

### 3.3. Âdâb-ı Muâşeret Eğitime Yönelik Görüşler

Âdâb-ı muâşeret eğitimi, formal bağlamda ele alınan müstakil bir konu olmaktan çok bireyin sosyalleşme sürecinde model alma- gözlem ve taklit yoluyla öğrendiği, olumlu davranışlara verilen doğrudan ve dolaylı pekiştiriciler vasıtasıyla süreklilik kazanan bir davranış edindirme süreci olarak görülmektedir. Bu yüzden, sosyal değişim, aile ve toplum yapısı, ahlâk ve değerler eğitimi gibi pek çok olgu âdâb-ı muâşeretin öğrenilmesinde etkili hale gelmektedir. Ancak âdâb-ı muâşeretin mahiyeti ve kaynağına yönelik farklı bakış açıların bulunması, âdâb eğitimine olan ihtiyaç konusunda etkili olmamaktadır. Zira, insanın sosyal ortamlardaki



hal, tavır ve davranışlarını en iyi hale getirme ihtiyacı âdâb-ı muâşeret eğitimini de ihtiyaç haline getirmektedir.<sup>38</sup> Bu çalışmada da araştırmaya katılan bireylerin hepsinin âdâb-ı muâşeret eğitimine ihtiyaç olduğu konusunda hemfikir oldukları tespit edilmiştir. Ancak bu eğitimin nerede, kimler tarafından, hangi içeriklerle verilmesi gerektiği hususunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır.

Araştırmaya katılanlardan sekizi âdâb-ı muâşeret eğitiminin ailede, üçü okulda, on ikisi ise hem ailede hem de okulda verilmesi gerektiği yönünde görüş beyan etmiştir.

Âdâb-ı muâşeret eğitiminin ailede verilmesi gerektiğini belirten bazı katılımcıların ifadeleri şöyledir:

*“Başta aile vermelidir. Aile içinde örnek olmalıyız. Biz nasıl davranırsak çocuklar da öyle davranıyor”* (K4).

*“Bence aile vermelidir. Birincil planda olan ailedir. Çocuğu en iyi tanıyan ebeveynlerdir. Çocuğunun ne yapmasını istiyorsa önce kendisi yapmalı...”* (K23).

*“Bütün eğitim gibi âdâb-ı muâşeret de ailede başlamalıdır. Bu hususta aile örnek olmalıdır. Mesela anne büyüklere saygı gösterecek çocuk da gelip saygıyı taklit edecek. Z kuşağı sanal bir ortamda yaşıyorlar. Bu yüzden ilk başta onlara aile içinde nasıl davranılması gerektiği öğretilmelidir. Sürekli bilgisayar başında oldukları için dışarıda nasıl davranmak gerektiğini bilmiyorlar. Bunlar öğretilmelidir. Yani çocuğa gerçek hayatın içine katmalıyız bence”* (K18).

Âdâb-ı muâşeret eğitiminin ailede verilmesi gerektiğini düşünen katılımcıların bu görüşleri, ailenin çocuklara örneklik teşkil etmesi üzerinden temellendirilmektedir. Çocuğun eğitimi açısından oldukça önemli olan yaşamın ilk yıllarında, çocuk zamanının büyük çoğunluğunu ailesiyle birlikte geçirmekte, diğer yıllara nispeten daha kalıcı olan ve sonraki yıllardaki öğrenmelerine temel teşkil edecek bir takım değer ve davranış biçimlerini de bu yıllarda ailesinden öğrenmektedir. Sonraki yıllarda gelişim sürecinde şekillendiği kabul edilmekle birlikte, çocuğun ailenin ahlâkî yargıları, değer ve inançlarıyla, toplumsal yaşantının biçimi gibi hususlar ilk çocukluk döneminde ailede şekillenmektedir. Yine çocuk için örnek alma ve özdeşleşme bu dönemde aile bireyleriyle kurulan ilişkiler sonucunda oluşmaktadır.<sup>39</sup> Bu gerçeklik, sosyal davranışların ne şekilde gerçekleşeceği, görgü ve nezaket içerisinde sürdürülen ilişkilerin gözlenmesine de temel teşkil ettiğinden âdâb-ı muâşeret eğitiminde ailenin rolü ve önemini açıkça ortaya çıkmaktadır. Fakat bu çalışmada aile

<sup>38</sup> Kurtoğlu, *Günlük Hayatımızda Nezaket ve Görgü*, 17-18.

<sup>39</sup> Recep Kaymakcan - Hasan Meydan, *Ahlak, Değerler ve Eğitimi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2014), 193-195.

etkisinden bağımsız olarak âdâb-ı muâşeretin yalnızca okullarda ders olarak okutulması gerektiğini düşünen üç katılımcı bulunmaktadır.

*“Hayat bilgisi dersinde okullarda öğretilmesi lazım. Konuşma, giyinme, oturma kalkma büyüklere sevgi hayvanlara sevgi gibi yaşamla ilgili her şey Hayat Bilgisi dersinde okullarda öğretilmesi lazım”* (K1).

*“DKAB ve sosyal bilgiler derslerinde veyahut ayrı bir ders olarak bu öğretmenler tarafından verilmelidir. Çünkü âdâb-ı muâşeret kuralları sosyal hayatta uygulanmaktadır”* (K5) ifadelerinden de anlaşılacağı üzere; katılımcıların bu görüşlerini, âdâb-ı muâşeretin sosyal bir olgu olmasından hareketle, sosyalleşme ve toplumsal uyumu sağlayacak davranışların da öğrencilere, sosyal hayatın zenginleştiren bir yaşantı sunan okullarda öğretilmesi gerektiğiyle açıkladıkları görülmektedir. Eğitim felsefesinde de yer bulan; ‘okul hayatın kendisidir’ anlayışıyla sosyal hayatta olan her şeyin okuldaki eğitimle kazandırılması gerektiğine yönelik beklentilerin de ön plana çıktığı düşünülmektedir. Ancak burada sadece okulda verilen eğitimle, bireyin ilk öğrenme ortamı olan ailenin etkisinin ikinci planda kalmasının makul bir yaklaşım olmadığı söylenebilir. Zira katılımcılardan on ikisi âdâb-ı muâşeret eğitiminde hem ailenin hem de okulun rol alması gerektiğini belirtmektedir. Birkaç örnek verilecek olursa;

*“İlk eğitimin ailede başladığı ve çocuğa ilk öğretmeni ana babası olduğunu bilmeliyiz. Aile nasıl davranırsa çocuk da öyle davranır. Bu yüzden âdâbı çocuk ilk aileden görüyor. Aile içinde tüm davranışlar çocuğun ilerdeki karakteri ve davranışlarında belirleyici. Mesela küfür eden bir ailede yetişen çocuk illa ki küfür edecektir. Ailede başlamalı ama okul ve aile iş birliği yapmalıdır. Aileden eksik olan şeyler okulla derslerle tamamlanabilir...”* (K6).

*“Ailede başlayıp ailenin bir timsali olarak yetiştiren çocuğa, gerekli tüm eğitimlerini almış örfüne, vatanına sadık öğretmenlerimiz tarafından verilen eğitimle en uç noktalarda nihai amacına ulaşacaktır”* (K14).

*“Bence bu kuralların evvela ailede çocuğa aktarılması gerekmektedir. Daha önce de bahsettiğim gibi anne babalar çocukları ben merkezci bir şekilde değil de kendinden başka insanların da yaşantısını ve haklarını önemseyeceği şekilde yetiştirmelidir. Eğer bu konuda aile yetersiz kalırsa ilkokulda çocukların en çok rol model aldığı sınıf öğretmenleri tarafından verilebilir”* (K19).

Örnekte sunulan katılımcı görüşlerine bakıldığında aileye yönelik vurguyla birlikte, âdâb-ı muâşeret eğitiminde okulun tamamlayıcı fonksiyonu üzerinde durulması dikkat çekmektedir. Âdâb-ı muâşeret eğitiminde hem ailenin hem de okulun sorumluluk alması gerektiğine yönelik düşüncelerde, okul aile iş birliğinin önemine değinilmiştir. Âdâb-ı muâşerete uygun davranışların, hayatın tek bir alanını değil bütün sosyal ve toplumsal ilişkileri kapsıyor oluşu, okulların sosyal işlevleriyle

örtüşmektedir. Bunun yanı sıra; okulun kültürlenme fonksiyonu sayesinde toplumda kabul edilen değer, norm ve davranış biçimlerinin öğrenilebileceği en önemli kurumlardan biri olması da âdâb-ı muâşeret eğitiminde okulun önemli bir paydaş olarak işe katılımını gerekli kılmaktadır.

Âdâb-ı muâşeret eğitiminin okulda ve hem ailede hem okulda verilmesi gerektiğini belirten katılımcılara, okulda bu eğitimin kim tarafından verilmesi gerektiğini düşündükleri, âdâb-ı muâşeret konularının bir ders kapsamı içerisinde mi yoksa ayrı bir ders olarak mı yer alması gerektiği konusundaki fikirleri de sorulmuştur. Bunun sonucunda, katılımcılardan biri âdâb-ı muâşeretin Hayat Bilgisi dersinde, biri DKAB dersinde, ikisi DKAB ve Sosyal Bilgiler dersinde, ikisi sınıf öğretmenleri tarafından ilkökul müfredatında, ikisi seçmeli ders olarak, üçü ise rehberlik saatinde Rehber öğretmen tarafından verilmesi gerektiği konusunda görüş bildirmiştir. Katılımcılar âdâb-ı muâşeretin konu alanına yakınlık bakımından, âdâb-ı muâşeret eğitimini belirli derslerle ilişkilendirmişlerdir. Buradan yola çıkılarak katılımcılara bu kapsamda hangi konuların öğretilmesine ihtiyaç olduğunu düşündükleri sorusu da yöneltilmiştir. Âdâb-ı muâşeret eğitiminde öncelik verilmesi gerektiği düşünülen konulara ilişkin dağılım şu şekildedir:

Tablo-2: Katılımcılara göre âdâb-ı muâşeret eğitiminde yer alması gereken konular

<i>Konu</i>	<i>N</i>	<i>Katılımcılar</i>
Saygı	12	K4, K16, K18, K20, K23, K3, K7, K8, K13, K15, K14, K11
Sevgi	7	K4, K16, K1, K3, K7, K13, K14
Umumi yerlerde görgü kuralları	6	K13, K5, K10, K22, K17, K19
Selamlaşma- konuşma âdâbı	5	K16, K23, K1, K5, K19
Ahlâk kuralları	4	K3, K8, K6, K21
Sofra – yemek âdâbı	4	K16, K5, K11, K19
Aile içi günlük yaşantıda âdâb-ı muâşeret	4	K4, K12, K14, K19
Sanal ortamlarda âdâb-ı muâşeret	3	K18, K5, K19
Misafirlik	2	K20, K19
Giyim-kuşam âdâbı	2	K16, K1
Akrabalık, komşuluk, arkadaşlık ilişkilerinde âdâb-ı muâşeret	2	K11, K19
Hasta ziyaretlerinde âdâb-ı muâşeret	1	K19
Temizlik	1	K19

Katılımcıların, âdâb-ı muâşeret eğitiminde yer verilmesi gerektiği düşünülen konular ve verilen cevapların frekans sıklığını gösteren Tablo-2 incelendiğinde katılımcıların saygı ve sevgi değerleri ile genelleyici yaklaşımlarla bakarak halka açık yerlerde, sosyal alanlardaki davranışları içeren umumi yerlerdeki görgü kuralları, ahlâk kuralları, sanal ortamlardaki

davranışlar gibi konuları vurguladıkları dikkat çekmektedir. Kişiler arası ilişkilerde dikkat edilmesi gereken hususları ise akrabalık, komşuluk ve arkadaşlık ilişkileri ile aile içindeki âdâb-ı muâşeretle ifade ettikleri görülmektedir. Bunun yanı sıra; selamlaşma, yemek, giyim, misafirlik ve hasta ziyareti gibi daha özel temalar da vurgulanmıştır.

Verilen cevaplarda saygı, sevgi ve ahlâk kurallarının yer alması âdâb-ı muâşeretin kaynağına ilişkin görüşlere dair ipuçları da vermektedir. Bu düşünce biçimi âdâb-ı muâşeretin ahlâk ve değerlerden bağımsız olmadığına işaret ettiği söylenebilir. Ayrıca âdâb-ı muâşeret kapsamında öğretilmesi gereken hususlarla ilgili selamlaşma, konuşma, yemek vb. gibi âdâb-ı muâşeretin görgü kuralları tanımına uyan yaklaşımlar da bu soruyla elde edilen verilerde yer bulmaktadır. Katılımcılar âdâb-ı muâşeretin tanımı, kaynağı ve mahiyeti üzerinde farklı görüşler beyan etmiş olmalarına rağmen âdâb-ı muâşeretin öğretiminde öncelik verilmesi gereken konularda ortak cevapların ortaya çıkması, âdâb-ı muâşeretin sosyo kültürel etkenlerle ortak bir davranış biçimi sunması şeklinde yorumlanabilir. Âdâb-ı muâşeret kaidelerinin veya âdâb-ı muâşerete uygun davranışların, bireylerin inançları, sosyo ekonomik düzeyleri ve yaşam biçimlerinin etkisinden bağımsız olmamakla birlikte toplumsal yaşantıda üzerinde uzlaşmış davranış biçimleri olduğu söylenebilir. Bu perspektiften bakıldığında, âdâb-ı muâşeret eğitiminde bireysel ve toplumsal ihtiyaçlar bağlamında üzerinde uzlaşma sağlanan konuların bulunduğu ve bu ortak temalar çerçevesinde bir eğitim verildiğinde sosyal hayat ve sosyal ilişkilerde huzur ve nizamın sağlanmasına katkıda bulunabileceği; aileler, eğitimciler ve eğitim programı tasarlayanlar tarafından göz önünde bulundurulmalıdır.

## SONUÇ

Birlikte yaşamın düzen içinde sürmesini sağlayan, insanın toplumsallaşma sürecinde eğitimle desteklenerek kültürel etkilerle şekillenen âdâb-ı muâşeret, tüm bireyler için toplumsal kabul, uyum ve saygınlığı kazandırmakta, davranışlara medenilik, zarafet ve nezaket katmaktadır. Günümüze kadar, çeşitli etkilerle zaman zaman farklı yaklaşımlar getirilse de âdâb-ı muâşeretin bireyin toplumsal hayattaki yeri bakımından önemi hiçbir zaman değişmemiştir. Bu önemden hareketle günümüzde âdâb-ı muâşeretin nasıl algılandığı ve âdâb-ı muâşeret eğitimine yönelik olarak insanların düşüncelerinin ne yönde olduğunu tespit etmeyi amaçlamış bu çalışmaya dair yapılan literatür taramasında âdâb-ı muâşeret olgusunun modernleşme öncesi süreçte ahlâkî davranışlarla aynı manayı ihtiva ettiği ve âdâb-ı muâşeretin daha çok İslâm ahlâkıyla şekillendiği, modernleşme sürecinde uluslararası etkileşimlerin ve kültürel değişimin etkisiyle âdâb-ı muâşeret algısında Batı düşüncesi ve Batı toplumlarındaki bir takım davranışların benimsendiği yönünde bir

değişimin gerçekleştiği tespit edilmiştir.

Günümüzde âdâb-ı muâşeret algısı ve eğitimi tartışılırken kavramın, tarihsel bağlamdan kopuk olmadığı düşünülebilir. Ancak günümüzdeki bireylerin âdâb-ı muâşeret algısında da tarihin belirli bir dönemindeki algılayış biçiminin baskın olduğunu söylemek de mümkün görünmemektedir. Araştırmaya katılan bireylerin âdâb-ı muâşereti tanımlayış biçimlerinde; toplumsal yaşantının sürdürülmesi için saygı ve hoşgörü çerçevesinde uyulması beklenen görgü kuralları, kaynağını dinden alan ve zaman içerisinde şekillenen İslâm ahlâkına dayalı davranış biçimleri ve saygı ve sevgi gibi temel değerlerden motivasyon alan toplumsal davranışlar şeklinde sınıflandırılabilir bir yaklaşım tespit edilmiştir. Katılımcıların âdâb-ı muâşeret algısının yalnızca yaptıkları tanımlardan tespit edilemeyeceği düşüncesiyle derinleştirilen sorular sonucunda elde edilen bulgularda; katılımcılardan bazılarının âdâb-ı muâşereti, toplumsal hayatın gerektirdiği davranış biçimleri olarak yazılı olmayan bir kurallar bütünü, kültürel bir oluşum olarak değerlendirdikleri görülmüştür. Bu minvalde görüş bildiren altı katılımcı, âdâb-ı muâşereti ahlâk, değerler ve din eğitimi sonucunda kazanılmış davranışlar değil sosyalleşme sürecinde öğrenilen görgü kuralları olarak düşünmektedir. Katılımcıların on ikisi ise âdâb-ı muâşereti din ve dine dayalı değerlerle temellendirmiştir. Beş katılımcı ise âdâb-ı muâşereti din, ahlâk, gelenek ve kültür gibi farklı kaynaklardan beslenen bir olgu olarak bütüncül bir biçimde değerlendirmiştir. Katılımcıların üzerinde uzlaştıkları konu ise âdâb-ı muâşeretin sosyal hayatta bireyin saygınlığı, toplumsal uyumu ve bunun sonucunda sosyal ilişkilerin sağlıklı bir şekilde sürdürülmesi için elzem olduğu noktasıdır. Ancak âdâb-ı muâşeretin din, ahlâk veya değerler ile açıklanmasının, âdâb-ı muâşerete uygun davranışları belirli ortamlarda kalıplaşmış davranış biçimleri olma bakımından nazari kurallar yığını mesabesine indirgemekten çıkarması bakımından daha anlamlı ve kalıcı bir yaklaşım olduğu düşünülmektedir. Zira, insanın kurallara bağlı kalışı din veya insani değerler gibi içsel motivasyonlardan değil, toplum için gerekli ve toplumda geçerli kurallardan yani dışsal motivasyonlardan kaynaklanıyorsa bu davranışlarda tutarlılığın ve sürekliliğini sağlanmasının daha zor olduğu söylenebilir. Burada dine dayalı bir ahlâkın ya da kişisel referanslarla kurulu değerler anlayışının bireyler arasında farklılık gösterebileceği öne sürülebilir. Bu husus göz önünde bulundurulursa âdâb-ı muâşeretin dayanağının ne olması gerektiği sorusuna bütüncül bir bakış açısıyla cevap vermenin daha makul olduğu düşünülebilir. Daha açık ifade etmek gerekirse; âdâb-ı muâşeret kavramının hem dinî hem toplumda iyi ve faydalı olduğuna dair üzerinde uzlaşılmış, saygı, sevgi ve hoşgörü gibi değerlerden hem de manevi kültürel mirastan gelen kökenleriyle milletlere özgü bir olgu olarak tanımlanması toplumun bütün kesimlerini kuşatıcı bir

bakış açısı sağlayabilir. Böylelikle inanmayan bireyler için âdâb-ı muâşerete uygun davranmak değerler ve kültürel geleneklerle izah edilebilirken, inananlar için bunun yanı sıra Allah'ın dilediğine uygun yaşama arzusu âdâb-ı muâşerete uygun davranışlar sergilemede daha güçlü bir motivasyon kaynağı sunabilir. Bunun sonucunda da âdâb-ı muâşeret, yalnızca sofraya düzenini ya da belirli giyim tarzlarını ifade eden nazari hatta kimi zaman uygulanması zor, belirli zümrelere hitap eden bir olgu haline gelmeden güncel ve toplumsal değerini koruyabilecektir.

Âdâb-ı muâşeretin bireyler tarafından ne şekilde algılandığı onların, âdâb-ı muâşeret eğitime yönelik bakış açılarını da etkilemiş ve bu bakış açısı âdâb-ı muâşeretin öğretiminde öncelik verilmesi gerektiğini düşündükleri konularda kendisini göstermiştir. Araştırmaya katılanların hepsi günümüzde çocuk ve gençlerin âdâb-ı muâşeret eğitime ihtiyaç duydukları yönünde görüş belirtmiştir. Ayrıca katılımcıların sekizi âdâb-ı muâşeret eğitimi temel sorumluluğun ailede olduğunu, üçü okulda, on ikisi ise hem aile hem okulda olduğunu ifade etmiştir. Buna göre katılımcıların; âdâb-ı muâşeretin eğitiminde aile başat rolü oynamakla birlikte okuldaki eğitimin de etkili olduğu düşüncesine sahip oldukları söylenebilir. Âdâb-ı muâşeret eğitiminin ailede verilmesi gerektiğini düşünenler ailenin, örneklik teşkil etmesi bakımından arz ettiği önemle ilişkili olarak bu düşüncelerini açıklarken yalnızca okulda verilmesi gerektiğini söyleyenler okulun sosyal yaşantının bir parçası olmasıyla âdâb-ı muâşeretin sosyal yönünün örtüşmesinden yola çıkmıştır. Katılımcıların çoğunluğunun görüşü ise hem ailenin hem de okulun âdâb-ı muâşeret eğitimi sorumluluk alması gerektiği yönündedir. Okulda verilmesi önerilen eğitimin hangi çerçevede olabileceğine dair ise farklı görüşlere rastlanmıştır. Özetle ifade etmek gerekirse; âdâb-ı muâşeret eğitiminin müstakil ve seçmeli bir ders olarak programda yer alması gerektiği, DKAB, Hayat Bilgisi, Sosyal Bilgiler ya da rehberlik saatlerinde bu eğitime zaman ayrılması yönünde görüşler bulunmaktadır. Âdâb-ı muâşeretin öğretilmesinde toplumsal ihtiyaçlar, çocuk ve gençlerin ihtiyaçları göz önünde bulundurulduğunda hangi konuların bulunması gerektiğine yönelik soruya verilen cevaplarda; saygı, sevgi, umumi yerlerdeki görgü kuralları, selamlaşma-konuşma âdâbı, ahlâk kuralları, sofraya-yemek âdâbı, ailede âdâb-ı muâşeret, sanal ortamlarda âdâb-ı muâşeret, misafirlik, giyim-kuşam âdâbı, akrabalık, komşuluk ve arkadaşlık ilişkilerinde âdâb-ı muâşeret, hasta ziyaretlerinde âdâb-ı muâşeret ve temizlik konularının önerildiği tespit edilmiştir. Araştırmaya katılanların cevaplarında; ahlâk ve değerlere yönelik konuların yanı sıra belirli durumlardaki davranış biçimlerinin âdâb-ı muâşeret eğitimi kapsamında verilmesi gerektiğine yönelik vurgu dikkat çekmektedir. Öğretilmesi beklenen konularda hem ahlâk ve değerler eğitimi hem de konuşma-selamlaşma, yemek, ziyaretler ve aile, arkadaşlık gibi

sosyal ilişkilerdeki sosyal davranış biçimlerine değinilmesi âdâb-ı muâşeretin, ahlâk ve değerlerin davranışa yansımaları olarak hayatın her alanında kendini gösteren bir olgu olmasıyla ilişkilendirilebilir.

Günümüzde âdâb-ı muâşeret eğitimi, aile ve sosyalleşme sürecinde informal yollarla sürdürülmektedir. Okullarda çeşitli dersler kapsamında ya da örtük programa dahil olan ahlâk ve değerler eğitimi çalışmalarında âdâb-ı muâşerete ilişkin konuların yer aldığı düşünülse de müstakil bir ders veya konu alanı olarak ilk ve ortaöğretim programlarında yer almadığı dolayısıyla formal eğitimde konunun gerektiği kadar yer bulmadığı görülmektedir. Fakat araştırma sonucunda elde edilen bulgulara bakıldığında, yetişkinlerin âdâb-ı muâşeret eğitiminde; çeşitli dersler içerisinde dolaylı olarak değinilen konularla sınırlandırılmış bir eğitimi yeterli bulmadıkları formal eğitim kurumlarında daha detaylı biçimde âdâb-ı muâşeret eğitimine ihtiyaç duyulduğu görülmektedir. Bu doğrultuda; ailede ve okulda âdâb-ı muâşeret eğitiminin gündemde tutulması gerekmektedir. Âdâb-ı muâşeretin güncel problem ve ihtiyaçlar gözetilerek gelecek kuşaklara öğretilmesi sayesinde, hızla gerçekleşen sosyal değişim karşısında birtakım değerlerin korunacağı ve bu değerlerin davranış olarak sergilenmesiyle sosyal ilişkilerin sağlıklı ve huzurlu biçimde sürdürülebileceği düşünülmektedir.

Âdâb-ı muâşeret konusunda, yetişkinlerin farkındalıklarını arttırarak onları bilinçlendirmeye yönelik çalışmalara ve daha fazla bilimsel araştırmaya ihtiyaç duyulduğu söylenebilir. Âdâb-ı muâşeret olgusu, bu kapsamdaki ahlâkî ve insani değerler, nitel veya nicel tekniklerle yapılacak çalışmalarla desteklenmelidir.

### KAYNAKÇA

- Ahmet Mithat Efendi. *Avrupa Âdâb-ı Muâşereti Yahut Alafranga*. haz. Fazıl Gökçek. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Akdoğan, Ali. *Kur'an ve Sünnetten Örneklerle Sosyal Ahlak*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2011.
- Atalay, Halil. *Hayatımızı Güzelleştiren Görgü Kuralları*. Konya: Sebat Ofset, 2000.
- Atmaca, Aylin. *Gençler İçin Görgü Kuralları*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2017.
- Aytürk, Nihat. *Sosyal Davranış*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2. Basım, 2013.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *El-Âdâb Hadislerle İslâm Ahlakı*. çev. Faik Akcaoğlu-Muhammed Enes Topgül. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2016.
- Bilecik, Sümeyra. *Erdemli Kişilik İnşası Âdâb-ı Muâşeret ve Ahlakî Davranış Eğitimi*. Konya: Yediveren Kitap, 2020.
- Bozgeyik, Burhan. *Güzel Ahlak ve Âdâb-ı Muâşeret (Görgü Kuralları)*. İstanbul: Tuğra Neşriyat, 9. Basım, 2015.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîre. *el-Edebü'l-Müfred Hadislerle Müslümanın Edep ve Ahlakı*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. çev. Hanifi Akın. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2017.
- Cevdet, Abdullah. *Mükemmel ve Resimli Âdâb-ı Muâşeret Rehberi*. İstanbul: Yeni Matbaa, 1927.
- Creswell, John. *Araştırma Deseni Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*. çev. Selçuk Beşir Demir. Ankara: Eğiten Kitap, 3. Basım, 2017.
- Değirmenci, Yaşar. *Modern Toplumda Görgü Kuralları*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2019.
- Deniz, Hasan. *En Yeni Görgü Kuralları*. İstanbul: İnkılap Yayınları, 9. Basım, 1990.
- Dönmezbilek, Mecit. *Âdâb-ı Muâşeret*. Ankara: MGV Yayınları, 7. Basım, 2019.



- Duman, Mehmet Zeki. *Kur'an-ı Kerim'de Âdâb-ı Muâşeret*. Ankara: Fecr Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Ebû Gudde, Abdülfettah. *İslam'da Âdâb-ı Muâşeret Görgü Kuralları*. çev. Hasan Atalay. İstanbul: Muallim Neşriyat, 2017.
- Esirci, Şükrü. *Görgü ve Nezaket Kuralları*. Ankara: Bilgi Yayınevi, 2013.
- Kaymakcan, Recep - Meydan, Hasan. *Ahlak, Değerler ve Eğitimi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2014.
- Kurtbay, Yalçın. *Nezaket ve Görgü Kuralları*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991.
- Kurtoğlu, Aysenur. *Günlük Hayatımızda Nezaket ve Görgü*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2. Basım, 2002.
- Meriç, Nevin. *Osmanlı'da Gündelik Hayatın Değişimi Âdâb-ı Muâşeret*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Riyâzû's Salihin*. çev. Salih Uçan. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2017.
- Ongan, Hidayet- Ongan, Sedat. *Görgü + Yaşamayı Öğrenmek*. İstanbul: Avcıol Basım-Yayın, 4. Basım, 1999.
- Özaltın, Şenay Duru. *Her Şeyin Bir Âdâbı Var*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2005.
- Sedat, Feliha. *Genç Kızlara Muâşeret Usulleri*. İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi, 1932.
- Simavi, Lütfü. *Tefrişât ve Âdâb-ı Muâşeret*. İstanbul: Marifet Matbaası, 1926.
- TBMM Kanun Teklif Bilgileri. Erişim 24 Kasım 2021. [https://www5.tbmm.gov.tr//develop/owa/tasari\\_teklif\\_sd.onerge\\_bilgileri?kanunlar\\_si\\_ra\\_no=237577](https://www5.tbmm.gov.tr//develop/owa/tasari_teklif_sd.onerge_bilgileri?kanunlar_si_ra_no=237577)
- TDK Genel Türkçe Sözlük. Erişim 15 Ekim 2021. <https://sozluk.gov.tr/>
- Tunç Yaşar, Fatma. "Âdâb-ı Muâşeret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15 Ekim 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/âdâb-i-muaseret>
- Tunç Yaşar, Fatma. *Alafranga Halleri: Geç Osmanlı'da Âdâb-ı Muâşeret*. İstanbul: Küre Yayınları, 2016.
- Uludağ, Süleyman. "Edep". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15 Ekim 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/edep#2-tasavvuf>
- Uzut, Mevlüt. "Âdâb-ı Muâşeret- Sünnet İlişkisi". *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi* 4 (2017), 147-157. <https://doi.org/10.31120/0.2018.44>
- Yıldırım, Ali- Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 8. Basım, 2011.
- Ziya, Safveti. *Âdâb-ı Muâşeret Hasbihalleri*. Ankara: Türk Ocakları Merkezi Matbuatı, 1927.

---

**📄 Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**👤 Yazar(lar) / Author(s):** Sümeyra Bilecik Karacan.

**🏦 Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.



## VARAKA B. NEVFEL'İN HAYATI VE HZ. PEYGAMBER İLE İLİŞKİLERİNE DAİR RİVAYETLERİN TAHLİLİ

*The Life Of Waraqah b. Nawfal's And an Analysis of the News About His Relationship with the Prophet*

### Mücahit YÜKSEL

Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü İslam Tarihi Anabilim Dalı, Konya, Türkiye

Assoc. Prof., Necmettin Erbakan University Ahmet Kelesoglu Faculty of Theology Department  
Department of Islamic History and Arts Department of Islamic History, Konya, Turkey

✉ mucahityuksel@erbakan.edu.tr  <https://orcid.org/0000-0003-2958-7813>

#### Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article


Geliş Tarihi / Received: 15.04.2022

Kabul Tarihi / Accepted: 25.05.2022

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2022

” Atıf / Cite as: Yüksel, Mücahit. “Varaka b. Nevfel'in Hayatı ve Hz. Peygamber ile ilişkilerine Dair Rivayetlerin Tahlihi”. *Mütefekkir* 9/17 (2022), 41-60. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1128617>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

## VARAKA B. NEVFEL'İN HAYATI VE HZ. PEYGAMBER İLE İLİŞKİLERİNE DAİR RİVAYETLERİN TAHLİLİ

### Öz

Câhiliye devri, birçok dinî inanış ve anlayışın tezahür ettiği bir süreçtir. Zira İslâm öncesinde Arap Yarımadası'nda hâkim unsur putperestlik olmakla birlikte Hıristiyanlık, Yahûdilik, Sâbîlik ve Hanîflik gibi inançları benimseyen toplulukların varlığı da bir realitedir. Dönemin ünlü simalarından olan Varaka b. Nevel, putperestliği benimsememiş ve kendisi gibi düşünen bazı arkadaşlarıyla birlikte bir arayış içine girmiştir. Bu bağlamda onun hanîf ve Hıristiyan olduğuna dair görüşler ortaya konduğu gibi İslâm davetiyle birlikte Müslüman olduğu da söylenmektedir. Siyer ve İslâm Tarihi kaynaklarında Varaka'nın, Hz. Peygamber'le yollarının keşiştiği olaylar zikredilmektedir. Nitekim onun hem Hz. Muhammed'in peygamberliği öncesi hem de sonrasında onunla birlikte anıldığı sahneler vardır. Bu türden ifadeler kimi zaman oryantalistler tarafından İslâm'ın kaynağıyla ilgili temelsiz iddiaların dayanağı olarak da kullanılmıştır. Özellikle ilk vahyin gelişine dair rivayetlerde anlatılan diyalog, bu bağlamda önem kazanmaktadır. Bu makalede ilk aşamada Varaka b. Nevel'in hayatına dair özlü bir sunu yapılmakta ve ardından onun dinî durumu ele alınmaktadır. Çalışmanın temelini teşkil eden bölümde ise Varaka b. Nevel'in adının, peygamberlik öncesi ve sonrasında Hz. Muhammed ile birlikte anıldığı rivayetler ele alındıktan sonra konuyla ilgili çıkarımlarda bulunulmaktadır. Konunun özelliğine uygun olarak makalede betimleyici, analitik ve tümevarımcı yöntem takip edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Tarihi, Asr-ı Saâdet, Hz. Peygamber, Varaka b. Nevel, İlk Vahiy.

### The Life Of Waraqah b. Nawfal's And an Analysis of the News About His Relationship with the Prophet

#### Abstract

The Age of Jahiliyyah is a process in which many religious beliefs and understandings are manifested. Although the dominant element in the Arabian Peninsula before Islam was paganism, the existence of communities that adopted beliefs such as Christianity, Judaism, Sabiism, and Hanifism is also a reality. One of the famous figures of the period, Waraqah b. Nawfal did not adopt paganism and went on a quest with some of his friends who were thinking like him. In this context, it is stated that he was a Hanif and a Christian, as well as that he became a Muslim later on. The events where Waraqah's path crossed with the Prophet are mentioned in the sources of siyer and Islamic history. There are scenes where he is mentioned with Muhammad (pbuh) both before and after his prophethood. Such expressions were sometimes used by orientalist as a basis for groundless claims about the origin of Islam. Especially the dialogue narrated about the coming of the first revelation gains importance in this context. In this article, a concise presentation of Waraqah's life is provided in the first part, and then his religious situation is discussed. In the part that forms the basis of the study, inferences are made after the rumors that Waraqah's name is mentioned together with Prophet Muhammad (pbuh) before and after the prophethood are discussed. Per the nature of the subject, descriptive, analytical, and inductive methods were followed in the article.

**Keywords:** Islamic History, Period of The Prophet, Prophet, Waraqah b. Nawfal, First Revelation.

## GİRİŞ

Varaka b. Nevfel (ö. 611), câhiliye döneminin ve İslâmî dönemin ilk zamanlarının önemli simalarındandır. Zira onun adı bir taraftan Câhiliye döneminde putperestliği benimsememiş kişiler arasında zikredilirken, diğer taraftan da Hz. Peygamber'e ilk vahyin gelişi esnasında onunla yaşadığı diyalogla anılmaktadır.

Varaka b. Nevfel'in hayatı incelendiği takdirde onun dinî ilimlere ilgili ve arayış içinde bir insan olmasının yanı sıra şairlik yönünün de olduğu görülmektedir. Ayrıca onun Hz. Peygamber ile hem nübüvvet öncesinde hem de sonrasında yollarının kesiştiği ve bazılarında da aralarında diyalogların geçtiğine dair rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetlerin bir kısmı ise oryantalistler tarafından Kur'ân'ın kaynağına dair şüpheler ortaya koymak amacıyla kullanılmaktadır.

Varaka b. Nevfel hakkında İslâm Tarihi literatüründe birçok çalışma yapılmıştır. Bu bağlamda, Şükran Adıgüzel'in çalışması<sup>1</sup> kitap bazında ilk vahiy merkezinde bu konuyu ele alan eserler arasındadır. Makale alanında ise özellikle Şerafettin Severcan<sup>2</sup> ve Özcan Hıdır'ın<sup>3</sup> adını anmak gerekmektedir. Bu makale ise, söz konusu çalışmalarda farklı yönleri ele alınmış olan konuyu; Varaka b. Nevfel'in hayatı, dinî durumu, şiirleri ve Hz. Peygamber ile münasebetlerine dair rivayetlerin değerlendirilmesi ekseninde bütüncül bir şekilde ele alma ve bazı çıkarımlarda bulunma gayretinde olacaktır.

## 1. VARAKA B. NEVFEL'İN NESEBİ, HAYATI VE DİNİ YAŞANTISI

Kureyş kabilesine mensup olan Varaka b. Nevfel b. Esed b. Abdülzâ b. Kusayy el-Kuraşî el-Esedî b. Kilâb b. Mürre b. Ka'b b. Lüey'in soyu, dedesinin dedesinde Hz. Peygamber ile birleşmektedir.<sup>4</sup> O, Hz. Hatice'nin (ö. 620) de amcasının oğludur.<sup>5</sup> Annesi ise Hind bint Ebû Bekir b. Abd b.

<sup>1</sup> Şükran Adıgüzel, *İlk Vahiy*, Endülüs Yayınları, İstanbul, 2016.

<sup>2</sup> Şerafettin Severcan, "Siyer-Tefsir İlişkisi (İlk Vahiy ve Hz. Muhammed)", *Siyer Araştırmaları Dergisi* 5 (2019), 197-221.

<sup>3</sup> Özcan Hıdır, "İlk Vahyin Gelişi Hadisi Bağlamında Varaka b. Nevfel'in Hz. Peygamber'e Dinî-Kültürel Etkisine Dair İddiaların Değerlendirilmesi", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 4/2 (2004), 27-37.

<sup>4</sup> Ebü'l-Kâsım Ali İbnü'l-Hasen b. Hibetullah İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, thk. Amr b. Garâme el-Amravî (Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1995), 63/3; Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed es-Süheylî, *er-Ravzû'l-ünüffî şerhi's-Sîreti'n-nebeviyye li'bni Hişâm*, thk. Ömer Abdusselam es-Selâmî (Beyrut: Dâru lhyâit-Turâsî'l-'Arabî, 2000), 2/160; Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Avnî el-Bağdâdî Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi târîhi'l-a'yân*, thk. Muhammed Berekât vd. (Dımaşk: Dârü'r-Risâleti'l-'Alemiyye, 2013), 3/104; Ebû Bekr b. Abdullah b. Aybek ed-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer ve câmi'u'l-ğurer*, thk. Edward Biden (Beyrut: New Tâyib İlektironik, 1994), 2/529; Salâhuddin Halil b. Aybek b. Abdullah es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût, Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru lhyâit-Turâs, 2000), 27/257; Gassân Azîz Huseyn, *Varaka b. Nevfel Mübeşşiru'r-Rasûl* (Beyrut: Dârü'lk-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 49.

<sup>5</sup> İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 63/3; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 3/104.

Kusay'dır.<sup>6</sup>

Varaka'nın doğum tarihine dair net bir bilgi bulunmamaktadır. Vefat tarihiyle ilgili bilgilerde ise bir görüş birliği yoktur. Zirikî, onun vefat tarihiyle ilgili olarak iki görüş üzerinde durmaktadır. Bunlardan birincisi, *Buhârî* rivayetinde geçtiği üzere<sup>7</sup> ilk vahyin gelişinin ardından vefat ettiği şeklindedir. Diğer görüş ise Varaka'nın, işkence gören Bilâl b. Rabâh (ö. 20/641) ile olan diyalogunu<sup>8</sup> esas alarak onun vefat tarihini, Bilâl'in Müslüman olduğu döneme kadar götürmektedir. Zirikî, Varaka'nın vefat tarihini 12/611 yılı olarak vermek suretiyle ilk görüşü kabul ettiğini de ortaya koymaktadır.<sup>9</sup> Bununla birlikte onun, milâdî 592 yılında ve Hz. Peygamber'e hükümlere dair emirler gelmeden önce fetret-i vahiy sürecinde vefat ettiğine dair görüşleri de ifade eden Gassân ise kendi tercihinin 611 yılı olduğunu ifade etmektedir.<sup>10</sup>

Varaka b. Nevfel'in Câhiliye dönemindeki inanç durumu ve İslâm'dan sonra Müslüman –hatta sahâbî- olup olmadığı konusu fazlaca ilgi odağı olmuştur. Öncelikle Câhiliye dönemindeki durumu ele alındığı zaman onun, hanîf ve Hıristiyan olduğuna dair görüşlerin ortaya atıldığı görülmektedir.

Bazı kaynaklarda Varaka'nın Câhiliye döneminde hanîf olduğu, putperestlikten ve içki benzeri kötü alışkanlıklardan uzak durduğu ifade edilmektedir. Buna göre o, putlara tapmamış ve putlar adına kurban kesmeyi doğru bulmamış, mevcut durumdan memnuniyetsizliğinin bir neticesi olarak hakikat arayışı içine girmiş bir şahsiyettir. Kendisi gibi arayış içinde olan ve hanîf olarak nitelenen Ubeydullah b. Cahş (ö. 5/627), Zeyd b. Amr b. Nüfeyl (ö. 606) ve Osman b. Hüveyris (ö. [?]) ile arkadaşlık yapmaktaydı.<sup>11</sup> Hatta Zeyd b. Amr öldürüldüğü zaman Varaka onun

<sup>6</sup> Süheylî, *er-Ravzû'l-ünûf*, 2/160; Safedî, *el-Vâfi*, 27/257; Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *el-İşâbe fî temyîzi's-şahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abulmevcûd, Ali Muhammed Muavvid (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415), 6/476.

<sup>7</sup> Hz. Âişe tarafından uzun bir şekilde anlatılan bu olayın konuyla ilgili bölümünde, Hz. Hatice Hz. Peygamber'i teselli ettikten sonra birlikte Varaka'nın yanına giderler ve Hz. Peygamber'in anlattıklarını dinleyen Varaka, "sana bu görünen, melektir. O, Hz. Mûsâ'ya da inmiştir. Ah genç olsaydım da sana yardım etseydim; kavmin seni sürüp çıkardıkları vakit hayatta olsaydım!" dedi. Hz. Peygamber: "Onlar beni çıkaracaklar mı?" diye sordu. Varaka, "Senin getirdiğin gibi bir dini getiren herkese düşmanlık edilmiştir! O gününü görürsem, sana yardımda bulunurum!" dedi. Ancak çok geçmeden Varaka vefat etti ve vahiy de bir süreliğine kesildi. "Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Şahîhi'l-Buhârî* (Dimaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002), "Bed'ü'l-Vahy", 3.

<sup>8</sup> Bu konudaki rivayet, Varaka'nın inanç durumundan bahsedilirken serdedilecektir.

<sup>9</sup> Hayreddin b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali ez-Zirikî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 8/114.

<sup>10</sup> Huseyn, *Varaka b. Nevfel*, 55-57.

<sup>11</sup> Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Taha Abdurraûf Sa'd. (Mısır: Şeriketü't-Tibâ'ati'l-Fenniyyeti'l-Müttehede, ts.), 1/204; Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâsimî İbn Habîb, *el-Muhabber*, thk. Eliza Lichten Stater (Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedide, ts.), 171; Ebü'l-Feth Fethuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed İbn Seyyidinnâs, *Üyûnü'l-eşer fî fûnüni'l-meğâzi ve's-şemâ'il ve's-siyer*, thk. İbrahim Muhammed Ramadan (Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1993), 1/356.

öldürülmesine ağlamış ve şu ağıtı söylemiştir:

*“Doğruyu gördün, hatta ötesine de gittin / Kızgın ateş fırınından uzaklaştın / Dininde hiç benzeri olmayan bir Rab vardır / Azgın putları tereddütsüz bıraktın / Sonunda aradığın dine vardın / Rabbinin vahdaniyetinden habersiz değildin / Yerleştin değerli bir vatana / İkramlar yapılacaktır orada sana / Allah'ın Halil'i ile karşılaşacaksın orada / Sen değilsin cehenneme girecek zorba / Rabbinin rahmeti mutlaka insana yetişir / Yedi kat yerin dibinde vadide olsun ister.”<sup>12</sup>*

Câhiliye döneminde Allah'ı zikredip tesbih eden Varaka b. Nevel, bu yöndeki inancını şiirlerinde de dile getirmiştir:

*“Topluluklara şöyle diyerek nasihat ettim / Kimseye kanmayın, ben size nasihatçiyim / Sadece Yaraticınıza kulluk edin / Davet ederlerse sizi, aramızda büyük engel var deyin / Arşın sahibini tesbih ederiz ve ona sığınırız, / Önceden de Cüdi ile Cümud dağları tesbih etti onu, / Semasının gölgesinde her şey O'nun hizmetinde / Kimse O'nun hâkimiyetinden uzak değildir / Dünyadaki hiçbir şey ebedi parlak değildir / Evlat ve mal gider, sadece İlah bakidir / Hürmüz bir fayda görmedi hazinelerinden / Âd kavmi de istedi ama yaşayamadı ebeden / Süleyman da, yaşamadı ebeden / Hem insanlar hem de cinler emri altındayken.”<sup>13</sup>*

Tarih kitaplarında Varaka'nın hanîf olduğuna işaret eden bu verilerin yanı sıra onun Hıristiyan olduğunu ifade eden bilgiler de bulunmaktadır. Nitekim İbn İshâk (ö. 151/768), İbn Hişâm (ö. 218/833) ve İbn Seyyidünnâs (ö. 734/1334) gibi önemli tarihçilerin eserlerinde Varaka'nın, Ehl-i Kitap'tan bazı bilgileri öğrendiği, onların kitaplarını okuduğu ve Hıristiyan olduğuna dair malumat bulunmaktadır.<sup>14</sup>

Varaka'nın hanîf ve Hıristiyan olduğuna dair bu bilgilerin yanında, onun Müslüman olduğuna dair malumata da tarih kaynaklarında rastlanmaktadır. Nitekim anlatıldığına göre Zeyd b. Amr ile Varaka, din arayışı için Şam tarafına gitmiş ve bir rahibin yanına gelip ona gelmesi beklenen peygamber hakkında soru sormuşlardır. O da cevap olarak: “Sizin beklediğiniz henüz gelmedi, ancak şimdi zamanıdır.” demiştir. Bunun üzerine Varaka, bu peygamber gelinceye kadar Hıristiyan olarak kalacağını ifade ederken, Zeyd b. Amr ise, o zamana kadar Kâbe'nin Rabbine ibadet

<sup>12</sup> Muhammed b. İshâk b. Yesâr el-Muttalibî İbn İshâk, *Sîretü İshâk*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1978), 119; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/214; Ebü'r-Rebî' Süleymân b. Mûsâ b. Sâlim el-Kelâî, *el-İktifâ' fî (bimâ tedammenehû min) meğâzi Resûlillâh ve's-selâseti'l-hulefâ'* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420), 1/161.

<sup>13</sup> Süheylî, *er-Ravzû'l-ünûf*, 2/161; Kelâî, *el-İktifâ'*, 1/157; Cevâd Ali, *el-Mufassal fî târihu'l-'Arab kable'l-İslâm* (Beyrut: Dârü's-Sâkî, 2001), 18/269.

<sup>14</sup> İbn İshâk, *Sîret*, 116; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/145, 205; Ebü'l-Feth Fethuddin Muhammed b. Muhammed İbn Seyyidünnâs, *Minehu'l-midah*, thk. İffet Visâl Hamza (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1987), 328.

edeceğini söylemiştir.<sup>15</sup> Bu rivayette Varaka'nın, gelecek peygamberi kabule hazır olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca onun, yetişkinlerden ilk Müslüman kişi olduğuna dair bilgiler de ortaya konmaktadır. Zürcânî (ö. 1122/1710) onun, Hz. Peygamber'in risâletine olmasa da peygamberlikle görevlendirilişine yetiştiğini ifade etmiştir.<sup>16</sup> Ayrıca Hz. Peygamber Varaka ile ilgili olarak şöyle demiştir: "Onu rüyamda, üzerinde beyaz bir elbiseyle gördüm. Zannedirim ki şayet o cehennem ehlinde olsaydı üzerinde beyaz elbiseyle görmezdim."<sup>17</sup> Yine başka bir rivayette de Varaka'ya küfredilmemesini istemiş ve onun için bir veya iki cennet gördüğünü ifade etmiştir.<sup>18</sup>

Hz. Ebû Bekir'in (ö. 13/634), Müslüman oluşuyla ilgili olarak anlattığı anısı da Varaka'nın İslâm'ı kabule hazır olduğu hususunu destekler mahiyettedir. Hz. Ebû Bekir şöyle demiştir: "Beklenen bir peygamber olduğunu hiç duymamıştım. Varaka b. Nevfel'in yanına geldim. O, semâya çok bakıyor ve bazı şeyler mırıldanıyordu. Hikâyemi ona anlattığımda: 'Evet kardeşimin oğlu! Bu beklenen peygamber, Arapların neseb bakımından en merkezinde olan birisidir' dedi."<sup>19</sup> Ayrıca ilk vahyin inişine dair daha önce zikrettiğimiz *Buhârî* rivayeti de Varaka'nın, Hz. Peygamber'in davet sürecinde yaşayacağı sıkıntılı döneme yetişmeyi ve ona yardımcı olmayı temenni ettiğini ortaya koymaktadır. Bu hususa işaret eden İbn Kesîr (ö. 774/1373) onun Müslüman olma yönündeki salih niyetini bir tasdik olarak değerlendirmiştir.<sup>20</sup> Bununla birlikte Varaka'nın, işkence dönemine kadar yaşadığı görüşünü kabul edenler, bu süreçte onun Bilâl-i Habeşî ile arasında geçen rivayete işaret etmektedirler. Buna göre; Bilâl b. Rabâh işkence çekerken Varaka b. Nevfel onun yanına uğramıştır. O: "Bir, bir" derken Varaka da "Vallahi Bilâl! Bir bir" demiş, sonra da Ümeyye b. Halef'e (ö. 2/624) ve bunu yapan Cumahoğullarına mensup kişilere: "Vallahi onu böyle öldürecek olursanız kabrini ziyaretgâh yaparım" demiştir.<sup>21</sup> Safedî (ö. 764/1363), yukarıda zikrettiğimiz ve "Topluluklara nasihat ettim" diye başlayan şiiri de Varaka'nın bu esnada söylediğini ifade etmektedir.<sup>22</sup> Ancak bu görüş tutarlı gözükmemektedir. Zira söz konusu rivayet doğru kabul edildiği takdirde Varaka'nın Müslüman olduğunda şüphe kalmaz ve bu yöndeki ihtilaf boşa çıkardı. *Buhârî*'deki ilk vahiyle ilgili rivayet dikkate

<sup>15</sup> İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 63/6.

<sup>16</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülbâkî b. Yusuf b. Ahmed b. Şihâbuddin b. Muhammed ez-Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî ale'l-mevâhibi'l-ledünniyye bi'l-minehi'l-muhammediyye* (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996), 1/451.

<sup>17</sup> Süheylî, *er-Ravzü'l-ünûf*, 2/161.

<sup>18</sup> İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 63/22.

<sup>19</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Munî' İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 1/153.

<sup>20</sup> Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kuraşî İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Andulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 1997), 4/21.

<sup>21</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/277; İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 63/6, 25.

<sup>22</sup> Safedî, *el-Vâfi*, 27/257.

alındığında Varaka'nın, 611 yılında vefat ettiği görüşü daha tutarlı görülmekte ve Bilâl b. Rabâh'ın işkence gördüğü zamana kadar yaşadığını da zımnen gündeme getiren rivayet kabule şayan görülmemektedir. Varaka'nın bu şiiri de önceden ifade edildiği üzere Câhiliye döneminde söylenmiştir.

Varaka'nın Müslüman olduğunu kabul eden müellifler arasında onun sahâbî olduğunu söyleyenler de bulunmaktadır. İbn Kâni' (ö. 351/962) onu sahâbeden kabul etmekte ve hadis rivayetinin bulunduğunu ifade etmektedir. *Ebû Sa'd el-Mutriz-Ebû Ali el-Hasen b. Ahmed- Ebû Nu'aym el-Hâfız-Süleyman b. Ahmed- Mikdâm b. Dâvûd- Esed b. Mûsâ- Ravh b. Musafir- A'meş- Abdullah b. Abdullah- Saîd b. Cübeyr- İbn Abbâs- Varaka* tarikiyle rivayet edilen hadis şu şekildedir: "Ey Muhammed! Vahiy sana nasıl geliyor?" diye sordum. Bunun üzerine Resûlullah: 'Bana bir ışık içerisinde geliyor' dedi. Bunun üzerine Varaka: 'Bu, İsâ'ya (a.s.) indirilen "Nâmûs'tur" dedi."<sup>23</sup> Bu rivayeti kabul etmeyen İbn Mende (ö. 395/1005) ise itirazını şu şekilde dile getirmektedir: "Varaka'nın Müslüman olduğunu kim söyledi bilmiyorum. Hz. Peygamber böyle bir şey söylemediği gibi İbn Abbâs da ondan bir rivayet dinlememiştir. Doğrusu şu ki; Varaka, Hz. Peygamber'e ilk vahiy geldikten sonra vefat etti."<sup>24</sup>

Varaka b. Nevfel'in sahâbeden olduğuna dair görüşleri değerlendiren İbn Hacer (ö. 852/1449); Taberî (ö. 310/923), Beğavî (ö. 516/1122), İbn Kâni' ve İbnü's-Seken (ö. 353/964) gibi âlimlerin onu sahâbe arasında zikrettiğini ifade etmiştir. Ardından da onun tarafından rivayet edildiği söylenen hadisi de ele almış ve sened bölümündeki Ravh b. Musâfir'in zayıf olduğunu söylemiştir. Daha sonra ilk vahiy ile ilgili *Buhârî* rivayetine atf yaparak, Varaka'nın, Hz. Peygamber'in nübüvvetini kabul ettiğini ancak davetten önce vefat ettiğini söylemiştir.<sup>25</sup> Cevâd Ali ise, onun Hz. Peygamber'e iman ettiği iddiasını ve buna dair rivayet edilen şiirleri mevzû olarak değerlendirmektedir. Zira o, bu rivayetlerin, başkasının ağzından uydurulduğunu ve onların çoğunda zayıflık bulunduğunu söylemektedir.<sup>26</sup>

Sonuç olarak tüm bu görüşleri şu şekilde telif etmenin mümkün olduğu kanaatindeyiz: Varaka b. Nevfel, Câhiliye döneminde hanîf olarak yaşamıştır. Ancak hakikati arama yolunda ortaya koyduğu çabaların neticesinde Hıristiyanlığı benimsemiştir. Hz. Peygamber'in gelişi ise onun beklediği bir olaydı ve ilk vahye dair *Buhârî*'de geçen rivayetten de anlaşıldığı üzere, Hz. Peygamber'in nübüvvetini tasdik etmiş ancak henüz

<sup>23</sup> Ebû'l-Hüseyn Abdülbâkî b. Kâni' b. Merzûk b. Vâsık İbn Kâni', *Mu'cemü's-şahâbe*, thk. Salâh b. Sâlim el-Misrâtî (Medine: Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye, 1418), 3/181.

<sup>24</sup> İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 63/4; İzzüddin İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavvid, Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 5/416.

<sup>25</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *el-İşâbe*, 6/474-475.

<sup>26</sup> Ali, *el-Mufassal*, 18/268.



davet başlamadan önce de vefat etmiştir. Bu sebeple Hz. Peygamber'in onun hakkındaki güzel ifadeleri de göz önünde bulundurarak onu, fetret devri insanı olarak görmek mümkündür.

## 2. HZ. PEYGAMBER'LE İLİŞKİLERİ

Varaka b. Nevfel'in Müslüman olduğu kanaatinde olanlar, şu şiiri ona atfetmektedirler:

*"Affedicidir ve müsamahakârdır / Hiçbir kötülüğe (kötü) karşılıkta bulunmaz / Tutar öfkelerini / Kendisine öfkelenildiği ve kötü söz söylendiği zaman."*<sup>27</sup>

Bu şiir, Varaka b. Nevfel'in Hz. Peygamber hakkında olumlu düşünceler beslediğinin göstergelerindedir. Varaka ile Hz. Peygamber'in hem nübüvvet öncesi hem de nübüvvet esnasında yollarının kesiştiğine dair rivayetler kaynaklarda bulunmaktadır. Kimi Müslümanlar bu rivayetlerin bir kısmını peygamberlik delilleri kapsamında değerlendirirken, oryantalistlerin bir kısmı da İslâm dininin kaynağının insan ürünü olduğu yönündeki iddiaları için argüman olarak kullanılmaktadırlar. Makalenin bu bölümünde söz konusu rivayetler ve değerlendirmeleri ele alınmaktadır.

### 2.1. Peygamberlik Öncesi İlişkileri

Varaka b. Nevfel'in Hz. Peygamber'in gelişinden önce bir peygamber beklentisi içinde olduğuna değinmiştik. Bunlara ilave olarak Hz. Peygamber henüz doğmadan önce ve çocukluğu sırasında Varaka b. Nevfel ile bir şekilde yollarının kesiştiğine dair rivayetler de bulunmaktadır.

Varaka b. Nevfel, Câhiliye döneminde kendisi gibi hanîf olan arkadaşlarıyla birlikte putperestlikten uzak durmuştu. Onlar, Ehl-i Kitap kaynaklarından öğrendikleri bilgiye dayalı olarak bir peygamber beklentisi içindeydiler. Nitekim *Abdullah b. Muhammed el-Belevî - Umâra b. Zeyd - Abdullah İbnü'l-Alâ - Hişâm b. Urve - Babası ve Ninesi Esma bint Ebû Bekir* tarihiyle gelen habere göre Zeyd b. Amr ve Varaka, Ebrehe'nin (ö. 570) Mekke'den dönüşünün ardından Necâşî'nin yanına gittiklerini ifade edip şu bilgiyi aktarmaktadırlar:

"Necâşî'nin yanına geldiğimizde bize: 'Ey Kureyşliler! Bana doğruyu söyleyin, içinizde babası tarafından boğazlanmak istenen ama çok sayıda deve kesilerek kurtulan bir çocuk doğdu mu?' diye sordu. 'Evet' dedik. 'Onun ne yaptığına dair bir bilginiz var mı?' diye sordu. 'Âmine bint Vehb adında bir kadınla evlendi ve onu hamile hâlde bırakıp yola çıktı' dedik. 'Çocuğun doğup doğmadığını biliyor musunuz?' dedi. Varaka: 'Size haber vereyim Ey Kral! Ben bir gece bize ait olan ve etrafında tavaf ettiğimiz, taptığımız bir putun yanında geceledim. O sırada putun içinden bir ses

<sup>27</sup> Ebü'l-Hasen Ali İbnü'l-Hüseyn b. Ali el-Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*, thk. Charles Pellat (Beyrut: Dâiratu Menşûrati'l-Câmiati'l-Lübniyye, 1970), 1/81.



duydum: 'Peygamber doğdu ve krallıklar zelil oldu, sapıklık kayboldu, şirk gitti' Ardından da put yüz üstü yıkıldı. Ardından Zeyd b. Amr b. Nüfeyl: 'Benzer bir bilgi de bende var' dedi. O da: 'Anlat' dedi. Ben de böyle bir gecede ailemin yanından çıktım. Onlar, Âmine'nin hamile kaldığından bahsediyorlardı. Beni şüphelendiren bir konu hakkında düşünmek üzere yalnız kalmak için Ebû Kubeys Dağı'na geldim. Gökyüzünden inen, yeşil iki kanatlı bir adam gördüm. Ebû Kubeys'in üzerinde durdu. Sonra tepeden Mekke'ye bakarak: 'Şeytan zelil oldu ve putlar ortadan kalktı, *el-Emin* doğdu' dedi. Ardından yanındaki bir elbiseyi açtı ve onu doğu ve batı tarafına doğru attı."<sup>28</sup>

Bu rivayetin sened zincirinde bulunan Umâre b. Zeyd/Ziyâd, çok tanınmayan birisidir. Zira onun hakkında tek bilinen, Hüseyin b. Ubeydullah tarafından zikredilen şu bilgidir: Abdullah b. Muhammed el-Belevî'ye, "Rivayette bulunduğun Umâre b. Zeyd kimdir?" diye sorulduğu zaman: "Gökten inmiş bir adam, bana rivayeti aktardıktan sonra tekrar göğe yükseldi" demiştir. İbnü'l-Gadâirî de onun, tanınmayan birisi olmakla birlikte aynı zamanda yalan söyleyen birisi olduğunu da söylemektedir.<sup>29</sup> Ayrıca muhteva yönünden bakıldığı zaman rivayetin daha çok menkıbe özelliğinde olduğu anlaşılacaktır. Zira hem Varaka'nın hem de Zeyd b. Amr'ın yaptığı tavsif, bir kısmıyla gayrı makul, bir kısmıyla ise sonraki sahih bilgilere göre kurgulanmış imajı vermektedir. Ayrıca metinde geçen ve Varaka'nın puta tapmasından bahseden bilgi, onun putperestliği kabul etmediğine dair sağlam verilerle çelişmektedir.

Hz. Peygamber'in doğumunun öncesine dayanan ve onun gelişinden Varaka'nın haberdar olduğuna delâlet eden bu rivayetin yanı sıra yine onun doğumu öncesinde Varaka ile dolaylı olarak alakalı bir başka rivayet daha kaynaklarda geçmektedir. İbn Hişâm'ın ve Kelâî'nin (ö. 634/1237), "İddia ettiklerine göre" diyerek aktardıkları rivayete göre Varaka b. Nevfel'in kız kardeşi, Hz. Peygamber'in babası Abdullah'ın yoluna çıkıp onunla evlenmek isterdi. Zira o, bu ümmetin peygamberine dair kardeşi Varaka'dan öğrendiği bilgilere istinaden, gelecek olan peygamberin annesi olmak istiyordu.<sup>30</sup> Rivayet, *Nûr-u Muhammedî* anlayışına dayanak olarak kullanılan haberler arasındadır. Ancak her iki müellifin de rivayeti aktarırken senedsiz bir şekilde ve güvenmediklerini ima edercesine "İddia ettiklerine göre" ifadesiyle zikretmeleri, onun sıhhati konusunda akla tereddütler getirmektedir. Çalışmasında bu konuya değinen Bünyamin Erul da aynı

<sup>28</sup> Ebü'l-Feth Fethuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî İbn Seyyidünnâs, *Uyûnü'l-eşer fi fününi'l-meğâzi ve's-semâ'il ve's-siyer*, thk. İbrahim Muhammed Ramazan (Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1993), 1/367-368.

<sup>29</sup> Ebü'l-Hasen Ahmed b. el-Huseyn el-Vâsıtî el-Bağdâdî İbnu'l-Gadâirî, *er-Ricâl*, thk. Muhammed Rıza Hüseyinî (Kum: Dârü'l-Hadis, 1422), 89; Âyetullâh Ebü'l-Kâsım b. Ali Ekber b. Hâşim el-Hûî, *Mu'cemü ricâli'l-hadîs* (Necef: Mektebetü'l-İmam el-Hûî, ts.), 13/293.

<sup>30</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/143-145; Kelâî, *el-İktifâ'*, 1/107.

yönde bir tavır sergileyerek bu tür rivayetlerde, Hz. Peygamber'i yüceltme arzusunun belirgin olduğunu söylemektedir.<sup>31</sup> Bizim kanaatimiz de bu yorumun doğruluğu yönündedir. Nitekim Leknevî (1848-1886), eserindeki "Bazı Meşhur Kıssalar" bahsinde Câbir b. Abdullah'tan (ö. 78/697) gelen şu rivayeti zikretmektedir: "Yâ Resûlallah! Anam-babam sana feda olsun. Allah Teâlâ'nın eşyadan önce yarattığı ilk şey hakkında bana bilgi ver dedim." dedi ki: "Ey Câbir! Kuşkusuz ki Allah, eşyadan önce kendi nûrundan peygamberinizin nûrunu yarattı. Ardından da bu nûru gücüyle istediği yerde dolaştırdı. O sırada ne levh ne kalem ne cennet ne cehennem ne melek ne semâ ne arz ne güneş ne ay ne cin ve ne de insan vardı." Hadisi bu şekilde zikrettikten sonra yorum sadedinde ise insanların onu anlama noktasında hata yaptıklarını ve buradaki nûrun, peygamberlik nûru değil, Hz. Adem'in yaratılışı bahsinde geçen nûr<sup>32</sup> anlamında olduğunu söylemiştir.<sup>33</sup>

Hz. Peygamber ile Varaka'nın yolunun kesiştiğine dair bir başka rivayet ise Hz. Peygamber'in çocukluk döneminde cereyan etmiştir. Başta, "İddia ediyorlar" kaydıyla nakleden Süheylî'nin (ö. 581/1185) yanı sıra diğer birçok kaynakta da geçmekte olan bu rivayete göre; sütanesi Halîme, geri getirmesi esnasında Hz. Peygamber'i kaybetmiş ve Varaka onu bularak dedesi Abdülmuttalib'e (ö. 577) teslim etmiştir.<sup>34</sup> Kaynaklarda "İddia ediyorlar" lafzıyla zikredilmesi, bu rivayetin de sıhhati konusunda şüpheleri beraberinde getirmektedir. Ayrıca olayın devamında, Hıristiyan Habeşli bir grubun Hz. Peygamber'i Halîme'nin yanında gördükleri zaman onun ileride büyük bir şanınin olacağını anladıklarından ve bu sebeple onu krallarının yanına götürmek istediklerinden bahsedilmektedir ki bu da Hz. Peygamber'in nübüvvetine dair ortaya atılmış delâil türünden bir rivayet olduğu hissini uyandırmaktadır.

Bir başka rivayete göre ise; Hz. Hatice, Hz. Peygamber ile yaşadığı ticaret tecrübesinin ardından zihninde onunla evlilik düşüncesi netleştiği zaman amcaoğlu Varaka b. Nevel'e gitmiş ve ona, Hz. Peygamber'in özellikleri hakkında duyduklarını ve gözlemlediklerini anlatmıştır. Bunun üzerine Varaka: "Hatice! Eğer bu doğruysa Muhammed bu ümmetin peygamberidir. Ben bu ümmetin beklenen bir peygamberinin olduğunu öğrendim ve şimdi zamanı da gelmiştir" demiştir. Rivayete göre Meysere, Hz. Peygamber'e eşlik ettiği ticarî amaçlı yolculuklarında karşılaştıkları

<sup>31</sup> Bünyamin Erul, *Siyer Tedkikleri* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 56, 58.

<sup>32</sup> "Ona düzgün bir şekil verip rûhumdan üflediğimde, onun için secdeye varın." *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, çev. Hayreddin Karaman vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), el-Hicr 15/29.

<sup>33</sup> Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî el-Leknevî, *el-Âşârü'l-merfû'a fi'l-aḥbâri'l-mevzû'a*, thk. Saîd b. Besyûni Zeğlûl (Bağdat: Mektebetü's-Şarki'l-Cedîd, ts.), 42.

<sup>34</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/154; Süheylî, *er-Ravzû'l-ünûf*, 2/116; Kelâî, *el-İktifâ'*, 1/113.

rahabin söylediklerinden ve iki meleğin onu gölgelemesi olayından Varaka'ya da bahsetmiş ve bunlardan bir çıkarımda bulunan Varaka, Hz. Hatice'ye: "Vallahi ey Hatice! Eğer bu doğruysa Muhammed muhakkak bu ümmetin peygamberidir. Ben bu ümmetin beklenen bir peygamberi olduğunu biliyordum. Şimdi de zamanı gelmiştir" demiş<sup>35</sup> ve bu hususta şu şiiri söylemiştir:

*"İsrar ettim, ısrar ediyorum hatırada / Beni çoktan beridir ağlatan bir düşüncede / Hatice'nin peş peşe anlatışının ardından / Uzadı bekleyişim Ey Hatice! / Anlattıklarının sevinciyle Mekke'nin ortasında / Bir çıkış bekliyorum ondan / Keşişin rahiplerden aktardıklarından / Yanlış bir bilgi çıksın istemiyorum / Muhammed efendimiz olacaktır / Düşmanlarımızı susturacaktır / Vatanda nur ışığı görülecek / Onunla hakkın yanlısını düzelterektir / Onunla savaşılanlar zararlı çıkacak / Onunla barışan ise düşmana galip gelecek / Keşke o zamanı görseydim / Ben olurdu ilk giren / Girmek istemediği şeye Kureyş'in / Mekke'sinde bağırıp çağırma diler / Umuyorum topluca istemedikleri o şey/ Onlar alçalsalar da Arş'in sahibine çıkacaktır / Aşağılarda kalmak ancak Allah'ı inkârdır/ Ki o, yıldızlara çıkanları tercih eder / Eğer onlarla ben kalırsak, öyle şeyler yaşanır ki / Kâfirler ondan dolayı feveran ederler / Şayet ben ölecek olursam / Her genç karşılaşacaktır zorlu kaderiyle"*<sup>36</sup>

Anlatıldığına göre Hz. Peygamber, Hz. Hatice'nin ticari faaliyetlerinde çalışırken onun kölesi Meysere ile birlikte Şam'a gitmiştir. Burada karşılaştıkları bir rahip -Nestûra- Hz. Peygamber'in, bir ağacın altında yattığını görünce Meysere'ye onun kim olduğunu sormuş ve o ağacın altında o ana kadar sadece peygamberlerin yattığını söylemiştir. Ayrıca yolculuk sırasında sıcağın altındayken Meysere, Hz. Peygamber'in iki melek tarafından gölgelendirildiğini görmüştür.<sup>37</sup> Bu rivayeti kabul etmek mümkün görünmemektedir. Zira Kur'ân'daki gerçeklerle çelişmektedir. Böyle bir durumda Hz. Peygamber'in, önceden kendisinin peygamber olacağını bilmesi gerekirdi. Fakat Allah Teâlâ "*Bu kitabın sana vahyedileceğini ummuyordun...*"<sup>38</sup> buyurmaktadır. İlk vahiy esnasında Hz. Peygamber'in ve Hz. Hatice'nin yaşadıkları durum da bu hususu desteklemektedir. Ayrıca bu şiire eserinde yer veren İbn Hişâm, söyleniş zamanı olarak, ilk vahiy esnasındaki konuşmanın sonrasını ifade etmiştir.<sup>39</sup> Aynı şiiri eserinde zikreden İbn Kesîr ise Delâil'de Beyhakî tarafından zikredildiğine atıf yaparak kendi kanaatince bu şiirin Varaka'ya ait

<sup>35</sup> Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali b. Mûsâ el-Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi's-şerîa* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405), 1/18-19.

<sup>36</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebevîyye*, 1/175-176; Süheylî, *er-Ravzû'l-ünüf*, 2/163-165.

<sup>37</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebevîyye*, 1/172.

<sup>38</sup> el-Kasas 28/86.

<sup>39</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebevîyye*, 1/175.

olmadığını söylemiştir.<sup>40</sup>

Netice itibariyle Varaka'nın Hz. Peygamber ile peygamberlikten önce yolunun doğrudan ya da dolaylı şekilde kesiştiğine dair rivayetler, sıhhat noktasında sıkıntılar barındıran ve Hz. Peygamber'in peygamberliğine dair delâil bulma arzusu taşıyan haberler olarak gözükmetedir. Varaka'nın, okumalarından elde ettiği bilgiler ışığında bir peygamber geleceğini bilmesi tabiidir; zira bu husus, İncil'de de belirtilmektedir. Ancak bu kişinin Hz. Muhammed olacağı bilinmemektedir. Ayrıca Varaka'nın şiirleri hakkında bir değerlendirme yapmak gerekirse; ona atfedilen bütün şiirlerin kendisine ait olmayabileceği gerçeğini her zaman göz önünde bulundurmamak gerekmektedir. Zira Tâhâ Hüseyin'in de belirttiği üzere İslâm'ın ilk dönemlerine ait şiir literatüründe intihal sorunu göz ardı edilemeyecek bir vakiadır. Çünkü çeşitli sebeplerle şiirlerin, sahiplerinden başkalarına atfedildiği olmuştur.<sup>41</sup>

## 2.2. İlk Vahyin Gelişi Sırasındaki İlişkileri

İlk vahyin gelişinin ardından Hz. Peygamber'in Varaka ile görüştüğüne dair rivayetler, hadis ve İslâm tarihi kaynaklarında farklı varyantlarla sunulmaktadır. Yukarıda da zikredildiği üzere bu konudaki en yaygın ve kabul gören rivayet, Buhârî'nin naklettiği ve bizzat Hz. Âişe tarafından anlatılan haberdır. Buna göre; Hz. Peygamber öncelikle uykusunda salih rüyalar görmeye başlamış ardından da inzivaya çekildiği Hirâ Dağı'ndaki mağarada bizzat melek ona Alak Sûresi'nin ilk beş âyetini getirmiştir. Korkmuş vaziyette Hz. Hatice'nin yanına gelen Hz. Peygamber, "Benî örtünüz" talebinde bulunmuş ve ardından da yaşadıklarını ona anlatmıştır. Sonra ikisi birlikte Varaka b. Nevfel'e giderek durumu anlatmışlar ve Hz. Peygamber'i dinleyen Varaka, kendisine gelenin melek Cebrail olduğunu ve dolayısıyla peygamberlikle görevlendirildiğini ifade etmiştir. Ardından da "Keşke genç olsaydım da kavminin seni çıkaracağı günlerde hayatta olsaydım" demesi üzerine Hz. Peygamber şaşırılmış ve o da açıklama sadedinde, vahye muhatap olan bütün peygamberlerin aynı akıbetle karşılaştığını söylemiştir.<sup>42</sup>

Hz. Peygamber'in, Hz. Hatice ile birlikte Varaka'nın yanına gittiğini anlatan ve yukarıda zikredilen bu rivayetin benzeri olan haberler, birçok tarih kaynağında da geçmektedir.<sup>43</sup> Bununla birlikte kaynaklarda zikredilen başka bir rivayete göre; Hz. Hatice Varaka'nın yanına kendisi gitmiş ve Hz.

<sup>40</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 4/24-28.

<sup>41</sup> Tâhâ Hüseyin, *Câhiliye Şiiri Üzerine*, çev. Şaban Karataş (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 102, 127, 128.

<sup>42</sup> *Buhârî*, "Bed'ü'l-Vahy", 3.

<sup>43</sup> Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Muâz b. Ma'bed İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-nebeviyye ve aḥbârü'l-hulefâ*, thk. Seyyid Aziz vd. (Beirut: el-Kütübü's-Sekâfiyye, 1417), 1/65; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 63/5; Seyyidinnâs, *Uyûnu'l-eser*, 1/103.

Peygamber'den duyduklarını ona anlatmıştır. Hz. Peygamber'in Varaka ile görüşmesi ise daha sonra Kâbe'yi tavaf esnasında olmuştur. Buna göre; Hz. Hatice, Hz. Peygamber'i dinledikten sonra Varaka'nın yanına giderek, duyduklarını anlatmıştır. Hz. Hatice'yi dinleyen Varaka ona, anlattıklarının doğru olması hâlinde Hz. Muhammed'e gelenin, Hz. Mûsâ'ya gelen Nâmûs-u Ekber olduğunu, Hz. Muhammed'in bu ümmetin peygamberi olduğunu söylemiş ve ona sebatkâr olmasını söylemesini istemiştir. Hz. Hatice de Varaka'dan duyduklarını Hz. Peygamber'e bildirmiştir. Resûlullah, mağaradaki inzivasından döndüğünde Kâbe'yi tavaf ederdi. Yine bir tavafi esnasında Varaka ile karşılaştı ve Varaka ona: "Kardeşimin oğlu! Yaşadıklarını bana anlat" dedi. Hz. Peygamber ona anlatınca da: "Nefsim kudret elinde olan Allah'a yemin ederim ki sen, bu ümmete gönderilen peygambersin. Mûsâ'ya gelen Nâmûs-u Ekber sana da gelmiştir. Ancak seni yalanlayacaklar, sana eziyet edecekler, seni sürgün edecekler ve seninle savaşacaklar! Eğer senin o gününe kavuşursam, dine yardım edeceğim" dedi.<sup>44</sup>

Üçüncü bir rivayete göre; Hz. Peygamber, yaşadığı ilk vahiy tecrübesini Hz. Hatice'ye anlattıktan sonra o, 'Utbe b. Rebîa'nın (ö. 2/624) Ninovalı Hıristiyan kölesi Addâs'ın yanına gitti ve ona, Cebrail (a.s.) hakkında bildiklerini sordu. Addâs, "Kuddûs, Kuddûs! Puta tapanların çokça bulunduğu bu bölgede nasıl olur da Cebrail'den bahsedilir?" dedi. Hz. Hatice, "Sen, onunla ilgili ne biliyorsun?" dedikten sonra Addâs, "O, Allah'ın emirlerini peygamberlerine ileten güvenilir bir melektir ve Hz. Mûsâ ile Hz. İsrâ'ya da gelmiştir" dedi. Sonra Hz. Hatice, onun yanından ayrılıp Varaka'nın yanına gitti ve Hz. Peygamber'in yaşadıklarını ona anlattı. Varaka: "Ey kardeşimin kızı! Bilmiyorum belki de senin eşin, Ehl-i kitabın beklediği ve özelliklerini Tevrat ile İncil'de gördükleri peygamberdir. Vallahi ben ölmeden önce o, peygamber olarak davete başlar ve davasını izhâr ederse ona itaat edip sabırlı olacağım ve güzel bir şekilde yardım edeceğim" dedi ama bir süre sonra vefat etti.<sup>45</sup>

Bu konudaki son rivayet ise Beyhakî (ö. 458/1066) tarafından *Delâilü'n-nübüvve* adlı eserinde Amr b. Şürahbîl (ö. 63/683) yoluyla aktarılmıştır. Buna göre; Resûlullah Hz. Hatice'ye, "Ben uzletleyken bir ses duydum ve vallahi bundan dolayı başıma bir şey gelmesinden korktum" dedi. Bunun üzerine onu teskin etmek isteyen Hz. Hatice, "Allah korusun! O sana böyle bir şey yapmaz. Vallahi sen emanete ihanet etmez, akrabalarını ziyaret eder ve doğru konuşursun" dedi. Hz. Peygamber'in evde olmadığı bir anda Hz. Ebû Bekir, Hatice'ye uğramış, o da kendisine olayı anlattıktan sonra Hz. Peygamber ile birlikte Varaka'ya gitmesini istemiştir. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v.), içeriye girdiği zaman Hz. Ebû Bekir onun elinden

<sup>44</sup> İbn İshâk, *Sîret*, 222; Kelâî, *el-İktifâ'*, 1/165.

<sup>45</sup> İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 63/8, 9, 19; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 4/32-33.

tutarak birlikte Varaka'nın yanına gitmeyi teklif etmiştir. Varaka'nın yanına gittikleri zaman Resûlullah (s.a.v.) ona, uzletleyken kendisine arkasından "Ey Muhammed! Ey Muhammed!" diye seslendiğini duyduğunu ve korkarak oradan kaçtığını söylemiştir. Varaka ondan, bir daha melek geldiği zaman sebat etmesini ve onun söylediklerini dinledikten sonra gelip kendisine anlatmasını istedi. Daha sonra Hz. Peygamber uzlete çekildiği bir sırada melek gelip şöyle hitap etti, "Ey Muhammed! De ki: Bismillâhirrahmânirrahîm. Elhamdulillahi Rabbi'l-'âlemîn.....Veleddâllîn." Daha sonra da ona, "Lâilahaillallah, de." dedi. Hz. Peygamber, bu olayın ardından yine Varaka'nın yanına giderek olup bitenleri ona anlattı. Bunun üzerine Varaka, "Müjdeler olsun! Müjdeler olsun! Ben şahidim ki sen, Meryem oğlu İsâ tarafından müjdelenen peygambersin. Kuşkusuz sen, Mûsâ ile aynı kanun üzere bulunuyorsun. Tereddütsüz bir şekilde Allah Teâlâ'nın gönderdiği bir resûlsün. Bugünden sonra cihad ile emrolunacaksın. Eğer o vakte kadar ölmezsem, kesinlikle senin yanında bulunurum dedi..."<sup>46</sup>

İbn Kesîr, ilk indirilen sûrenin, *Fâtiha* olduğunu söylemesi sebebiyle bu rivayette gariplik olduğunu ifade etmiştir.<sup>47</sup> Gerçekten İbn Kesîr'in de ifade ettiği üzere ilk nazil olan sûre, *Fâtiha* değil de *Alak* olması sebebiyle bu rivayet tutarlı görünmemektedir. Hz. Hatice'nin ilk olarak Addâs'ın yanına gittiğini ifade eden üçüncü rivayet de tutarlı gözükmemektedir. Zira Hz. Hatice açısından olaya bakıldığı zaman, amcaoğlu gibi kendisine daha yakın ve Tevrat ile İncil konusunda daha bilgili bir kişi dururken Addâs gibi bir kölenin yanına gitmesi makul gözükmemektedir. Ayrıca böyle bir diyalog geçmesi durumunda Addâs'ın Hz. Peygamber'den haberdar olması gerekir. Hâlbuki Tâif dönüşü Addâs ile Hz. Peygamber arasında geçen diyalog,<sup>48</sup> onların ilk defa karşılaştıkları ve Addâs'ın durumdan ilk defa haberdar olduğunu göstermektedir. Geriye kalan iki rivayetten, Hz. Hatice'nin tek başına Varaka'nın yanına gittiği, Hz. Peygamber'in ise onunla daha sonra tavaf sırasında karşılaştığına dair rivayet, Şerafettin Severcan tarafından kabule şayan görülmektedir. Severcan, gerekçe olarak da Hz. Peygamber'in, vahiy anında korkan, cinlerin musallat olduğunu düşünen ve Varaka gibi birisi tarafından peygamber olduğu konusunda bilgilendirilen birisi konumunda zikredilmesinin doğru olmadığını ifade ettikten sonra sonuç olarak, Hz. Peygamber'e Hz. Hatice'nin söylediği sözlerin, peygamber olduğunu bildirme değil, onu teskin sadedinde söylendiğini ifade etmektedir.<sup>49</sup>

Kanaatimizce bu rivayetler içerisinde *Buhârî* rivayetine itibar etmek

<sup>46</sup> Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, 2/158.

<sup>47</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 4/24.

<sup>48</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/49; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr eṭ-Ṭaberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülâk* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1407), 1/554-555.

<sup>49</sup> Severcan, "Siyer-Tefsir İlişkisi (İlk Vahiy ve Hz. Muhammed)", 220-221.

makul gözükmetedir. Zira hadis analiz teknikleri açısından değerlendirildiğinde senedinin güvenilir olduğu ve *Buhârî* gibi sahih hadisleri toplama gayretinde olan bir çalışmaya alındığı görülmektedir. Ayrıca muhteva yönünden de bir sıkıntı olmadığı kanaatindeyiz. Nitekim daha öncesinde bir peygamberlik beklentisi olmayan Hz. Peygamber'in hayatında ilk defa bir meleği asli şekliyle görmesi ve vahiy gibi ağır bir söze muhatap olması bir insan için büyük bir olaydır. Aynı şekilde bir konuda Hz. Peygamber'in, kendisinden alt derecedeki bir insanın görüşüne başvurması, onun konumunu etkileyen bir husus değildir. Bu durum, Varaka'yı ondan üstün bir konumda da göstermez. Zira siyer kaynakları, Hz. Peygamber'in istişareye önem verdiği ve doğru görüş karşısında kendi görüşünden vazgeçtiğine dair örnekleri ihtiva etmektedir.

### 2.3. Hz. Peygamber'e Gelen Vahyin Kaynağına Dair Oryantalist İddiaları

Müslüman müellifler, Hz. Peygamber ile Varaka arasındaki ilişkiyi genellikle *delâilü'n-nübüvve* kapsamında ele alırken, oryantalistler ise İslâm'ın vahiy kaynaklı olmadığı yönündeki iddialarına delil olarak sunma gayretindedirler. Bu noktada oryantalistlerin tamamını aynı kategoride değerlendirmek yanlış olacaktır; bununla birlikte genel anlamda oryantalistlerin, vahyin rolünü perdelemeye dönük gayretleri de aşikârdır. Bu konuda görüşünü zikredeceğimiz ilk yazar, Will Durant olacaktır:

*"Arap şehirlerinde çok sayıda Hıristiyan vardı. Onların az bir kısmı da Mekke'deydi. Muhammed, onlardan biri olan ve İncil ile Tevrat'a muttali olan Varaka b. Nevfel ile sıkı bir ilişki içindeydi. Muhammed çoğu zaman babasının vefat ettiği Medine'yi de ziyaret ediyordu ve belki de orada bulunan çok sayıdaki Yahûdiden bazılarıyla görüşüyordu. Ayrıca Kur'ân âyetlerinin çoğu, onun Hıristiyanların ahlâkını ve Yahûdilik'teki tevhid eğilimini beğendiğine işaret etmektedir. Çünkü her iki grubun da vahiy kaynaklı olduğuna inandığı bir kitabı vardı. Belki de onun tespitine göre, Arap Yarımadasına hâkim olan şirk, ahlâkî bozukluk, kabileler arasındaki savaşlar ve siyasî çözüme, Hıristiyanlık ve Yahûdilik'in ilk dönemlerde emrettikleriyle kıyaslandığı zaman oranın halkını yönetemeyecekti. Bu sebeple yeni bir dine ihtiyaç olduğunu hissetti. Belki de birbirinden nefret eden bu toplulukların birleşmesinden doğacak yeni bir güçlü dinin ortaya çıkması gerektiğini hissetti. Arapların çoğu da Allah katından bir peygamber gönderilmesini bekliyordu."*<sup>50</sup>

Durant'ın bu ifadeleri dikkatli bir şekilde tahlil edildiği takdirde onun, satır aralarında Hz. Peygamber'in, Yahûdi ve Hıristiyanlardan etkilendiğini ve İslâm'ın, vahiy kaynaklı değil insan ürünü konjektürel bir din olduğu imajını vermeye çalıştığı görülmektedir.

Montgomery Watt ise Hz. Peygamber'in Varaka'ya borçlu olduğunu ifade ettikten sonra, Alak Sûresi'nden önce de vahiy gelmiş olma ihtimalini ortaya atmaktadır. Buradan hareketle de Hz. Muhammed'in Varaka ile

<sup>50</sup> Will Durant, *Kissatu'l-hadâra*, çev. Zeki Necîb Mahmud vd. (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1998), 13/23-24.



vahiyden önce de sık sık görüştüğü tezini delillendirmeye çalışmakta ve daha sonraki İslâmî kavramların büyük ölçüde Varaka'nın düşünceleriyle şekillenmiş olabileceğini söylemektedir.<sup>51</sup>

Caetani de İslâm davetinin vahye dayalı ilahî boyutunu şüpheli hâle getirme gayretleri içerisine girmekte ve şu ifadelerle yer vermektedir: "Peygamberlik, bir anda gelen bir olay değil, Muhammed'in gençliğinden itibaren tecrübe ettiği içsel bir olgunlaşmanın sonucudur. Nihayet Muhammed, kendi düşüncelerini vahiy adı altında ortaya koydu."<sup>52</sup>

Antony Black de Hz. Peygamber'in, vahiy aldığı yönündeki beyanlarını bir iddia olarak değerlendirmekte, Yahûdilik ve Hıristiyanlığa ait öğeleri kendi vahyinin fırınında yeniden şekillendirdiğini söylemektedir.<sup>53</sup>

Oryantalistlerin hepsinin aynı fikirde olduklarını söylemek yanlış bir genelleme olacaktır. Zira Lapidus onlardan farklı bir tutum sergilemekte ve Hz. Muhammed'in, Yahûdilikten, Hıristiyanlıktan ve Hıristiyan Arap tektanrıçılardan etkilenmediğini, özgün bir vahye mazhar olduğunu ifade etmektedir.<sup>54</sup>

Buraya kadar zikredilen tüm yorumlar, görüldüğü üzere objektif değil tarafsız bir bakış açısının ürünüdür. Zira ortaya atılan iddiaların altı makul bir şekilde doldurulamamaktadır. Hz. Peygamber'in hayatında, ona gelen Kur'ân'ın vahiy ürünü olduğuna dair sağlam deliller bulunmaktayken, kendi ön kabullerini doğrulama gayretinde olan oryantalistler, sağlıklı olmayan bilgi ve yorumlarla gerçeği çarpıtma gayreti içerisindeyler. Zira ümmi/okuma bilmeyen bir kişi olarak Hz. Peygamber'in, çok sınırlı sayıdaki görüşmelerle bir insandan büyük hacimli bir kitabı alıp insanlara tebliğ etmesi makul görünmemektedir. Ayrıca Yahûdi ve Hıristiyanlardan bir etkilenme söz konusu olduğu hususu kabul edildiği takdirde, ehl-i kitabın – özellikle de Yahûdilerin- İslâm davetine karşı sergiledikleri düşmanlık ayrı bir çelişki konusudur. Sonuç itibarıyla oryantalistlerin bu tarz söylemleri, Hz. Peygamber'in vahiy ile olan irtibatını şüpheli hâle getirme ve onun, Rahip Bahîra ve Varaka b. Nevfel gibi şahıslardan etkilendiğini ispatlama gayretinden başka bir şey değildir.

## SONUÇ

Câhiliye dönemi, Arap Yarımadası'nda farklı inanç gruplarının bulunduğu bir süreçtir. Bu dönemde ana karakter puta tapıcılık olmakla

<sup>51</sup> W. Montgomery Watt, *Hız. Muhammed Mekke'de*, çev. Süleyman Kalkan (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020), 89.

<sup>52</sup> Leone Caetani, *İslâm Tarihi*, çev. Hüseyin Cahid Yalçın (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 1/368-369.

<sup>53</sup> Antony Black, *Siyasal İslâm Düşüncesi Tarihi*, çev. Sevdâ Çalışkan - Hamit Çalışkan (Ankara: Dost Kitabevi, 2010), 32.

<sup>54</sup> Ira M. Lapidus, *İslâm Toplamları Tarihi*, çev. Yasin Aktay (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 1/59.



birlikte Yahûdilik, Hıristiyanlık, Sâbiîlik ve Hanîflik gibi inançları benimseyen insanlar da bulunmaktaydı. Dönemin tanınmış simalarından Varaka b. Nevfel, puta tapmayı hoş görmeyen, içki vb. gayri ahlâkî davranışlardan uzak duran ve kendisi gibi yaşayan bir grup arkadaşıyla birlikte hakikat arayışında olan bir kişiydi. Araştırmalarının sonucunda Ehl-i kitabın kitaplarını incelemiş ve ardından Hıristiyanlığı benimsemiştir.

Varaka b. Nevfel'in Müslüman olup olmadığı ve Müslüman olmuşsa sahâbî kabul edilip edilmeyeceği yönünde de tartışmalar yapılmıştır. Araştırmalar sonucunda bizde hâsıl olan kanaat ise onun, nübüvveti yetişmekle birlikte henüz tebliğe muhatap olmamış, ancak Müslüman olma yönündeki niyetini izhâr etmiş, fetret devri insanı olduğu şeklindedir. Onun iyiliğine dair Hz. Peygamber'den sadır olan sözlerin de bunu desteklediği kanaatindeyiz.

Varaka b. Nevfel'in Hz. Peygamber ile ilişkisi hem inananların hem de oryantalistlerin zihnini meşgul etmiş bir konudur. Müslüman müelliflerin - özellikle *delâilü'n-nübüvve* türü- eserlerinde bu konu genel olarak Hz. Peygamber'in nübüvvetinin delilleri kapsamında ele alınmaktadır. Oryantalistlerin eserlerinde ise onun ve davetinin vahiyle olan ilişkisini şüpheli hâle getirip, Hıristiyan ya da Yahûdi şahıslarla bağlantılı gösterme gayreti görülmektedir.

Hz. Peygamber'in doğumundan önce, çocukluğu sırasında ve yetişkinliği dönemlerinde Varaka ile görüştüğüne dair ele aldığımız rivayetler genellikle sorunlu olarak gözükmektedir. Buradaki sorun ise ya rivayetin sıhhatiyle ya da sahih bir rivayetteki maksadın anlaşılmasıyla ilgilidir. Onun, ilk vahye muhatap olduktan sonra Varaka ile olan diyaloguna dair de birden fazla rivayet mevcuttur. Bunlar içinde kabule şayan olanı ise kanaatimizce Hz. Âişe tarafından aktarılan Buhârî rivayetidir.

Burada bir fasıl da Câhiliye döneminde ve İslâm'ın ilk dönemlerinde irad edilen şiirlerle ilgili olarak açmak gerekmektedir. Zira şiir, İslâm tarihinin tâlî kaynakları arasında geçmektedir. Bu dönemlere ait şiirler ele alınırken intihal meselesi de göz ardı edilmemelidir. Değerlendirmelerde, çeşitli sebeplerle, şiir üretilip asıl sahibinden başkasına atfedildiği ya da konuya göre bazen şiirler kurgulandığı gerçeği de dikkate alınmalıdır.

Netice itibariyle; eğer bir kişiye karşı beslenen sevgi ve nefret duyguları aşırı boyutlara ulaşırsa, o ve onunla ilgili olaylar hakkında objektif değerlendirme yapma imkânı kaybedilir. Bu sebeple araştırmacı, sevgisini ve öfkesini dengeli tutup, araştırmalarına yansıtma gayretinde olmalıdır. Aksi hâlde sevdiklerini, olduğundan fazla yüceltme; sevmediklerinin ise güzel durumlarını kapatmaya çalışarak gerçekleri kendi ön yargılarına feda etme gibi büyük bir hataya düşmesi kaçınılmazdır. Ayrıca dikkat edilmesi gereken bir diğer husus da değerlendirmelerde

toptancı yaklaşımlardan uzak durmaktır. Nitekim tüm rivayetler ya toptan kabul ya da toptan red mantığıyla siyah-beyaz tonunda değerlendirilirse birçok gerçek gözden kaçırılacaktır. Bazen bir rivayetin tamamen uydurma olduğu gerçeği varsa da bazen aslı gerçek olan bir rivayete sonradan eklemeler yapıldığı görülebilmektedir. Bu sebeple değerlendirmelerde gri tonlamalara dikkat ederek, toptan red yerine yanlışları ayıklama seçeneği üzerinde durulmalıdır. Bu durum, oryantalist iddiaları için de geçerlidir. Oryantalistler tarafından kötü emellere alet edilen bir rivayeti de toptan reddetme kolaylığından kaçınarak varsa aslını ortaya koyup yanlışlarını ayıklayarak tahlilci bir yöntem takip etmek yerinde olacaktır. Bu çerçevede değerlendirme yaptığımız zaman; Varaka'nın nübüvvetten önce Hz. Peygamber ile yolunun bir şekilde kesiştiğini ortaya koyan rivayetlerin çoğunun, üzerine yargı inşa edilecek sıhhatte olmadığı kanaatindeyiz. Bir kısmı ise bağlamından kopuk değerlendirmelerdir. Bunda da Hz. Peygamber'i övme kaygısı sebep olarak dikkat çekmektedir. Hâlbuki Hz. Peygamber'in değerini ortaya koyan birçok sahih rivayet kaynaklarda mevcut iken, bu tarz zorlama yorumlara gitmekten kaçınılmalıdır. Hz. Peygamber'in, ilk vahiy esnasında Varaka ile görüştüğüne dair rivayetlerden de Buhârî rivayetine itibar edilmesi uygun olacaktır. Ayrıca yorumlarda, oryantalistlere koz vermeme kaygısını ihtiva eden savunmacı tavrardan ziyade gerçeği ortaya koyma düşüncesi ön plana çıkarılmalıdır.

### KAYNAKÇA

- Adıgüzel, Şükran. *İlk Vahiy*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2016.
- Ali, Cevâd. *el-Mufassal fî târîhu'l-'Arab ħable'l-İslâm*. 20 Cilt. Beyrut: Dârü's-Sâkî, 4. Basım, 2001.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali b. Mûsâ. *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi's-şerîa*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405.
- Black, Antony. *Siyasal İslâm Düşüncesi Tarihi*. çev. Sevda Çalışkan - Hamit Çalışkan. Ankara: Dost Kitabevi, 5. Basım, 2010.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Şaĥîhu'l-Buĥârî*. Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Caetani, Leone. *İslâm Tarihi*. çev. Hüseyin Cahid Yalçın. 2 Cilt. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.
- Devâdârî, Ebû Bekr b. Abdullah b. Aybek. *Kenzü'd-dürrer ve câmi'u'l-ğurer*. thk. Edward Biden. 9 Cilt. Beyrut: New Tâyib İlektironik, 1994.
- Durant, Will. *Kıssatu'l-hadâra*. çev. Zeki Necîb Mahmud vd. 42 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1998.
- Erul, Bünyamin. *Siyer Tedkikleri*. Ankara: Otto Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Hıdır, Özcan. "İlk Vahyin Gelişi Hadisi Bağlamında Varaka b. Nevfel'in Hz. Peygamber'e Dinî-Kültürel Etkisine Dair İddiaların Değerlendirilmesi". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 4/2 (2004), 27-37.
- Hûî, Âyetullâh Ebû'l-Kâsım b. Alî Ekber b. Hâşim. *Mu'cemü ricâli'l- ħadîs*. 24 Cilt. Necef: Mektebetü'l-İmam el-Hûî, ts.
- Huseyn, Gassân Azîz. *Varaka b. Nevfel Mübeşşiru'r-Rasûl*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Hüseyn, Tâhâ. *Câhiliye Şiiri Üzerine*. çev. Şaban Karataş. Ankara: Ankara Okulu

- Yayınları, 2. Basım, 2012.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali İbnü'l-Hasen b. Hibetullah. *Târîhu Dımaşk*. thk. Amr b. Garâme el-Amravî. 80 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1995.
- İbn Habîb, Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî. *el-Muḥabber*. thk. Eliza Lichten Stater. Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed. *el-İşâbe fî temyîzi's-şahâbe*. thk. Âdil Ahmed Abulmevcûd, Ali Muhammed Muavvid. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Muâz b. Ma'bed. *es-Sîretü'n-nebeviyye ve aḥbârü'l-ḥulefâ'*. thk. Seyyid Aziz ve dgr. 2 Cilt. Beyrut: el-Kütübi's-Sekâfiyye, 3. Basım, 1417.
- İbn Hişâm, Abdümelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sakâ vd. 2 Cilt. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî, 2. Basım, 1955.
- İbn İshâk, Muhammed b. İshâk b. Yesâr el-Muttalibî. *Sîretü İshâk*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1978.
- İbn Kânî, Ebü'l-Hüseyn Abdülbâkî b. Kânî b. Merzûk b. Vâsık. *Mu'cemü's-şahâbe*. thk. Salâh b. Sâlim el-Misrâtî. 3 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye, 1418.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kuraşî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Andulmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1997.
- İbn Sa'd, Ebü Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Munî. *et-Ṭabaḳâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- İbn Seyyidünnâs, Ebü'l-Feth Fethuddin Muhammed b. Muhammed. *Mineḥu'l-midaḥ*. thk. İffet Visâl Hamza. Dımaşk: Dârü'l-Fıkr, 1987.
- İbn Seyyidünnâs, Ebü'l-Feth Fethuddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî. *Uyûnü'l-eşer fî funûni'l-meğâzî ve's-şemâ'il ve's-siyer*. thk. İbrahim Muhammed Ramazan. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1993.
- İbnu'l-Gadâirî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. el-Hüseyn el-Vâstî el-Bağdâdî. *er-Ricâl*. thk. Muhammed Rıza Hüseyinî. Kum: Dârü'l-Hadîs, 1422.
- İbnü'l-Esir, İzzüddin. *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*. thk. Ali Muhammed Muavvid, Âdil Ahmed Abulmevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Kur'ân-ı Kerim Meâli*. çev. Hayreddin Karaman vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Kelâî, Ebü'r-Rebî' Süleymân b. Mûsâ b. Sâlim. *el-İktifâ' fî (bimâ teḍammenehû min) meğâzî Resûlillâh ve's-şelâseti'l-ḥulefâ'*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420.
- Lapidus, Ira M. *İslâm Toplumları Tarihi*. çev. Yasin Aktay. 2 Cilt. İstanbul: İletişim Yayınları, 5. Basım, 2013.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî. *el-Âşârü'l-merfû'a fî'l-aḥbârü'l-mevzû'a*. thk. Saîd b. Besyûnî Zeğlûl. Bağdat: Mektebetü's-Şarki'l-Cedîd, ts.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Ali İbnü'l-Hüseyn b. Ali. *Mürûcüz-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*. thk. Charles Pellat. 5 Cilt. Beyrut: Dâriratu Menşûrati'l-Câmiati'l-Lübnaniyye, 1970.
- Safedî, Salâhuddin Halil b. Aybek b. Abdullah. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaût, Türkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 2000.
- Severcan, Şerafettin. "Siyer-Tefsir İlişkisi (İlk Vahiy ve Hz. Muhammed)". *Siyer Araştırmaları Dergisi* 5 (2019), 197-221.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Avnî el-

- Bağdâdî. *Mir'âtü'z-zamân fi târîhi'l-a'yân*. thk. Muhammed Berekât vd. 23 Cilt. Dimaşk: Dârü'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 2013.
- Süheyli, Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed. *er-Ravzü'l-ünüf fi şerhi's-Sîreti'n-nebevîyye li'bni Hişâm*. thk. Ömer Abdusselam es-Selâmî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2000.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1407.
- Watt, W. Montgomery. *Hız Muhammed Mekke'de*. çev. Süleyman Kalkan. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Zirikli, Hayreddin b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali. *el-A'lâm*. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.
- Zürkânî, Ebü Abdullah Muhammed b. Abdülbâkî b. Yusuf b. Ahmed b. Şihâbuddin b. Muhammed. *Şerhu'z-Zürkânî ale'l-mevâhibi'l-ledünniyye bi'l-minehi'l-muhammediyye*. 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1996.

---

**📄 Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**👤 Yazar(lar) / Author(s):** Mücahit Yüksel.

**📄 Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

## ŞEMSEDDİN ES-SEMERKANDÎ'NİN EPİSTEMOLOJİSİNDE KESİN BİLGİNİN KAYNAKLARI

*Sources of Certain Knowledge in Shams al-Dīn al-Samarqandī's Epistemology*

### Mehdi CENGİZ

Dr. Öğr. Üyesi, Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü  
Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı, Artvin, Türkiye

Assist. Prof., Artvin Coruh University Faculty of Theology Department of Basic Islamic  
Education Department of Arabic Language and Rhetorics, Artvin, Turkey

✉ mehdicengiz@artvin.edu.tr  <https://orcid.org/0000-0001-7593-1801>


#### Makale Bilgisi / Article Information:


Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article


Geliş Tarihi / Received: 09.03.2022

Kabul Tarihi / Accepted: 23.04.2022

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2022

 **Atf / Cite as:** Cengiz, Mehdi. "Şemseddin es-Semerkindi'nin Epistemolojisinde Kesin Bilginin Kaynakları". *Mütefekkir* 9/17 (2022), 61-80. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1128623>

 **Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

 **İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

## ŞEMSEDDİN ES-SEMERKANDİ'NİN EPİSTEMOLOJİSİNDE KESİN BİLGİNİN KAYNAKLARI

### Öz

Bilginin mahiyetinin ne olduğu ve kesinliğe nasıl ulaşılacağı sorusu kelâm ve felsefe disiplini ile meşgul olan âlimlerin zihnini meşgul etmiştir. Bu doğrultuda bilginin tanımı ve çeşitleri hakkında pek çok teori öne sürülmüştür. Özellikle kesin bilgiye nasıl ulaşılacağı sorusuna cevap arayan düşünürler, zihinde oluşan suretleri, vakiya mutabık olup olmama durumlarını dikkate alarak tasnif etmiştir. İlgili taksimlerin öğeleri, taşıdıkları doğruluk ve kesinlik nitelikleri itibari ile cehaletten başlayıp ilme kadar uzanmaktadır. Felsefî kabulleri kelâm disiplini ile ilişkilendiren ve yazdığı kelâm kitaplarında felsefî muhtevayı yansıtan Şemseddin es-Semerkindî (ö. 722/1322) kesin bilginin çeşitlerini farklı eserlerinde tartışmaktadır. Bu çalışma kesin bilginin kaynakları konusunda Semerkandî'nin, -yer yer çeşitli revizeler yapsa da- İbn Sînâ'dan (ö. 428/1037) etkilendiğini öne sürmektedir. Fakat Semerkandî, semiyât bahislerini tartışırken mütevâtirâtın kesin bilgiye ulaşmak için yeterli olmadığını ancak karineler ile katiyete ulaşabileceğini iddia ederek İbn Sînâci gelenekten ayrılmıştır. Bunun yanında Semerkandî'nin bilgi anlayışının kendine özgü yönlerine dikkat çeken bu makalede ona göre doğruluk değeri açısından önermeler incelenip kesin bilgi anlamındaki ilmin kaynakları tartışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Felsefe, Kelâm, Fahreddin er-Râzî, İbn Sînâ, Bilgi.

### Sources of Certain Knowledge in Shams al-Din al-Samarqandi's Epistemology

#### Abstract

The question of what the nature of knowledge is and how to reach certainty kept the philosophers busy. Hence, many theories have been brought up about the definition and types of knowledge. In particular, thinkers seeking an answer to the question of how to reach certain information have categorized the images formed in the mind, taking into account whether they agree with the actual events or not. The elements of these divisions, in terms of their accuracy and certainty, range from ignorance to knowledge. Shams al-Din al-Samarqandi (d. 722/1322), who connects philosophical assumptions to the discipline of kalâm (theology) and reflects the philosophical content in his kalâm books, discusses the types of knowledge in his different works. This study argues that al-Samarqandi was influenced by Avicenna (d. 428/1037) regarding the sources of knowledge. However, while discussing semiyat topics, al-Samarqandi differed from the Avicennian tradition, claiming that mutawâtirât is not sufficient to reach certain information, but that certainty can be reached with presumptions. In addition, this article draws attention to the unique aspects of al-Samarqandi's understanding of knowledge, according to him, the propositions in terms of truth-value will be examined and the sources of exact knowledge will be discussed.

**Keywords:** Philosophy, Kalâm, Fakhr al-Din al-Râzî, Avicenna, Knowledge.

### GİRİŞ

Semerkindî, kelâm disiplininin felsefeden etkilenip konularının kelâmın muhtevasına dâhil olduğu ve sonuç olarak felsefî kelâm yönteminin benimsendiği hicrî 7. yüzyılda yaşamıştır. Bu dönemde felsefenin bir bölümü olan mantık, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) girişimleriyle İslamî ilimler arasında değerlendirilmiş ve Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210)'nin teşebbüsleri ile kelâm kitaplarının tasnifinde bazı değişiklikler meydana

gelmiştir. Eş'arî kelâmcıları arasında yaygın olan bu yaklaşıma paralel olarak yeni eserler telif edilmiş fakat Mâtürîdî kelâm geleneği bu yeni telif metoduna yabancı kalmıştır.<sup>1</sup> Bununla beraber Semerkandî ilk dönem Mâtürîdî gelenek içerisinde felsefi kelâm akımını temsil etmiş ve sonraki dönem kelâm düşünürlerini etkilemiştir.

İbn Sînâ ve Râzî etkisinin üzerinde açıkça görüldüğü Semerkandî, bilimlerde taklit ve zanna değil, yakîni bilgiye ulaşmanın hedeflendiğini söyler.<sup>2</sup> Fakat ona göre -aşağıda zikredileceği üzere- tüm bilimlerde kesin bilgi aranmamakta hatta bazılarında zan (sanı) yeterli olmaktadır. Bu bağlamda disiplinleri taksim ederken yaptığı açıklamalar önem kazanmaktadır. Ona göre araştırmanın/tartışma (bahs) gerçekleştiği ilimler lafız, anlam ya da her ikisiyle alakalıdır. Lafızla ilgili ilimler sarf ve nahiv gibi dil araştırması yapar; anlamla alakalı disiplinler ise felsefe, fizik, tıp ve ahlâk gibi makûlatın bölümlerinden meydana gelir. Üçüncü kısım ise tefsir ve hadis gibi lafız ve anlamın geçerli olduğu ilimlerdir. Semerkandî tüm bu disiplinlerin kendilerine özgü terimleri ve kabulleri (müsellemât) olduğunu belirtir. Bu kabullerin kesin bilgi ya da zan ifade etmesi fark etmeksizin ilgili disiplinleri araştıranlar tarafından benimsenmesi gerektiğini dile getirerek şöyle der:

“Disiplinlerin kullandıkları delillerinin kendisini aşması mümkün olmayan, kuvvet ve mertebe bakımından bir sınırı vardır ve hedeflenen amaç bu tür bir delilin bilinmesiyle ortaya çıkmaktadır. Söz gelimi fikhî delillerin ulaşabileceği üst seviye zann-ı galiptir ki zaten fıkıhla amaçlanan şey bununla meydana gelmektedir. Bu amaç ise yapılacak işin gerekliliğinin bilinmesidir. O halde her ilimde ulaşılabilir olan delil talep edilir. Örneğin nahiv ve fıkıh disiplininde burhân aranmaz, zannın meydana gelmesi ya da evlanın ve daha güzel olanın alınmasıyla iktifa edilir. Muallilin burhânı gerekli görüp bunu vazife edinme durumu müstesnadır. Çünkü bu durumda kendisinden burhân istenilir. İlimlerde [kullandıkları] deliller, zayıflık ve kuvvet bakımından birbirinden farklıdır. En altta nahiv, sarf ve lügat ile ilgili olan disiplinlerin, daha sonra fikhın, akabinde fıkıh usûlü ve hilâfın, sonra hikmetin, peşi sıra ise mantığın delilleri yer alır. Bunun üstünde ise astronominin (heyet), sonra kuvvet ve mertebe açısından delillerin en üstü olan geometrinin delilleri yer alır.”<sup>3</sup>

Semerkandî'nin “bilimlerde taklit ve zanna değil, yakîni bilgiye ulaşmak hedeflenir” sözü ile kelâm ve felsefe gibi hakikate ulaşmayı amaçlayan disiplinleri kastettiği söylenebilir. Zira Semerkandî, bu sözü, yukarıda da işaret edildiği üzere İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbihât*'ı şerh ederken söylemiştir. Ayrıca Semerkandî'nin mezkûr yaklaşımının sonraki

<sup>1</sup> Farklı bir değerlendirme için bk. Melikşah Sezen, *Müteahhir Dönem Mâtürîdî Kelâmı: Şemsüddîn es-Semerkandî (ö. 722/1322) Örneği* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 13-18.

<sup>2</sup> Muhammed b. Eşref Şemsüddîn es-Semerkandî, *Bişârâtü'l-ışârât fi şerhi'l-İşârât ve't-tenbihât* (Tahran: Müessesesi-i Pejuheş-i Mirâs-ı Mektûb, ts.), 1/1.

<sup>3</sup> Muhammed b. Eşref Şemsüddîn es-Semerkandî, *Qıstâşu'l-efkâr fi tahkiki'l-esrâr* Düşüncenin Kıstası, çev. Necmettin Pehlivan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 502-503.

dönem müellifleri üzerinde etkili olduğu da ifade edilmelidir. Söz gelimi Kemalpaşazâde (ö. 940/1534), münâzara ilmi hakkında kaleme aldığı risalenin tenbih kısmında Semerkandî'den mülhem şöyle der: “Münâzara yapan kişilerin, ilgili ilmin tanım ve görevine uygun konuşması gerekir.<sup>4</sup> [Bu nedenle] Kesin (yakîni) meseleler hakkında zannî şeyleri, zannî meselelerde ise kesin (yakîni) şeyleri konuşmamalıdır.”<sup>5</sup>

Semerkandî'ye göre kesin bilgiyi yani burhanı konu alan çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Söz gelimi Evmeş, “Şemsüddîn es-Semerkandî'nin *Beşârâtü'l-İşârât* adlı eserinin mantık bölümünde burhanî ilimler ve bilimsel sorular konusuna yaklaşımı” adlı makalesinde beş sanattan bahsetmiş fakat burhanî kıyasın öncüllerini açıklamamıştır.<sup>6</sup> Semerkandî'ye göre kıyası ve şekillerini inceleyen Bingöl ise “Şemsü'd-din Muhammed b. Eşref el-Semerkandî'nin (ö. 1302) *Kıstas'ında Kıyas Teorisi*” isimli çalışmasında burhan ve mukaddimleri hakkında oldukça kısa bilgi vermiştir.<sup>7</sup> Ayrıca Tanrıbilir, “Şemsüddin Semerkandî'de Ontoloji ve Epistemoloji Bağlamında Kelâm-Felsefe Etkileşimi” adıyla bir doktora çalışması yapmış fakat Semerkandî'nin burhan anlayışının Meşşâî felsefe geleneğinden, özellikle de İbn Sînâ'dan etkilenmesi üzerinde durmamıştır. Daha doğru bir ifade ile bu çalışmada burhanın ve çeşitlerinin mahiyetini tartışmamıştır.<sup>8</sup> Bu makale ise diğer çalışmaların aksine sadece Semerkandî'ye göre burhanı ve çeşitlerini incelemeyip aynı zamanda Semerkandî'nin kesin bilgi anlayışında etkili olan düşünürleri tespit etmeyi hedeflemektedir. Böylelikle felsefî kelâm döneminin önemli temsilcilerinden Semerkandî'nin düşünsel arka planı ve Semerkandî'nin burhan konusunda ortaya koyduğu yeni yaklaşımlar tespit edilebilecektir.

Semerkandî eserlerinde dağınık olarak tartışsa da burhan ve unsurlarını İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ını şerh ettiği *Bişârâtü'l-İşârât*'ında ve mantık alanında kaleme aldığı *Kıstâsu'l-efkâr*'da geniş olarak inceler. Her ne kadar *Bişârâtü'l-İşârât*, İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ının şerhi olsa da eserin yazılma nedeni, sadece İbn Sînâ'nın sözlerini açıklamak değil, yanlış yerlere işaret etmek olduğundan<sup>9</sup>

<sup>4</sup> Tahkikte geçen ومن الواجب على المناظرين ifadesi hatalı olup doğrusu ومن الجواب على المناظرين şeklinde olmalıdır. Tahkik için bk. Necmettin Pehlivan- Muhammed Çelik, “el-Maṭlabul-e'lâ, el-Makṣadu'l-aḫsâ: Kemalpaşazâde'nin Risâle fi 'ilmi Âdâbi'l-Baḫş'ı”, *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9 (2019), 383.

<sup>5</sup> Semerkandî'nin Kemalpaşazâde'nin bu risalesi üzerindeki etkisi hakkında bk. Pehlivan - Çelik, “Kemalpaşazâde'nin Risâle fi 'ilmi Âdâbi'l-Baḫş'ı”, 366-373.

<sup>6</sup> Maddesi Bakımından Kıyaslar (Beş Sanat) için bk. Adem Evmeş, “Şemsüddîn es-Semerkandî'nin *Beşârâtü'l-İşârât* Adlı Eserinin Mantık Bölümünde Burhanî İlimler ve Bilimsel Sorular Konusuna Yaklaşımı”, *Tokat İlimiyat Dergisi* 2/9 (2021), 683-685.

<sup>7</sup> Abdülkuddüs Bingöl, “Şemsü'd-din Muhammed b. Eşref el-Semerkandî'nin (ö. 1302) *Kıstas'ında Kıyas Teorisi*”, *Felsefe Dünyası* 20 (1996), 27-29.

<sup>8</sup> Tarık Tanrıbilir, *Şemsüddin Semerkandî'de Ontoloji ve Epistemoloji Bağlamında Kelâm-Felsefe Etkileşimi* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021).

<sup>9</sup> Semerkandî, *Bişârâtü'l-İşârât*, 1/1.



Semerkindî'nin görüşlerini yansıtmaktadır. Dolayısıyla Semerkindî'nin diğer eserleri gibi çalışmamızın temel kaynakları arasında yer almasında sakınca bulunmamaktadır.

## 1. SEMERKANDÎ'YE GÖRE DOĞRULUK DEĞERİ AÇISINDAN ÖNERMELER

Aksi muhtemel olmayan delil anlamındaki burhan; cedel, hatâbe, şiir ve safsata ile beraber "beş sanat" diye adlandırılan kıyas türleri arasında yer alır. Bunlar arasında yalnızca burhan kesin bilgi ifade eder. Çünkü burhanî kıyasların öncülleri kesin bilgilerden yani yakîniyyâtta meydana gelmekte ve ilgili önermelerin zarurî, mümkün ya da vücûdî olması arasında fark bulunmamaktadır.<sup>10</sup> Akıl yürütme yöntemlerinden olan tümevarım (istikra) ve analogi (temsil) ise yakînî sonuç vermediğinden burhan olarak değerlendirilemez.<sup>11</sup> Kesin bilgi ifade etmesi dikkate alınarak burhana mutemet de denilmiştir.<sup>12</sup> Kesin bilgi veren burhana ulaşmak için kıyasın biçimsel suretlerinin ve içeriğinin bilinmesi gerekir. Nitekim mantık kitaplarında kıyasın şekilleri ve içeriği ayrıntılı olarak tartışılır. Bu yüzden çalışmamızda öncelikle Semerkindî'ye göre doğruluk değeri açısından önermeler (safsata, şiir, hatâbe, cedel ve burhan) incelenecektir. Fakat öncesinde ilgili önermelerin Semerkindî'ye göre nasıl tasnif edildiğine yer verilecektir.

Semerkindî burhanı incelerken içerikleri (maddeleri) açısından kıyasları beş kısımda tasnif eder. Kıyasların beş bölümde incelenmesi ifade ettikleri bilgi değeri ile alakalıdır. Şöyle ki tüm kıyaslar ya tasdik ifade eder ya da etmez. Tasdik bildirmeyen kıyaslara şiir adı verilir. Tasdik bildirenler ise kesin (câzım) ya da değildir. Kesin olmayan kıyasa hatâbe adı verilir. Kesin olanlar ise hakikatleri itibara alınıp alınmamasına göre taksim edilir. Bir öncülün hakikat olup olmaması dikkate alınmaz, kamunun ya da hasmın kabul etmesine itibar edilirse buna cedel adı verilir.<sup>13</sup> Kamunun ya da hasmın kabul etmesine itibar edilir fakat vakiya mutabık değilse şegap (çarpıtma) denilir. Fakat hakikati itibara alınan vakiada hak ise burhan,

<sup>10</sup> Semerkindî, *Bişârâtü'l-işârât*, 1/240; Benzer bir açıklama için bk. Sadeddin Mesud b. Ömer b. Abdullah et-Teftâzânî, *Şerhu'l-İmâm eş-Şa'd et-Teftâzânî 'ale's-Şemsiyye fi'l-mantık li'l-İmâm el-Kâtibî*, thk. Câdullah Besbâm Salih (Amman: Dârü'n-Nürü'l-Mübîn, ts.), 372.

<sup>11</sup> İstikrânın kesin bilgi ifade etmemesi hakkında bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed Kutbüddîn er-Râzî, *Tahrirü'l-kavâ'di'l-mantikiyye fi şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye* (Kum: İntişârâtü Bîdâr, ts.), 454.

<sup>12</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Burhan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/429.

<sup>13</sup> İlgili ifadenin "kesinlik ifade eden tasdik doğru olduğu kabul edilmeyip, çoğunluğun veya hasmın doğru kabul etmesi durumunda ise kıyas "cedel" olarak isimlendirilir." şeklinde tercüme edilmesi problemlili görünmektedir. Zira cedelde hasmın ya da çoğunluğun kabul ettiği şey doğruya da muhtemeldir. Evmeş, "Şemsüddîn es-Semerkindî'nin Beşârâtü'l-İşârât Adlı Eserinin Mantık Bölümünde Burhanî İlimler ve Bilimsel Sorular Konusuna Yaklaşımı", 683.

değilse safsata adını alır.<sup>14</sup> Yukarıda anlatılanlara göre safsata ne burhan gibi kesin bilgi ne de cedel gibi kanıt olma özelliği taşımaz. Çünkü safsatanın içerdiği bilgi gerçeğe aykırıdır. Ayrıca hatâbe ve şiir gibi zan da ifade etmez.

Semerkindî *el-Kıstâs*'ta safsatayı müstakil olarak zikrederken *Bişârâtü'l-İşârât*'ta İbn Sînâ'ya tâbi olarak benzeyen öncüllerin (müşebbihât) bölümü olarak değerlendirir. Bu bağlamda *Bişârâtü'l-İşârât*'ta müşebbihâtı şegab ve safsata olarak iki kısımda inceler. Meşhûrâta benzeyen öncüllerden oluşan şegab, doğru bilgi ifade etmez. Öncülleri vehmiyyâtan oluşan kıyas olarak tanımlanan safsata ise kesin bilgiye benzer fakat içeriği yanlıştır. Safsata yapan kişiye sofist (süfestâî) denildiğini söyleyen Semerkindî, şegab yapan kişiye ise müşâgib adı verildiğini belirtir. Buradan hareketle şegabın cedele, safsatanın ise burhana mukabil olduğu söylenebilir. Semerkindî sınavda öğrenciyi denemek gibi maksatlarla yapılan mugalatayı safsatanın altında değerlendirir.<sup>15</sup> Müteahhir dönem mantıkçılarının bir kısmının ise müşâgibe ve safsatayı muğâlatanın altında incelediği öne sürülmüştür.<sup>16</sup> Bu durumda Semerkindî'nin bu mantıkçıların aksine müşebbihâtı şegab ve safsata kısımlarına ayırıp mugalatayı, safsatanın alt bölümü olarak değerlendirdiği görülmektedir.

Beş sanattan bir diğeri ise şiir adı verilen doğru ya da yanlış olsun muhayyelât türünden öncüllerin meydana getirdiği kıyastır. İnsan nefsi kendisinden etkilendiği için şiir türü kıyaslar, dinleyiciyi bir şeye rağbet ettirmek (tergîb) ya da korkutmak (terhîb) için kullanılır.<sup>17</sup> Nitekim mecaz, metafor, vezn ve kafiye gibi şiirsel söyleyişler estetik bir haz meydana getirir. Bu tür kıyasların doğru ve yanlış olması ya da onaylanıp onaylanmaması arasında fark yoktur. Semerkindî eski Yunanlıların şiirin tanımında vezni dikkate almadıklarını, bunun yerine tahayyulu benimsediklerini, muhdes mantıkçıların ise vezni dikkate aldıklarını belirtir. Cumhuriyetin ise sadece vezin ve kâfiyeye itibar ettiğini söyler.<sup>18</sup>

Bilgi açısından şiirin üstünde bulunan hatâbe, doğru veya yanlış olması fark etmeksizin zannî olan (maznûnât) ya da meşhur olmayan makbûlâtan meydana gelir. Bu tür kıyaslar iknâ etmek ve zann-ı gâlib türü idrâk elde etmek için kullanılır. Bu yüzden -tümevarım, analogi ya da müntic olmayan modlar olsun fark etmez- hatabî kıyasların suretlerinin müntic olması caizdir.<sup>19</sup>

<sup>14</sup> Semerkindî, *Bişârâtü'l-İşârât*, 1/240; Semerkindî, *Kıstâsu'l-efkâr fi tahkîki'l-esrâr*, 477. Benzer bir tasnif için bk. Teftâzânî, *Şerhu't-Teftâzânî 'ale's-Şemsiyye*, 367.

<sup>15</sup> Semerkindî, *Bişârâtü'l-İşârât*, 1/241.

<sup>16</sup> Evmeş, "Şemsuddîn es-Semerkindî'nin Beşârâtü'l-İşârât Adlı Eserinin Mantık Bölümünde Burhanî İlimler ve Bilimsel Sorular Konusuna Yaklaşımı", 683.

<sup>17</sup> Semerkindî, *Kıstâsu'l-efkâr fi tahkîki'l-esrâr*, 479.

<sup>18</sup> Semerkindî, *Bişârâtü'l-İşârât*, 1/240.

<sup>19</sup> Semerkindî, *Bişârâtü'l-İşârât*, 1/240.

Cedel, meşhur olan (meşhûrât) ve -vacip, mümteni veya mümkün olsun fark etmez- hasmın doğru kabul ettiği (müsellemât) öncüllerden oluşan kıyastır.<sup>20</sup> Semerkandî, İbn Sînâ'nın kıyas maddelerini benimsemesine rağmen *el-Kıstâs*'ta onun "takrîriyyât" sözünü müsellemât adıyla zikreder. Buradan hareketle bu iki kavram arasında fark olduğu söylenebilir. Nitekim İbn Sînâ, müsellemâtın bölümü olan mehûzâtı, makbûlât ve takrîriyyât olarak ikiye ayırır. Takrîriyyâtı ise usûlun mevdûa (hipotez) ve müsâdere (postulat) olarak iki kısımda inceler. Daha açık bir ifade ile İbn Sînâ'ya göre cedel meşhûrât ve takrîriyyât bölümlerinden oluşur.<sup>21</sup> Ne var ki Semerkandî yazdığı mantık eserinde takrîriyyât yerine müsellemât demiştir. Bu da takrîriyyât kelimesinde kavram kargaşası olduğu izlenimi vermektedir. Semerkandî bu muhtemel karışıklığı gidermek için *el-Bişârât*'ta takrîriyyâtı muhatabın kabul ettiği önermeler olarak açıklamış, *el-Kıstâs*'ta ise doğrudan müsellemât demiştir.<sup>22</sup>

Semerkandî'ye göre müsellemât gibi cedelin öncüllerinden olan meşhur mukaddimelerin meydana gelmesi şu sebeplerden kaynaklanır:

- a) Adaletin iyi, zulmün kötü olması örneğinde olduğu gibi kamu maslahatına uygunluk,
- b) Zayıflara bakmanın övülmesi gibi tabiatın inceliğinden kaynaklanmak,
- c) Avret mahallini açmanın kötülenmesi gibi hamiyete dayanmak,
- d) Hintlilere göre hayvanları kesmenin kötü değerlendirilmesine rağmen diğer insanların bunu kötü saymaması gibi insanların adetlerinden etkilenmek,
- e) Dinî kurallar gibi şeriat ve edeplere dayanmak.<sup>23</sup>

Meşhûrât ve müsellemâttan oluşan cedel, kesin bilgi için değil, hasmın ilzâmı ya da onun ilzâmını def etmek için kullanılır. Buna göre cedel tartışmada kullanılabilirlik açısından faydalı olmakla beraber ne bir hakikati ispat eder ne de reddeder. Fakat tümevarım (istikra), analogi (temsil) ve müntic olmayan modlar gibi -nefsul emirde müntic olmasa da- hasmın kabulü açısından, sûretlerinin müntic olması caizdir.<sup>24</sup>

Kesin bilgi ifade eden burhanî kıyasın tanımı konusunda ihtilaf edilmiştir. Bazıları burhanın varlığı zorunlu olanlardan (vâcibât), cedelin çoğunlukla meydana gelen mümkünlerden (mümkînât-ı ekseriyye),

<sup>20</sup> Semerkandî, *Kıstâsu'l-efkâr fi tahkîki'l-esrâr*, 479.

<sup>21</sup> Kıyasta kullanılan öncüllerin sınıflandırılması için bk. Hacer Ergin, *İbn Sina'da Kesin Bilgi ve Kesin Bilginin Unsurları* (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 39.

<sup>22</sup> Semerkandî, *Bişârâtü'l-işârât*, 1/240; Semerkandî, *Kıstâsu'l-efkâr fi tahkîki'l-esrâr*, 479, 483.

<sup>23</sup> Semerkandî, *Kıstâsu'l-efkâr fi tahkîki'l-esrâr*, 483; Kutbüddîn er-Râzî, *Tahrîrû'l-kavâ'di'l-mantikiyye fi şerhi'r-Risâleti's-Semsiyye*, 462.

<sup>24</sup> Semerkandî, *Bişârâtü'l-işârât*, 1/240.

hatabenin ne az ne de çok olan eşit mümkünlerden (mümkinât-ı mütesâvî), siirin ise imkânsızlardan (mümteniât) oluştuğunu öne sürmüştür. Semerkandî, İbn Sînâ'ya tâbi olarak bu görüşün doğru olmadığını iddia eder.<sup>25</sup>

Semerkandî burhanın temel özelliklerini bir araya getirerek şöyle der: Burhan nefsü'l-emrde doğru, kabul edilmesi gerekli yani özü itibari ile zarûrî -mümkün ya da vücûdî olsun fark etmez, tasdik edilmesinin zarurî olduğu- mukaddimelerden meydana gelir.<sup>26</sup> Aristoteles'in "burhan ancak zaruri önermeleri kullanır" sözünün bu anlamda olduğunu belirten Semerkandî, bu sebeple burhanın "yakînî bilgi oluşturmak için yakîniyyâtta oluşan kıyas" şeklinde tanımlandığını ifade eder. Burada zikredilen yakîn, bir şeye çelişğine muhtemel olmayacak şekilde inanmaktır. Kıyas bunun sureti iken yakîniyyât ise maddesidir. Elde edilen kesin bilgi ise amacıdır.<sup>27</sup> Bunun gibi kıyasın maddelerini inceleyen Semerkandî'nin çağdaşı Kâtîbî (ö. 675/1277), yakînî bilgiyi, "nefsü'l-emre mutâbık olan bir şeye farklı olması mümkün olmayacak şekilde inanmak" şeklinde açıklamıştır.<sup>28</sup> Teftâzânî ise kıyasın maddelerinde kullanılan yakîn terimini "değişmeyen (sâbit), vakıya uygun (mutâbık), kesin idrâk" olarak tanımlar.<sup>29</sup> Yukarıda zikredilenlerden hareketle yakîn lafzının matematik işlemlerinde olduğu gibi inkâr edilmesi mümkün olmayan bilgi anlamında kullanıldığı söylenebilir.

## 2. SEMERKANDİ'YE GÖRE KESİN BİLGİNİN KAYNAKLARI

Bir şeye çelişğine muhtemel olmayacak şekilde inanmak şeklinde açıklanan yakînî bilgiyi<sup>30</sup> Semerkandî mantık alanında yazdığı *Kıstâs*'ta ve İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ını şerh ettiği *el-Bişârât*'ta zikreder. Bu konuyu *Kıstâs*'ta kıyasa bağlı konuların (tevâbiu'l-kıyas) yedinci başlığı olan burhan bahsinde inceler. Konunun burada tartışılması İbn Sînâ'nın *Kitâbu's-Şifâ* adlı eserinde mezkûr konuyu tevâbiu'l-kıyas altında incelemesi ile alakalıdır.<sup>31</sup>

İbn Sînâ *el-İşârât*'ta kesin bilginin kaynaklarını müsellemât mesâilini tartışırken ele aldığından Semerkandî'nin görüşlerine buradan ulaşılabilir. İbn Sînâ kıyasta kullanılan öncülleri müsellemât, maznûnât ile bununla beraber olan, müşebbehât ve muhayyelât şeklinde dört bölümde

<sup>25</sup> Semerkandî, *Bişârâtü'l-işârât*, 1/241.

<sup>26</sup> Semerkandî, *Kıstâsu'l-efkâr fî tahkîki'l-esrâr*, 477.

<sup>27</sup> Semerkandî, *Kıstâsu'l-efkâr fî tahkîki'l-esrâr*, 479.

<sup>28</sup> Ferruh Özpilavcı - Abdullah Öztop, "er-Risâletü's-Şemsiyye'nin, Müellifi Necmeddin Kâtîbî tarafından Yapılan İlk Şerhi: Şerhu'l-mevâzi'i'l-müşkile mine'r-Risâleti's-Şemsiyye fî'l-kavâ'idî'l-mantikiyye'nin inceleme ve Tahkiki", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 2/2 (2019), 101.

<sup>29</sup> Teftâzânî, *Şerhu't-Teftâzânî 'ale's-Şemsiyye*, 368.

<sup>30</sup> Semerkandî, *Kıstâsu'l-efkâr fî tahkîki'l-esrâr*, 30.

<sup>31</sup> Necmettin Pehlivan, *Şemsu'd-Dîn Muhammed b. Eşref es-Semerkandî'nin Kıstâsu'l-Efkâr fî Tahkîki'l-Esrâr Adlı Eserinin Tahkiki, Tercümesi ve Değerlendirmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora, 2010), (3. Cilt: Değerlendirme), 243.

sınıflandırır. Semerkandî bu sınıflandırmanın neden dört kısım ile sınırlı olduğunu şöyle izah eder: Bir önerme ya tasdik ya da nefsin bir şekilde etkilenmesini ifade eder. İkincisi muhayyeledir. Birincisi ise ya kesin tasdik ifade eder ya da etmez. Kesin tasdik bir sebep ya da sebebe benzeyen bir şey ile olur. Sebep ile olan müsellemtâ, sebebe benzeyen ile olan ise müşebbihâttir. Kesin olmaya, maznûnât; bunun beraberindeki ise meşhûrat ve makbûlâttir.<sup>32</sup>

İbn Sînâ doğru kabul edilen önermeleri yani müsellemtâ, mu'tekadât (doğru olduğu bizce bilinen önermeler) ve mehûzât (doğru olduğu başkasından bilinen önermeler) olarak iki kısma ayırır. Semerkandî bunun nedenini müsellemtâ'nın kesin tasdik ifade etmesi sebebi ile ilişkilendirir. Ona göre ilgili sebep ya kesb olmadan onaylayan kişinin kendisinden ya da dışarıdan meydana gelir. Birincisi mu'tekadât ikincisi ise mehûzâttir.<sup>33</sup> Doğru kabul edilen önermelerin yanlış olmadığını düşünürüz. Fakat aşağıda görüleceği üzere tüm müsellemtâ türlerinin vakıaya mutabık olması şart değildir. Buna göre müsellemtâ'nın doğru olduğuna yönelik inanç kişide var olduğundan muhatap bunu kabul ettiğinde onaylanmaktadır.

Mu'tekadâtın, kendi içerisinde vâcibun kabûluh (kabalü zorunlu olanlar), meşhûrat (yaygın önermeler) ve vehmiyyât (vehme dayalı önermeler) olarak üçe ayrılma sebebinin önermenin hükmü ile ilişkilendiren Semerkandî, hükmün ya vakıaya mutâbık kabul edildiğini ya da edilmediğini söyler. Vakıaya mutabık kabul edilir ve gerçekten de mutabık olursa bunun kabul edilmesi zorunludur. Mutâbık değilse vehmiyyâttir. Vakıaya mutabık kabul edilmezse meşhûrâttir.<sup>34</sup> Buna göre mu'tekadât adı verilen bilgi türünün doğruluğuna dair kişide inanç vardır. Fakat bu inanç vakıaya mutâbık olabileceği gibi olmayabilir de.

Kabul edilmesi gereken önermelerin ise inkâr ya da reddedilmesi mümkün değildir. Kişide bu tür önermelerin doğruluğunun yanında yanlışlanamazlığına dair ikinci bir düşünce daha vardır. Buna göre aşağıda sayılacak olan tüm türlerinin ortak özelliği kesin olup burhânî kıyaslarda öncül olmalarıdır.<sup>35</sup>

İbn Sînâ kabalü zorunlu olan önermeleri evveliyât (ilk doğrular), müşehadât (gözlemler), mücerrebât (deneyler) ve bununla beraber olan hadsiyyât (sezgiler) ile mütevâtirât (isnadı kesin rivayetler) ve son olarak kazâyâ kıyâsatuhâ maahe (kıyasları kendi içinde olan önermeler) olarak altı kısma ayırır.<sup>36</sup> Semerkandî bu taksimin nasıl meydana geldiğini ve öğelerini

<sup>32</sup> Semerkandî, *Bişârâtü'l-işârât*, 1/173.

<sup>33</sup> Semerkandî, *Bişârâtü'l-işârât*, 1/174.

<sup>34</sup> Semerkandî, *Bişârâtü'l-işârât*, 1/175.

<sup>35</sup> Ergin, *İbn Sina'da Kesin Bilgi ve Kesin Bilginin Unsurları*, 40.

<sup>36</sup> Ebû Ca'fer Naşîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen eţ-Ŧûsî, *Şerhul-İşârât ve't-tenbîhât (Mantık) (el-İşârât ve't-tenbîhât ile birlikte)*, thk. Süleyman Dünya (Beyrut: Müessesetü'n-Nu'mân, ts.), 343.

ayrıntılı olarak tartışır. Hadsıyyâtın mücerrebâta, mütevâtirâtın müşâhedâta, kıyasları kendi içinde olan önermelerin ise evveliyyâta benzediğini ifade eden Semerkandî'ye göre müktesep olmayan önermeler hakkında aklın kesin hükmü duyulara bağlıdır ya da değildir. Duyulara bağlı değilse ya kıyasları kendi içinde olur ya da olmaz. Eğer kıyasları kendi içinde olmazsa evveliyyât olarak adlandırılır. Kıyasları kendi içinde olanlar duyulara dayanıyorsa ya beraberlerinde karine bulunur ya da bulunmaz. Karine yok ve ilgili duyu işitme değilse buna müşâhedât, işitme olduğunda ise mütevâtirât denilir. Eğer karine bulunur ve bu karine eserin bir şeye terettüp etmesi şeklinde ise mücerrebât aksi takdirde ise hadsiyyât adını alır.<sup>37</sup>

Kesin bilgi ifade eden ve aklın gerekli kıldığı evveliyyâta dair bilgiler olumlu (îcâbî) ya da olumsuz (selbî) olsun yalnızca ilgili öncülün iki tarafının yani terimlerinin künhünü tasavvur etmekle meydana gelir.<sup>38</sup> İbn Sînâ -a priori olarak da adlandırılan- evvelî bilgilerin doğruluğu hususunda zihinde herhangi bir zaman diliminde şüphenin olmadığını ifade eder.<sup>39</sup> Bu yüzden gerekçelendirme olmaksızın bu tür bilgilerin doğru olduğu kabul edilir.<sup>40</sup> Semerkandî doğası gereği açık olan ve zihindeki tasdîkin yalnızca iki tarafın tasavvuru ile birinin diğeri ile ilişkilendirilmesine bağlı olduğu evvelî bilgileri iki kısma ayırır: a) “bir, ikinin yarısıdır” örneğinde olduğu gibi herkesin doğuştan bildiği bilgiler, b) “bir şeye eşit olan şeyler birbirine eşittir.” gibi yaratılıştan herkese açık olmayan bilgiler. İkinci tür bilgiler bir yönü ile bazı kişilere kapalıdır.<sup>41</sup> Semerkandî bu kapalılığın nedenini tartışmazken Teftâzânî ilgili durumun ya çocuklarda olduğu gibi yaratılışla ya da bazı cahillerde olduğu gibi evvelî bilgilere aykırı olan inançları benimsemeleriyle alakalı olduğunu belirtir.<sup>42</sup> İlksel bilgilerin iki kısımda incelenmesi terimlerin bilinmesi halinde tasdîkin hemen gerçekleşip gerçekleşmemesi ile ilgilidir. Yani tasdîk sürecinde kişide bir duraksama meydana gelebilir. Duraksamanın seviyesi ise insanların kavrayış kabiliyeti ile bağlantılı olup kişiden kişiye farklılık gösterebilir. Fakat Semerkandî'nin ikili ayrımından bütün insanların sahip olduğu ortak bir anlama zemini olduğu, fakat bazı insanların kavrama gücünün diğerlerinden daha fazla olduğu anlaşılmaktadır. Başka bir deyişle idrâk konusunda bütün insanların doğuştan sahip olduğu ortak bir kavrama yetisi bulunmaktadır.

Müşâhedât türü bilgiler ise iç ya da dış duyuların tekrarlanmaksızın elde ettiği sûretler sonucunda zihnin verdiği kesin hükümleri ifade eder. Bu

<sup>37</sup> Semerkandî, *Bişârâtü'l-işârât*, 1/175.

<sup>38</sup> Semerkandî, *Bişârâtü'l-işârât*, 1/175.

<sup>39</sup> Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî*: 'Alâî hikmet kitabı (neşir-çeviri). (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 96.

<sup>40</sup> Tûsî, *Şerhul-İşârât ve't-tenbîhât*, 344.

<sup>41</sup> Semerkandî, *Bişârâtü'l-işârât*, 1/175.

<sup>42</sup> Teftâzânî, *Şerhu't-Teftâzânî 'ale's-Şemsiyye*, 369.

açıklamada yer alan “iç ve dış duyular”, müşâhedâtı hadsiyyâtan; “tekrarlanmaksızın” ifadesi ise mücerrebâtan ayırmaktadır. Müşâhedât iki kısma ayrılır: a) havâss-ı zâhire ile müşâhede edilen bilgi ki bu mahsûsât olarak adlandırılır. b) iç kuvvetler (el-kuve el-bâtine) ile müşâhede edilen bilgi ki buna vicdâniyyât denilir. Mahsûsâta karın beyaz olması ateşin yakıcılığı; vicdâniyyâta ise kendi varlığımızın bilinci ve korku ile öfke gibi duygularımızın varlığı örnek verilebilir. Teftâzânî de müşâhedâtın ikiye ayrılması noktasında Semerkandî gibi düşünürken<sup>43</sup> Nasîrüddîn et-Tûsî'nin bu konudaki yaklaşımının Semerkandî'den farklı olduğuna dikkat çekmek yerinde olacaktır. Ona göre müşâhedât mezkûr iki kısımdan değil, dış duyularla, iç duyularla (itibârî kaziyyeler), dış ve iç duyular olmaksızın kendimiz hakkındaki hükümler olmak üzere üç kısımdan oluşur. Kişinin kendi varlığını bilmesini dış ve iç duyular olmaksızın zihinde bulunan hükümlere örnek veren Tûsî, hissî hükümlerin cüzî olduğunu fakat müşâhedenin tekrarı ve illetleri bilmekle aklî hükmün oluşabileceğini belirtir.<sup>44</sup>

Müşâhede yoluyla elde edilen bilgilerin güneşin varlığını bilmek gibi cüzî hükümler olduğunu söyleyen Semerkandî, aklî hükümlerin ise cüzî bilgileri ihsâs etme ve illetlerini bilme yoluyla meydana geldiğini dile getirir.<sup>45</sup> Buna göre ateşin varlığını görmek cüzî bir hükümken bu ateşin tekrar tekrar görülüp özelliklerinin bilinmesi sonucunda oluşan “tüm ateşler yakıcıdır” hükmü aklîdir. Semerkandî *el-Bişârât, el-Kistâs* ve *Şerhu'l-Kistâs*'ta müşâhedâtı kesin bilgi ifade eden önermeler arasında saymış fakat kesinliğin mahiyeti hakkında açıklama yapmamıştır. Hâlbuki Seyyid Şerîf Cürçânî'ye (ö. 816/1413) göre evvelî ve fitrî bilgilerin aksine müşâhedâta dayalı yargılar, objektif değil sübjektiftir. Bu nedenle müşâhede tecrübesine ulaşmamış birisi için kanıt niteliği taşımaz.<sup>46</sup>

Semerkandî'ye göre mücerrebât ya da tecribiyyât olarak adlandırılan deney ve gözleme dayalı önermeler de kesin bilgi ifade eder. Mücerrebât türü bilgilerin ortaya çıkmasında akıl ve duyular ortak rol oynar. Yani dış dünyadaki olay ve olguları ilk olarak beş duyu organı ile görür ve hüküm veririz. Arkasından müşâhede ettiğimiz olay ve bu şeyin varlık nedeni arasında kurduğumuz ilişkinin sürekli tekrar edildiğini fark ederiz. Bu ise zihnimizde iki şey arasında bir zorunluluk olduğu kanısı uyandırır. Tekrarlanarak bu kanının güçlenmesi sonucunda iki şey arasındaki ilişkinin tesadüfî olmadığını anlarız. Çünkü tesadüfî olan şeyler sürekli meydana gelmez. O halde müşâhede edilen bu ilişki türünün kesinlik ifade ettiği

<sup>43</sup> Teftâzânî, *Şerhu't-Teftâzânî 'ale's-Şemsiyye*, 369.

<sup>44</sup> Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 345-346.

<sup>45</sup> Semerkandî, *Bişârâtü'l-İşârât*, 1/176.

<sup>46</sup> Zeynüddin Ömer b. Sehlân eş-Sâvî, *el-Beşâirü'n-Naşîriyye fî 'ilmi'l-mantık*, thk. Hasan el-Merâgî (Tahran: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1390), 376.



söylenbilir.<sup>47</sup> Semerkandî mantıkçının müşâhede edilen olayın sebebini araştırmakla yükümlü olmadığını bu işin sebep ve sonuç arasındaki ilişkiyi araştıran filozofun (el-hakîm) görevi olduğunu bildirir.<sup>48</sup>

Ateşin yakıcı olması<sup>49</sup> ya da sakamonyanın ishal edici özelliği<sup>50</sup> mücerrebât yoluyla oluşan bilgilere örnek verilebilir. Ateşin yakıcı olmasına dair edindiğimiz müşâhede her defasında artmakta ve ateşin yakıcı olmasından şüphe duyulmayacak şekilde kesinlik meydana gelmektedir. Tecrübe sonucunda oluşan bilgi ya küllî ya da ekseri hüküm ifade eder. Her iki tür hükmün de içerdiği kıyas vardır. Eğer gizli ise tecrübe ile birleştiğinde kesinlik ifade eder. Bu gizli kıyas şöyledir: Bu, tesadüfî olsaydı her zaman ya da çoğunlukla meydana gelmezdi. O halde bir sebep vardır. Söz gelimi sakamonya şurubu her içildiğinde ishahin tekrarlandığı görülürse bunun rastlantısal olmadığını biliriz. Bu kıyas müşâhedenin tekrarı ile birleştiğinde yakînî bilgi oluşur. Semerkandî istikrâ ile tecrübe arasındaki farkın tam da bu noktada ortaya çıktığına dikkat çeker. İstikrada olayın rastlantısal olduğuna dair bir kıyas yokken tecrübeye böyle bir kıyas bulunur.<sup>51</sup> Ömer b. Sehlân es-Sâvî (ö. 540/1145 [?]), gözlemlerin devam etmesine rağmen zihnin kesin hüküm vermediği durumlara eksik istikrâ, kuşkunun yok olduğu kesin kanaate ise tecrübe adını verir.<sup>52</sup> Semerkandî'nin vurguladığı bir diğer husus ise şudur: Müşâhade, yalnızca belirli bir zaman diliminde, mekânda ya da muayyen bir şekilde gerçekleşiyorsa küllî hüküm bu şart ve kayıtlarla meydana gelir. Sonuç olarak yukarıda zikredilen özelliklerinden dolayı mücerrebât türü bilgiler, başkasına karşı delil niteliğinde değildir.<sup>53</sup>

Zihnin sezgi vasıtasıyla ulaştığı ve kuşkunun ortadan kalktığı önermeleri belirten hadsiyyât, kesin bilgi ifade eder. Ayın ışığını güneşten aldığı bilgisi hadsiyyâta örnek olarak verilebilir. Çünkü güneşin aya yaklaşıp uzaklaşması ve bunun neticesinde gözlemlenen aydınlığın değişimi, ayın ışığını güneşten aldığına delâlet eder.<sup>54</sup> Hadsiiyyât türü önermelerde mücerrebâtta olduğu gibi müşâhede ve gizli bir kıyas bulunur. Mezkûr

<sup>47</sup> Semerkandî, *Bişârâtü'l-işârât*, 1/177.

<sup>48</sup> Semerkandî, *Bişârâtü'l-işârât*, 1/177.

<sup>49</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâ'*, 98.

<sup>50</sup> Ebû Ali Hüseyin b. Abdillâh b. Ali İbn Sînâ, *en-Necât fi'l-hikmeti'l-mantıkiyye ve't-tabiiyye ve'l-ilâhiyye* (Kahire: Matba'atü's-Sa'ade, ts.), 61.

<sup>51</sup> Semerkandî, *Bişârâtü'l-işârât*, 1/177. Benzer bir açıklama için bk. Teftâzânî, *Şerhu't-Teftâzânî 'ale's-Şemsiyye*, 369.

<sup>52</sup> Sâvî, *el-Beşâirü'n-Naşiriyye*, 375.

<sup>53</sup> Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât: felsefe, tabiiyyât, ilâhiyyât ve irfân* (Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 2005), 1/267. Benzer bir açıklama için bk. Ebû'l-Hasan Necmeddin Debiran Ali b. Ömer b. Ali el-Kâtibî, *Şemsiyye risalesi: tahkik, çeviri ve şerh*, thk. Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 183; Teftâzânî, *Şerhu't-Teftâzânî 'ale's-Şemsiyye*, 371; Kutbüddin er-Râzî, *Tahrirü'l-kavâ'di'l-mantıkiyye fi şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye*, 460.

<sup>54</sup> Semerkandî, *Bişârâtü'l-işârât*, 1/178.



örnekte gizli kıyas “Böyle olmasaydı güneşe yakınlık ve uzaklık ayın üzerinde oluşan aydınlığı değiştirmezdi” önermesidir. Bu tür önermelerde sezginin bilgiye ulaştırması şüpheyi ortadan kaldıracak seviyede ise hadsiyyât yakînî, aksi takdirde ise zannî bilgi ifade eder. Bu yüzden bazıları hadsiyyâtı zannîyyatan, bazıları ise zarûriyyâtтан saymıştır.<sup>55</sup> Fakat Semerkandî sezgi meydana getirecek tecrübeyi yaşamayan birisi için sezginin kesin delil olmadığına işaret eder.<sup>56</sup> Her ikisinde müşahede ve gizli bir kıyasın bulunması nedeniyle hadsiyyât ile mücerrebâtın birbirine benzemektedir.<sup>57</sup> Nitekim bu yüzden bazı mantıkçılar hadsiyyâtı, mücerrebâtın altında değerlendirmiştir.<sup>58</sup> Fakat cumhura göre bu iki tür arasında fark vardır: Tecrübe bilgisinin oluşum süreci insan eylemlerine bağlı iken hadsiyyât böyle değildir.<sup>59</sup> Bununla ilişkili olarak tecrübeye dayanan bilginin meydana gelmesi için çaba ve gayret gerekirken hadsiyyat kendiliğinden meydana gelir. Bununla alakalı olarak tecrübenin bilgi ifade etmesi için çok fazla deney ve gözleme ihtiyaç duyulurken hadsiyyâta bir, iki defa müşâhede etmek yeterlidir. Ayrıca hadsiyyâta sebebin varlığı ve mahiyeti bilinirken mücerrebâta yalnızca sebebin varlığı bilinmektedir.<sup>60</sup> Hadsiiyatın ifade ettiği bilgi değeri konusunda Râzî, bunların belirlenemeyen karinelerle kesinlik ifade ettiğini dolayısıyla da başkasına karşı delil olamayacağını ifade eder.<sup>61</sup>

Yalan üzerine bir araya gelmesi mümkün olmayan bir topluluğun naklettiği haberlere dayanılarak verilen hükümler anlamındaki mütevâtirât, Semerkandî'ye göre kesin bilgi ifade eder. Mütevâtir haberlerin kesin bilgi ifade etmesi, aynı bilgi hakkında birçok şahitliğin yapılmasından dolayı konu hakkındaki şüphelerin ortadan kalkması, böylelikle zihinde inkâr edilmesi mümkün olmayacak bir kesinliğin hâsıl olması sebebiyledir. Kişide kesinliğin meydana gelmesi için sayı şartının olmadığını belirten Semerkandî bazılarının 12, 40, 20, 70 ve 300 gibi sayılar zikrettiğini ifade eder. Fakat doğru olan görüşe göre haber verilen olaya ve haber veren kişilere göre bu sayı değişir.<sup>62</sup> Mütevâtirât türünün ifade ettiği bilgi

<sup>55</sup> Muhammed b. A'lâ b. Ali el-Fârûkî el-Hanefî et-Tehânevî, *Mevsû'atu Keşşâfu istilâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*, thk. Ali Dahrûc, çev. Farsça bölümleri çeviren: Abdullah Hâlidî (Beyrut: Mektebetu Lübnan [Librairie du Liban], 1996), 1/626.

<sup>56</sup> Semerkandî, *Bişârâtü'l-işârât*, 1/178.

<sup>57</sup> Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî İbn Sinâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât (Mantık)*, thk. Süleyman Dünya (Beyrut: Müessesetü'n-Nu'mân, ts.), 343.

<sup>58</sup> Sâvî, *el-Beşâirü'n-Naşiriyye*, 221.

<sup>59</sup> Özpilavcı - Öztop, “Şerhu'l-mevâzî'i'l-müşkile mine'r-Risâleti's-Şemsiyye”, 102.

<sup>60</sup> Teftâzânî, *Şerhu't-Teftâzânî 'ale's-Şemsiyye*, 370; Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâtî'l-fünûn*, 1/626.

<sup>61</sup> Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 1/267. Benzer bir açıklama için bk. Kâtibî, *Semsiyye Risalesi*, 183; Teftâzânî, *Şerhu't-Teftâzânî 'ale's-Şemsiyye*, 371; Kutbüddîn er-Râzî, *Tahrirü'l-kavâ'di'l-mantikiyye fî şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye*, 460.

<sup>62</sup> Semerkandî, *Bişârâtü'l-işârât*, 1/179; Benzer bir açıklama için bk. Teftâzânî, *Şerhu't-Teftâzânî 'ale's-Şemsiyye*, 371.

değerinin başkasına karşı delil olmayacağı ifade edilmiştir.<sup>63</sup> Burada Semerkandî'ye göre mütevâtir haberin kesinlik ifade etmesinin sadece haberin senedi ile ilgili olduğunu vurgulamak yerinde olacaktır. Daha açık bir ifade ile Semerkandî'ye göre mütevâtirât da dâhil olmak üzere naklî deliller; nakil, mecaz, iştirâk, hazf, izmâr, tahsis ve nesih olasılıklarına maruz kaldığından dilsel bir metin anlam açısından kesinlik ifade etmez.<sup>64</sup> *es-Sahâifu'l-ilâhiyye*'de haşr-i cismânî konusunu ele alırken mütevâtir haberlerin kesinlik ifade edip etmediğini tartışan Semerkandî'ye göre, bu konudaki nasların kesin bilgi ifade etmediği iddia edilebilir. Semerkandî, ilgili haberlerin mütevâtir olduğunu, dolayısıyla katiyet bildirdiğini söyleyerek bu iddiaya cevap verir.<sup>65</sup> Buradan mütevâtirâtın, Semerkandî'ye göre kesin bilgi ifade ettiği anlaşılırsa da Semerkandî mezkûr eseri şerh ederken katiyete karinelerle ulaştığını belirtir. Bu karine ise haşr-i cismânî ile ilgili haberlerin sıyâkı ve "Kendi yaratılışını unutup, bize bir misâl getirmeye kalkışıyor da: "Şu çürümüş gitmiş kemikleri kim diriltecek?" diyor."<sup>66</sup> gibi soru ifadeleridir.<sup>67</sup> O halde mütevâtirâtın katiyet ifade etmesi bu tür rivâyetlerin özü ile değil, ona ilişen karineler ile alakalı olduğu söylenebilir.

Kıyasları kendisiyle birlikte bulunan önermelerin (kazâyâ kıyâsatuhâ maahe) de kesin bilgi ifade ettiğini söyleyen Semerkandî'ye göre orta terim akılda mevcuttur. Söz gelimi "iki dördün yarısıdır" önermesinde büyük ve küçük terim bilindiğinde akıl, bir çaba göstermeksizin orta terimi akledebilmektedir. Bunlara kıyası fitrî olan öncüller adı da verilir.<sup>68</sup> Bu tür bilgiler ifade ettiği kesinlik açısından diğerlerinden üst olsa da evvelî bilgilerin altında bulunur. Çünkü evvelî bilgilerde kesinliğe vasıta olmadan ulaşılrken fitrî önermelerde gizli bir kıyas bulunmaktadır. Bununla beraber her iki tür de dışarıdan bir yardım alınmadan insanın doğasından kaynaklanır.<sup>69</sup>

Râzî'ye atıflarından anlaşıldığına göre onun eserlerinden haberdar olan Semerkandî, zihnî hükümleri tasnif ederken İbn Sînâ'dan farklı bir

<sup>63</sup> Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 1/267. Benzer bir açıklama için bk. Kâtibî, *Semsîyye risalesi*, 183; Teftâzânî, *Şerhu't-Teftâzânî 'ale's-Semsîyye*, 371.

<sup>64</sup> Muhammed b. Eşref Şemsüddîn es-Semerkandî, *el-Me'ârif fi Şerhi's-Şahâif*, thk. Abdurrahman Süleyman (Amman: Câmî'atü'l-'ulûmi'l-İslâmiyye, 2012), 286-287. İlgili olasılıkları Semerkandî'den önce Râzî'nin zikrettiğine vurgu yapmak yerinde olacaktır. Bk. Mehdi Cengiz, *Fahreddin er-Râzî'de Lafzın Manaya Delaleti Bağlamında Dilde Kesinlik Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 53-156; Mehdi Cengiz - Şükran Fazlıoğlu, "Fahreddin er-Râzî'nin 'Dilde Kesinlik' Sorununa Yaklaşımı: Tespit ve Tercih", *Kutadgubilig: Felsefe Bilim Araştırmaları* 42 (2020), 40-44.

<sup>65</sup> Muhammed b. Eşref Şemsüddîn es-Semerkandî, *es-Şahâifu'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahmân eş-Şerîf (Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1405-1985), 442.

<sup>66</sup> Yâsin 36/78.

<sup>67</sup> Semerkandî, *el-Me'ârif*, 319.

<sup>68</sup> Semerkandî, *Bişârâtü'l-İşârât*, 1/179.

<sup>69</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât (Mantık)*, 350.

metot takip eden Râzî'nin kesin bilgi ayrımını benimsememiştir.<sup>70</sup> Râzî'ye göre zihni bir hüküm ya kesindir ya da değildir. Kesin hüküm mahkûmun aleyhe ya mutabıktır ya da değildir. Mutabıksa ya bir mücip vardır ya da yoktur. Mücip ise hissî, akli, ya da bu ikisinden mürekkeptir. Hissî, beş duyu organının elde ettiği bilgidir. Lezzet ve acı gibi vicdânî durumların bilgisi de hissîye yakındır. Mücip akli ise ya sadece önermenin iki tarafının (mevzû' ve mahmûl) bilinmesidir ya da başka bir şey gereklidir. Birincisi bedhiyyât ikincisi ise nazariyattır. Mücip his ve akılda mürekkep ise ya işitme ve akıldan mürekkep ya da diğer dört duyu ve akıldan mürekkeptir. Birincisi mütevâtirât ikincisi ise tecrîbiyyât ve hadsiyyâttır. Râzî'nin *el-Mahsûl*'de yaptığı bu taksim<sup>71</sup> bazı küçük değişikliklerle *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de de tekrarlanmıştır. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de bedhiyyâta, evveliyyât ismini veren Râzî,<sup>72</sup> mücerrebât ve hadsiyyâtın görme duyusu ve akılla meydana geldiğini söyleyerek dört duyuyu bire indirmiştir.<sup>73</sup> Ayrıca nazariyyâtı kesin bilgiler arasında zikredip buna örnek olarak âlemin muhdes olması ve ilahın kadim olmasını zikretmiştir. Burhanî öncüllerden oluşan kıyasın yakîni bilgi ifade ettiği düşünülürken burhanın kaziyelerinin birincil, bu kaziyelerden oluşan neticenin yani kesbi olanın ise ikincil yakîni bilgi ifade ettiği söylenebilir.<sup>74</sup> Bu noktaya dikkat çeken Kutbüddîn er-Râzî (ö. 766/1365) yakîni bilgileri zarûriyyât-nazariyyât olarak ikiye ayırır ve zarûri bilgilerin birincil yakîniler olduğunu ifade eder.<sup>75</sup>

Râzî *el-Âyâtü'l-beyyinât*'ta yakîni önermelerin evveliyyât, müşehâdât,<sup>76</sup> mütevâtirât, mücerrebât ve hadsiyyâttan meydana geldiğini ifade eder.<sup>77</sup> Buna göre Râzî'ye göre kesin bilgi ifade eden zihni hükümler aşağıdaki gibi gösterilebilir:

<sup>70</sup> Râzî'nin bu mesele hakkındaki görüşünü tartışırken Şerhu *Uyûni'l-hikme*, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât* ve *Lübâbu'l-İşârât* adlı eserlerini dikkate almadığımızı vurgulamak yerinde olacaktır. Zira bu kitapların ilk ikisi İbn Sînâ'nın eserlerinin şerhi, üçüncüsü ise İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ının özeti olduğundan bu çalışmalarda İbn Sînâ'nın taksimi ve açıklamaları esas alınmıştır.

<sup>71</sup> Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fağl) Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fî 'ilmi uşûli'l-fikh*, thk. Taha Cabir Feyyaz el-'Alvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992), 1/83-84.

<sup>72</sup> Nitekim Râzî aynı örneklere yer verir. Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, 1/83-84; Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 1/260.

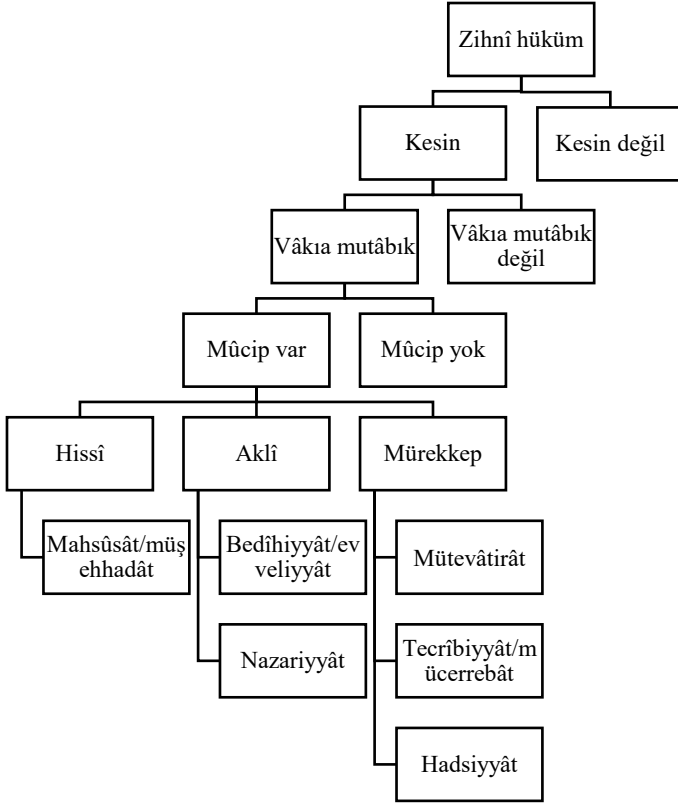
<sup>73</sup> Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhişü'l-meşrikiyye fî ilmi'l-ilâhiyyât* (Kum: İntişârât-ı Bidâr, 1370/1950), 1/344-345.

<sup>74</sup> Teftâzânî, *Şerhu't-Teftâzânî 'ale's-Şemsiyye*, 368.

<sup>75</sup> Kutbüddîn er-Râzî, *Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye fî şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye*, 458.

<sup>76</sup> Sonraki sayfalarda buna mahsûsât der. Bk. Ebû Hamid İzzeddin Abdülhamid b. Hibetullah İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu'l-âyâtü'l-beyyinât*, thk. Muhtâr Cebli (Beyrut: Dâru Sâdir, 1996), 292.

<sup>77</sup> İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu'l-âyâtü'l-beyyinât*, 290.



Râzî'den farklı olarak Semerkandî yaptığı taksimde nazariyyâta kesin bilgiler arasında yer vermemiştir. Nazarî bilgiler zorunlu olmakla beraber başlangıç itibariyle diğerlerinden farklıdır. Şöyle ki insan zorunlu bilgilerle çelişen bir inanca sahip olamazken nazarî ile çelişen bir inanca sahip olabilir.<sup>78</sup> Râzî'den ayrıldığı diğer bir diğer nokta ise Semerkandî'nin İbn Sînâ'da olduğu gibi el-kazâye'-l-fitriyyu'l-kıyâsa yer vermesidir.

Semerkandî yukarıda zikredilen kesin bilginin altı kaynağını *el-Kıstâs* ve *Bişârâtü'l-İşârât*'ta zikreder. *el-Kıstâs*'ın daha önce kaleme alınması,<sup>79</sup> Semerkandî'nin *Bişârâtü'l-İşârât*'ı yazarken İbn Sînâ'nın taksiminden haberdar olduğunu ve ilgili taksimi benimsediğini gösterir. Zira Semerkandî -Râzî gibi müteahhir dönem düşünürlerinin aksine- İbn Sînâ'nın kesin bilgi ifade eden kıyasın maddeleri hakkındaki adlandırmalarını ve bunların sayısını benimsemiştir. Bu doğrultuda aşağıdaki tabloda Semerkandî'nin *el-*

<sup>78</sup> Ayşe Kaya, *Fahreddîn er-Râzî'nin bilgide zorunluluk teorisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 98-99.

<sup>79</sup> Pehlivan, *Şemsu'd-Dîn Muhammed b. Eşref es-Semerkandî'nin Kıstâsu'l-Efkâr fî Tahkiki'l-Esrâr Adlı Eserinin Tahkiki, Tercümesi ve Değerlendirmesi*, 19.

*Kıstâs*'ta zikrettikleri ile İbn Sînâ'nın söyledikleri karşılaştırılacaktır.

Tablo 1

<i>el-Kıstâs</i>	<i>el-İşârât ve't-tenbîhât</i>
Evveliyât	Evveliyât
Mahsûsât	Müşâhedât
Mücerrebât	Mücerrebât
Hadsiyyât	Hadsiyyât
Mütevâtirât	Mütevâtirât
el-Kazâyâ'l-fitriyyu'l-kıyâs	Kazâyâ elletî kıyâsâtüha me'ahe

Semerkindî'nin *el-Kıstâs*'ta zikrettikleri ile *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ta söylenenler<sup>80</sup> mahsûsât ve el-kazâyâ'l-fitriyyu'l-kıyâs hariç birebir aynıdır. Semerkindî, *el-Kıstâs*'ta mahsûsât ile ne kastedildiğini açıklarken dış kuvvetler ile (kuvâ zâhira) meydana gelen kesinliğe müşâhedât, iç kuvvetlerle (kuvâ bâtine) olana ise vicdâniyyât adı verildiğini söyler. Fakat *el-İşârât ve't-tenbîhât*'a yazdığı şerhte dış kuvvetlerle (havâs zâhira) meydana gelen kesinliğe mahsûsât, iç kuvvetlerle (kuvâ bâtine) olana ise vicdâniyyât denildiğini belirtir. Buna göre Semerkindî'nin mahsûsât ve müşâhedât arasında ciddi bir ayrım görmediği ve bunları birbiri yerine kullandığı söylenebilir. Ayrıca havâs ve kuvâ lafızlarını aynı anlamda kullandığı da anlaşılmaktadır. el-Kazâyâ'l-fitriyyu'l-kıyâs ile kazâyâ elletî kıyâsâtüha me'ahe başlıkları anlam açısından birbirinden farklı olsa da Semerkindî *el-Bişârât*'ta kazâyâ elletî kıyâsâtüha me'ahe'ye fitriyyetu'l-kıyâsât adı verildiğini belirtir. Bütün bu söylenenlerden hareketle Semerkindî'nin doğrudan İbn Sînâ'dan etkilendiği ve onun önermelere verdiği isimleri kullandığı anlaşılmaktadır. Semerkindî'nin yetkin muasırlarından olan Kâtibî<sup>81</sup> ise -Semerkindî'den farklı olarak- İbn Sînâ'ya tahsis edilen tablodaki isimleri değiştirmeksizin kullanmıştır.<sup>82</sup> Bu da İbn Sînâ'nın bilgi anlayışının bu dönemde kabul edildiğine işaret etmektedir.

## SONUÇ

Felsefî kelâm metodunun yaygın olarak kullanıldığı müteahhir dönemde yaşayan Semerkindî, erken dönem Mâtürîdî kelâm geleneğinde bu yöntemi kullanarak çeşitli eserler telif etmiş ve sonraki dönem düşünürlerini etkilemiştir. İbn Sînâ'nın görüşlerini yer yer tenkit ederek *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ı *Bişârātu'l-İşârât* adıyla şerh eden Semerkindî, İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ta yakînî önermelerin maddeleri konusunda zikrettiklerini, mantık alanında yazdığı *Kıstâsu'l-efkâr*'da bazı cüzî değişikliklerle kullanmıştır.

<sup>80</sup> Bilgi için bk. Ergin, *İbn Sina'da Kesin Bilgi ve Kesin Bilginin Unsurları*, 41-46.

<sup>81</sup> Sezen, *Müteahhir Dönem Mâtürîdî Kelâmı*, 29.

<sup>82</sup> Kâtibî, *Şemsiyye Risalesi*, 183.

Kıyasın maddelerini yakînî ve yakînî olmayan şekilde iki kısımda inceleyen Semerkandî'ye göre yakînî olmayan kıyas maddeleri; yaygın doğrular olarak bilinen meşhûrât, hasmın kabul ettiği önermelerden oluşan müsellemlât, doğru olduğuna inandığımız kişilerden elde ettiğimiz bilgilerden müteşekkil olan makbûlât, daha doğru olduğu kanısına sahip olduğumuz maznûnât, insan ruhunu etkileyen önermelerden oluşan muhayyelât ve vehmin, duyulur olmayan şeyler hakkında hüküm verdiği kıyasları belirten vehmiyyâtтан oluşur.

Semerkandî, yakînî kıyas maddelerini ise İbn Sînâ'da olduğu gibi evveliyât (zihnin doğrudan kabul ettiği önermeler), mahsûsât (iç ya da dış duyuların algıladıkları), mücerrebât (uzun çalışmalar ve tekrarlar sonucunda elde edilen bilgiler), hadsiyyât (sezgi yoluyla ulaşılan malumatlar), mütevâtîrât (naklinde şüphe olmayan bilgiler) ve el-kazâyâ'l-fitriyyu'l-kıyâs (orta terimin zihinde fitraten bulunduğu önermeler) olarak altı kısımda incelemiştir. Râzî'nin yakînî bilgi taksiminden farklı bir yol izleyen Semerkandî, mezkûr kıyas maddelerinden oluşan burhan hakkında İbn Sînâ'nın etkisinde kalmış, fakat mütevâtîrâtın kesin bilgi ifade etmesinin karinelere bağlı olduğunu söyleyerek İbn Sînâ çizgisinden ayrılmıştır. Naklî delillerin karine ile kesinlik bildirdiğini söyleyen Semerkandî, bu konuda Râzî ile aynı paydada buluşurken karinenin mahiyeti hakkında yaptığı açıklamalarla da Râzî'den ayrılmıştır. Şöyle ki Semerkandî'ye göre karine, ilgili ifadenin içerisinde siyâk ve istifhâm olabilir. Yakînî bilginin maddelerini İbn Sînâ'dan alan Semerkandî, bu özgün yaklaşımı ile felsefî kelâm metoduna katkı sağlamıştır.


### KAYNAKÇA

- Bingöl, Abdülkuddüs. "Şemsü'd-din Muhammed b. Eşref el-Semerkandî'nin (ö. 1302) Kıstas'ında Kıyas Teorisi". *Felsefe Dünyası* 20 (1996), 10-33.
- Cengiz, Mehdi. *Fahreddin er-Râzî'de Lafzın Manaya Delaleti Bağlamında Dilde Kesinlik Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Cengiz, Mehdi - Fazloğlu, Şükran. "Fahreddin er-Râzî'nin 'Dilde Kesinlik' Sorununa Yaklaşımı: Tespit ve Tercih". *Kutadgubilig: Felsefe Bilim Araştırmaları* 42 (2020), 37-62.
- Ergin, Hacer. *İbn Sina'da Kesin Bilgi ve Kesin Bilginin Unsurları*. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Evmeş, Adem. "Şemsuddîn es-Semerkandî'nin Beşârâtü'l-İşârât Adlı Eserinin Mantık Bölümünde Burhanî İlimler ve Bilimsel Sorular Konusuna Yaklaşımı". *Tokat İlmîyat Dergisi* 2/9 (2021), 679-694.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Faḍl) Muhammed b. Ömer. *el-Maḥşûl fî 'ilmi uşûli'l-fıkh*. thk. Taha Cabir Feyyaz el-'Alvânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Muhammed b. Ömer. *el-Mebâhişü'l-*


- meşrikiyye fî ilmi'l-ilâhiyyât*. Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 1370/1950.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Muhammed b. Ömer. *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât: felsefe, tabi'îyyât, ilâhiyyât ve 'irfân*. Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 2005.
- İbn Ebi'l-Hadîd, Ebû Hamid İzzeddin Abdülhamid b. Hibetullah. *Şerhu'l-âyâti'l-beyyinât*. thk. Muhtâr Cebî. Beyrut: Dâru Sâdır, 1996.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *Dânişnâme-i 'alâ'î: 'Alâî hikmet kitabı (neşir-çeviri)*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *el-İşârât ve't-tenbihât (Mantık)*. thk. Süleyman Dünya. Beyrut: Müessesetü'n-Nu'mân, ts.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *en-Necât fî'l-hikmeti'l-mantıkiyye ve't-tabî'îyye ve'l-ilâhiyye*. Kahire: Matba'atü's-Sa'ade, ts.
- Kâtibî, Ebû'l-Hasan Necmeddin Debiran Ali b. Ömer b. Ali. *Şemsiyye risalesi: tahkik, çeviri ve şerh*. thk. Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Kaya, Ayşe. *Fahreddîn Er-Râzî'nin bilgide zorunluluk teorisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kutbüddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed. *Tahrirü'l-kavâ'di'l-mantıkiyye fî şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye*. Kum: İntişârâtü Bîdâr, ts.
- Özpilavcı, Ferruh - Öztöp, Abdullah. "er-Risâletü's-Şemsiyye'nin, Müellifi Necmeddin Kâtibî tarafından Yapılan İlk Şerhi: Şerhu'l-mevâzi'l-müşkile mine'r-Risâleti's-Şemsiyye fî'l-kavâ'di'l-mantıkiyye'nin inceleme ve Tahkiki". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 2/2 (2019), 1-114.
- Pehlivan, Necmettin. *Şemsu'd-Dîn Muhammed b. Eşref es-Semerkindî'nin Kıstâsu'l-Efkâr fî Tahkiki'l-Esrâr Adlı Eserinin Tahkiki, Tercümesi ve Değerlendirmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora, 2010.
- Pehlivan, Necmettin - Çelik, Muhammed. "el-Matlabul-e'lâ, el-Mağşadu'l-ağsâ: Kemâlpâşâzâde'nin Risâle fi 'ilmi Âdâbi'l-Bahğ'sı". *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9/Özel sayı (2019).
- Sâvî, Zeynüddin Ömer b. Sehlân. *el-Beşâirü'n-Naşriyye fî 'ilmi'l-mantık*. thk. Hasan el-Merâğî. Tahran: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1390.
- Semerkindî, Muhammed b. Eşref Şemsüddîn. *Bişârâtü'l-işârât fî şerhi'l-İşârât ve't-tenbihât*. Tahran: Müessese-i Pejuheş-i Mirâs-ı Mektûb, ts.
- Semerkindî, Muhammed b. Eşref Şemsüddîn. *el-Me'ârif fî Şerhi's-Şahâif*. thk. Abdurrahman Süleyman. Amman: Câmî'atü'l-'ulûmi'l-İslâmiyye, 2012.
- Semerkindî, Muhammed b. Eşref Şemsüddîn. *eş-Şahâifü'l-ilâhiyye*. thk. Ahmed Abdurrahmân eş-Şerîf. Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1405/1985.
- Semerkindî, Muhammed b. Eşref Şemsüddîn. *Kıstâsu'l-efkâr fî tahkiki'l-esrâr Düşüncenin Kıstası*. çev. Necmettin Pehlivan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Sezen, Melikşah. *Müteahhir Dönem Mâturîdî Kelâmı: Şemsüddîn es-Semerkindî (ö. 722/1322) Örneği*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- Tanrıbilir, Tarık. *Şemsüddin Semerkindî'de Ontoloji ve Epistemoloji Bağlamında Kelam-Felsefe Etkileşimi*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.

- Teftâzânî, Sadeddin Mesud b. Ömer b. Abdullah. *Şerhu'l-Îmâm eş-Şa'd et-Teftâzânî 'ale's-Şemsiyye fi'l-mantık li'l-Îmâm el-Kâtibî*. thk. Câdullah Besbâm Salih. Amman: Dârü'n-Nûri'l-Mübîn, ts.
- Tehânevî, Muhammed b. A'lâ b. Ali el-Fârukî el-Hanefî. *Mevsû'atu Keşşâfu İstılâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*. çev. Farsça bölümleri çeviren: Abdullah Hâlidî. thk. Ali Dahrûc. Beyrut: Mektebetu Lübnan [Librairie du Liban], 1996.
- Ṭûsî, Ebû Ca'fer Naşîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen. *Şerhul-İşârât ve't-tenbîhât (Mantık) (el-İşârât ve't-tenbîhât ile birlikte)*. thk. Süleyman Dünya. Beyrut: Müessesetü'n-Nu'mân, ts.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Burhan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/429-430. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

---

 **Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

 **Yazar(lar) / Author(s):** Mehdi Cengiz.


 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.



## MANTIK İLMİNİN BELÂGATA ETKİSİ

*The Effect of Logic on Rhetoric*


### Tahsin YURTTAŞ


Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye  
Assist. Prof., Ankara Yıldırım Beyazıt University Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Sciences Department of Arabic Language and Rhetorics, Ankara, Turkey  
✉ yurttastahsin@gmail.com  <https://orcid.org/0000-0001-9590-0770>

#### Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Received: 16.02.2022  
Kabul Tarihi / Accepted: 25.04.2022  
Yayın Tarihi / Published: 15.06.2022

 **Atıf / Cite as:** Yurttaş, Tahsin. "Mantık İlminin Belâgata Etkisi". *Mütefekkir* 9/17 (2022), 81-105.  
<https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1128626>

 **Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

 **İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

## MANTIK İLMİNİN BELÂGATA ETKİSİ\*

### Öz

Bu makalede kavramsal ve sistematik açıdan mantık ilminin Arap belâgatını nasıl etkilediği incelenmiştir. Abbâsiler döneminde Aristo mantığının İslâm dünyasına girişiyle beraber Arap belâgatı mantık ilminden etkilenmiştir. Fakat bu etki daha çok kavramsal ve yönetsel yönden olmuştur. Mantık ilmindeki tümeller, kavramsal düşünce, tanım teorisi, bölme (taksim), tasnif, delâlet gibi konular belâgat kaynaklarında görülmeye başlanmıştır. Doğu Belâgat Ekolü (Meşârika) aracılığıyla belâgat kitapları hicrî 5. asırdan sonra mantıksal metoda göre yazılmaya başlanmıştır. Bu metot, günümüze kadar belirleyici olmuştur. Bu metotta edebî zevk ve eleştiriden ziyade, belâgat konularının mantık usûlü ile ele alınması öne çıkmıştır. Belâgatın mantıksal bir kurguya göre teşekkül ettirilmesinde Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî (ö. 626/1229) ve onun Miftâhu'l-'ulûm adlı eseri başat rol oynamıştır. Yine, Kudâme b. Ca'fer (ö. 337/948 [?]) ve Naqdü's-şi'r adlı eseri ile Ebû'l-Hasen Hâzim el-Kartâcennî'nin (ö. 684/1285) Minhâcü'l-büleğâ adlı eseri de mantık ilminin etkisinde telif edilmiş belâgat kaynaklarıdır. Genel hatlarıyla mantık ilminin belâgata etkisini ortaya koyan bir araştırmayı tespit edemedik. Makalenin önemi, mantık ilminin, tarihsel, kavramsal, teorik, yönetsel açıdan belâgata ne denli etkide bulunduğunu tespit ederek açıklamaktır. Ayrıca belâgatın mantıktan etkilenmesi belâgat ekolleri açısından da incelenmiştir. Araştırmada, mantık ilminin belâgata etkisi gösterilirken konuyla ilgili önceki çalışmaların ya daha çok Sekkâkî'nin belâgatı donuklaştırdığı iddiasını içerdiğini ya da bu etkinin sadece birkaç kavramla sınırlı gösterildiğini tespit ettik. Bu yaklaşımlardan farklı olarak belâgat tarihinde mantığın formel düzeyde de olsa daha kapsamlı bir etkisinin olduğu ifade edildi. Bu etki Sekkâkî'de bâriz bir şekilde görülmektedir. Ayrıca Aristo'nun Retorika ve Poetika adlı eserlerinin Arap Belâgatını sınırlı bir şekilde etkilediği belirtildi.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belâgatı, Belâgat, Mantık, Tasnif, Sekkâkî.

### The Effect of Logic on Rhetoric

#### Abstract

In this article, I examined how the science of logic has affected Arabic rhetoric in the historical process both conceptually and theoretically. It is a known fact that Arabic rhetoric was a part of the practical life of Arab society from the pre-Muhammad (pbuh) time to the Abbâsids. With the introduction of Aristotelian logic to the Islamic world in the Abbâsîd period, Arabic rhetoric started to be influenced by the discipline of logic. Logic has affected rhetoric as well as religious sciences. However, this effect was conceptual and methodological rather than theoretical. This effect has been through topics such as universals, concept, definition theory, division (dividing), classification, and signification in the science of logic. Through the Eastern Rhetoric School (Mesârika), rhetoric books began to be written according to the logical method after the 5th century. In other words, the logical effect is not directed to content and theory in rhetoric works, but to form and classify the methods. This method has been decisive until today and rather than literary taste and criticism, has come to the fore to deal with rhetoric issues with a logical method. The role of rhetoric scholars such as Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî (d. 626/1229) and his work Miftâhu'l-'ulûm played an important role in the formation of rhetoric according to logic. Again, Kudame b. Ca'fer (d. 337/948 [?]) and his work named

\* Bu çalışma, 25-26 Aralık 2021 tarihlerinde düzenlenen II. Uluslararası Ankara Sosyal Bilimler Sempozyumu'nda yazar tarafından 'özet' olarak sunulmuş ve basılmış olan "Mantık İlminin Arap Belâgatına Etkisi" başlıklı bildiriiden üretilmiştir.

Naqdu'l-şî'r and the work of Ebû'l-Hasen Hâzım al-Kartâcennî (d. 684/1285) Minhâcu'l-bulegâ also contributed to the science of logic. We have not been able to identify a study that reveals the effect of logic on rhetoric in general terms. The importance of the article is to determine and explain how much the science of logic affects rhetoric in terms of theory, methodology, and content. In the research, we found that while the effect of logic on rhetoric was shown, previous studies on the subject limited this effect to only a few concepts. We have stated that, unlike these approaches, logic has a deeper and more comprehensive effect on the history of rhetoric.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetorics, Rhetoric, Logic, Classification, Sekkâkî.

## GİRİŞ

Mantık, zihni hatadan koruyan, doğru düşünme kurallarının ve biçimlerinin bilgisi iken,<sup>1</sup> belâgat, fasih olmakla beraber sözü muktezâ-i hâle (yer, zaman, duruma) uygun olarak söylenmesidir. Belâgat, düzgün, doğru ve yerinde söz ifade etmenin kural ve yöntemlerini inceleyen bir ilimdir.<sup>2</sup>

İslâm dünyasına mantık ilminin intikali erken Abbâsî döneminde olmuştur. Aristo'nun (MÖ 384-322) *Organon* adlı mantık eseriyle birlikte Porfirus'un (ö. 305) *İsagoci'si* Arapçaya tercüme edilmiştir. Özellikle Ebû Ca'fer el-Mansûr (ö. 158/775) ve el-Me'mûn (ö. 218/833) dönemlerinde başlayan ve milâdî 10. asra kadar yoğun bir şekilde devam eden tercüme çalışmaları neticesinde İslâm dünyasında başta Kelâm olmak üzere doğal, dînî ve edebî ilimler mantık ve felsefenin etkisine girmiştir. Mantık, İslâm ilim geleneğinin temel kabul ettiği bir forma kavuşmaya başlamıştır.<sup>3</sup>

Kuramsal düzeyde 10. yüzyıldan itibaren teşekkül etmeye başlayan belâgat ilmi de bundan istisna değildir. Bu dönemden itibaren mantık tanım, yöntem ve kavram düzeyinde etkileyen, belâgat etkilenen konumundadır.

Kudâme b. Ca'fer (ö. 337/948 [?]) ve *Naqdu's-şî'r* adlı eseri mantık ve felsefeden etkilenerek telif edilen ilk belâgat kaynaklarından biridir. Bu yönüyle eser sonraki belâgat çalışmalarını ve Sekkâkî'yi etkilemiştir.<sup>4</sup>

Mantığın etkisi daha çok Doğu Belâgat Ekolü (Meşârîka) aracılığıyla kendini göstermiştir. Bu ekolün öncüleri, Abdulkâhir el-Cürçânî (ö. 471/1078-79), Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), Hatib el-Kazvî (ö. 739/1338), Sa'düddîn Teftâzânî gibi âlimlerdir. Bununla birlikte mantık ilminin ve felsefî düşünme biçimlerinin belâgatı etkilemesi daha çok Ebû

<sup>1</sup> İbrahim Çapak, *Ana Hatlarıyla Mantık* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2018), 14-15.

<sup>2</sup> Ali Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 42.

<sup>3</sup> Mantığın İslâm dünyasına girişiyle ilgili ayrıntılı bilgiler için bk. İbrahim Çapak, *Düşünce Geleneğimizde Mantık* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2016), 62-66; Nicholas Rescher, *İslâm Mantık Tarihi* (İstanbul: Litera Yayınları, 2018), 49-94; Fuâd Zervâk, "Eşerü'l-felsefeti'l-yûnânîyye fi'l-belâgati'l-'arabiyye", *Defâtiru Maḥber eş-Şî'riyye el-Cezâiriyye* 3/7 (2018), 130-143.

<sup>4</sup> Cengiz Kallek, "Kudâme b. Ca'fer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/312-314.

Ya'küb Sekkâkî (ö. 626/1229) ve *Miftâhu'l-'ulûm* adlı kitabı üzerinden ifade edilmektedir.

Burada Aristo'nun *Poetika*'sından etkilenmesi yönüyle Mağrib Belâgat ekolünden olan Ebû'l-Hasen Hâzim el-Kartâcennî'nin (ö. 684/1285) *Minhâcü'l-bülegâ* adlı eserini de zikretmek gerekir.

## 1. MANTIK-BELÂGAT İLİŞKİSİ

Belâgatta sözü, güzel ve yerinde söylemenin şartı, konuşanın doğru bir şekilde düşünmesidir. Sözün edebî ölçütleri olmakla birlikte doğru düşünmenin kurallarını ve usûlünü gösteren ilim ise mantıktır. Burada dil (söz)-düşünce arasındaki ilişki mantık ile belâgat arasında açığa çıkmaktadır.

Bu ilişkiyi Osmanlı âlimi Ahmet Cevdet Paşa'nın belâgata dair eseri *Belâgat-ı Osmâniyye*'de görmek mümkündür. Onun kitabının giriş kısmından sonra '*Lâhika*' bölümü vardır. Bu bölümde kelâmın telifi için gerekli isnad olgusu anlatılmakta; ayrıca *önergeler*<sup>5</sup> tanıtılarak *bedîhiyyât*, *hadsîyyât*, *mücerrebât*, *muhayyelât* gibi mantık epistemolojisine ait kavramlar hakkında öz açıklamalar yapılmaktadır. Yine belâgatla ilgili olan *cedel*, *hitâbet* ve *mugâlata* gibi sanatların tanımını vermektedir. Sonuç olarak mantık konu ve kavramlarının belâgatla ve nihai olarak hakikatle (*bürhân*) ilgisi gösterilmektedir. Buradan, mantığın belâgata, onun da hakikate hazırlayıcı bir ilim olduğu anlaşılmaktadır. Ahmet Cevdet Paşa bu bölümün sonunda mantık ilminin sırf düşüncenin/fikirlerin ölçütü olan zihni bir alan olmakla belâgattan ayrıldığını belirtmektedir.<sup>6</sup> Fakat dil ilimlerinden olan belâgat, kavramsal ve yöntemsel olarak mantık ilmine ihtiyaç duyar.<sup>7</sup> Onun, hem bir belâgat eserinin girişine '*Lâhika*' bölümü koyması hem de mantığı belâgata hazırlayıcı bir ilim olarak görmesi klasik belâgat eserlerinde görülmeyen özgün bir tarafıdır. İleride bahsedileceği üzere onun bu yaklaşımı Sekkâkî'nin belâgat tasavvurundan ve *istidlâl* ilminden izler taşımaktadır.

İlk aşamada mantığın belâgat ilmine etkisi üç açıdan incelenebilir:

a) Aristo'nun *Retorika* (*Hitâbe*) ve *Poetika* (*Şiir*) adlı eserlerinin belâgata etkisi meselesi.

<sup>5</sup> Mantıkta önerme, iki veya ikiden fazla terimle yapılmış, bir isteği değil de bir durumu bildiren bir iddia veya hükümdür. Diğer bir deyişle, söyleyene bu sözünde doğrudur yahut yanlıştır demenin geçerli olduğu sözdür şeklinde tanımlanır. Unsurları konu, yüklem ve bağdır. Belâgatta ise önermeye karşılık *cümle-i müfide* terimi kullanılır. Bu, belirli bir manaya delalet eden tam sözdür. Unsurları, müned, müned iley ve rabittir. Bk. İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş* (Ankara: Elis Yayınları, 2007), 101-103; Abdurrahman Hasen Habenneke Meydânî, *el-Belâgatü'l-'arabiyye* (Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 1416/1996), 140.

<sup>6</sup> Ahmet Cevdet Paşa, *Belâgat-ı Osmâniyye* (İstanbul: Dersaâdet, 1323), 29-40; Kazım Yetiş, "Belâgat-ı Osmâniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/387-388.

<sup>7</sup> Cevdet Paşa, *Belâgat-ı Osmâniyye*, 39; Yetiş, "Belâgat-ı Osmâniyye", 5/387-388.

- b) Mantık kavramlarının doğrudan belâgatta kullanılması.
- c) Mantıktaki tanım teorisi ve taksim/tasnif usûlünün belâgatta kullanılması.

### 1.1. Aristonun *Retorika* (Hitabe) ve *Poetika* (Şiir) Adlı Eserlerinin Belâgata Etkisi Meselesi

Aristo'nun *Retorika* ve *Poetika* adlı eserleri mantık külliyatından sayılmıştır. Burhan, cedel ve mugalata ile birlikte bu iki eser, Aristo'nun *Organon*'una dayanan ve beş sanattan kabul edilen birer kıyas türüdür. Hitâbet, *makbûlât*<sup>8</sup> ve *zanniyât*<sup>9</sup>; şiir ise *muhayyilât*<sup>10</sup> türü önermelerle kurulur.

Erken Abbâsiler döneminde Aristo'nun *Retorika* (*Hitabe*)<sup>11</sup> adlı eseri Arapçaya tercüme edilmiştir. İslâm kültür tarihinde ilk defa Kindî *retorik* sözcüğünü *belâgat*la karşılamıştır. Farâbi, İbn Sina, İbn Rüşd gibi filozoflar ise retorik kelimesini *hitâbe* ve *hatâbe* kelimeleri ile tercüme etmişler ve Aristo'nun bu eserinden faydalanarak hitâbet ilmini geliştirmişlerdir.<sup>12</sup> Belâgat ilmi, doğrudan söz ve hitâbetin nasıl olacağını konu aldığı için *Retorika* kitabı ve içeriği Arap edebîyatı tarihinde belâgatla kısmen ilişkilendirilmiştir. Belâgatla doğrudan veya dolaylı ilgisi bulunan bazı konular *Retorika*'da incelenmiştir.<sup>13</sup> Aristo, retorîği diyalektikle eş görmüş<sup>14</sup> ve mantığı retorîğe tatbik ederek bu sanata yeni ufuklar kazandırmıştır. Fakat *Retorika*'nın Arap belâgatını etkileyip etkilemediği veya etkiledi ise ne kadar etkilediği hususu tartışmalıdır.

Her ne kadar *Retorika*'da kullanılan tanımlama mantığı, yapılan tasnifler, kıyas şekilleri, hitâbet çeşitleri, kural ve kavramları<sup>15</sup> yazılan bazı

<sup>8</sup> "Herhangi bir konuda otorite kabul edilen kişinin sözleri bu türdendir." Nazım Hasırcı, *Klasik Mantık El Kitabı* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2017), 241.

<sup>9</sup> "Aklın tersinin de olabileceğini mümkün gördüğü halde zann-ı gâlip bir düşünceyle ulaştığı hükümdür." Hasırcı, *Klasik Mantık*, 241.

<sup>10</sup> "Yalnızca neşe vermek veya nefret uyandırmak için hayal gücüne dayalı bir şekilde verilen hükümlerdir." Hasırcı, *Klasik Mantık*, 242.

<sup>11</sup> "Güzel söz söyleme sanatı olan hitabet, Aristo'nun *Retorika* isimli eserine dayanır. Aristo, hitabeti veya retorîği belli bir durumda elde var olan inandırma yollarını kullanma yetisi şeklinde tanımlar ve onun işlevini başka bir sanatın yapamayacağını söyler. Bu sanatın amacı, insanları faydalarına olan şeylere yöneltmek, o konuda rağbetlerini artırmak onları zararlarına olan şeylerden uzaklaştırmak veya nefret ettirmektir. Hitâbet, bu amacı gerçekleştirmek için *makbûlât* ve *zanniyât* türü önermeleri kullandığından ona bu önermelerden yapılan kıyastır denilir." Hasırcı, *Klasik Mantık*, 240.

<sup>12</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed Fârâbi, *Kategoriler ve Retorik*, çev. Ali Tekin (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019); Abdulkadir Coşkun, *İbn Sina Felsefesinde Retorik* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 94-270; Yusuf Şevki Yavuz, "Hatâbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997); Ali Tekin, "Retorik Üzerine Küçük Şerh: İbn Rüşd", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (KTUIFD)* 2/2 (20 Aralık 2015), 179-193.

<sup>13</sup> Mahmut Kaya, "Hitâbet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998).

<sup>14</sup> Aristoteles, *Retorik* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016), 33.

<sup>15</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Aristoteles, *Retorik*, 7-16.

belâgat kitaplarında görülse de *Retorika*'nın Arap Belâgatını derinden etkilediği söylenemez; çünkü Aristo'nun bu eseriyle daha çok filozoflar ilgilenmiştir. Ayrıca Yunan dili ve mantığının Arapça'dan farklı oluşu, eserin *yabancı ilim* olarak görülmesi, *beyân* ve *meânî* konularından ziyade kıyas yönünün ön plana çıkması, *Retorika*'nın teorik, belâgatın ise edebî ve pratik yönünün ağır basması, beslendikleri kültürel ve dîni ortamın tamamen farklı olması gibi pek çok nedenden ötürü bu eserin belâgata etkisi zayıftır. Aynı durum *Poetika* için de geçerlidir.<sup>16</sup>

Hüdâ Kazâ *Retorika*'nın belâgatta edebî eleştiri (nakd) ve Arap şiirini etkilediğini Câhız örneğinde açıklasa da<sup>17</sup> genel olarak belâgatın klasik kaynakları incelendiğinde metinlerde retorik düzeyde kıyas formlarına rastlayamadık. Ayrıca *Retorika*, iknâya dayalı bir kıyas formu olarak mantık ilmi içinde yer bulurken belâgat, sözün bağlama uygun bir şekilde fasih bir üslûpla beyan edilmesini amaçlar. İlki teknik ve kavramsal, ikincisi ise pratik ve edebi yönleri ile temayüz eder. Bu açıdan felsefî retoriğin Arap belâgatına etkisi sınırlıdır. Bu sınırlılık doğrudan *Retorika*'ya atıf yapan belâgat kaynaklarının nadir olmasından kaynaklanır. Fakat bu tespitten, *Retorika* ile Arap belâgatı arasında bir benzerlik<sup>18</sup> olmadığı sonucu çıkmaz. Şimdi *Poetika*'nın belâgata etkisi meselesini inceleyebiliriz.

Mantık ilminde şiir, *muhayyilât* türü önermelerden yapılan kıyastır. Muhayyilât, yanlışlığı açıkça bilindiği halde yalnızca neşe vermek veya nefret uyandırmak için hayal gücüne dayalı bir şekilde verilen hükümlerdir.<sup>19</sup> *Poetika* ise Aristo'nun şiir hakkında yazdığı, özellikle de dramatik şiir ve Homeros şiirleri üzerine yazılmış en eski ve ünlü kaynaktır.<sup>20</sup>

<sup>16</sup> Renate Würsch, "Yerel Arap Geleneği Açısından Retorik ve Stilistik", *Folklor Akademi Dergisi* 4/3 (26 Aralık 2021), 542-552.

<sup>17</sup> Hüdâ Kazâ vd., "Kitâbu'l-ĥitâbe li Aristu ve eşeruhü fi't-türâsi'n-nakdiyyi ve'l-belâgiyyi 'inde'l-'Arab: el-Câhız nümûzecen", *Dirâsât el-'ulûmi'l-insâniyye ve'l-ictimâ'iyye* 41/1 (2014), 1-21. *Retorika* ve diğer Antik Yunan eserlerinin Arap Belâgatına etkisi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Şevkî Dayf, *el-Belâga: teĥavvur ve târiĥ* (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 2003), 24-45, 286-313.

<sup>18</sup> Bu benzerlikle ilgili bir örnek vermek yararlı olabilir. Örnek: Hitâbet, mantık ilminin içinde beş sanattan biri sayılır ve ikna gayesiyle güzel söz söyleme sanatıdır. Nihayetinde hitâbetin gayesi muhatabı ikna etmektir. Yani hitâbî sözler hangi görüş hakkında olursa olsun ve muhatabın zihni neye meylererse meyletsin bir insanı belli bir konuda ikna etmek için söylenir. Belâgatın gayesi de manayı güzel ve uygun ifadelerle zihinlere ulaştırmak ve muhatabı ikna etmektir. Örneğin belâgatta muhatabın *mütereddît*, *zihni boş* ve *münkir* olarak konumlandırılması aslında sözün onu ikna için söylendiğini göstermektedir. Retorik ve belâgat bu cihetten ortaktır. Bk. Aristoteles, *Retorik*, 35; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 221; İhsân Abbâs, *Târîhu'n-naĥdi'l-edebî 'inde'l-'Arab* (Beyrut: Dârü's-Sekâfe, 1983), 222. Muhammed b. Arefe Desûkî, *Hâşiyetü'd-desûkî 'alâ muĥşarî'l-me'âni*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asrîyye, ts.), 369; Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ es-Seyyid Hâşimî, *Cevâhirü'l-belâga fî'l-me'âni ve'l-beyân ve'l-bedî'* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asrîyye, 1999), 57.

<sup>19</sup> Hasırcı, *Klasik Mantık*, 242.

<sup>20</sup> Aristoteles, *Poetika*, çev. Samih Rifat (İstanbul: Can Yayınları, 2019); Halim Öznurhan, "Aristoteles *Poetika*'sının Arap Edebiyatındaki Yansımaları", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2004), 255-281.

Arap şiiri *Poetika* tercüme edilmeden önce aruz sistemi, rivayet metotları, edebî eleştiri ve gündelik dildeki yeri itibarıyla zaten oldukça canlı ve gelişmişti. Dolayısıyla bu eserin 10. yüzyıldan sonra Arap şiirini etkilediğini söylemek zordur. Bununla birlikte *Poetika* içerik açısından çok az belâgat âlimini ve eserini etkilemiştir. Bu etkinin görüldüğü yerlerde de *Poetika* diğer belâgatçılar tarafından eleştirilmiş ve belâgatla beraber edebî eleştiriye ve şiiri de kurallar yığına dönüştürdüğü söylenmiştir.<sup>21</sup> *Retorika* için yukarıda sayılan nedenlerden dolayı belâgatçıların çoğunun bundan etkilenmediğini söylemek mümkündür.

İstisna olarak *Poetika*'nın belâgata etkisini göstermesi açısından Ebü'l-Hasen Hâzım el-Kartâcennî'nin (ö. 684/1285) *Minhâcü'l-bülegâ'* ve *sirâcü'l-üdebâ'* adlı eseri örnek verilebilir. Onun bu kitabı şiir, belâgat ve edebî tenkit konuları bakımından *Poetika*'dan etkilenmiştir. Eserde *Retorika*'nın etkisinden de rahatlıkla bahsedilebilir. Kartâcennî *Poetika* ve mantık ilminin kavramlarını bu eserinde yoğun olarak kullanmıştır. Özellikle Aristo'nun trajik ve dramatik şiirin mahiyetine dair edebî ölçütlerinden faydalanmıştır. Kitabının birinci kısmında lafız, ikincisinde mana, üçüncü kısımda nazım dördüncü kısımda üslûp konuları incelenmiştir. Kitap, içeriği bakımından felsefî yorumlar ve mantikî kavramlarla doludur.<sup>22</sup> Bu etkiyi göstermesi bakımından *el-Minhâc*'tan örnekler zikretmek yararlı olur.

*Örnek:* Mantık ilminde beş sanattan biri kabul edilen ve kıyas türü olarak tanıtılan şiir, “neşe vermek veya nefret uyandırmak için hayal gücüne dayalı bir şekilde verilen hükümlerdir.”<sup>23</sup> şeklinde tanımlanır. Kartâcennî de şiiri, muhatabın zihninde (nefs) bir imaj oluşturma (tahyîl) olarak tanımlamıştır. O farklı yerlerde şiir hakkında şu ifadeleri kullanır: “Şiirin hakikati, onun bir imaj oluşturmalarıdır.”<sup>24</sup> “Şiir sanatı, hayal gücünden türer ve onu ne kesin ne de zannî bilgi olumsuzlayamaz.”<sup>25</sup> “Hayal etme (tahyîl) ise, bir şairin lafzı, o lafzın manaları, üslubu sözdizimi ile işiten kişide bir imaj oluşturmaktır. Böylece dinleyenin nefsinde bir tasavvur ve vasıf oluşur. Bu da onun, düşünmeksizin, rahatlama ve daralma şeklindeki duygulanımlara yol açar”<sup>26</sup> “Öyleyse şiirin öncülleri *kesin*, *meşhur* veya *zannî* olabilir. O, hayal gücüne dayanması bakımından burhan, cedel ve hitâbetten ayrılır. Bu sebeple öncüllerinden biri yanlış bir bilgiye ait

<sup>21</sup> Muhammed Mendûr, *fi'l-Mizânî'l-cedîd* (Kahire: Naḥdatü Mısır, 2004), 106; Würsch, “Yerel Arap Geleneği Açısından Retorik ve Stilistik”, 550.

<sup>22</sup> Ebü'l-Hasen Hâzım Kartâcennî, *Minhâcü'l-bülegâ'* ve *sirâcü'l-üdebâ'* (Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, ts.), 1-120; Adnan Arslan, “Endülüs Şairlerinden Hazım el-Kartâcennî'nin Sübhâniye Kasidesinde Yapısal Bütünlük”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2018), 173-191; İsmail Durmuş, “Kartâcennî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/518-519.

<sup>23</sup> Hasırcı, *Klasik Mantık*, 242.

<sup>24</sup> Kartâcennî, *Minhâc*, 5.

<sup>25</sup> Kartâcennî, *Minhâc*, 18.

<sup>26</sup> Kartâcennî, *Minhâc*, 27.



olabilir.”<sup>27</sup> Kartâcennî, şiiri *önerme, sonuç, öncül, kesin, zannî, meşhur* ve *kıyas* gibi mantık terimleriyle ifade etmekte cedel ve hitabetten ayırmaktadır.<sup>28</sup> Bu açıklamaları onun şiiri, klasik mantık kaynaklarında açıklandığı şekliyle tanımladığını göstermektedir. O, böylece belâgatın en önemli konularından olan şiiri mantıksal bir temele oturtmuş olur.

*Örnek:* Aristo *Poetika*’da şiiri bir tür *taklit* olarak tanımlar:

“*Epopoia*, tragedya şiiri, komedyâ, *dithyrambos* şiiri ve büyük bölümüyle *aulos* ve *kitharis* sanatı: Bütün bunların ortak özelliği genel olarak taklit (mimesis) olmalarıdır.”<sup>29</sup>

Aristo’ya göre hem sanatlar hem de şiir kendi içinde taklit ve ölçülerine göre farklılaşır. Tragedya ile komedyâ türü şiirleri birbirinden ayıran da bu taklit ölçüleridir. Homeros, şiirlerinde nesnelere farklı taklit biçimleriyle ifade etmiştir. Aristo takliti, *anlatı, eylem* ve *taklidin oyuncularını haline getirme* gibi farklı üslûplarla ifade etmiştir.<sup>30</sup> Kartâcennî de Aristo’nun *Poetika*’sından *taklit* kavramını almış ve bunu *muhâkât* lafzıyla karşılamıştır.<sup>31</sup> O, şiir-taklit ilişkisini şu şekilde açıklar: “Kıyasî (vezinli) sözler hayal etmeye dayanır, onda *taklit* özelliği vardır. Böyle bir söz şiir sayılır.”<sup>32</sup> “En iyi şiir, taklidi ve yapısı güzel olandır.”<sup>33</sup> O, taklidin şiirle ilişkisini açıklarken bu kavramın mantıksal yönlerine de değinmiş ve onu bir kıyas türü olan şiirin tanımına koymuştur. O bunu yaparken sık sık İbn Sinâ’dan alıntılar da yapmıştır. İbn Sinâ’ya göre teşbih ve istiâre taklidin türleridir; çünkü taklit, *benzerlik/benzetme* demektir.<sup>34</sup>

*Örnek:* Aristo mecazı (metaphoria), bir sözcüğe, kendi özel anlamının dışında başka bir anlam vermek olarak tanımlar. Bu da cinsin anlamını türe vermek, türün anlamını cinse vermek veya bir türü diğer bir türe vermek şeklinde olur. Ona göre şiir, kelimenin hakiki değil mecazi anlamını verir. O, tümel kavramlarla mecazı ve mecâzi anlamı sınırlandırmaya çalışır. Burada mantıksal açıdan bölme ve sınıflandırmaya da başvurur.<sup>35</sup> Aynı şekilde Kartâcennî de mecâz ve kinâye gibi beyânî konuları Arap şiirinin dolaylı anlatım üslûpları olarak görmüş; *cinâs, müşâkele, tıbbâk* gibi pek çok bedî konusunu açıklarken de *cins, tür, ayırım* gibi tümel mantık kavramlarını kullanmıştır. Ayrıca şiirin tanımında da Aristo gibi bölme ve

<sup>27</sup> Kartâcennî, *Minhâc*, 21.

<sup>28</sup> Kartâcennî, *Minhâc*, 19-20, 25, 58, 62.

<sup>29</sup> Aristoteles, *Poetika*, 19.

<sup>30</sup> Aristoteles, *Poetika*, 20-21.

<sup>31</sup> Kartâcennî, *Minhâc*, 18.

<sup>32</sup> Kartâcennî, *Minhâc*, 20.

<sup>33</sup> Kartâcennî, *Minhâc*, 22.

<sup>34</sup> Kartâcennî, *Minhâc*, 21-26, 37-41, 86; Zeynep Gemuhluoğlu, “Metaforların Kognitif İçeriklerinin Felsefe ve Şiir Dili Açısından İncelenmesi -Fârabi, İbn Sinâ ve İbn Rüşd Örnekleri-”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (05 Mart 2014), 121-144.

<sup>35</sup> Aristoteles, *Poetika*, 55-62; Hülya Altunya, *Klasik Mantık Açısından Hakikat ve Şiir* (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2017), 91-92.



sınıflandırmaya başvurmuştur.<sup>36</sup>

Sonuç olarak Kartâcennî hicrî 7. yüzyılda Aristo'nun *Poetika*'sını merkeze alarak onun belâgat ve edebîyata bakışını klasik Arap şiirine uygulamıştır. O da Aristo gibi şiiri toplumun estetik anlayışına hizmet edecek şekilde kurgulamış ve onu ölçülü ve düzenli bir şekle sokarak belli bir *güzellik* ve *bütünlük* tasavvuru oluşturmaya çalışmıştır. Bu yönüyle özgün ve felsefî bir edebîyat teorisi geliştirmiştir. Aristo'nun şiir anlayışı ile Arap şiirini kaynaştırarak mantıksal bir yapı ve düzen içinde yeni bir senteze ulaşmıştır.<sup>37</sup>

## 1.2. Mantık Kavramlarının Doğrudan Belâgatta Kullanılması

*Kavram*, bir objenin zihindeki tasavvurudur. Kavram, dille ifade edilirse buna *terim* denilir. Her kavram bir varlığa delâlet eder. Kavramın bir ifadesi olan *terimin* sözlü veya sözsüz delâleti olur. Delâlet, öyle bir şeydir ki onu anlamaktan başka bir şeyi anlamak lazım gelir. Mantık, tabî ve aklî delâleti dışarıda bırakırken, sadece sözlü vaz'î delâletle ilgilenir. *İnsan* teriminin *konusan hayvana* delâleti gibi. Bir kavramın/terimin delâleti, *mutâbaka*, *tazammun* veya *iltizâm* yoluyla olabilir.<sup>38</sup>

Sekkâkî de bir belâgatçı olarak beyân ilmini tanımlamadan önce mantıktaki delâlet kavramından faydalanarak *mutâbaka*, *tazammun* ve *iltizâm* gibi delâlet çeşitlerine değinmiştir. Bu terimlerin beyân ilmindeki teşbih, mecaz ve kinaye gibi konularla alakalarını açıklayarak beyân konularında iltizâmî delâletin önemine vurgu yapmıştır:<sup>39</sup> "İşte bunu öğrendiğinde de beyân ilminin temelini neticede şu iki cihet olduğunu öğrenmiş olursun: Melzûmdan lâzıma intikal ciheti, lâzımdan melzûma intikal ciheti."<sup>40</sup> Yine döndürme (*aks*) başlığı altında iltizâmî delâlete ayrıca değinmiş ve bu delâlet çeşidini belâğî akıl yürütmenin bir tekniği olarak belirtmiştir.<sup>41</sup>

Burada belâgata ait bilgiyle mantıkî bilgi türünün farkını belli etmek için mantık ilminde kavramların özelliklerinden bahsetmek gerekir:

Kavramlar zihnî olduğu için zâtî ve tûmeldir. Varlıkların özü hakkında bilgi verme imkanına sahiptir. Dil ilimlerinde örneğin belâgatta geçen bir kelime ise tûmel de olabilir tikel de. Ayrıca kavram, gramerin ya da edebîyatın bir ögesi değildir. Bu açıdan kavram/terim, kelimedenden farklıdır.

<sup>36</sup> Kartâcennî, *Minhâc*, 22-24, 41-43, 59-69, 94 106, 118.

<sup>37</sup> Kartâcennî, *Minhâc*, 21-26, 37-41, 86; Öznurhan, "Aristoteles *Poetika*'sının Arap Edebiyatındaki Yansımaları", 255-281; Gemuhluoğlu, "Metaforların Kognitif İçeriklerinin Felsefe ve Şiir Dili Açısından İncelenmesi -Fârabi, İbn Sinâ ve İbn Rüşd Örnekleri-".

<sup>38</sup> Necati Öner, *Klasik Mantık* (Ankara: Divan Kitap, 2016), 31-38; Hasırcı, *Klasik Mantık*, 45-47.

<sup>39</sup> Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'İlmî, 2000), 329.

<sup>40</sup> Sekkâkî, *Miftâh*, 330-331.

<sup>41</sup> Sekkâkî, *Miftâh*, 464.

Kavram, hayali değildir. Ayrıca tek başına bir kavram, tasdik ya da inkâr ifade etmez yani bir yargı bildirmez.<sup>42</sup> Belâgat ise, insan muhayyilesinin bir ürünü olduğu için bize bir varlığın özü hakkında bilgi veremez. En fazla o varlık hakkında betimlemelerde bulunabilir. Örneğin beyânî bir bilgi olan mecaz, teşbih ya da istiare duyumsanan ve muhayyileye dayanan bir dili ifade ettiği için mantık gibi tümel bilgi vermez.<sup>43</sup> Fakat bu dilsel/belâgî kavramlar mantıksal bir formda ifade edilebilir.

Mantık terimlerinin görüldüğü belâgat kaynakları daha çok Doğu Ekolünde ve yine Batı Belâgat Ekolündeki bazı belâgatçıların eserlerinde görülmektedir. Bu kavramlar, mantık ilminin tanım teorisinde, kategorilerde, beş sanatta, kavram-önermelerde ve kıyas şekillerinde kullanılmakta iken artık belâgat ilminde, beyân ilimleri, meânî, bedî, şiir ve nesirde görülmeye başlamıştır.

Bazı belâgat kaynaklarında geçen mantıkî kavramlar şunlardır: *İstidlâl, tahkîk, butlân, illet/ta'lîl, haber, tasavvur, tasdik, asıl, nazarî, amelî, cevher, küllî, cüzî, delâlet, fasıl, fikir, hâssa, hayâl, imkân, kazıyye, kıyas, lâzım/melzûm, mantık, mevcûd, mana, mugâlata, müfred, hadd, tarif, tenâkuz, yakîn, zihin, zât, zarûret, aks, haber, akîl* vs.<sup>44</sup> Belâgat kaynaklarında bunların dışında daha onlarca mantık kavramı kullanılmıştır. Bununla birlikte mantık temelli kavramlar edebî ve belâgî içerikler kazanarak istihdam edilmiştir. Mantıktan alınan kavramların yanı sıra Arap belâgati ve edebîyatında geçen bazı kelimeler de kavram olarak kullanılmaya başlanmış yani terimleşmiştir. Örneğin, *beyân, bedî, meânî, muhassinât, tıbak, takdim-tehir, fasıl-vasıl, hazf-zikr, mecaz, teşbih, kinaye, istiare* vs.<sup>45</sup>

Bu bilgilerden hareketle belâgat ilminin mantıkîleşmesini onun kavramlaşma süreci ya da terimlerle ifade edilmesi olarak algılayabiliriz. Bu durum 10. asırdan önce görülmez. Belâgat artık gündelik dilin pratik bir tecrübesi değil, teorik ve kavramsal düzeyde düşüncenin konusu haline dönüşmeye başlamıştır. Hem mantık terimlerinin belâgatta kullanılmaya başlanması hem de belâgat ilmindeki bazı kelimelerin terim olarak tanımlanması onu formel bir ifade biçimine dönüştürmüştür.

### 1.3. Mantıktaki Tanım ve Taksim Usûlünün Belâgatta Kullanılması

“Belâgat bilimi, konularının tasnifi, terimlerinin tanımlarının yapılması gibi temel meselelerde klasik mantık ilkelerine bağlıdır ve belâgat biliminin layıkıyla bilinmesi için bu temel mantık konularının bilinmesi zorunludur. Belâgat bilginleri, belâgati oluştururken başvurdukları mantık konularının ve

<sup>42</sup> Hasırcı, *Klasik Mantık*, 47-48.

<sup>43</sup> Hasan Ayık, *Farabî'de Dil-Mantık İlişkisi* (İstanbul: Köprü Kitap Yayınları, 2019), 246-278.

<sup>44</sup> Ebû Bekr Abdulkâhîr b. Abdurrahman b. Muhammed Cürçânî, *Delâilu'l-i'câz fi 'ilmi'l-me'ânî*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422), 680; Sekkâkî, *Miftâh*, 2000, 422; Kartâcennî, *Minhâc*, 27, 33, 41, 63.

<sup>45</sup> Terimleşen benzer kavramlar için bk. Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, 41, 45, 125, 269, 288, 289, 383, 478, 498.

terimlerinin oluşturulmasında konu ve terimlerinin sınıflandırma ve tanımlarının yapılmasında bir bilgi dalı olarak mantığın ilke ve verilerine dayanmışlardır. Belâgatı oluştururken başvurdukları mantık terimlerinin başında beş tümel, kategoriler ve bunlara bağlı olarak tanım teorileri gelir.”<sup>46</sup>

Bu bağlamda mantık ilminde tanım konusunu kısaca açıklamak yararlı olacaktır.

Tanım, bir şeyin ne olduğunu, mahiyetini, özünü açıklamaktır. Yani bir şeyin ne olduğuna (mahiyet) delâlet eden sözdür. Mantıkçılar tanımları beş tümele göre yaparlar. Bu da *özsel* ve *ilintisel* tanım olmak üzere ikiye ayrılır. Beş tümele göre tanım, ya cins ve ayrıma dayanan özsel (hadd) ya da cins ve ilinti veya sadece ilintilere dayanan ilintisel (resm) tanımdır.<sup>47</sup>

*Özsel tanım:*

İnsan, konuşan hayvandır (Tür: yakın ayırım + yakın cinsi)(hadd-ı tâm),

İnsan konuşan cisimdir (Tür: yakın ayırım + uzak cinsi) (hadd-ı nâkıs)

*İlintisel tanım:*

İnsan gülücü hayvandır (Tür: hassa ayırım + yakın cinsi) (resm-i tâm),

İnsan uyuyan cisimdir (Tür: ilinti + uzak cinsi) (resm-i nâkıs).<sup>48</sup>

Beş tümele göre yapılan tanımlar bu şekildedir. Bir de *gerçek* ve *adsal* olmak üzere tanımlanana göre yapılan tanım türleri vardır. *Gerçek tanım:* Dış dünyada tanımı bilinen bir neliğin yani nesnelere tanımıdır. Deney ve gözlemlerle elde edilir. Bu türde tanım, tanımlanana bağlıdır. İspat ve çürütmenin konusudur. *Adsal Tanım:* Bir isimden anlaşılana dıştaki varlığı ile ilgilenmeksizin keşif ve izah etmektir. Bu yüzden adsal tanım tanımlayan kişiye bağlıdır ve dildeki bir uzlaşının ürünüdür. Adsal tanımda doğruluk yanlışlık aranmaz, ispatlanıp çürütülemez.<sup>49</sup>

Arapçanın dil durumunda bir kelime, kavramsal felsefi ve mantıksal alandaki (vücûd-u zihni) gibi değişmez bir temelde ifade edilmemiştir. Kelimelerin dildeki sınırları değişmez ve nesnel olamazlar. “Çünkü dildeki bir kavramın tanımı mantıkta olduğu gibi varlığın doğal düzenine ve sınıf mantığına uygun bir şekilde değil de kişi ve toplumların kabullerine göre yapılmaktadır.”<sup>50</sup> Yukarıda bahsedilen adsal tanım, aslında dilsel tanımda geçerlidir. Bu, dil ilmi olan belâgat için de uygundur. Yani belâgattaki terimler ve tanımları özsel değil ilintisel veya betimleyici (resmî) bir içeriğe sahiptir. Çoğu zaman efrâdını câmi ağıyarını mâni bilgi vermezler. Bununla birlikte belâgat, mantıktaki bu tanımlama usûlünü kullanır ve kendi

<sup>46</sup> Kadriye Yılmaz Orak - Bayram Orak, “Belâgatın Felsefi Temeli: Mantık” (Adana: Çukurova Üniversitesi Türkoloji Sempozyumu, 2021), 224-227.

<sup>47</sup> Hasırcı, *Klasik Mantık*, 66-68.

<sup>48</sup> Hasırcı, *Klasik Mantık*, 66-68.

<sup>49</sup> Hasırcı, *Klasik Mantık*, 69-71.

<sup>50</sup> Ayık, *Farabi’de Dil-Mantık İlişkisi*, 279.

kavramlarıyla terimler oluşturur.

Belâgat kaynaklarında beş tümele göre yapılan özsel ve ilintisel tanım yöntemi kullanıldığı gibi adsal tanımdan da faydalanılmıştır. Fakat gerçek tanım türü belâgatta bulunamaz. Konuyla ilgili birkaç örnek verilebilir:

Örneğin *şiiir* tanımlanırken *manzûm ve kafiyeli sözdür* denildiğinde tümel olarak *şiiir* türe, *söz* yakın cinse, *manzûm* ifadesi ise ayrıma karşılık gelmektedir. Bu özsel bir tanımdır. Çünkü *şiiirin* kapsamı gereken mukavvim öğelerini (yakın cins ve yakın ayırım) içine almış, nesir, emsâl gibi diğer belâgat öğelerini ise dışarıda bırakmıştır.<sup>51</sup> Bazen ilintisel tanıma da başvurulduğu olur. Örneğin eğer *şiiir*, *birbirine benzetilen sözlerden oluşan, cüzleri birbirine eşit olan ve aynı zamanda ifade edilen sözdür* şeklinde tanımlansaydı *şiiirin* asıl tarifini vermezdi.<sup>52</sup> Dolayısıyla bu özsel değil ilintisel tanım olurdu; çünkü tanımlanandaki öğeler yakın cinsten oluşsa da ayırımı değil, hâssa ve arazları vermektedir. Bu da resm-i tât olmaktadır.

*Şiiir* adsal tanımla ifade edilecek olsaydı, kişinin keyfi/öznel bir yaklaşımla onu tanımlaması mümkün olabilirdi. Örneğin, “*şiiir*, kelâmın kaydı, edebîyatın bağı, belâgatın kalesi, ustalığın mahalli, beyânın alanı, edibin hürmeti, kaçanın sığınağı, Arapların hâkimi, doğrunun şahididir.”<sup>53</sup> şeklinde tanımlandığında tamamen öznel, edebî bir tanım yapılmış olur. Çünkü burada *şiiirin* cins ve fasıllarından bahsedilmemiştir. Klasik belâgat kaynaklarında ve özellikle Doğu ekolü telifâtında bu üç tür tanımlama örneklerinden oldukça fazla bulunmaktadır.

Tanım teorisinin yanı sıra mantık ilminin belâgatı etkilediği hususlardan bir diğeri de onun taksim ve tasnif yöntemidir. Burada *taksim* (bölme) ve *tasnifin* (sınıflandırma) tanımını yapmak yararlı olacaktır:

“Bölme, tanımın tamamlayıcısı durumundadır. Bölme, bir terimin içine aldığı fertleri, ortak vasıflarına göre ayırmaktır. Bölme, tam olmalıdır yani bölünenin kaplamına giren hiçbir şey bölme dışı bırakılmamalıdır. Bölümler, bölünenin aynı veya ona aykırı olmamalıdır. Bölünen terim bölümlerden daha genel olmalıdır.”<sup>54</sup>

Sınıflandırma, terimleri kaplam derecesine göre ayırmaktır. Yani varlıkları cins ve türlerine bölerek bir sıra bir düzen içinde göstermektir. Sınıflandırma işleminde varlık ve eşya, benzerliklerine ve ayrılıklarına göre ayrılır ve basitten karmaşığa gidecek şekilde sıralanır. Her sınıflandırma hiyerarşik bir yapı gösterir. Sınıflandırma ile tanım arasında bir ilişki vardır. Tanımlaması yapılan bir terimin daha iyi anlaşılması için sınıflandırmaya gidilir. Çünkü sınıflandırma sayesinde bir terimin çeşitleri

<sup>51</sup> Abbâs, *Târîhu'n-naqd*, 134.

<sup>52</sup> Abbâs, *Târîhu'n-naqd*, 219.

<sup>53</sup> Abbâs, *Târîhu'n-naqd*, 64.

<sup>54</sup> Emiroğlu, *Klasik Mantiğa Giriş*, 95-96.

ortaya konmaktadır.”<sup>55</sup>

Belâgat kaynakları 10. asırdan sonra mantık ilminin yukarıda bahsedilen taksim ve tasnif yöntemlerine göre telif edilmeye başlanmıştır. Belâgatın *meânî*, *beyân* ve *bedî* olarak üçe ayrılması, belâgat, edebî eleştiri ve şiir konularının madde madde ayrı bâblarda incelenmesi bu yöntemin etkisiyle olmuştur. Yine belâgat kitaplarının belirli sayıda bâblara ayrılarak tasnif edilmesi de bu bağlamda değerlendirilmelidir. Mantığın belâgata en belirgin etkisi, belâgat bilginlerinin konuları ele alırken mantıkî taksim ve tasniflere başvurmalarıdır. Bu konuda en bilinen iki örnek Kudâme b. Ca'fer'in *Naqdü's-si'r* adlı eseri ve Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eseridir.

## 2. MANTIĞIN BELÂGATA İLK SİSTEMATİK ETKİLERİ: KUDÂME B. CA'FER VE NAQDÜ'Ş-Sİ'R ADLI ESERİ

Kudâme b. Ca'fer (ö. 337/948) Abbâsîler döneminde şiir tenkidi ve kamu maliyesi alanlarındaki eserleriyle tanınan divan kâtibidir. Döneminin meşhur ediplerinden olan Kudâme belâgat ve felsefede uzmanlaşmıştır. Ayrıca mantık ve hesap bilimlerinde de temayüz etmiştir. O, belâgattaki eleştiri yöntemini mantık ve felsefe üzerine bina etmiştir.<sup>56</sup> Onun yaşadığı dönemde mantık ilmine dair yapılan tercümelemler tekâmül etmiştir. Kudâme, İbn Mu'tez'in mantığa karşı çıkmasını eleştirir ve belâgatın mantık ve felsefî retorik dikkate alınarak kemâle erebileceğini söyler. Bu sebeple belâgatın bazı kavramlarını mantıkî bir şekilde düzenlemeye koyulur. Belâgatın sanat ve kısımlarını kendisinin ortaya koyduğunu söyler. O, belâgatın ölçütlerini Yunan retoriğine göre yeniden belirlediğini ifade eder.<sup>57</sup> Bu özgün yaklaşımı nedeniyle onu herhangi bir ekole dahil etmedik. Ayrıca onun mantıksal edebiyat anlayışı Doğu ekolü henüz teşekkül etmeden ortaya konulmuştur.

Kudâme, *Naqdü's-si'r* adlı eserinde *hadd*, *delâlet*, *ibâre*, *fasl*, *cins*, *nev'*, *mevcûd*, *tasavvur*, *hakikat*, *sûret* gibi mantıkta kullanılan pek çok kavrama yer vermiştir. O, belâgî istihlâhları tanımlamaya önem vermiştir. Ayrıca şiirin tanımını vererek neyin şiir olup olmadığını kesin olarak belirlemek istemiştir.<sup>58</sup> Dolayısıyla onun eserinde, tanımlardan, belâgatın oluştuğu kısımlardan bahsetmesi doğrudan Aristo mantığından faydalandığını göstermektedir. Mantık ilminin *Nakdu's-si'r* adlı eserindeki etkisini göstermesi açısından şu örnekler zikredilebilir:

*Örnek:*

“Daha önce söylediğimiz gibi, şiir, belirli bir manaya delâlet eden kâfiyeli,

<sup>55</sup> Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 96.

<sup>56</sup> Kallek, “Kudâme b. Ca'fer”, 26/311-312; Mustafa Kırkız, *Arap Belagat İlminin Tarihi ve Gelişim Aşamaları* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2014), 222-230; Nusretin Bolelli, *Belâgat Tarihi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 38-39.

<sup>57</sup> Ebû'l-Ferec Kudâme, *Naqdü's-si'r* (İstanbul: Matba'atü'l-Cevâib, 1302), 6-8; Dayf, *el-Belâga: tetavvur ve târih*, 79.

<sup>58</sup> Kudâme, *Naqdü's-si'r*, 3, 7, 6-11, 58; Dayf, *el-Belâga: tetavvur ve târih*, 79-81, 58.

vezinli bir sözdür. Bu tanım, şiiri kapsayan cinsten ve onu diğer (sözlerden) ayıran fasıllardan meydana gelmiştir. Bu cins ve fasılların manaları onun tanımında mevcuttur. Tıpkı her tanımlananda onun tanımının manalarının olması gibi. Örneğin insan ölen ve düşünen canlı olarak tanımlanır. Burada, insanın cinsi olan *canlılık* insanda vardır. O da hareket etme ve duyusalıktır. Onun natık olmayandan ayrımı olan düşünmesi ise yine onda mevcuttur. Hayal etmek, hatırlamak, tefekkür etmek gibi. İnsanın tanımında olan ölümlü ise hareketin ortadan kalkmasına kâbil olmasıdır. İşte aynı şekilde şiirin cinsi olan 'söz'ün manası da onun içinde zaten vardır. Dolayısıyla vezinli, kafiyeli olmanın ve belirli bir anlama delâlet etmenin anlamı, şiirin tanımı içinde yer alır."<sup>59</sup>

Bu alıntıdan da anlaşıldığı üzere Kudâme, neyin şiir olduğu ve olmadığı hususunda delilleri mantıksal bir kavram ağı ve akıl yürütme üzerinden temellendirmeye çalışmıştır. O, şiirin efrâdını câmî, ağıârını mâni bir tanımını yaparken tanımın mahiyeti ve unsurlarını da kullanmıştır. Buna insanın tanımı ve bu tanım içinde bulunan cins, tür ve fasılları örnek göstermiştir.<sup>60</sup> Yani mantıktaki tümeller ve tam tanımın tanımıyla şiiri tarif etmeye çalışmıştır.

Sistematik tasnif yapmayı, tanımları ve ölçüt oluşturmayı içeren bu üslûp, kitabının hemen her bölümünde kendini göstermektedir. Örneğin şiirin kusurlarını lafızda, vezinde ve anlamda görülen kusurlar olarak taksim etmekte ve bunları açıklarken her bir kusuru ayrı başlık altında tanımlamaktadır.<sup>61</sup>

*Örnek:* Onun *Nakdu's-şi'r* adlı eseri üç bölümden oluşur: 1. Şiirin tanımı ve öğelerinin açıklanması. 2. İyi/güzel şiirin şartları. 3. Kötü şiirin nitelikleri ve sebepleri.<sup>62</sup> O, eserine konu tasnifini nasıl yaptığını ifade ederek başlar: "Şiir ilmi kısımlara ayrılır: Bir kısım aruz ve vezinleri; bir kısım kâfiye ve bölümleri, şiirin garibi ve lügati; bir kısım manaları, bir kısmı da iyisi ve kötüsünü bilmeye ayrılır."<sup>63</sup> Görüldüğü üzere Kudâme mantık ilmindeki sistematik düşünceyi eserinin telifinde uygulamış ve şiir konularını taksim ve tasnif etmiştir.

*Örnek:* Kudâme belâgatla ilgili *teşbih*, *mübâlağa*, *tıbâk*, *cinas* ve benzeri konuları incelerken, dönemindeki diğer belâgat çalışmalarından farklı olarak ilk önce tanım yapar, ardından şiir örneği verir ve en sonunda da açıklama yapar. Şiirde teşbih konusu buna örnek olabilir:

"İlk önce teşbihin tanımını sonra da onun niteliklerini zikretmemiz gerekir... Teşbih, nitelendirilebilen ve birbirini kapsayabilen iki ayrı şey arasında olan anlamsal ortaklıktır. En güzel teşbih, ayrıldıkları yönlerden ziyade anlamsal

<sup>59</sup> Kudâme, *Nakdü's-şi'r*, 6.

<sup>60</sup> Kudâme, *Nakdü's-şi'r*, 3-6.

<sup>61</sup> Halim Öznurhan, "Kudâme b. Ca'fer'e Göre Şiir Kusurları", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2005), 131-155.

<sup>62</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Kudâme, *Nakdü's-şi'r*, 3-25.

<sup>63</sup> Kudâme, *Nakdü's-şi'r*, 2.

ortaklıkları çok olan iki şeyin benzerliğidir.”<sup>64</sup>

Kudâme şiirde teşbihin ne olduğunu açıkladıktan sonra şiir örneği verir:

فَعَبَّ دَخَالًا جُرْعُهُ مُتَوَاتِرٌ ... كَوْقَعِ السَّحَابِ بِالطَّرَافِ الْمَمْدَدِ

*Sütü aralıksız lıkr lıkr içti, tıpkı yağmurların geniş çadıra düşmesi gibi*

“Şair burada yudumlama sesini, üzerine yağmurun düşmesiyle deri çadırdan çıkan sese benzetti. Nitekim sesler birbirinden farklılaşır. Bu farklılaşma, çarpmadan kaynaklı oluşan seslerin ait olduğu cisimlere göre değişir. Dolayısıyla sütü yudumlarken çarpışmadan kaynaklı çıkan ses, yağmur suyunun deriye çarpmasıyla oluşan sese benzemektedir.”<sup>65</sup>

Kudâme, örnekte görüldüğü şekliyle, *tanım-örnek-şerh* yöntemini kitabın pek çok yerinde kullanmaktadır. Burada mantık ilminin tanım ve tasnif yöntemiyle böyle bir sistematik belirlediği ifade edilebilir.

*Örnek:* Kudâme mantıksal olduğu kadar felsefi kavramlardan da bahseder. O, Platon’un dört temel erdemini<sup>66</sup> belâgattaki *medih* ve *zem* konusunun parçası kılmıştır. Ona göre felsefedeki *hikmet*, *adalet*, *iffet* ve *cesaret* temel erdemler olarak şiirdeki övgünün orta olan ölçütleridir. Bu erdemlerden fazla ya da eksik olanları ise yerginin konusudurlar. Ona göre “kişinin bu erdemlere sahip olması insan olmalarından ötürüdür. Bu yönüyle diğer canlılarla ortak bir yönü yoktur.”<sup>67</sup> Yine o, güzel olan şiirin ölçülerinden bahsederken Antik Yunan filozoflarından delil getirmektedir.<sup>68</sup> Bu örnek de onun sadece mantıktan değil felsefeden de etkilendiğini göstermektedir.

Kudâme’nin *Nakdu’s-şi’r*’i hem edebî eleştiri yöntemleriyle hem de mantıkî tasnif ve tanımlamalarıyla sonraki belâgat âlimlerini etkilemiştir.

### 3. DOĞU EKOLÜ VE MANTIKSAL BELÂGAT ANLAYIŞI

Belâgat tarihinde teorik ve pratik açıdan belâgatı farklı incelemesiyle temayüz eden üç farklı ekol vardır. Bunlar Irak, Suriye ve Mısır bölgesinde yoğunlaşan Arap ve Büleğâ Ekolü (Edebîyyûn), Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde temayüz eden Doğu Ekolü (Meşârîka/Mantıkiyyûn/Kelâmcılar) ve Kuzey Afrika ve Endülüs’te görülen Batı Ekolüdür (Megâribe/Bedîciler).<sup>69</sup> Burada mantıkla ilişkisi bakımından diğer ekollere kısaca değinmek yararlı olacaktır.

<sup>64</sup> Kudâme, *Nakdû’s-şi’r*, 36-37.

<sup>65</sup> Kudâme, *Nakdû’s-şi’r*, 37.

<sup>66</sup> Platon ahlak felsefesini dört temel kavram üzerinde temellendirir. Bunlar adalet, hikmet, iffet ve cesarettir. Bunlar zihinden bağımsız gerçek özelliklere gönderme yapar. Bu erdemler kişinin huylarını oluşturan kalıcı, nesnel ve ideal ölçütlerdir. Ahmet Cevizci, *Etik: Ahlak Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 150-151.

<sup>67</sup> Kudâme, *Nakdû’s-şi’r*, 20.

<sup>68</sup> Kudâme, *Nakdû’s-şi’r*, 19.

<sup>69</sup> Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Belâgat Ekolleri ve Anadolu Belâgat Çalışmaları”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Atatürk Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Dergisi* 8 (1988), 115-127.



Arap ve Büleğâ Ekolü,<sup>70</sup> daha çok şairler, edipler ve katiplerden oluşur. Bunlar mantık kitaplarından alıntı yapmamaya özen gösterdikleri gibi belâgat konularını mantıksal bir tarif ve tasnif biçimine göre ele almamakla da temayüz ederler. Bu ekolün en önemli yaklaşım biçimi belâgatı pratik bir ilim olarak görmeleri ve onu edebî zevk ve edebî eleştiri şeklinde incelemeleridir. Arapça konuşma ve Arap olma bilincinden hareketle Yunan düşüncesi ve mantığına karşı mesafeli ve tepkilidirler. Tabi bu ekolden olmasına rağmen burada Kudâme b. Cağfer'i ayrı tutmak gerekir. Yine bu ekolde Kurân'ın belâgat yönlerini incelemek ve bunları açıklamak öncelikli gayedir. Onlar, sözü güzel ve doğru kullanmayı pratik bir yaklaşım olarak görmüşler ve şiir, nesir ve hitâbette sözün en iyisini üretmeyi hedeflemişlerdir. Eserlerinde edebî betimlemelere ağırlık vermişlerdir. Bu ekolde Arapçanın gündelik dilde kullanılması ve belâgat ölçütlerinin dilde ve sözde vurgulanması da önemlidir. Onlar söz güzelliklerini ifade eden bedî sanatına da ayrıca yönelmişlerdir. Felsefî bazı tanım ve tasnifçi yaklaşımdan uzak durup edebî yoruma zarar verilmemesi hassasiyeti göstermişlerdir.<sup>71</sup> Önde gelen âlimler ve eserleri şunlardır:

İbn Sinân el-Hafâcî (ö. 466/1073), *Sırrü'l-fesâha*

İbn Münkız (ö. 584/1188), *el-Bedî' fî nakdi's-şi'r*

İbnü'l-Esîr (ö. 637/1239), *el-Meselü's-sâir*

Zemelkânî (ö. 651/1253), *et-Tibyân fî ilmi'l-beyân el-muttali' alâ i'câzi'l-Kur'ân*<sup>72</sup>

İbnü'l-Esîr (ö. 637/1239), *el-Meselü's-sâir* adlı eserinde beyân, fesâhat, teşbih, kinaye, istiare gibi bazı belâgat kavramlarını tanımlasa da bunları metin içinde örneklerle birlikte ve kısa olarak vermiştir.<sup>73</sup> Aynı durum konuları taksim usûlü için de geçerlidir.<sup>74</sup> Ayrıca o, edebî zevki merkeze koyarak mantıksal metoda karşı çıkmıştır. Mantık kavramlarını eserinde zikretmemeye özen göstermiş, bol örnekler vermiş ve belâgatta Yunan mantığına karşı Arapçanın edebî asaletine vurgu yapmıştır.<sup>75</sup>

Batı Ekolü, daha çok söz sanatları ve bedî ilmine ağırlık vermeleriyle

<sup>70</sup> Bu isimlendirmeyi Süyûtî yapmıştır. Bk. Celâleddin Abdurrahman b. Ebîbekr Süyûtî, *Hüsnü'l-mu'hâdara fî târihi Mısır ve'l-Kâhira*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Mısır: Dâru İhyâ-i'l-Kütübü'l-Arabî, 1967), 1/338.

<sup>71</sup> Dayf, *el-Belâga: tetâvür ve târih*, 19-32, 62-75; Kırkız, *Arap Belagat İlminin Tarihi*, 129-130; Hasan Taşdelen, "Belâgat İlmî ve Tarihi", *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri: Tarih ve Problemler*, ed. İsmail Güler (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 280-290; Hacımüftüoğlu, "Belâgat Ekolleri ve Anadolu Belâgat Çalışmaları", 115-127.

<sup>72</sup> Kırkız, *Arap Belagat İlminin Tarihi*, 129-130.

<sup>73</sup> Ebü'l-Feth Ziyâüddin Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-sâ'ir fî edebî'l-kâtib ve's-şâ'ir*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1995), 1/23-24, 39, 2/181, 282.

<sup>74</sup> Belâgat konularını tasnif yöntemindeki dağınıklık ve tanımlamaların azlığı hususunda ayrıntılı bilgi için bk. İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-sâ'ir*, 1/23-405.

<sup>75</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-sâ'ir*, 1/161-162; Taşdelen, "Belâgat İlmî ve Tarihi", 280.



temayüz etmiştir. Onlar, Kuzey Afrika ve Endülüs bölgelerinde etkili olmuştur. Bu ekolün önde gelen belâgatçısı *el-Umde* adlı eseriyle İbn Reşîk el-Kayrevânî'dir (ö. 456/1064). Yine *Minhâcü'l-bülegâ'* ve *sirâcü'l-üdebâ* kitabının müellifi Hâzîm el-Kartâcennî (ö. 684/1285), *el-Mi'yâr fî nakdi'l-eş'âr* kitabının sahibi Muhammed b. Ahmed el-Endelüsî önde gelen belâgat âlimlerindedir.<sup>76</sup> Bu ekol hem Doğu hem de Arap ve Büleğâ ekolünden etkilenmiş eklektik bir yapıdadır. Yine de aralarında retoriği, mantıksal kavram ve yöntemleri merkeze alan belâgatçılar vardır. Yukarıda ifade edildiği üzere Kartâcennî bunlardan biridir.

Doğu Ekolü, M. 10. asırdan itibaren teşekkül etmeye başlamıştır. Bunlar, mantık ve felsefenin kendisinde en çok etkili olduğu belâgat ekolüdür. Bu ekolü Süyûtî (ö. 911/1505) *tarikâtü'l-acem ve ehlü'l-felsefe* şeklinde isimlendirir.<sup>77</sup> Felsefî, etkinin derinliğinden dolayı bu ekole *mantıkîyyûn* da denilmiştir. Önde gelen isimlerin kelâmcı olması nedeniyle *kelâmî ekol* (المدرسة الكلامية) adı yaygındır.

Onlar lafız-mana tartışmalarında daha çok manaya ağırlık vermişlerdir. Cürcânî'nin *delâlet teorisi* bu bağlamda örnek olarak zikredilebilir. Doğu ekolü, belâgat konularını ele alırken mantık ilminden ve mantıksal yaklaşımdan azami derecede faydalanmış ve eserlerini mantıksal tanım ve tasniflere göre telif etmişlerdir. Doğu ekolünün eserleri pratik örnekler ve dilin belâgî ölçülere göre kullanımından ziyade kavramsal düşüncüyü ve sistematik açıklamayı esas almıştır. Bunun sebebi buldukları bölgede mantık, felsefe ve kelâm gibi entelektüel ilim ve tartışmaların bir kültür halinde yaygınlaşmasıdır. Onlar bu kültürel ve ilmî havzadan etkilenmişlerdir.<sup>78</sup>

"Bu ekolün genel özelliği, konuların anlatımında ve kavramların açıklanmasında, mantık kitaplarındaki tariflere benzer şekilde *efrâdını câmi'* *ağyârını mâni* tariflere, mantıkî taksimlere çok önem verilmesi ve anlatım üslûbu olarak mantık ve felsefe kitaplarında kullanılan üslûba yakın bir üslûbun benimsenmesi, ayrıca konu anlatımında sık sık mantık ve felsefe terminolojisine başvurulmasıdır."<sup>79</sup> "Meselâ bu ekolün belâgat ilmine dair yazdıkları eserlerinde görülen felsefî terimlere örnek olarak *mahmûl* (*yüklem*), *mevzû* (*konu*), *icâp* (*olumlama*), *selb* (*olumsuzlama*) gibi belâgatla pek ilişkisi bulunmayan birçok kavram gösterilebilir."<sup>80</sup>

Bu ekol mensupları edebî zevk yerine o dönemde popüler olan mantık, felsefe ve kelâm ilimleri ile öne çıktıklarından belâgatta mantık ilminin

<sup>76</sup> Batı Ekolü hakkında bilgi için bk. Hacımüftüoğlu, "Belâgat Ekolleri ve Anadolu Belâgat Çalışmaları", 120; Taşdelen, "Belâgat İlmi ve Tarihi", 296-297.

<sup>77</sup> Süyûtî, *Hüsnu'l-muâdara fî târihi Mısır ve'l-Kâhira*, 1/338.

<sup>78</sup> Mâzin Mübârek, *el-Mücez fî târihi'l-belâga* (Dimeşk: Dârü'l-Fikri'l-'Arabi, 1999), 99-104; Kırkız, *Arap Belâgat İlminin Tarihi*, 130-134; Hacımüftüoğlu, "Belâgat Ekolleri ve Anadolu Belâgat Çalışmaları", 117-118.

<sup>79</sup> Taşdelen, "Belâgat İlmi ve Tarihi", 290.

<sup>80</sup> Taşdelen, "Belâgat İlmi ve Tarihi", 291.

formel, kaideci ve tasnifçi özelliklerini tercih etmişlerdir.

Bu ekol daha ziyade, İslâm devletinin Fars, Türk ve Tatarların yaygın olduğu doğu bölgelerinde yayılmıştır. Ekolün en büyük temsilcileri arasında *Delâilü'l-i'câz*'ı ile el-Cürçânî, *el-Keşşâf* adlı tefsiriyle Zemahşerî (ö. 538/1144), *Nihâyetü'l-îcâz*'ı ile Fahreddin er-Râzî, *Miftâhu'l-'ulûm*'u ile Sekkâkî ve *el-Mutavvel* ve *el-Muhtasar*'ı ile Sa'deddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390) sayılabilir.

Sayılan bu isimler aynı zamanda kelâmcı yönleriyle de tezahür ederler. İyi ve güzel sözün kötüsünden ayırt edilmesinde mantıktan faydalanmışlardır.<sup>81</sup> Onlar, muarızlarına delilleri sağlam bir şekilde savunmak, Kurân'ın icazını kesin bir şekilde ortaya koymak için mantık ilmini öğrenip kullanmışlardır. İtikâdî araştırmalarında mantığa dayanmışlardır. Bu da onların belâgat anlayışlarına ve telifatına yansımıştır. Bunun için tanımlara, taksimlere ve az edebî örnekle belirli kuralları açıklamaya yönelmişlerdir.

Mantık ilminin kavramsal ve tanımsal özellikleri belâgat konu ve teliflerine sinmiş, belâgat ilminin örneklerinden ziyade kural ve kanunları üzerinde yoğunlaşmıştır. Burada edebî zevk ve eleştiri ikincil düzeyde bırakılarak şiir, hitâbet ve nesirden seçilen örneklerin sayısı azaltılmıştır. Mantık, keskin usûlü ve yöntemleriyle belâgat ilminin tasnif, konu ve kavramlarına müdahil olmuştur. Haliyle belâgat inceliklerinin duygusal ifade kalıpları, belâgatın gündelik dilin bir parçası olarak pratik bir olgu oluşu ihmal edilmek zorunda kalmıştır. Bu da belâgatın dondurulduğu, anlaşılmaz hale getirildiği, kuru ve sıkıcı bir üslûpla telif edildiği gibi bazı eleştirilere neden olmuştur. Sekkâkî, bu eleştirilerin hedefi olan belâgatçı olarak bilinmektedir.<sup>82</sup>

#### 4. SEKKÂKÎ VE MİFTÂHU'L-'ULÛM

Sekkâkî felsefe, mantık, kelâm, fıkıh ve usûlü, dil ve belâgat ilimlerinde öne çıkmış bir âlimdir.<sup>83</sup> O, *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eserini telif etmiş ve bu eseriyle çağdaş döneme kadar etkisini sürdürecektir olan belâgat tasnifini üretmiştir. Sekkâkî'nin bu eseri, mantığın etkisinin bariz görüldüğü en temel belâgat kaynağı kabul edilir. O, önceki belâgatçıların birikiminden faydalanmakla birlikte orijinal tanım ve taksimler yapmıştır. Bu özellikleri ile belâgat tarihinde bir ilk ve dönüm noktasını teşkil etmektedir. Onun bu eseri ile belâgat konuları derli toplu bir kaynakta toplanmış, belâgat ilmi

<sup>81</sup> Şevkî Dayf, *Târihu'l-edebl-'Arabî* (Mısır: Dârü'l-Ma'ârif, 1995), 4/650.

<sup>82</sup> Mübârek, *el-Mûcezz*, 99-104; Dayf, *el-Belâga: te'avvur ve târih*, 288-290; Yahyâ b. Hamza b. Ali b. İbrahim Alevî, *et-Tirâz li esrâri'l-belâga ve 'ulûmi hakâiki'l-i'câz* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Unsuriyye, 1423), 1/3; M. Akif Özdoğan, "Belâgatın Sistemize Edilmesinde es-Sekkâkî ve el-Kazvî'nin Rolü", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/4 (2002), 100-101.

<sup>83</sup> İsmail Durmuş, "Sekkâkî, Ebû Ya'kûb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009).

teorik bir bütünlüğe kavuşmuştur.<sup>84</sup>

Mantık ilminin *Miftâhu'l-‘ulûm*'a etkisi üç yönden incelenebilir: İlki, tanım teorisinin eserdeki tezâhürü, ikincisi, belâgatı, *meânî*, *beyân* ve *bedf* konularına ve alt başlıklarına ayırmada faydalandığı tasnif/taksim metodu; üçüncüsü, mantık ilminde kullanılan kavramların esere yansımalarıdır.

#### 4.1. Tanım Teorisinin Etkisi

*Miftâhu'l-‘ulûm*'un *meânî* ve *beyân* kısımları incelendiğinde onun tanımlarla örülü bir belâgat eseri olduğu görülür. *Meânî* konularını açıklarken bazı belâgî kavramları mantıksal bir yöntemle tanımladığını belirtmek için *tanımsal tarif/التعريف الحدي* terimini kullanır.<sup>85</sup> O, *Miftâh*'ın belâgat bölümünde bazen *tarif*, *had*, *ilm* ve *mâna* kavramlarını kullanarak bazen de bu kavramları kullanmadan/doğrudan 200'den fazla yerde pek çok belâgat lafzını tanımlamış veya bir tür tanıma atfı yapmıştır. Sekkâkî bu tanımlamaları dağınık halde bulunan belâgat bilgilerine bir bütünlük kazandırmak ve belâgatın kavramsal sınırlarını tespit ederek onu kendi başına bir ilim olarak teşekkül ettirmek için yapmıştır.<sup>86</sup>

Onun belâgat kavramlarını tanımlarken mantıktaki *tam* ve *eksik* tanımın tanımlarına uygun bilgiler verdiği görülmektedir. Ayrıca tanımın *muttarid* ve *münakis* gibi çeşitlerine de değinir.<sup>87</sup> Onun tanımladığı bazı belâgat kavramlarından örnek verilebilir: "Mecazın tanımı",<sup>88</sup> "Hakikatin tarifi",<sup>89</sup> "Haber cümlesinin tanımları ve bu tanımların tartışması",<sup>90</sup> "Vaz",<sup>91</sup> "İstiarenin tanımı",<sup>92</sup> "Mecâz-ı aklî",<sup>93</sup> "Hakikat-i akliyye",<sup>94</sup> "Haber ve Talep Cümlelerini Bilmenin Bunların Tarifini Bilmeye Bağlı Olduğu Düşüncesi",<sup>95</sup> "İcâz ve İtnâbın Tarifleri",<sup>96</sup> "Kasrın Manası"<sup>97</sup> vs. Sekkâkî'nin bir belâgat lafızlarını nasıl tanımladığıyla ilgili örnek vermek yararlı

<sup>84</sup> Ebû Yakûb Sekkâkî, *Miftâhu'l-‘ulûm*, çev. Zekeriye Çelik (İstanbul: Litera Yayınları, 2017), 25-47; Ebû'l-Meâlî Celâlüddîn Kazvîni, *et-Telhîş fi 'ulûmi'l-belâga*, thk. Abdurrahman el-Berkûkî (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-‘Arabî, 1350), 1/32-48, 2/213; Ebû Hâmid Bahâeddîn Sübkî, *‘Ârûsu'l-efrâh fi şerhi telhîsi'l-miftâh*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-‘Asriyye, 1423); Dayf, *el-Belâga: te'avvur ve târih*, 286-296; Alevî, *et-Tirâz*, 1/3; Taşdelen, "Belâgat İlimi ve Tarihi", 292-296; Özdoğan, "Belâgatın Sistemize Edilmesinde es-Sekkâkî ve el-Kazvîni'nin Rolü", 100-102.

<sup>85</sup> Sekkâkî, *Miftâh*, 165.

<sup>86</sup> Sekkâkî, *Miftâh*, 38-42. Sekkâkî "Meânî ve Beyân İlimlerinin Konularının Dağınık Olması" başlığı altında belâgat kavramlarının tanımı hususunda pekçok bilginin kafa karışıklığı içinde bulunduğunu, tanım yapmanın bunu izale ettiğini belirtmektedir. Bk. Sekkâkî, *Miftâh*, 505.

<sup>87</sup> Sekkâkî, *Miftâh*, 26, 59, 167, 212, 462, 510.

<sup>88</sup> Sekkâkî, *Miftâh*, 12, 470-471.

<sup>89</sup> Sekkâkî, *Miftâh*, 409.

<sup>90</sup> Sekkâkî, *Miftâh*, 60.

<sup>91</sup> Sekkâkî, *Miftâh*, 409.

<sup>92</sup> Sekkâkî, *Miftâh*, 425, 433.

<sup>93</sup> Sekkâkî, *Miftâh*, 463.

<sup>94</sup> Sekkâkî, *Miftâh*, 473.

<sup>95</sup> Sekkâkî, *Miftâh*, 59.

<sup>96</sup> Sekkâkî, *Miftâh*, 284.

<sup>97</sup> Sekkâkî, *Miftâh*, 303.

olabilir:

**Örnek:** O meânî ilmini “*الإفادَة في التراكيب الكلامية*” *ifadede cümle terkiplerinin özelliklerini bilmektir*<sup>98</sup> şeklinde tanımlar. Burada mantıktaki yakın cins (*معرفة حواصن تراكيب الكلام*) ve yakın ayrımla (*في الإفادَة*) yapılan *tam tanımdan* faydalanmıştır.

#### 4.2. Tasnif/Taksim Yöntemi (Meânî, Beyân ve Bedî Ayrımı)

Sekkâkî, *Miftâh* adlı eserinde, Arap dilinde hatalardan korunmak gayesiyle *sarf*, *ıştikâk*, *nahiv*, *meânî*, *beyân*, *had*, *istidlâl*, *arûz* ve *kâfiye*, ilimlerinin hepsini *ilmu’l-edeb* terkipleriyle kavramsallaştırmıştır.<sup>99</sup> Kitabın üçüncü bölümünü belâgata ayırmıştır. Ona göre belâgat da *ilmu’l-edeb’e* bağlı olarak cümle telifinin muktezâ-i hâle uygun olmasını sağlayan, buna uygun olmayan telife engel olan edebî bir ilimdir.

Sekkâkî, belâgat bölümünü *meânî*, *beyân* ve *bedî* konularına ve alt başlıklarına ayırırken mantıksal tasnif yöntemine başvurmuştur. O, meânî ilmini isnad, müsned, müsned ileyh, haber ve talep cümleleri, hazf-zıkr, fasıl-vasıl, îcâz-itnâb, kasr gibi alt başlıklara ayırmıştır. Yine beyân konusunu ise teşbih, mecaz, hakikat, istiare, kinaye alt başlıklarına ayırmıştır. Bedî ilmini ise muhassinât lafzıyla manevî ve lafzî olmak üzere ikiye ayırır.<sup>100</sup> Bu başlıklardan her birini de yine ayrıntılı olarak işler, tanımlamalarda bulunur, konunun ilke ve gayelerini belirler.

Ona göre beyân ve meânî ilimleri asıldır. Dolayısıyla nasıl ki mantık ilmi, kişiyi felsefe yaparken zihni hatalardan koruyan bir ilimse belâgat da bu iki konuyla kişiyi/dili, kelâmın telifinde fasih olmayan ve kast edilen manaya uygun olmayan sözden korumaktadır.

Onun bu tasnifiyle ortaya çıkan üçlü şablon çağdaş döneme kadar standart kabul edilmiş ve etkisini sürdürmüştür.<sup>101</sup>

#### 4.3. Mantık Kavramlarını Kullanması

Sekkâkî, *Miftâh*’ta doğrudan pek çok mantık kavramını kullanır. O eserin belâgat kısmında *tasavvur*,<sup>102</sup> *had*, *tarif*,<sup>103</sup> *sâdık-kâzib*,<sup>104</sup> *tasdik*, *mutâbaka*,<sup>105</sup> *tazammun*, *iltizâm*,<sup>106</sup> *hakikat*, *mâhiyet*,<sup>107</sup> *sûret*,<sup>108</sup> *araz*,<sup>109</sup>

<sup>98</sup> Sekkâkî, *Miftâh*, 47.

<sup>99</sup> Sekkâkî, *Miftâh*, 7.

<sup>100</sup> Alt başlıklar ve ayrıntılı bilgi için bk. Sekkâkî, *Miftâh*, 47-363, 364-507, 507-521.

<sup>101</sup> William Smyth, “Belâgat İlminin Standart Hale Gelen Düzenleniş ve es-Sekkâkî’nin Miftahu’l-‘Ulûm’u”, çev. Abdullah Yıldırım, *Şarkiyat Mecmuası* 22 (11 Aralık 2013), 213-232.

<sup>102</sup> Sekkâkî, *Miftâh*, 334.

<sup>103</sup> Sekkâkî, *Miftâh*, 47-57.

<sup>104</sup> Sekkâkî, *Miftâh*, 60.

<sup>105</sup> Sekkâkî, *Miftâh*, 28, 117, 507.

<sup>106</sup> Sekkâkî, *Miftâh*, 268, 364.

<sup>107</sup> Sekkâkî, *Miftâh*, 166.

<sup>108</sup> Sekkâkî, *Miftâh*, 198.

<sup>109</sup> Sekkâkî, *Miftâh*, 343, 468.

*lâzım-melzûm*,<sup>110</sup> *hayal*,<sup>111</sup> *akıl* ve *vehim*<sup>112</sup> gibi pek çok mantık terimini kullanmaktadır. Dilsel mantığı kast etmesi bakımından *istidlâl* de bunlardan biridir. O, mantıktan alınmamış belâgata ait lafızları da kavramsallaştırmış ve terim anlamıyla zikretmiştir. *Miftâh*'ta kavramsallaştırma mantığı oldukça gelişmiştir.

Sekkâkî beyan ve meani ilimlerini anlattıktan sonra bunların tamamlayıcısı olarak gördüğü *istidlâli* anlatmıştır. Ona göre istidlâl ilmi, cümlelerin ve sözdizimsel yapıların akıl yürütmeye dayalı niteliklerini bilmektir. Burada hitâbî manalardan ziyade sözdizimsel anlamlardan bahsedilir ve istidlâlî anlam, bağlamla (muktezâ-i hâl) cümle yapısı arasındaki gereklilikten (iltizâm) açığa çıkar.<sup>113</sup> Buradan hareketle Sekkâkî'nin bir tür belâgî akıl yürütme (الاستدلال البلاغي) yöntemi kullandığı<sup>114</sup> ifade edilebilir. Dolayısıyla Sekkâkî istidlâl kavramını da mantık ilminden alarak belâgata uyarlamıştır.<sup>115</sup> Sonuç olarak belâgat-mantık ilişkisi Sekkâkî'nin etkisi ve bıraktığı yerden itibaren incelenmelidir.

## SONUÇ

Belâgat ilminin mantık etkisine girmesi milâdî 10. yüzyıldan sonra olmuştur. Doğu Belâgat Ekolü âlimleri felsefe, mantık ve kelâm ilimlerinin etkisiyle belâgatı rasyonel bir zeminde sistematize etmişlerdir. Buna göre belâgat konuları mantıksal tasnife göre taksim edilirken kavramları ise yine mantıktaki tanım teorisine uygun olarak tanımlanmıştır. Bununla birlikte bazı mantık kavramları belâgat kaynaklarında görülmeye başlanmıştır. Fakat mantığın belâgata etkisi içerikten ziyade onu formel bir yapıya büründürmesi şeklinde olmuştur. Bu da belâgatın edebî bir zevk, pratik bir uygulama ve örnekler üzerinden gündelik dilin bir parçası olmasından ziyade teorik bir ilim haline dönüşmesi anlamına gelmektedir. Bu dönüşümde Doğu Ekolü belâgat âlimlerinin daha çok Türk, Tatar ve İran kültüründen gelmeleri, Arapçanın konuşulmadığı, felsefe ve kelâmın etkin olduğu Horasan, Maverâünnehir ve Türkistan'da yetişmiş olmaları büyük rol oynamıştır.

Arap ve Bülegâ ekolü ise mantık ve felsefenin belâgat ilmini etkilemesine karşı çıkmış bu ilmin kavram ve yöntemlerini kullanmaktan

<sup>110</sup> Sekkâkî, *Miftâh*, 61, 66-67.

<sup>111</sup> Sekkâkî, *Miftâh*, 250.

<sup>112</sup> Sekkâkî, *Miftâh*, 247.

<sup>113</sup> Sekkâkî, *Miftâh*, 187-190. Sekkâkî'nin istidlâl kavramının bir dilsel/belâgî akıl yürütme biçimi olduğu hususunda ayrıntılı bilgiler için bk. Cennet Asana, *es-Sekkâkî'nin Miftâhu'l-Ulûm Adlı Eserindeki İlmü'l-İstidlâl Bahsinin Tahlili* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 53-57.

<sup>114</sup> Sekkâkî'nin istidlâl ile neyi kast ettiği hususunda ayrıntılı bilgi için bk. Ali Durusoy, "Nahiv-Mantık Tartışmaları Bağlamında Sekkâkî'nin Yeri ve Önemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)* 27 (Şubat 2004), 25-39.

<sup>115</sup> Abdullah Yıldırım, *Sekkâkî'de Belâgat Tasavvuru* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 39, 82.

çekinmişlerdir. Onlar, bu yaklaşımın belâgatı mecrasından uzaklaştırdığını ve edebi zevki giderdiğini iddia etmişlerdir. Eserlerinde çokça örnek zikrederek Arapçanın kullanımını incelemişlerdir. Fakat Kudâme b. Cağfer bu ekolden farklı olarak mantıksal belâgat anlayışına sahiptir.

Belâgatın Sekkâkî tarafından *meânî*, *beyân* ve *bedî* şeklinde üç ayrılması, kavramlarının mantıksal tanım ve tasniflerle ortaya konulması, etkisini modern döneme kadar devam ettirmiş ve günümüzde telif edilen belâgat kitaplarının yöntem ve kavram içeriklerini belirlemiştir. “Belâgat Doğu ekolü üzerinden ve Sekkâkî tarafından mantık ilminin etkisine girdi ve karmaşık, kuru bir ilme dönüştü.” şeklindeki daha çok çağdaş müfessir, Arap dilci/belâgatçılar tarafından yöneltilen eleştirinin ne kadar haklı olduğu hususu ise ayrı bir araştırmannın konusudur.<sup>116</sup>

Sekkâkî belâgat ilimlerinden en fazla meânî ilmini mantıkla ilişkilendirmiş ve mantığı, sözün muktezâ-i hâle uygun söylemenin kurallarını inceleyen meânînin tamamlayıcı bir ögesi olarak görmüştür. Bu bağlamda istidlâlî, sözdizim-bağlam arasındaki ilişkinin mantıksal bir akıl yürütme biçimi olarak açıklamıştır. İstidlâl ilmi edebî sözün delaletinde bir kesinlik bulmayı gaye edindiği için o istidlâl kavramını kinaye, teşbih ve mecaz gibi beyân konularıyla da ilişkilendirmiştir. Böylece bir tür dilsel mantığı belâgat projesinin tamamına sindirirken diğer taraftan bu ilmi meânî ve beyân konularının devamı ve bir tür tamamlayıcısı olarak ayrıca işlemiştir.

Mantık ilminin belâgatı etkilemesi, belâgat kavramlarının incelikli tanımlarının yapılması, pek çok mantıksal ve felsefi kavramın belâgat kitaplarında kullanılması şeklinde görülmüştür. Ayrıca, konularla ilgili edebî örneklerin azaltılması, istishâdın bir ya da iki örnekle sınırlandırılması, özet/mülâhhas içerikli kitapların yazılması, belirli teorik yaklaşımlar üzerinden kuramsal bir dille telife girilmesi ve belâgat kurallarının öncelenmesi de mantıksal yaklaşımın belâgat ilmine etkisi olarak okunabilir.

Aristo'nun Organon adlı eseri Kudâme b. Cağfer ve Sekkâkî ile mantığı derinden etkilerken *Retorika* ve *Poetika*'nın etkisi müellif-eser bazında sınırlı olmuştur. Bu etkiyi Kartâcennî ve Kudâme'de farklı derecelerde ve açıktan görmek mümkündür.

### KAYNAKÇA

Abbâs, İhsân. *Târîhu'n-nağdi'l-edebî 'inde'l-'Arab*. Beyrut: Dârü's-Sekâfe, 4. Basım, 1983.

Alevî, Yahyâ b. Hamza b. Ali b. İbrahim. *et-Tırâz li esrâri'l-belâga ve 'ulûmi hakâiki'l-*

<sup>116</sup> Çevirmen Zekeriya Çelik'in “Modern Dönemde Belâgat Özelinde Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm'una Yöneltilen Tenkitler*” başlığı altında ilgili değerlendirmeleri hakkında bk. Sekkâkî, *Miftâh*, 36-44.

- i'câz*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Unsuriyye, 1423.
- Altunya, Hülya. *Klasik Mantık Açısından Hakikat ve Şiir*. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Aristoteles. *Poetika*. çev. Samih Rifat. İstanbul: Can Yayınları, 2019.
- Aristoteles. *Retorik*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 14. Basım, 2016.
- Arslan, Adnan. "Endülüs Şairlerinden Hazim el-Kartâcennî'nin Sübhâniye Kasidesinde Yapısal Bütünlük". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2018), 173-191.
- Asana, Cennet. *es-Sekkâkî'nin Miftâhu'l-Ulûm Adlı Eserindeki İlmü'l-İstidlâl Bahsinin Tahlili*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Ayık, Hasan. *Farabi'de Dil-Mantık İlişkisi*. İstanbul: Köprü Kitap Yayınları, 2019.
- Bolelli, Nusrettin. *Belâgat Tarihi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.
- Bulut, Ali. *Belâgat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Cevdet Paşa, Ahmet. *Belâgat-ı Osmâniyye*. İstanbul: Dersaâdet, 5. Basım, 1323.
- Cevzici, Ahmet. *Etik: Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Coşkun, Abdulkadir. *İbn Sina Felsefesinde Retorik*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdulkâhir b. Abdurrahman b. Muhammed. *Delâilu'l-i'câz fî 'ilmi'l-me'ânî*. thk. Abdulhamid Hindâvî. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 1422.
- Çapak, İbrahim. *Ana Hatlarıyla Mantık*. İstanbul: Ensar Yayınları, 5. Basım, 2018.
- Çapak, İbrahim. *Düşünce Geleneğimizde Mantık*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2016.
- Dayf, Şevkî. *el-Belâga: tetâvvur ve târih*. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 2003.
- Dayf, Şevkî. *Târihu'l-edebî'l-'Arabî*. Mısır: Dârü'l-Ma'ârif, 1995.
- Desûkî, Muhammed b. Arefe. *Hâşiyetü'd-desûkî 'alâ muhtaşarı'l-me'ânî*. thk. Abdulhamid Hindâvî. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asrîyye, ts.
- Durmuş, İsmail. "Kartâcennî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/518-519. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Durmuş, İsmail. "Sekkâkî, Ebû Ya'küb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/332-334. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Durusoy, Ali. "Nahiv-Mantık Tartışmaları Bağlamında Sekkâkî'nin Yeri ve Önemi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)* 27 (Şubat 2004), 25-39.
- Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 4. Basım, 2007.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. *Kategoriler ve Retorik*. çev. Ali Tekin. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Gemuhluoğlu, Zeynep. "Metaforların Kognitif İçeriklerinin Felsefe ve Şiir Dili Açısından İncelenmesi -Fârabi, İbn Sinâ ve İbn Rüşd Örnekleri-". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2014), 121-144.
- Hacımuftuoğlu, Nasrullah. "Belâgat Ekolleri ve Anadolu Belâgat Çalışmaları". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 8 (1988), 115-127.
- Hasırcı, Nazım. *Klasik Mantık El Kitabı*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2017.
- Hâşimî, Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ es-Seyyid. *Cevâhirü'l-belâga fî'l-me'ânî ve'l-*




- beyân ve'l-bedîc*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1999.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Feth Ziyâüddîn. *el-Meşelû's-sâ'ir fî edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1995.
- Kallek, Cengiz. "Kudâme b. Ca'fer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/311-312. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Kartâcennî, Ebü'l-Hasen Hâzim. *Minhâcü'l-bülegâ' ve sirâcü'l-üdebâ*. Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, ts.
- Kaya, Mahmut. "Hitâbet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/156-158. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kazâ, Hüdâ vd. "Kitâbu'l-hitâbe li Aristû ve eşeruhû fi't-türâşi'n-naqdîyyi ve'l-belâgiyyi 'inde'l-'Arab: el-Câhız nümûzecen". *Dirâsât el-'ulûmi'l-insâniyye ve'l-ictimâ'iyye* 41/1 (2014), 1-21.
- Kazvîni, Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn. *et-Telhîş fî 'ulûmi'l-belâga*. thk. Abdurrahman el-Berkûkî. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, 1350.
- Kırkız, Mustafa. *Arap Belagat İlminin Tarihi ve Gelişim Aşamaları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2014.
- Kudâme, Ebü'l-Ferec. *Naqdü's-şî'r*. İstanbul: Matba'atü'l-Cevâib, 1302.
- Mendûr, Muhammed. *fî'l-Mîzâni'l-cedîd*. Kahire: Naḥdatü Mısır, 2004.
- Meydânî, Abdurrahman Hasen Habenneke. *el-Belâgatü'l-'arabiyye*. Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 1416/1996.
- Mübârek, Mâzin. *el-Mûcez fî târihi'l-belâga*. Dimeşk: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, 1999.
- Orak, Kadriye Yılmaz - Orak, Bayram. "Belâgatın Felsefî Temeli: Mantık". Adana: Çukurova Üniversitesi Türkoloji Sempozyumu, 2021.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: Divan Kitap, 14. Basım, 2016.
- Özdoğan, M. Akif. "Belâgatın Sistemize Edilmesinde es-Sekkâkî ve el-Kazvîni'nin Rolü". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/4 (2002), 97-106.
- Öznurhan, Halim. "Aristoteles Poetika'sının Arap Edebiyatındaki Yansımaları". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2004), 255-281.
- Öznurhan, Halim. "Kudâme b. Ca'fer'e Göre Şiir Kusurları". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2005), 131-155.
- Rescher, Nicholas. *İslâm Mantık Tarihi*. İstanbul: Litera Yayınları, 2018.
- Sekkâkî, Ebû Yakûb. *Miftâhu'l-ulûm*. çev. Zekeriye Çelik. İstanbul: Litera Yayınları, 2017.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn. *Miftâhu'l-'ulûm*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmî, 2000.
- Smyth, William. "Belâgat İlminin Standart Hale Gelen Düzenleniş ve es-Sekkâkî'nin Miftahu'l-'Ulûm'u". çev. Abdullah Yıldırım. *Şarkiyat Mecmuası* 22 (11 Aralık 2013), 213-232.
- Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahman b. Ebîbekr. *Hüsnü'l-muḥâdara fî târihi Mısır ve'l-Kâhira*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. Mısır: Dâru İhyâ-i'l-Kütübi'l-'Arabî, 1967.
- Sübki, Ebû Hâmid Bahâeddîn. *'Ârûsu'l-efrâḥ fî şerhi telhîsi'l-miftâḥ*. thk. Abdülhamîd




- Hindâvî. Beyrut: el-Mektebetü'l-‘Asriyye, 1423.
- Taşdelen, Hasan. “Belâgat İlmî ve Tarihi”. *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri: Tarih ve Problemler*. ed. İsmail Güler. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Tekin, Ali. “Retorik Üzerine Küçük Şerh: İbn Rüşd”. *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (KTUİFD)* 2/2 (20 Aralık 2015), 179-193.
- Würsch, Renate. “Yerel Arap Geleneği Açısından Retorik ve Stilistik”. *Folklor Akademi Dergisi* 4/3 (26 Aralık 2021), 542-552.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Hatâbe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/443. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yetiş, Kazım. “Belâgat-ı Osmâniyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/387-388. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yıldırım, Abdullah. *Sekkâki’de Belâgat Tasavvuru*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020.
- Zervâk, Fuâd. “Eşerü'l-felsefeti'l-yûnânîyye fi'l-belâgati'l-‘arabiyye”. *Defâtiru Maḥber eş-Şi’riyye el-Cezâiriyye* 3/7 (2018), 130-143.

---

 **Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

 **Yazar(lar) / Author(s):** Tahsin Yurttaş.

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.



## HANEFÎ USÛLCÜLERE GÖRE İLLETE YÖNELTİLEN KALB VE AKİS İTİRAZLARI

*Qalb and Aqs Objections Against The Illah According to Hanafi Jurists*

### Ahmet EKİNCİ

Dr. Öğr. Üyesi, Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı, Kars, Türkiye  
Assist. Prof., Kafkas University Faculty of Theology Department of Basic Islamic Sciences  
Department of Islamic Law, Kars, Turkey


✉ ahmedekinci@hotmail.com  <https://orcid.org/0000-0003-0803-6449>

### Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Received: 03.02.2022  
Kabul Tarihi / Accepted: 23.04.2022  
Yayın Tarihi / Published: 15.06.2022

” Atıf / Cite as: Ekinci, Ahmet. “Hanefî Usûlcülere Göre İllete Yöneltilen Kalb ve Akis İtirazları”. *Mütefekkir* 9/17 (2022), 107-130. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1128631>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

## HANEFİ USÛLCÜLERE GÖRE İLLETE YÖNELTİLEN KALB VE AKIS İTİRAZLARI

### Öz

Fıkıh usûlünde hüküm çıkarma yöntemleri arasında en önemli konulardan biri olan kıyas, asıl ile fer'i birleştiren bir illetten dolayı fer'i asla hamledip, aralarındaki benzerlikten ötürü aslın hükmünü fer'e uygulamayı ifade etmektedir. Asıl, fer', aslın hükmü ve illet olmak üzere dört ana temel üzerine oturtulan kıyas konusunda tartışmaların en fazla yapıldığı mesele illettir. Usûlcüler illetin mahiyeti, kısımları, şartları ve tespit yollarını ele alarak incelemiş ve bu bağlamda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Usûlcülerin illet konusunda ihtilaf ettikleri konulardan birisi de illete yöneltilen itirazlardır. Her ne kadar illete yöneltilen itirazlar cedel ilminin konusu olsa da usûl eserlerinin büyük çoğunluğunda bunlara yer verilmiştir. İlette yöneltilen itirazların sayısı hakkında usûlcülerin bir ittifakı bulunmamaktadır. Hatta aynı ekole mensup usûlcüler arasında bile illete yöneltilen itirazlar hakkında farklı sayıların ileri sürüldüğü görülmektedir. Araştırma konumuz olan kalb ve akis, illete yöneltilen itirazlardandır. Kalb, illete yönelik geçerli bir itiraz kabul edilirken kalbü't-tesviye olarak isimlendirilen ve hakikatte kalb olan akisin ise geçerli bir itiraz olup olmaması hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kimi usûlcüler tarafından zayıf ve fasit bir itiraz olarak kabul edilen akis, kimi usûlcüler tarafından ise geçerli bir itiraz olarak görülmüştür. Bu çalışmada Hanefî usûlcülere göre illete yöneltilen itirazlardan kalb ve akis konuları ele alınıp incelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Usûl-i Fıkıh, Kıyas, İlet, Kalb, Akis.

### Qalb and Aqs Objections Against The Illah According to Hanafi Jurists

#### Abstract

Qiyas, one of the most important issues among the methods of making judgments in the Islamic jurisprudence, means to move the fer' to the asl and to apply the decree of the asl to the fer' because of the similarity between them due to a illah that combines the asl and the fer'. The proceduralists have examined the nature of the illah, its parts, conditions, and ways of detection, and have put forward different views in this context. One of the issues on which the jurists disagree about the illah is the objections against the illah. Although the objections to the illah are the subject of the science of jadal, they are included in the majority of the works of method. There is no consensus among the jurists about the number of objections to the illah. It is seen that different numbers are put forward about the objections to the illah even among the jurists belonging to the same school. The qalb and aqs, which are the subject of our research are from the objections to illah. While the qalb is accepted as a valid objection to the illah, different opinions have been put forward about whether the aqs, named as qalbu al-taswiya, whose originality is qalb is valid or not. The aqs, which has been considered weak and invalid by some jurists, has been seen as a valid objection by some. In this study, the issues of qalb and aqs, which are among the objections against the illah according to the Hanafi jurists, will be discussed and examined.

**Keywords:** Usûl al-Fiqh, Qiyas, Illah, Qalb, Aqs.

## GİRİŞ

Fıkıh usûl-i, şer'î amelî hükümlerin kaynaklarını ve bu kaynaklardan hüküm çıkarma yöntemlerini konu edindiğinden fıkıh usûlünün temel konusunu şer'î hükümlere kaynaklık eden deliller oluşturmaktadır.<sup>1</sup> Deliller asli, fer'î/mülhak ve yöntemler olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Asli delillerden Kitap, sünnet ve icma kastedilirken fer'î delillerden şer'u men kablena, sahâbî kavli, Medine ehlinin ameli ve istishâb kast edilmektedir. Yöntemler ise kıyâs, istihsân ve istislâhdır.<sup>2</sup>

Felsefe, mantık, kelâm ve nahiv ilimlerinin yanı sıra fıkıh usûlünde de kullanılan kıyas,<sup>3</sup> yöntemler içerisinde kendisine en çok müracaat edilen ve üzerinde çokça durulan konulardan biridir. Kıyas, asıl ile fer'î birleştiren bir illetten dolayı fer'î aslın üzerine hamledip, aralarındaki benzerlikten ötürü aslın hükmünü fer'e uygulamak<sup>4</sup> şeklinde tanımlanmaktadır. Yapılan bu tanımdan da anlaşılacağı üzere kıyasın asıl, fer, aslın hükmü ve illet olmak üzere dört unsuru bulunmaktadır.<sup>5</sup> Kıyasın unsurları arasında en çok tartışılan ise asıl ile fer arasında müşterek olan ve aslın hükmünün fer'e verilmesini sağlayan vasıf olarak gösterilen illettir.<sup>6</sup>

Yapılan kıyasın geçerli olabilmesi için usûlcüler illette bulunması gereken bazı şartlar belirlemişlerdir. Bu şartların sayısı hakkında ihtilaf edilmekle birlikte üzerinde ittifak edilen en önemlileri şunlardır; 1. İlet zâhir yani açık olmalıdır, 2. İlet münzabıt yani istikrarlı olmalıdır. Kişiden kişiye durumdan duruma farklılık göstermemelidir, 3. İlet hüküm için münasib bir vasıf olmalıdır. Kendisiyle hüküm verildiğinde insanlar için bir menfaat sağlayıp bir zararı onlardan gidermesi gerekmektedir, 4. İlet kâsır yani aslın hükmüne özgü olmamalıdır.<sup>7</sup>

Fakihler illetin mahiyeti, türleri, özellikleri ve tespit edilmesi hususunda da farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.<sup>8</sup> Örneğin; illetin mahiyeti hakkında Mu'tezile illeti bâis olarak görürken kimi Şâfiî ve Hanefîler illeti muarrif kabul etmektedirler. Hanefî usûlcülerin çoğunluğu ise illeti müessir

<sup>1</sup> Bk. Cemâlüddîn Osman b. Ömer b. Ebî Bekr İbnü'l-Hâcib, *Muhtasar*, thk. Nezîr Hamâdî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1426), 1/201.

<sup>2</sup> Yunus Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü* (Kayseri: Kardeşler Ofset, 2016), 41 vd. Konu hakkında bilgi için bk. Y. Erdem Gezgin, "Fıkıh Usulü", *İslami İlimlere Giriş*, ed. Mahmut Samar (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021), 102.

<sup>3</sup> Gezgin, "Fıkıh Usulü", 110.

<sup>4</sup> Abdullah b. Hamza Mansûr-Billâh, *Safvetü'l-ıhtiyâr* (Yemen: Merkezî Ehl-i Beyt, 1423), 287.

<sup>5</sup> Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Abdürrezzâk Affî (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), 3/193.

<sup>6</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fikhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 1/172; İsmail Hakkı İzmirli, *İlm-i Hilâf* (İstanbul: Hukuk Matbaası, 1330), 62.

<sup>7</sup> Bk. Âmidî, *İhkâm*, 3/201 vd; Zekiyüddin Şâban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İ. Kâfi Dönmez (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 206-207; Halit Çalış, "Kâsır İletle Ta'îl Tartışmalarına Metodolojik Bir Katkı", *Usul İslâm Araştırmaları* 4/4 (2005), 73-98.

<sup>8</sup> İlet konusunda yapılan tartışmalar için bk. Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Tehânevî, *Keşşâfü istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm* (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), 1206 vd.

olarak tanımlamaktadırlar.<sup>9</sup>

Cedel ilminde yazılan eserlerde yer alan istidlâl ve i'tirâz konularıyla fıkıh usûl-i eserlerinde yer verilen aynı bahisler birbirlerine uyumluluk arz etmektedir. Nitekim yukarıda verilen tanımda da belirtildiği üzere fıkıh usûlünün görevi şer'î delilleri ortaya koymaktır. Cedel ilminin görevi ise ortaya konulan delillerle hangi açılardan istidlalde bulunulabileceği ve bu delillere yöneltilecek itirazlara cevap vermektir. Dolayısıyla pek çok fıkıh usûlü eseri aynı zamanda uygulamalı bir cedel<sup>10</sup> eseri olarak da kabul edilebilir.<sup>11</sup> Bu nedenle illete yöneltilen itirazlar konusunda usûlcüler iki gruba ayrılmışlardır. Birinci grup, illete yapılan itirazların cedel ilminin konusu olduğu ve fıkıh usûlü kapsamına girmediği<sup>12</sup> için eserlerinde yer vermeyenler; ikinci grup ise illete yapılan itirazları fıkıh usûlünün konusu olan kıyas bahislerinden gördükleri için eserlerinde bunlara yer verenlerdir.<sup>13</sup>

Fıkıh usûlü eserlerinde illete yöneltilen itirazlar, *i'tiraz ale'l-ille*,<sup>14</sup>

<sup>9</sup> Konu hakkında yapılan tartışmalar için bk. Hasan b. Muhammed Attâr, *Hâşiyetü'l-Attâr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 2/273 vd.; Zekeriyya b. Muhammed b. Ahmed Ensârî, *Çâyetü'l-vusûl* (Mısır: Dârü'l-Kütübü'l-Arabiyye, ts.), 1/120 vd.; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fikhiyye Kamusu*, 1/172; Tuncay Başoğlu, *Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001); Abdurrahman Candan, *İslâm Hukukunda İlet Tespit Yöntemleri* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005); Soner Duman, *İlk Dönem Hanefî Usûlünde İlet Tartışmaları* (İstanbul: Kitabî Yayınevi, 2010); İbrahim Özdemir, *Usûl-İ Fıkıh'ta Ta'lîl Tartışmaları (Hicri IV-VIII. Asırlar)* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013); Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, 102-103; Hüseyin Okur, "Kıyas İşleminde İlet Birliğinin Sağlanamaması Hali: Kıyas Ma'a'l-Fârik", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 36 (2020), 19 vd. Koçinkağ Mansur, "Şemseddin el-İsfahânî'ye Göre İletin Red Yolları", *Kilitbahir* 15 (2019), 298-300.

<sup>10</sup> "Birçok yönüyle fıkıh ve usûlü fıkıhla iç içe olan ve genellikle bu yönü üzerine eserler yazılan cedel, Amîdî metodunun baskın hale gelmesi neticesinde hicri yedinci asırdan itibaren mahiyeti itibarıyla kimi değişimlere uğramış ve daha ziyade fıkıh usûlü özelinde ele alınan cedel artık tüm dini ilimlere uygulanabilir bir hüviyete büründürülmüştür. Bununla birlikte yine de örnekledirmelerde fıkıhtan çokça faydalanılmış, bu da genel hüviyetteki cedelin de fıkıh usûlüyle bağlantılı bir ilim olarak algılanmasına, hatta Tûfî'de olduğu gibi cedelin özel bir fıkıh usûlü olduğu fikrinin ileri sürülmesine sebep olmuştur." Bk. A. Numan Ünver, *Fıkıh İlminde Cedel Yönteminin Kullanımı (Ebû İshâk eş-Şîrâzî Örneği)* (Sakarya: Akademisyen Kitabevi, 2019), 70-71.

<sup>11</sup> Ünver, *Fıkıh İlminde Cedel Yönteminin Kullanımı (Ebû İshâk eş-Şîrâzî Örneği)*, 70.

<sup>12</sup> "Sadruşşerîa cedel ve hilâf ilimlerinde her ne kadar fıkıhın meseiline ulaştıran kaideler yer alsada bu ilimlerin asıl amacının fikhi neticeler elde etmek değil, hasmı susturmak ve ilzam etmek olduğunu söylemiştir. Onun bu ifadelerini destekleyen Taftazânî de cedel ve hilâfın aslında doğrudan fıkıh ile ilişkisi olmadığını ancak bu ilme ait eserlerde fıkıh meselelerine çokça yer verilip fıkıh meselelerinin bunların nüktelerine bina edilmesi sebebiyle fıkıh ile hilâf ve cedel arasında doğrudan bir ilişki olduğunun zannedildiğini söylemiştir. Zira ona göre cedelin fıkıha nispeti ile diğer ilimlere nispeti eşit düzeydedir." Bk. Ünver, *Fıkıh İlminde Cedel Yönteminin Kullanımı (Ebû İshâk eş-Şîrâzî Örneği)*, 57-58.

<sup>13</sup> Necmüddin Süleyman b. Abdilkavi Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1407), 3/459; Bedrüddin Muhammed b. Abdillâh Zerkeşî, *Bahrü'l-muhît* (Umman: Dârü'l-Kutubî, 1414), 7/328.

<sup>14</sup> Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, thk. Muhyüddin Halil (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421), 327.

*vücûhu'l-ı'tiraz ale'l-ille*,<sup>15</sup> *turuku'l-ı'tiraz ale'l-ille*,<sup>16</sup> *ı'tirazâtü'l-vâride ale'l-ille*<sup>17</sup> ve *vücûhu def'u'l-ille*<sup>18</sup> gibi başlıklar altında ele alınıp incelenmektedir.<sup>19</sup> Zerkeşî, mütekaddimîn usûlcülerin illete yönelttiği itirazları; mutâlebe, kâdıha ve muâraza şeklinde üç başlık altında ele alıp incelerken müteahhirîn usûlcülerin bunları men' ve muâraza adı altında topladıklarını belirtmektedir.<sup>20</sup> Fakat Debûsî ve Pezdevî gibi kimi mütekaddimîn usûlcülerin de bunları mûmânea ve muâraza başlıkları altında topladıkları görülmektedir.<sup>21</sup>

İllete yapılan itirazlara yer veren eserlerde itirazların sayısı hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Hatta aynı ekole tabi olan usûlcüler bile illete yönelik yapılan itiraz yolları hakkında farklı sayılar belirtmişlerdir. Örneğin Cüveynî'ye (ö. 478/1085) göre illete yönelik yapılan sahih itirazlar yedi,<sup>22</sup> Sem'ânî'ye (ö. 489/1096) göre on üç,<sup>23</sup> Fahreddin Râzî'ye (ö. 606/1210) göre beş,<sup>24</sup> Âmidî'ye (ö. 631/1233) göre yirmi beş,<sup>25</sup> Zerkeşî'ye (ö. 794/1392) göre on altı,<sup>26</sup> Tûfî'ye (ö. 716/1316) göre on ikidir.<sup>27</sup> Gazzâlî (ö. 505/1111) illete yöneltilen itirazları usûl-i fikhin değil de cedel ilminin konusu olarak gördüğünden ilgili konulara *el-Müstasfâ* adlı eserinde yer vermezken<sup>28</sup> *el-Menhûl* adlı eserinde yer vermiştir.<sup>29</sup> Gazzâlî'ye göre illete yöneltilen sahih itirazlar sekiz, fasit itirazlar ise yedi tanedir.

Mütekellimîn metodunda yazılan eserler içerisinde illete yöneltilen itirazları sistematik bir şekilde detaylı olarak ele alıp inceleyen Âmidî'dir. Ona göre illete yöneltilen itirazlar yirmi beş şekilde gerçekleşmektedir. Bunları sıralayacak olursak; 1. İstisfâr, 2. Fesâdü'l-itibâr, 3. Fesâdü'l-vaz', 4.

<sup>15</sup> Muhammed b. Ahmed Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ Afgânî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426), 2/232.

<sup>16</sup> Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf Cüveynî, *Telhîs fi usûli'l-fikh* (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmî, ts.), 3/269.

<sup>17</sup> Âmidî, *İhkâm*, 4/69.

<sup>18</sup> Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Usûli'l-Pezdevî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418), 4/62.

<sup>19</sup> Diğer isimlendirmeler için bk. Mansur, "Şemseddîn el-İsfahânî'ye Göre İletin Red Yolları", 301.

<sup>20</sup> Zerkeşî, *Bahrü'l-muhîr*, 7/328-329.

<sup>21</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 327; Ali b. Muhammed Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, thk. Sâid Bekdâş (Medine: Dârü's-Sirâc, 1438), 628.

<sup>22</sup> Abdülmelik b. Abdullah Cüveynî, *el-Burhân*, thk. Salâh b. Muhammed Uveyde (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418), 2/97-137.

<sup>23</sup> Ebû'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, thk. Muhammed Hasan Şâfî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418), 2/198-199.

<sup>24</sup> Fahrüddin Muhammed b. Ömer Râzî, *Mahsûl*, thk. Taha Câbir Ulvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418), 5/235 vd.

<sup>25</sup> Âmidî, *İhkâm*, 4/69-136.

<sup>26</sup> Zerkeşî, *Bahrü'l-muhîr*, 7/328 vd.

<sup>27</sup> Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, 3/459.

<sup>28</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, thk. Muhammed Abdüşşâfî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413), 342; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, 3/459; Zerkeşî, *Bahrü'l-muhîr*, 7/328.

<sup>29</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Menhûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1419), 505, 524.

Men'ü hükmi'l-asl, 5. Taksîm, 6. Men'ü vucûdî'l-ille fi'l-asl, 7. el-Kadh fî münâsebeti'l-vasfî'l-muallel bih, 8. Adem-i te'sîr, 9. el-Kadh fî salâhiyyeti ifzâi'l-hükm, 10. el-Vasfû'l-muallel bih bâtnen hafîyyen, 11. el-Vasfû'l-muallel bih munzabiten, 12. Nakz, 13. Kesr, 14. Muâraza, 15. Suâlû't-terkîb, 16. Suâlû't-ta'diye, 17. Men'ü vucûdî'l-vasfî'l-muallel bih fi'l-fer<sup>c</sup>, 18. Muâraza fi'l-fer<sup>c</sup>, 19. Fark, 20. İhtilâfû'z-zâbit beyne'l-asl ve'l-fer<sup>c</sup> ve ittihadeti'l-hikme, 21. İttihâdü'z-zâbit beyne'l-asl ve'l-fer<sup>c</sup> ve ihtilâfû cinsi'l-maslaha, 22. Hükümü'l-fer<sup>c</sup>i muhâlîfun li hükmi'l-asl felâ kıyâse, 23. Kalb, 24. el-Kavl bi'l-mûceb.<sup>30</sup>

Fukaha metodunda yazılan usûl eserlerinde illete yöneltilen itirazları tespit edebildiğimiz kadarıyla sistematik bir şekilde ele alan ilk usûlcü Debûsî'dir. Debûsî (ö. 430/1039), illete yöneltilen itirazları sahih ve fasit olarak iki kısma ayırdıktan sonra sahih itirazları da kendi içerisinde mümâne'a ve muâraza olarak iki ana başlık altında toplamakta ve bunların her birisinin de dört şekilde gerçekleştiğini ifade etmektedir. Araştırma konumuz olan kalb ve akis meselelerine muâraza başlığı altında yer veren Debûsî, illete yöneltilen fasit itirazların da dört şekilde gerçekleştiğini belirtmektedir.<sup>31</sup>

Pezdevî (ö. 482/1089) iletî tardî ve müessir olmak üzere iki kısma ayırdıktan sonra her birisinde illete yönelik yapılan itirazların bulunduğunu ifade etmektedir. Pezdevî, müessir illete yönelik yapılan itirazları sahih ve fasit olarak iki kısma ayırdıktan sonra Debûsî'yi takiple her birisinin dört şekilde gerçekleştiğini belirtmektedir. Fasit itirazlar; münâkaza, fesâdü'l-vaz<sup>c</sup>, kıyâmü'l-hükmi me'â ademi'l-ille ve el-fark beyne'l-fer<sup>c</sup> ve'l-<sup>c</sup>asl olmak üzere dördtür.<sup>32</sup> Pezdevî, sahih itirazları mümâne'a ve muâraza olmak üzere iki ana başlıkta topladıktan sonra mümâneanın dört yöntemle<sup>33</sup> gerçekleştiğini belirtmekte ve bunları tek tek açıklamaktadır. Muârazayı ise halis ve içerisinde münâkaza bulunan muâraza olmak üzere ikiye ayırmaktadır. İçerisinde münâkaza olan muârazanın kalb olduğunu ve iki kısma ayrıldığını ifade ettikten sonra her ne kadar bu kısımdan olmasa da kalbin mukabili olan akisi de bu başlık altında zikretmektedir.<sup>34</sup> Halis muârazanın ise aslında üç ve fer<sup>c</sup>'de beş şekilde gerçekleştiğini belirtmektedir.<sup>35</sup>

Pezdevî eserinde tardî illete yöneltilen itirazlara yer vermemiştir. Serahsî (ö. 483/1090) ise Pezdevî'nin benimsediği metodu takip ederek iletî tardî ve müessir olmak üzere iki kısma ayırdıktan sonra bunların her

<sup>30</sup> Âmidî, *İhkâm*, 4/69-111.

<sup>31</sup> Debûsî, *Takvimü'l-edille*, 327.

<sup>32</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 627.

<sup>33</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 628-629.

<sup>34</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 631.

<sup>35</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 635.



birisine yöneltilen itirazların sahih ve fasit şeklinde iki kısımda ele alınacağını kaydetmektedir. Serahsî, müessir illete yöneltilen fasit itirazların Pezdevî gibi münâkaza, fesâdü'l-vaz', kıyâmü'l-hükmi me'a ademi'l-ille ve el-fark beyne'l-fer' ve'l-'asl olmak üzere dört şekilde olabileceğini belirtmektedir. Müessir illete yönelik getirilen sahih itirazları ise mümâne'a, kalb, akis ve muâraza olmak üzere dört başlıkta toplamaktadır.<sup>36</sup> Tardî illete yöneltilen sahih itirazların ise kavîl bi-mûcebi'l-ille, mumâne'a, fesâdü'l-vaz' ve nakz olmak üzere dört şekilde gerçekleştiğini kaydetmektedir.<sup>37</sup> Pezdevî'nin akisine eserinde tardî illete yöneltilen sahih itirazlara yer veren Serahsî, tardî illete yöneltilen fasit illetlere ise eserinde yer vermemiştir. Sonraki Hanefî usûlcüler de illete yöneltilen itirazları Pezdevî ve Serahsî'nin minvali üzere açıklamışlardır. Örneğin; Şâşî, Habbâzî (ö. 691/1292) ve Buhârî Serahsî ile Pezdevî'nin yaptığı takisimleri kısmi değişikliklerle sürdürmüşlerdir.<sup>38</sup>

Verilen bu bilgiler doğrultusunda Hanefî usûlcülere göre illete yöneltilen itirazlar “müessir illete” ve “tardî illete” yöneltilen itirazlar şeklinde ikiye ayrıldığı, müessir ve tardî illete yönelik yapılan itirazların da kendi içerisinde “sahih” ve “fasit” şeklinde iki kısma ayrıldığı anlaşılmaktadır. Hanefî usûlcülere göre müessir illete yöneltilen sahih itirazlar mümâne'a, kalb, akis ve muâraza olmak üzere dördtür. Aynı şekilde müessir illete yöneltilen fâsid itirazlar da münâkaza, fesâdü'l-vaz', kıyâmü'l-hükmi me'a ademi'l-ille ve el-fark beyne'l-fer' ve'l-'asl olmak üzere dörde ayrılmaktadır. Hanefî usûlcülere göre tardî illete yöneltilen sahih itirazlar ise mûcebül-ille, mumâne'a, fesâdü'l-vaz' ve nakz olmak üzere dört kısımdır.

Yaptığımız araştırma sonucu illete yönelik yapılan itirazlar konusunda ülkemizde beş çalışma bulunmaktadır. Bu alanda yapılan ilk çalışma “İllete Yönelik Nakz İtirazı ve Nakza Karşı Cevaplar” başlığıyla A. Numan Ünver tarafından yapılmıştır. Ünver çalışmasında, nakzın, illeti geçersiz kılacağı durumları; illete yöneltilen nakz itirazına karşı verilen cevapları ve verilen cevapların geçerliliği ile geçersizliği konularını ele almıştır.<sup>39</sup> İkinci çalışma yine aynı yazar tarafından kaleme alınan “Cedelin Fıkıh İlminde Kullanımı: Kudûrî ve Ebû't-Tayyib et-Taberî Arasındaki Bir Münâzara Bağlamında” adlı çalışmadır. Yazar bu çalışmasında illete yöneltilen itirazları uygulamalı

<sup>36</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/232-233.

<sup>37</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/266.

<sup>38</sup> Bk. Celaleddin Ebû Muhammed Ömer Habbâzî, *Müğnî fi usûli'l-fıkh*, thk. Muhammed Mazhar (Mekke, 1403), 314 vd.; Nizamüddin Ebû Ali Ahmed Şâşî, *Usûlü's-Şâşî* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 341; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/62 vd.

<sup>39</sup> A. Numan Ünver, “İllete Yönelik Nakz İtirazı ve Nakza Karşı Cevaplar”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/36 (2017), 1-15.

bir şekilde incelemiştir.<sup>40</sup> Üçüncü çalışma “Şemseddîn el-İsfahânî’ye (ö. 688/1289) Göre İletin Red Yolları” başlığıyla Mansur Koçinkağ tarafından yapılmıştır. Araştırmada illetin mahiyeti hakkında kısaca bilgi verildikten sonra İsfahânî’ye göre illetin red yolları ve illete yöneltilen tutarsız itirazlar incelenmiştir.<sup>41</sup> Dördüncü çalışma “Kıyas İşleminde İlet Birliğinin Sağlanamaması Hali: Kıyas Ma’a'l-Fârik” başlığıyla Hüseyin Okur tarafından hazırlanmıştır. Çalışmada kıyas ma’a'l-fârikın mahiyeti hakkında bilgiler verildikten sonra onun kıyasın sıhhatine engel olup olmayacağı fıkıh mezheplerine göre ele alınıp irdelenmiştir.<sup>42</sup> Beşinci çalışma ise “Hanefiler Dışındaki Usûlcülere Göre İlete Yöneltilen Men’/Mümânaa İtirazı” adı altında Ayhan Hıra tarafından hazırlanmıştır. Hıra çalışmasında Hanefiler dışında diğer mezheplere göre telif edilmiş temel fıkıh usûlü kaynaklarını esas alarak men’/mümânaa itirazını şekil ve muhteva bakımından karşılaştırmalı olarak inceleyip değerlendirmiştir.<sup>43</sup>

Bu araştırmada, illete yönelik itirazlardan kalb ve akis konuları Hanefî/fukaha metoduna göre incelenecektir. Asıl itibariyle mantık ve cedel ilimlerinin konusu olan kalb ve akise alt yapı oluşturmak amacıyla ana hatlarıyla mantıktaki kalb ve akis konuları açıklanacaktır. Ardından illete yöneltilen itiraz yollarından kalb ve kısımları sonrasında ise akis ve kısımları hakkında Hanefî usûlcülerin görüşleri incelenecektir.

## 1. MANTIKTA TENÂKUZ (KALB) VE AKİS

### 1.1. Tenâkuz/Çelişki (Kalb)

Tenâkuz, iki önermenin (kaziyyenin) birisinin doğru diğerinin yanlış olmasını gerektirecek şekilde olumluluk ve olumsuzlukta ihtilaf etmeleri şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>44</sup> Örneğin; “iki dördün yarısıdır” şeklinde yapılan önermeye tenâkuz yoluyla “iki dördün yarısı değildir” şeklinde cevap verilmektedir. İki önerme arasında çelişki olabilmesi için ikisinin de

<sup>40</sup> Ahmet Numan Ünver, “Cedelin Fıkıh İlminde Kullanımı: Kudûrî ve Ebu't-Tayyib Et-Taberî Arasındaki Bir Münâzara Bağlamında”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (2019), 67-91.

<sup>41</sup> Mansur, “Şemseddîn el-İsfahânî’ye Göre İletin Red Yolları”.

<sup>42</sup> Okur, “Kıyas İşleminde İlet Birliğinin Sağlanamaması Hali: Kıyas Ma’a'l-Fârik”.

<sup>43</sup> Ayhan Hıra, “Hanefiler Dışındaki Usûlcülere Göre İlete Yöneltilen Men’/Mümânaa İtirazı”, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2021), 180-208.

<sup>44</sup> Esîrüddîn el-Mufaddal b. Ömer Ebherî, *İsâğûcî*, thk. Muhammed Can (İstanbul: Şefkat Yayıncılık, 2013), 168; Muhammed Abdülhak b. Fazlhak Âbâdî, *Mirkât* (Karachi: Mektebetü'l-Büşrâ, 2011), 63; İsmail Gelenbevî, *Şerhu İsâğûcî*, thk. Abdullah Hiçdönmez (İstanbul: Mektebetü'l-Hanefiyye, ts.), 106-107; İsâğûcî'nin tercümelere için bk. Esîrüddîn el-Mufaddal b. Ömer Ebherî, *İsâğûcî Mantığa Giriş*, çev. Hüseyin Sarıoğlu (Ankara: TÜBA, 2016); Esîrüddîn el-Mufaddal b. Ömer Ebherî, *İsâğûcî ve Tercümesi*, çev. Nevzat H. Yanık - M. Sadi Çögenli (Erzurum: Kültür ve Eğitim Vakfı, 1999); Esîrüddîn el-Mufaddal b. Ömer Ebherî, *İsagoci Tercümesi*, çev. Talha Alp (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2012); Esîrüddîn el-Mufaddal b. Ömer Ebherî, *Ebherî İsâğûcî ve Şerhi*, çev. Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020).

konusunun,<sup>45</sup> yüklemının,<sup>46</sup> zamanının,<sup>47</sup> mekânının<sup>48</sup> ve izafetinin<sup>49</sup> aynı olması ayrıca ikisinde de kast edilenin bi'l-kuvve veya bi'l-fiil,<sup>50</sup> kül veya cüz<sup>51</sup> ve şart<sup>52</sup> şeklinde aynı olması gerekmektedir.<sup>53</sup> Tenâkuz, doğruluk ve nitelik bakımından önerme çeşitlerine uygulandığında aşağıdaki dört sonuç ortaya çıkmaktadır:

a) Tümel olumlunun (küllî) çelişigi tikel olumsuz (cüzî) ile yapılmaktadır. Örneğin; “Bütün insanlar canlıdır” şeklindeki önermeye “Bazı insanlar canlı değildir” önermesiyle tenâkuzda bulunulmaktadır.

b) Tümel olumsuzun (küllî) çelişigi tikel olumlu (cüzî) ile yapılmaktadır. Örneğin; “Hiçbir insanlar canlı değildir” şeklinde yapılan önermeye “Bazı insanlar canlıdır” önermesiyle tenâkuzda bulunulmaktadır.<sup>54</sup>

Nicelikli<sup>55</sup> (mahsûra) önermeler arasında çelişki (tenâkuz) ise iki önermeden birinin tümel (küllî) diğerrinin tikel (cüzî) olması durumunda söz konusu olabilmektedir. Çünkü önermelerden ikisinin de tümel (küllî) olması bazı durumlarda yanlış olabilmektedir. Örneğin; “Her insan yazıcıdır”, “Hiçbir insan yazıcı değildir” şeklinde yapılan tümel (külli) önermelerde olduğu gibi ikisi de yanlıştır. Bazen ise iki tikel (cüzî) önerme de doğru olabilmektedir. Örneğin; “Bazı insanlar yazıcıdır”, “Bazı insanlar

<sup>45</sup> Örneğin; “Zeyd ayaktadır”, “Ali ayakta değildir” önermelerinde özne farklı olduğu için önermeler arasında çelişki bulunmamaktadır. Bk. Muhammed Hasan Manisevî, *Muğni't-tullâb*, thk. Muhammed Can (İstanbul: Şefkat Yayıncılık, 2013), 84.

<sup>46</sup> Örneğin; “Zeyd ayaktadır”, “Zeyd oturmuyor” önermelerinde olduğu gibi. Bk. Manisevî, *Muğni't-tullâb*, 85.

<sup>47</sup> Örneğin; “Zeyd gece ayaktadır”, “Zeyd gündüz ayakta değildir” önermelerinde olduğu gibi. Bk. Manisevî, *Muğni't-tullâb*, 84.

<sup>48</sup> Örneğin; “Zeyd evde ayaktadır”, “Zeyd çarşıda ayakta değildir” önermelerinde olduğu gibi. Bk. Manisevî, *Muğni't-tullâb*, 85.

<sup>49</sup> Örneğin; “Zeyd babadır (Ali'nin)”, “Zeyd baba değildir (Ömer'in)” önermelerinde olduğu gibi. Bk. Manisevî, *Muğni't-tullâb*, 85.

<sup>50</sup> Örneğin; “Testideki içki sarhoş edicidir (bi'l-kuvve)”, “Testideki içki sarhoş edici değildir (bi'l-fiil)” önermelerinde olduğu gibi. Bk. Manisevî, *Muğni't-tullâb*, 85.

<sup>51</sup> Örneğin; “Zenciler siyahtır (bazısı)”, “Zenciler siyah değildir (tamamı)” önermelerinde olduğu gibi. Bk. Manisevî, *Muğni't-tullâb*, 86.

<sup>52</sup> Örneğin; “Cisim göz alıcıdır (beyaz olması şartıyla)”, “Cisim göz alıcı değildir (siyah olması şartıyla)” önermelerinde olduğu gibi. Bk. Manisevî, *Muğni't-tullâb*, 86.

<sup>53</sup> Ebherî, *İsâğûcî*, 168; Ali b. Ömer b. Ali Kâtibî, *Risâletü's-Şemsiyye*, thk. Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 121; Âbâdî, *Mirkât*, 64; Gelenbevi, *Şerhu İsâğûcî*, 108-109; Ahmed Hamdi Şirvânî, *Levâmi'u'd-dekâik*, çev. Hüseyin Örs - S. Erdem Örs (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2017), 242 vd.

<sup>54</sup> Ebherî, *İsâğûcî*, 168; Gelenbevi, *Şerhu İsâğûcî*, 110-111; Cedel ilmindeki muâriza ve kısımları için bk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, *Tartışma Usûlü*, çev. Serkan Çetin (Ravza Yayınları, 2019), 145 vd.; Abdurrahman Hasan Meydânî, *Davâbitü'l-ma'rife* (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 2011), 349 vd.

<sup>55</sup> Mahsûra; Önerme konusunun belli bir kişi değil de aksine belli olmayan küllî veya cüzî şeklinde açıklanmasıdır. Bu önerme külliyyet veya cüzîyyet bildiren kelime ve edatlarla yapılır. Örneğin; “Tüm insanlar yazıcıdır” veya “Bazı insanlar yazıcıdır” önermelerinde olduğu gibi. Bk. Manisevî, *Muğni't-tullâb*, 69-70; Gelenbevi, *Şerhu İsâğûcî*, 91; Ebherî, *Ebherî İsâğûcî ve Şerhi*, 115; Ebherî, *İsagoci Tercümesi*, 28.

yazıcı değildir” şeklinde yapılan iki tikel önerme de doğru olabilmektedir.<sup>56</sup>

Çelişkili önermelerden birisinin doğru olması durumunda diğeri zorunlu olarak yanlış olmaktadır. İki önermenin aynı anda doğru veya yanlış olması mümkün değildir. Nitekim tenâkuzun tanımında da belirtildiği üzere iki önermenin birinin doğru diğerrinin yanlış olmasını gerektirecek şekilde olumluluk ve olumsuzlukta ihtilaf etmeleridir. Bu durumda iki önermenin de aynı anda doğru veya yanlış olması mümkün değildir.

## 1.2. Akis (Döndürme)

Akis, düz döndürme (akis-i müstevî) ve ters döndürme (akis-i nakîz) şeklinde ikiye ayrılmaktadır.<sup>57</sup> Usûl-i fıkıhta birincisi akis kabul edilirken ikincisi kalp olarak kabul edilmektedir.

### 1.2.1. Düz döndürme (Akis-i müstevî)

Akis-i müstevî bir önermenin olumlu, olumsuz, doğru veya yanlış olma halini olduğu gibi bırakılarak konu (mevzu) ile yüklem (mahmûl) yer değiştirilmesi yani konunun yüklem, yüklem ise konu yapılmasıdır.<sup>58</sup> Böylelikle birinci önermeden aynı niteliğe sahip yeni bir önerme elde edilmektedir. Akis yoluyla yapılan önerme ile önermelerin kontrol edilmesi ve asıl önermeyle sabit olmayan bir şeyin akis ile ispat edilmesi gibi hedefler amaçlanmaktadır.<sup>59</sup> Usûl-i fıkıhta kullanılan akiste bu ikinci durum söz konusudur. Akis-i müstevî doğruluk ve nitelik bakımından önerme çeşitlerine uygulandığında aşağıdaki dört sonuç ortaya çıkmaktadır.

a) Tümel olumlu (küllî) tümel olarak akis yapılamaz. Nitekim olumlu tümelin tümel olarak akis yapılması durumunda yüklem konudan daha genel olması gerekecektir ki bu durumda yanlış sonuç ortaya çıkacaktır. Örneğin; “Bütün insanlar canlıdır” önermesi doğru olmasına rağmen “Bütün canlılar insandır” şeklinde tümelle akisi yanlıştır. Bundan dolayı olumlu tümel olumlu tikel akis yapılmaktadır. Örneğin; “Bütün insanlar canlıdır” tümel önermesi “Bazı canlılar insandır” şeklinde tikel önermeyle akis yapılması durumunda doğru olmaktadır.<sup>60</sup>

b) Tikel olumlular (cüzfî) ancak tikel olumlu ile akis yapılabilir.<sup>61</sup> Örneğin; “Bazı siyahlar insandır” tikel olumlu önerme “Bazı insanlar

<sup>56</sup> Ebherî, *İsâğûcî*, 168; Kâtibî, *Risâletü's-Şemsîyye*, 121; Âbâdî, *Mirkât*, 65; Gelenbevî, *Şerhu İsâğûcî*, 111.

<sup>57</sup> Kâtibî, *Risâletü's-Şemsîyye*, 125,137; Manisevî, *Muğni't-tullâb*, 94; Gelenbevî, *Şerhu İsâğûcî*, 112, 118; Âbâdî, *Mirkât*, 67,70; İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantiğa Giriş* (Ankara: Elis Yayınları, 2014), 132; Ahmed Cevdet Paşa, *Mî'yâr-ı Sedâd* (İstanbul: Karabet ve Kasbar Matbaası, 1303), 59.

<sup>58</sup> Ebherî, *İsâğûcî*, 169; Kâtibî, *Risâletü's-Şemsîyye*, 125; Âbâdî, *Mirkât*, 67; Gelenbevî, *Şerhu İsâğûcî*, 112-113; Şirvânî, *Levâmi'u'd-dekâik*, 242 vd.

<sup>59</sup> Emiroğlu, *Klasik Mantiğa Giriş*, 131.

<sup>60</sup> Ebherî, *İsâğûcî*, 169; Kâtibî, *Risâletü's-Şemsîyye*, 131; Manisevî, *Muğni't-tullâb*, 94-95; Âbâdî, *Mirkât*, 68; Gelenbevî, *Şerhu İsâğûcî*, 114-115.

<sup>61</sup> Ebherî, *İsâğûcî*, 169; Kâtibî, *Risâletü's-Şemsîyye*, 131; Âbâdî, *Mirkât*, 69; Gelenbevî, *Şerhu İsâğûcî*, 116.

siyahtır” şeklinde tikel olumlu ile akis yapılmaktadır.

c) Tümel olumsuz (küllî) ancak tümel olumsuzla akis yapılabilmektedir. Örneğin; “Hiçbir insan ağaç değildir” olumsuz tümel önermesi “Hiçbir ağaç insan değildir” şeklinde olumsuz tikelle akis yapılarak doğru sonuç elde edilmektedir.<sup>62</sup>

d) Tikel olumsuzların zorunlu olarak akisi bulunmamaktadır. Nitekim olumsuz tikelin akisi olumsuz tikelle yapılması gerekecektir ve bu durumda bazı şekillerde yanlış sonuç elde edilecektir. Örneğin; “Bazı canlılar insan değildir” olumsuz tikel önermesi “Bazı insanlar canlı değildir” şeklinde olumsuz tikelle yapılacaktır ki bu durumda akis yanlış sonuç verecektir.<sup>63</sup> Mantıkçılar, tümelerle ilgilendiklerinden tikeller üzerinde fazla durmayıp olumsuz tikellerin akis-i müstevisinin olmadığını ifade etmişlerdir.<sup>64</sup>

### 1.2.2. Ters Döndürme (Akis-i nakîz)

Akis-i nakîz bir önermenin olumlu, olumsuz, doğru veya yanlış olma halini olduğu gibi bırakarak önerme konusunun (mevzu) çelişğini (nakîz) yüklem (mahmûl), yüklem çelişğinin ise konu yapılması şeklinde gerçekleşmektedir.<sup>65</sup> Ters döndürmedeki çelişki “.....olmayan” kalıbında yapılmaktadır.<sup>66</sup> Akis-i nakîz doğruluk ve nitelik bakımından önerme çeşitlerine uygulandığında aşağıdaki dört sonuç ortaya çıkmaktadır.

a) Tümel olumlu önermenin akisi, tümel olumluyla yapılmaktadır. Örneğin; “Her insan canlıdır” tümel olumlu önerme “Her canlı olmayan insan olmayandır” şeklinde akis yapılmaktadır.

b) Tümel olumsuz önermenin akisi, tikel olumsuzla yapılmaktadır. Örneğin; “Hiçbir insan ağaç değildir” olumsuz tümel önerme “Bazı ağaç olmayan insan olmayan değildir” şeklinde olumsuz tikelle yapılmaktadır.

c) Tikel olumlunun akisi bulunmamaktadır.

d) Olumsuz tikel önermenin akisi, tikel olumsuz önermedir. Örneğin; “Bazı insanlar doktor değildir” tikel olumsuz önerme “Bazı doktor olmayanlar insan olmayan değildir” şeklinde olumsuz tikel önermeyle akis yapılmaktadır.<sup>67</sup>

<sup>62</sup> Ebherî, *İsâğûcî*, 169; Kâtibî, *Risâletü's-Şemsiyye*, 127; Âbâdî, *Mirkât*, 67; Gelenbevî, *Şerhu İsâğûcî*, 116.

<sup>63</sup> Ebherî, *İsâğûcî*, 169; Kâtibî, *Risâletü's-Şemsiyye*, 125; Âbâdî, *Mirkât*, 68; Gelenbevî, *Şerhu İsâğûcî*, 117.

<sup>64</sup> Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedâd*, 61.

<sup>65</sup> Kâtibî, *Risâletü's-Şemsiyye*, 137; Manisevî, *Muğni't-tullâb*, 94; Gelenbevî, *Şerhu İsâğûcî*, 118-119; Âbâdî, *Mirkât*, 80; Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedâd*, 61. Cedel ilminde aks ve kısımları için bk. Abdülhamîd, *Tartışma Usûlü*, 154 vd.

<sup>66</sup> Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 133.

<sup>67</sup> Kâtibî, *Risâletü's-Şemsiyye*, 137 vd; Âbâdî, *Mirkât*, 70; Gelenbevî, *Şerhu İsâğûcî*, 119; Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedâd*, 61-62; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 133-134.

## 2. HANEFİLER'E GÖRE İLLETİN RED YOLLARINDAN KALB VE AKIS

### 2.1. Kalb

Kalb sözlükte, “bir şeyin en üstünü en altı, en altını da en üstü yapmak” veya “bir şeyin içini dış, dışını da iç yapmak” anlamlarına gelmektedir.<sup>68</sup> Usûlcülere göre iki kısma ayrılan kalb, terim olarak “malûlü illet, illeti malûl yapmak” veya “hasmın kendi lehine şahit olarak getirdiği vasfı ona karşı şahit olarak kullanmak”<sup>69</sup> şeklinde tanımlanmaktadır. Kıyasta ileri sürülen illete yönelik yapılan itirazlardan birisi olan kalb, Pezdevî (ö. 482/1089) ve bazı usûlcüler ile mantıkçılara göre münâkaza ile eş anlamlıdır.<sup>70</sup> Hatta mantık ilminde kalb yerine tenâkuz terimi kullanılmaktadır.<sup>71</sup> Hanefîlere göre kalb içerisinde münâkaza bulunan bir muâraza. Muâraza, mu'terizin müstedilin delilini dikkate almaksızın onun aksine başka bir delil getirmesi durumunda söz konusu olmaktadır ve buna “halis muâraza” denir. Şayet mu'teriz, müstedilin delilini dikkate almak suretiyle ona bazı ilaveler yaptıktan sonra bu delili müstedilin aleyhine kullanacak olursa bu durumda içerisinde “münâkaza” bulunan muâraza yapmış olacaktır. Ancak mu'teriz, müstedilin deliline herhangi bir ilave yapmaksızın onu müstedilin ileri sürdüğü hükmün tam nakîzine delil olarak kullanacak olursa buna kalb denilmektedir.<sup>72</sup> Fukahanın kahir ekseriyeti ile kelâmcılara göre muâraza yoluyla yapılan itiraz geçerlidir.<sup>73</sup>

#### 2.1.1. Malûlü İlet, İletî Malûl Yapmak

Kalbin bu şekli onun “bir şeyin en üstünü en altı, en altını da en üstü yapmak” sözlük anlamından hareketle yapılmaktadır. Bu yöntemle yapılan kalb, kıyasta ileri sürülen illeti iptal etmektedir. Nitekim illet şer'an hükmü gerekli kılan, malûl ise illet ile ortaya çıkan vacip hüküm olup illete tabi fer konumundadır. Ancak kalb yöntemiyle malûlün/hükmün asıl, illetin de fer yapılabilmesi illetin batıl olduğunu dolayısıyla yapılan kıyasın da geçersiz olduğunu göstermektedir.<sup>74</sup> Konuyu biraz daha detaylandırarak olursak; hükmün ispat edilmesi illete bağlı olduğundan illet asıl, hüküm ise ferdir. İlet hükümden önce var olduğu için onun sübutu hükme bağlı değilken hükmün sübutu illete bağlıdır. Kalb yoluyla illet hüküm, hüküm ise illet

<sup>68</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 331; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 631,633; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/238; Mehmed Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl* (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, 1966), 477-478.

<sup>69</sup> Bk. Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 631,633; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/238 vd; Tehânevî, *Keşşâfû ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, 2/1339; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/75-76.

<sup>70</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 631 vd; Abdullah b. Ahmed Neseî, *Şerhu'l-Müntehab fî usûli'l-mezheb*, thk. Salim Ögüt, ts., 748; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 477; Tehânevî, *Keşşâfû ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, 2/1339.

<sup>71</sup> Ebherî, *İsâğüci*, 168.

<sup>72</sup> Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fikhiyye Kamusu*, 1/190; Ayrıca bk. Tehânevî, *Keşşâfû ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, 2/1339; Neseî, *Şerhu'l-Müntehab fî usûli'l-mezheb*, 747-749.

<sup>73</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/74.

<sup>74</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 331; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 631; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/238; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/76; Neseî, *Şerhu'l-Müntehab fî usûli'l-mezheb*, 748.

yapıldığında durum tam tersine döndürülmüş olacaktır. Yani fer olan hüküm asıl, asıl olan illet ise fer olacaktır. Bundan dolayı varlığı daha sonra sabit olan bir şeyin kendisinden önce var olduğu bilinen bir şeye illet olması mümkün olmadığı için yapılan kıyas geçersiz olacaktır. Bu şekilde yapılan kalble illete karşı içerisinde münâkaza olan muâraza yapılmış olacaktır.<sup>75</sup>

Örneğin; İmam Şâfiî'ye göre, zina etmesi durumunda celde (yüz sopa) cezası verilen bekâr zimmiyle zina eden evli zimmi aynı cinsten olduğu için Müslümanlara kıyasla zina eden evli zimmiye de recm cezası verilir. İmam Şâfiî, burada bekâra celde vurulmasını, evlinin recmedilmesine illet yapmaktadır. Bu kıyasa kalb yoluyla, “zimminin evlisi recmedildiği için bekârına celde uygulanır” şeklinde itiraz edilebilir. Bu itiraz, Şâfiî'nin fer' (evli zimminin recm edilmesi) olarak gösterdiğinin asıl, asıl (bekâr zimmiye celde cezası verilmesi) olarak gösterdiğinin de fer' yapılması itibariyle illeti iptal eden bir “kalb” olmuş olacaktır.<sup>76</sup>

Konu hakkında bir diğer örnek; Şâfiîler'in “kıraat ilk iki rekâta farz olarak tekerrür eden bir rükündür. Rükûda olduğu gibi son iki rekâta da farz olarak tekerrür eder.” kıyasıdır. Nitekim Şâfiîler, bu örnekte rükûun ilk iki rekâta tekrarlanmasını son iki rekâta da tekrarlanmasına illet yapmaktadır. Yani rükûun ilk iki rekâta tekrarlanması asıl, son iki rekâta tekrarlanması ise fer'dir. Bu kıyasa Hanefiler kalb yoluyla “Bilakis rükû namazın son iki rekâtında farz olarak tekrar edildiğinden namazın ilk iki rekâtında da farz olarak tekrar edilmektedir” şeklinde itiraz etmektedir.<sup>77</sup> Bu örnekte Şâfiîler'in fer' (rükûun son iki rekâta tekrarlanması) olarak gösterdiklerinin asıl, asıl (rükûun ilk iki rekâta tekrarlanması) gösterdiklerinin fer' yapılması itibariyle yukarıda verilen gerekçeden dolayı illeti iptal eden bir kalb bulunmaktadır.

Bu tür kalbler, bir hükmün başka bir hükme illet yapılması durumunda söz konusu olmakta ve kıyasta illeri sürülen illeti iptal etmektedir.<sup>78</sup> Ancak bir hükmü ispat etmek için yapılan ta'lîl, hüküm değil de vasıf olacak olursa bu durumda kıyasta illeri sürülen illete kalb yoluyla itiraz edilemez. Nitekim vasıf, başka bir hükümle sabit olan şer'î bir hüküm olmadığı için herhangi bir hüküm vasfa illet olarak gösterilemez ve dolayısıyla kalb yapılamaz. Aynı şekilde bir hükmün başka bir hükme illet değil de delil yapılması durumunda buna kalb yoluyla itiraz edilemez. Nitekim delil, ispat edici değil (müsbit) bilakis hükmü ortaya çıkarandır (müzhirdir). Bundan dolayı her bir hükmün bir başka hükme delil olması caizdir. Fakat illet hükmü ispat

<sup>75</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/76; Mahmud Es'ad, *Telhis-i usûl-i fikh* (İzmir: M. Nikolaydi, 1313), 402.

<sup>76</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 331; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 631-632; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/238; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/77; Nesefî, *Şerhu'l-Müntehab fi usûli'l-mezheb*, 748; Es'ad, *Telhis-i usûl-i fikh*, 402.

<sup>77</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 331; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 631-632; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/238; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/77.

<sup>78</sup> Nesefî, *Şerhu'l-Müntehab fi usûli'l-mezheb*, 748; Es'ad, *Telhis-i usûl-i fikh*, 402.



edici (müsbit) olduğundan bir hüküm hem başka bir hükmü ispat eden hem de ispat ettiği hüküm tarafından ispat edilen olması mümkün değildir. Ayrıca illet tertip itibariyle hükümden önce gelmektedir. Bundan dolayı bir hükmün başka bir hükme illet yapılması durumunda her bir hükmün bir diğerinden önce olması gerekecektir ki bu da mümkün değildir.<sup>79</sup> Dolayısıyla hükmün illet yapılması ve kalb yoluyla bir hükmün diğer hükme illet olması doğru olmayacaktır. Örneğin; kirecin kireçle değişiminde ileri sürülen “Kireç, buğday gibi keylî olduğu ve cins birlikteliğine sahip olduğu için kendisinde ribâ tahakkuk eder.” hükmüne karşılık buğdayın buğdayla değişimi için “Buğday keylîdir ve cins birlikteliğine sahiptir. Çünkü buğdayda ribâ tahakkuk etmektedir.” denilemez. Nitekim buğdayın keylî ve cins birlikteliğine sahip olması, ribâ hükmünden önce bulunmaktadır.<sup>80</sup> Bundan dolayı “buğday keylidir” hükmüne “çünkü buğdayda riba tahakkuk etmektedir” hükmü illet yapılarak kalb yapılamaz.

Kendisinde kalb yoluyla muaraza yapılamayacak şekilde kıyas yapmak ancak iki şeri hükümden birini diğerine illet değil de delil göstermekle mümkündür. Nitekim nasıl ki bir şey başka bir şeye delalet ediyorsa aynı şekilde delalet edilen şey de kendisine delalet edene delalet edebilmektedir. Örneğin; Duman ateşe delalet ettiği gibi ateş de dumana delalet etmektedir. Bir hükmün başka bir hükme delil gösterilmesi ise ancak iki hükmün şeran birbirlerine denk (nazîr) ve eşit (müsâvi) olmaları ve birisi hakkında sabit olan hükmün diğeri için de sabit olması durumunda gerçekleşir. Buna örnek olarak ikiz kardeşler verilebilir. Nitekim ikiz kardeşlerden birisinin hür olduğu sabit olduğunda diğerinin de hür olduğu sabit olmuş olacaktır. Kardeşlerden birisinin köle olarak doğduğu sabit olduğunda diğerinin de köle olduğu sabit olacaktır. Aynı şekilde kardeşlerden birisinin nesebi sabit olduğunda diğerinin de nesebi sabit olmaktadır.<sup>81</sup> Bu örnekteki ortak vasıf ikizliktir. Bu nitelikleme iki kardeş için de denk ve eşit olduğundan birisi hakkında sabit olan hükmün diğeri hakkında da sabit olmasını gerekli kılmaktadır. Konu hakkında bir diğer örnek; Hanefiler’e göre, ibadetler nezredilmekle (adanmakla) eda edilmesi vacip olduğu gibi başlanmakla da eda edilmesi gerekli hâle gelir. Çünkü nezirde bulunmak ile nafil ibadete başlamak, şer’an Allah’a yakınlaşma amacıyla yapılan ilave/ziyade bir ibadet olduğundan birbirlerine eşittirler. Allah’a yakınlaşma ise ancak yerine getirilmesi vacip olan bir şeyle/ibadetle gerçekleşir.<sup>82</sup>

Yukarıdaki örnekte ortak nitelik Allah’a yakınlaşma amacıyla yapılan ilave bir ibadet, asıl nezretmek, fer<sup>c</sup> başlanılan nafil namaz, hüküm ise

<sup>79</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/78; Es'ad, *Telhis-i usûl-i fikh*, 403.

<sup>80</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/238; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/76, 78; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 480.

<sup>81</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 331; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 631-632; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/238; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/78; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 481; Es'ad, *Telhis-i usûl-i fikh*, 402-403.

<sup>82</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 331-332; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 632; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/78.



vacip olmaktır. Bu bağlamda Hanefîler'in "Nafile oruç, hac ibadeti gibi nezredilmekle edası gerekli olan bir ibadet olduğu için başlanılmasıyla da eda edilmesi gerekli hâle gelir." şeklinde ileri sürdüğü kıyasa karşı kalb yöntemi kullanılarak "Hac ibadeti, başlamakla eda edilmesi vacip hale geldiği için nezredilmesiyle de edası gerekli olan bir ibadettir." şeklinde yapılan kalb geçerli olmaz. Nitekim Hanefîler tarafından yukarıda ileri sürülen kıyasta iki hüküm arasında eşitlik (Allah'a yakınlaşma) sabit olduktan sonra biriyle diğeri (nezir ve başlamak) için ta'lîl değil de istidlâlde bulunulmuştur. Verilen örnekteki oruç ve hac ibadeti arasındaki eşitlik, her ikisinin de sırf Allah hakkı olan ilave bir ibadeti bağlayıcı ve edası gerekli olacak bir şekilde yerine getirmek veya Allah'a yakınlık sağlayacak bir fiili yapma yönüyledir.<sup>83</sup>

Bir başka örnek olarak "küçük bakire kızda olduğu gibi küçük dulun malında tasarruf yetkisine sahip olan veli, onun kendisi hakkında (evlendirmede) da tasarruf yetkisine sahiptir." ve "yetişkin erkekte olduğu gibi buluğa ermiş bakire kızın malında tasarruf yetkisine sahip olmayan veli, onun kendisi hakkında (evlendirme) da tasarruf yetkisine sahip değildir." şeklinde kıyas yapılabilir. Nitekim bu örnekte verilen küçük kız ile küçük dul kadın işlerini idare edecek ve yürütecek veliye ihtiyaç duymakta birbirlerine denktirler. Yukarıda verilen örneklerin her birinde bir hükmü diğeri bir hükme delil göstermek sahih bir istidlâl yöntemidir ve bu şekilde verilen hükümlere kalb yöntemiyle de itiraz edilemez.<sup>84</sup> Sonuç itibariyle kalb yoluyla itiraz ancak illet kıyasına karşı yapılabilir, fakat delalet kıyasına karşı kalb yoluyla itiraz yapılamaz. Serahsî, fikhî konularda bir hükümle diğeri istidlâlde bulunmanın selef âlimlerinin başvurduğu bir yöntem olduğunu ve konu hakkında gerek Hz. Peygamber'den gerekse sahâbeden rivayetler bulunduğunu nakletmektedir.<sup>85</sup>

İmam Şâfiî'nin recm ile celde ve kıraat ile rükû örnekleri arasında böyle bir benzerlik bulunmamaktadır. Nitekim recm cezasının verilebilmesi içi gerekli şartlar celde cezası için aranmamaktadır. Örneğin; celde zina eden bekârlara verilen bir cezayken recm ise evli veya evlilik geçirmiş olanların zina yapması durumunda verilen cezadır. Bundan dolayı da recm ile celde arasında bir denklik ve eşitlik söz konusu değildir. Aynı şekilde rükû ile kıraat arasında da denklik bulunmamaktadır. Nitekim rükû namazın asli unsuruyken kıraat ise namazın asli olmayan unsurdur. Çünkü imama tabi olduğunda ve namaz rekâtını kaçırma söz konusu olduğunda kıraat sorumluluğu kişiden sakıt olurken rükû sakıt olmamaktadır. Aynı

<sup>83</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 331-332; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 632; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/238-239; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/79.

<sup>84</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 332; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 632; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/239; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/79-80.

<sup>85</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/238; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/78.

şekilde namaz fillerini yapmaya güç yetiren fakat kıraat yapamayanın namazı eda etmesi gerekirken, kıraat yapmaya güç yetiren fakat namaz fillerini yapamayandan namaz sakit olmaktadır. Sonuç itibariyle iki hüküm arasında eşitliğin olmadığı durumlarda iki hükümden birisiyle diğeri için istidlalde bulunulması geçerli bir işlem değildir.<sup>86</sup>

### 2.1.2. Zâhiri Bâtın Yapmak

Bu durum kalbin “bir şeyin içini dış, dışını da iç yapmak” sözlük anlamından hareketle yapılmaktadır.<sup>87</sup> Bu tür kalb, müstedilin kendi lehine şahit olarak getirdiği ve kendisiyle hükmü tefsir ettiği zait bir vasfı muterizin ona karşı şahit olarak kullanması şeklinde gerçekleşmektedir. Kalbin bu türü, kendisinde münâkaza bulunan bir muârazadır. Dolayısıyla her iki taraf açısından da şahit veya ta'lîl olarak getirilen bu vasfı batıl olmaktadır. Çünkü ilgili vasfı bir hüküm ispatında hem kişinin lehine hem de aleyhine şahit olabilmekte ve kendi içerisinde çelişki arz etmektedir. Dolayısıyla bir yönden hükmün ispatı için şahit olan vasfı, diğeri taraftan onu nefyetmektedir. Bu da tıpkı bir olayda taraflardan biri için şahitlik yapanın daha sonra aynı olayda karşı taraf için şahitlik yapmasındaki tutarsızlık gibi kendi içerisinde çelişki arz etmektedir.<sup>88</sup>

Örneğin; İmam Şâfiî'nin “Ramazan orucu, farz bir oruç olduğu için kaza orucu gibi niyetle tayin edilmesi gerekir.” kıyasına Hanefîler kalb yoluyla “Ramazan orucu, farz bir oruçtur. Kaza orucunda olduğu gibi bir kere tayin edildikten sonra, eda edilmesi için başka bir niyetle tayin edilmesine gerek yoktur.” şeklinde kalb yoluyla itiraz edebilirler.<sup>89</sup> Nitekim bu örnekte İmam Şâfiî tarafından ramazan orucunda niyetin gerekliliği zait bir vasfı olan kaza orucuyla tefsir edilmiş ve bu vasa binaen hüküm verilmiştir. Hanefîler ise İmam Şâfiî'nin ileri sürdüğü bu vasfı kendi lehlerine çevirerek farklı bir hüküm vermişlerdir. Dolayısıyla Hanefîlere göre İmam Şâfiî'nin hükmü ispat için ileri sürdüğü vasfı çelişki arz ettiğinden batıl olmaktadır. Bir başka örnek ise Şâfiîlerin ileri sürdüğü “Baş, el ve yüz gibi abdestin rükünlerinden birisidir. Bu organların üç kez yıkanmasına kıyasla başın da üç kere mesh edilmesi sünnettir” şeklindeki kıyasa kalb yoluyla; “Başın mesh edilmesi abdestin bir rükündür. Farz olan miktardan fazlasının (tamamının) mesh edilmesinden sonra başın da el ve yüz gibi üç kez mesh edilmesi sünnet olmaz.” şeklinde itiraz edilebilir. Nitekim başın mesh edilmesinde farzın yerine getirilmesi, başın dörtte birinin veya tamamının

<sup>86</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 332; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 632-633; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/239-240.

<sup>87</sup> Bk. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 332; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 633; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/81; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 477.

<sup>88</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 332; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 633; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/239-240; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/81; Tehânevî, *Keşşâfû istilâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, 2/1339; Neseî, *Şerhu'l-Müntehab fi usûli'l-mezheb*, 748; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 477.

<sup>89</sup> Neseî, *Şerhu'l-Müntehab fi usûli'l-mezheb*, 748.

mesh edilmesiyle gerçekleşmektedir. Nasıl ki el ve yüz gibi abdestte yıkanması farz olan uzuvlarda üç kere yıkanmakla kemal durumu hâsıl oluyorsa aynı şekilde başın mesh edilmesinde farz olan miktardan fazlasının mesh edilmesiyle de kemal elde edilmiş olacaktır. Dolayısıyla başın üç kere mesh edilmesi sünnet olmayacaktır.<sup>90</sup>

## 2.2. Akis

Sözlükte “bir şeyin başını sonuna çevirme, döndürme, tersine çevirme ve sonunu başına getirme”<sup>91</sup> anlamlarına gelen akis, terim olarak “bir şeyi ilk söylenene döndürme”,<sup>92</sup> “illetin yokluğundan dolayı hükmün yokluğu” veya “zikredilen hükmün nakzını zikredilen illetin nakzına talik ederek hükmü başka bir asla döndürmek”<sup>93</sup> şeklinde tanımlanmaktadır.

Akis, kalbin karşıtı olarak kullanılmaktadır.<sup>94</sup> Nitekim kendisinde münakaza bulunan bir muâraza olan kalb, karşı tarafın iddiasını veya ileri sürdüğü hükmü defetmek için getirilirken akis ise karşı tarafın ileri sürdüğü iddiayı doğrulamak için getirilmekle muârazaya zıttır. Bu yönüyle akis kalbin tam akisi olup muâraza konusuna dâhil değildir.<sup>95</sup> Akis konusunun muâraza başlığı altında illete yöneltilen itirazlar kapsamında yer verilmesi onun kalbin mukabilinde kullanılması ve bir konunun tam olarak anlaşılmasının zıddıyla tanıtılarak tamamlanacağı ön kabulü sebebiyledir. Nitekim Hanefî usûl-i fıkıh eserlerinde kalb konusundan hemen sonra akis konusu ele alınarak işlenmektedir.<sup>96</sup>

### 2.2.1. İletin Hükmünü Kalb Etmek (Düz döndürme/ Akis-i Müstevi)

Bu akis, aslı ile sabit olan hükmün zıddının tespit edilebilmesi için illetin hükmünü kalp yoluyla önceki duruma döndürme şeklinde yapılmaktadır. Örneğin; “Hac ibadetinde olduğu gibi nezirle tutulması gerekli (vacip) olan nafile oruç, başlamakla da gerekli (vacip) olur.” Bunun akisi “Abdestte olduğu gibi nezir ile gerekli (vacip) olmayan oruç, başlamakla da gerekli (vacip) olmaz”<sup>97</sup> şeklinde yapılmaktadır. Birinci

<sup>90</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 332; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 633-634; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/240; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 477-478; Bilmen, *Hukukî İslâmîyye ve İstilahatı Fikhiyye Kamusu*, 1/191.

<sup>91</sup> Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), “Aks”; Muslihuddin Mustafa Ahterî, *Ahterî-i kebîr* (İstanbul: Matbaatu Âmire, 1310), “Aks”; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 478.

<sup>92</sup> Bk. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 333; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 634; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/241; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/85; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 478; Seyyit Ahmed Âsım, *Kâmus Tercümesi*, ts., “Aks”.

<sup>93</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/85.

<sup>94</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 634; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/85.

<sup>95</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/75, 84.

<sup>96</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/84-85.

<sup>97</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 333; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 634; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/241; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/86.

örnekte asıl hac, fer oruç, hüküm ise vacip olmaktır. Akis yoluyla verilen ikinci örnekte asıl abdest, fer oruç, hüküm ise vacip olmamaktır. Birinci örnekte sabit olan hükmün zıddı ikinci örnekte akis yoluyla önceki duruma (vacip olmama) geri döndürülmüştür. Bu manada yapılan akis, tardın<sup>98</sup> zıddı olup aslen illete zarar vermemektedir. Bilakis bu akis, illetin illete tercih edilmesi konusunda yapılan tard yönteminde sahih bir istidlâl olarak kabul edilmektedir.<sup>99</sup> Bir diğer örnek ise “Küçük bakire kızda olduğu gibi küçük dulun malında tasarruf yetkisine sahip olan veli, onun kendisi (evlendirilmesi) hakkında da tasarruf yetkisine sahiptir.” Bunun akisi “Baliğ dulun malında velinin tasarrufu bulunmadığı gibi kendisinde (evlendirilmesi) de tasarruf hakkı bulunmamaktadır”<sup>100</sup> şeklinde yapılmaktadır. Birinci örnekte asıl, küçük bakire kız fer‘, küçük dul kız hüküm ise velinin tasarruf hakkıdır. İkinci örnekte ise asıl, baliğ dulun malı fer‘, baliğ dulun evlendirilmesi hüküm ise velinin tasarruf hakkının bulunmamasıdır.

### 2.2.2. Hükümü Tam Tersine Çevirmek (Ters Döndürme/Akis-i Nakiz)

Hükümü tam tersine çevirmek, bir şeyi başka bir söyleme çevirmek veya aslın hükmünün geliş yoluna muhalif olarak başka bir hükümü gerekli kılmak<sup>101</sup> şeklinde tanımlanan akisin bu kısmı “bir şeyi ilk söylenenine döndürme” şeklinde tanımlanan akise dâhil olmayıp akisten sayılmamaktadır. Bilakis bu şekilde yapılan işlem kalbten sayılmaktadır. Nitekim Sadrül-İslâm Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100) ve Hanefî usûlcülerin büyük çoğunluğu bu şekilde yapılan işlemi kalbin kısımlarından olduğunu belirtmekte ve akisin altında ele almamaktadırlar. Fakat bu şekilde yapılan kalb “hükümün tersine çevrilmesi” bağlamında akise benzediği için akisin kısımları altında ele alınmıştır.<sup>102</sup>

Akis-i nakîza örnek olarak şu mesele zikredilebilir: İmam Şafî'nin ileri sürdüğü “Oruç tıpkı abdest gibi bozulması durumunda devam edilmesi, başlamakla da sürdürülmesi gerekli olmayan bir ibadettir.” kıyasına karşılık Hanefîler akis yoluyla “Hac ibadetinde olduğu gibi, ibadetlerden nezir edilmekle vacip olan başlamakla da vacip olur.” şeklinde benzer ta'lilde bulunmaktadırlar. Şafî'nin ileri sürdüğü kıyasta asıl, abdest fer‘, oruç hüküm ise vacip olmamaktır. Hanefîler'in akis yoluyla yaptıkları kıyasta ise

<sup>98</sup> Tard, bir hükmün bir vasfın varlığı ile birlikte var olmasıdır. Bilgi için bk. Tuncay Başoğlu, “İleti Tespit Metotlarından Tard ve Tard Ehline Yönelik Tenkitler”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/6 (2002), 141.

<sup>99</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 333; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 634; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/241; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/86.

<sup>100</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/86.

<sup>101</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 333; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 634; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/241; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/86.

<sup>102</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/86.

asıl, hac fer', nafil ibadet hüküm ise vacip olmaktır. Bu durumda yapılan akiste karşı tarafın verdiği hükme muhalif bir hükümü ispat etmesini mümkün kılan kesr<sup>103</sup> itirazı bulunmaktadır. Ayrıca karşı taraf bu akisle hasmın ileri sürdüğü hükümden farklı bir hüküm ileri sürdüğü için yapılan bu akiste münâkaza bulunmamaktadır.<sup>104</sup> Kalbüt-tesviye olarak isimlendirilen ve hakikatte kalb olan bu akis, bazı usûlcüler tarafından zayıf ve fasit olarak kabul edilirken bazı usûlcüler tarafından ise geçerli bir kalb olarak görülmektedir.<sup>105</sup>

Yukarıda belirtildiği şekilde yapılan akisin geçerli olmadığını savunanlar iddialarını ispat etmek için dört sebep ileri sürmektedirler. Bunları sıralayacak olursak:

a) Akiste birinci hükmün nakîzı olmayan başka bir hüküm getirilmiştir. Nitekim itiraz eden yukarıdaki verilen örnekte olduğu gibi nezir etmekle başlama arasındaki istivayı nefyetmediği için münâkazada bulunmuş olmamaktadır.<sup>106</sup> Hâlbuki kalbde münâkazanın bulunması şarttır.<sup>107</sup>

b) Yapılan akisle mücmel bir hüküm getirilmiştir. Yukarıda verilen örnekte İmam Şâfiî, nafil namaza başlamanın ve nafil namazı nezretmenin abdest gibi olduğunu belirtmektedir. Bu benzetmede “nafil namaz da abdest gibi başlamakla veya nezredilmekle vacip hale gelmez” veya “nafil namaz abdest gibi başlamakla ve nezir edilmekle vacip olur” şeklinde anlaşılmaya müsaittir.<sup>108</sup> Bunun açıklanması ise soru soranın görevi/işi değildir. Hanefîlerin ortaya koyduğu hüküm ise müfesserdir ve müfesser ise mücmelden daha üstündür. Dolayısıyla akisin zayıf olduğu açığa çıkmaktadır.<sup>109</sup>

c) Akisle getirilen hüküm mücmel, delil getirenin verdiği hüküm ise müfesserdir. Mücmelin müfessere muârazası ise sahih değildir. Çünkü

<sup>103</sup> Kesr itirazı için bk. Mansur, “Şemseddîn el-İsfahânî'ye Göre İletin Red Yolları”, 306.

<sup>104</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 634; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/241.

<sup>105</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/86.

<sup>106</sup> Nitekim Şâfiî, nafil orucu, başlandığında devam edilmesi, adanmakla da yapılması zorunlu olmayan abdeste kıyas ederek abdestle aynı hükme tabi kılmaktadır. Yapılan bu kıyas nafil orucun da abdestle aynı hükümlere tabi olmasını gerekli kılmaktadır. Fakat nafil oruç abdestin aksine adanmakla ve başlanmakla da lâzîmî hal almaktadır. Hanefîler aks yoluyla buna itiraz etmektedirler. Fakat Hanefîlerin yaptığı bu aks hakikatte nassa başka bir hükümü kalb etmekten ibaret olduğundan bu yöntemle yapılan itirazlar da zayıftır. Çünkü verilen bir hükümü başka bir hükümle kalb edilmesi söz konusu olmaktadır ve hükümlerin farklı olması durumunda münâkaza gerçekleşmediğinden yapılan bu kalb de bâtil olmaktadır. Bk. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 333; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 634; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/241; Neseî, *Şerhu'l-Müntehab fî usûli'l-mezheb*, 748.

<sup>107</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 333; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 634; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/242; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/86; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 478; Neseî, *Şerhu'l-Müntehab fî usûli'l-mezheb*, 748.

<sup>108</sup> Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 478; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istilahatı Fikhiyye Kamusu*, 1/191.

<sup>109</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 333; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 634; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/242; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/87; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 478; Neseî, *Şerhu'l-Müntehab fî usûli'l-mezheb*, 748.

mücmel diğer manalara da muhtemelken müfesserde böyle bir durum söz konusu değildir.<sup>110</sup>

d) Kelâmdan maksat manadır. Yukarıda verilen örnekteki istiva mana bakımından birbirlerinden farklıdır. Nitekim örnekte kıyasta asıl olarak gösterilen abdestte nezirde bulunma ve başlamanın müsavi olması, bunların vacip olmaması yönüyledir. Çünkü nezir edilmekle veya başlanılmakla abdestin vacip olmayacağı hususunda icma bulunmaktadır. Fakat nezir ve başlamanın fer olan nafile oruçta müsavi olması ise bunların vacip olması yönüyledir. Yapılan akiste kıyasın şartlarından birisi de aslın hükmünün benzerini ferde de ispat edilmesi kuralına sadece lafzen ve şeklen riayet edilmiştir. Bu durumda asıl ile fer arasında bir benzerlik söz konusu olmadığı için yapılan kıyas batıl olacaktır.<sup>111</sup>

## SONUÇ

İllete yönelik itirazlardan kalb ve akis konularının Hanefî fukaha metoduna göre incelendiği bu çalışmada aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır:

İllete yöneltilen itirazlar usûl-i fıkhıtan ziyade cedel ilminin konuları arasında yer almaktadır. Fakat cedel ilminin birçok yönüyle fıkıh ve usûl-i fıkhla iç içe olması ve örneklendirmelerde fıkhıtan çokça faydalanması onun fıkıh usûlüyle bağlantılı bir ilim olarak algılanmasına sebep olmuştur. Bundan dolayı çoğu usûl âlimi cedel ilminin konusu olan illete yöneltilen itirazlara eserlerinde yer vermişlerdir. Buna karşın kimi usûlcüler ise fıkıh usûlü kapsamına girmedikleri için eserlerinde bunlara yer vermemişlerdir.

Fıkıh usûlü eserlerinde *i'tiraz ale'l-ille*, *vücûhu'l-i'tiraz ale'l-ille*, *turuku'l-i'tiraz ale'l-ille*, *i'tirazâtü'l-vâride ale'l-ille* ve *vücûhu def'u'l-ille* gibi başlıklar altında ele alınıp incelenen illete yönelik itirazların sayısı hakkında usûlcüler arasında bir ittifaktan söz etmek mümkün değildir.

İlleti müessir ve tardî olmak üzere iki ana başlıkta inceleyen Hanefî usûlcüler bunlara yöneltilen itirazları da sahih ve fasit olmak üzere iki kısma ayırmışlardır. Onlara göre müessir illete yöneltilen sahih itirazlar mümâne'a, kalb, akis ve muâraza olmak üzere dördttür. Aynı şekilde tardî illete yöneltilen sahih itirazlar da kavî bi-mûcebi'l-ille, mumâne'a, fesâdü'l-vaz' ve nakz olmak üzere dört kısma ayrılmaktadır. Hanefîler müessir illete yöneltilen fâsid itirazları ise münâkaza, fesâdü'l-vaz', kıyâmü'l-hükmi me'a ademi'l-ille ve el-fark beyne'l-fer' ve'l-'asl olarak belirtmişlerdir. Bu durumda Hanefîler'e göre illete yöneltilen sahih itirazlar sekiz tanedir.

Malül illet, illeti malül yapmak veya hasmın kendi lehine şahit olarak getirdiği vasfı ona karşı şahit olarak kullanmak şeklinde tanımlanabilecek kalb, müessir illete yöneltilen sahih itirazlardan sayılmış ve bu yolla yapılan

<sup>110</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 333; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 634; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/87.

<sup>111</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 634; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4/87; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 478-479.

kalbin kıyasta ileri sürülen illeti iptal edeceği ifade edilmiştir.

Kalb yoluyla yapılan itirazın illeti iptal etmesi dolayısıyla bu illetle yapılan kıyası iptal edebilmesi için bir hükmün başka bir hükme illet yapılması gerekmektedir. Ancak bir hükmü ispat için getirilen illet, hüküm değil de vasıf olacak olursa bu durumda kıyasta ileri sürülen illete kalb yoluyla itiraz edilemez.

Kalb yoluyla kıyasa yapılması muhtemel itirazın önüne geçilebilmesi için iki şeri hükümden birini diğerine illet değil de delil olarak gösterilmesi gerekmektedir. Bu durumda yapılan kıyasa kalb yoluyla itiraz edilememektedir.

Terim olarak bir şeyi ilk söylenene döndürme, illetin yokluğundan dolayı hükmün yokluğu veya zikredilen hükmün nakzını zikredilen illetin nakzına talik ederek hükmü başka bir asla döndürmek şeklinde tanımlanan akis, kalbin karşıtı olarak kullanılmaktadır.

Kendisinde muâraza bulunan ve bir muâraza olan kalb, karşı tarafın iddiasını veya ileri sürdüğü hükmü defetmek için getirilirken akis ise karşı tarafın ileri sürdüğü iddiayı doğrulamak için getirilmesi sebebiyle muârazaya zıttır. Bu bakımdan akisin illete yöneltilen itirazlar arasında sayılması doğru değildir. Fakat usûlcüler akisi, kalbin mukabilinde kullandıkları ve bir konunun tam olarak anlaşılmasının zıddıyla tamamlanacağı ön kabulü sebebiyle akisi de illete yapılan itirazlar arasında saymışlardır.

Hükmü tam tersine çevirmek anlamında kullanılan ters döndürme veya akis-i nakız olarak belirtilen akis, aslında kalbin kısımları altına girmektedir. Bundan dolayı kimi usûlcüler buna akis konusu altında yer vermemiştir. Kimi usûlcüler ise “hükmün tersine çevrilmesi” anlamında kullanılan kalbin akise benzemesinden hareketle onu akisin altında ele almışlardır.

Kalbü't-tesviye olarak isimlendirilen ve hakikatte kalb olan bu akis, bazı usûlcüler tarafından illete yöneltilen zayıf ve fasit itiraz olarak değerlendirilirken kimi usûlcüler tarafından ise geçerli bir kalb olarak görülmekte bu yöntemle illete yapılan itiraz geçerli kabul edilmektedir.

### KAYNAKÇA

- Âbâdî, Muhammed Abdülhak b. Fazlhak. *Mirkât*. Karachi: Mektebetü'l-Büşrâ, 2. Basım, 2011.
- Abdülhamîd, Muhammed Muhyiddin. *Tartışma Usûlü*. çev. Serkan Çetin. Ravza Yayınları, 2019.
- Ahterî, Muslihuddin Mustafa. *Ahterî-i kebîr*. İstanbul: Matbaatu Âmire, 1310.
- Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Abdürrezzâk Affî. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- Apaydın, Yunus. *İslâm Hukuk Usûlü*. Kayseri: Kardeşler Ofset, 2016.




- Âsım, Seyyit Ahmed. *Kâmus Tercümesi*, ts.
- Attâr, Hasan b. Muhammed. *Hâşiyetü'l-Attâr*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Başoğlu, Tuncay. *Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Başoğlu, Tuncay. "İleti Tespit Metotlarından Tard ve Tard Ehline Yönelik Tenkitler". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/6 (2002), 141-160.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fikhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418.
- Candan, Abdurrahman. *İslâm Hukukunda İlet Tespit Yöntemleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Cevdet Paşa, Ahmed. *Mi'yâr-ı Sedâd*. İstanbul: Karabet ve Kasbar Matbaası, 2. Basım, 1303.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah. *el-Burhân*. thk. Salâh b. Muhammed Uveyde. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf. *Telhîs fî usûli'l-fikh*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmî, ts.
- Çalış, Halit. "Kâsır İletle Ta'lil Tartışmalarına Metodolojik Bir Katkı". *Usul İslâm Araştırmaları* 4/4 (2005), 73-98.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer. *Takvîmü'l-edille*. thk. Muhyüddin Halil. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421.
- Duman, Soner. *İlk Dönem Hanefî Usûlünde İlet Tartışmaları*. İstanbul: Kitabî Yayınevi, 2010.
- Ebherî, Esîrüddîn el-Mufaddal b. Ömer. *Ebherî İsâğûcî ve Şerhi*. çev. Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 3. Basım, 2020.
- Ebherî, Esîrüddîn el-Mufaddal b. Ömer. *İsagoci Tercümesi*. çev. Talha Alp. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2012.
- Ebherî, Esîrüddîn el-Mufaddal b. Ömer. *İsâğûcî*. thk. Muhammed Can. İstanbul: Şefkat Yayıncılık, 2013.
- Ebherî, Esîrüddîn el-Mufaddal b. Ömer. *İsâğûcî Mantığa Giriş*. çev. Hüseyin Sarıoğlu. Ankara: TÜBA, 2016.
- Ebherî, Esîrüddîn el-Mufaddal b. Ömer. *İsâğûcî ve Tercümesi*. çev. Nevzat H. Yanık - M. Sadi Çögenli. Erzurum: Kültür ve Eğitim Vakfı, 1999.
- Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 11. Basım, 2014.
- Ensâri, Zekeriyya b. Muhammed b. Ahmed. *Ğâyetü'l-vusûl*. Mısır: Dârü'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.
- Es'ad, Mahmud. *Telhîs-i usûl-i fikh*. İzmir: M. Nikolaydi, 2. Basım, 1313.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Menhûl*. thk. Muhammed Hasan Heyto. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1419.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ*. thk. Muhammed Abduşşâfi. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413.




- Gelenbevî, İsmail. *Şerhu İsåğûcî*. thk. Abdullah Hiçdönmez. İstanbul: Mektebetü'l-Hanefiyye, ts.
- Gezgin, Y. Erdem. "Fıkıh Usulü". *İslami İlimlere Giriş*. ed. Mahmut Samar. 94-128. İstanbul: Hikmetevi, 2021.
- Habbâzî, Celaleddin Ebû Muhammed Ömer. *Müğnî fi usûli'l-fıkh*. thk. Muhammed Mazhar. Mekke, 1403.
- Hıra, Ayhan. "Hanefîler Dışındaki Usûlcülere Göre İllete Yöneltilen Men'/Mümânaa İtirazı". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2021), 180-208.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbnü'l-Hâcib, Cemâlüddîn Osman b. Ömer b. Ebî Bekr. *Muhtasar*. thk. Nezîr Hamâdî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1426.
- İzmirli, İsmail Hakki. *İlm-i Hilâf*. İstanbul: Hukuk Matbaası, 1330.
- Kâtibî, Ali b. Ömer b. Ali. *Risâletü's-Şemsiyye*. thk. Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım, 2021.
- Manisevî, Muhammed Hasan. *Muğnî't-tullâb*. thk. Muhammed Can. İstanbul: Şefkat Yayıncılık, 2013.
- Mansur, Koçinkağ. "Şemseddîn el-İsfahânî'ye Göre İlletin Red Yolları". *Kilitbahir* 15 (2019), 296-317.
- Mansûr-Billâh, Abdullah b. Hamza. *Safvetü'l-ihdiyâr*. Yemen: Merkezü Ehl-i Beyt, 1423.
- Meydânî, Abdurrahman Hasan. *Davâbitü'l-ma'rife*. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 12. Basım, 2011.
- Molla Hüsrev, Mehmed. *Mir'âtü'l-usûl*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, 1966.
- Neseî, Abdullah b. Ahmed. *Şerhu'l-Müntehab fi usûli'l-mezheb*. thk. Salim Ögüt, ts.
- Okur, Hüseyin. "Kıyas İşleminde İlet Birliğinin Sağlanamaması Hali: Kıyas Ma'a'l-Fârik". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 36 (2020), 17-48.
- Özdemir, İbrahim. *Usûl-i Fıkıh'ta Ta'lîl Tartışmaları (Hicrî IV-VIII. Asırlar)*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Pezdevî, Ali b. Muhammed. *Usûlü'l-Pezdevî*. thk. Sâid Bekdâş. Medine: Dârü's-Sirâc, 2. Basım, 1438.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer. *Mahsûl*. thk. Taha Câbir Ulvânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1418.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed. *Kavâti'u'l-edille*. thk. Muhammed Hasan Şâfiî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebû'l-Vefâ Afgânî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1426.
- Şâban, Zekiyüddin. *İslâm Hukuk İlminin Esasları*. çev. İ. Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 30. Basım, 2018.
- Şâsî, Nizamüddin Ebû Ali Ahmed. *Usûlü's-Şâsî*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- Şirvânî, Ahmed Hamdi. *Levâmî'u'd-dekâik*. çev. Hüseyin Örs - S. Erdem Örs. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2017.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed. *Keşşâfü istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*.

- 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.
- Tûfî, Necmüddin Süleyman b. Abdilkavi. *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin Türkî. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1407.
- Ünver, A. Numan. *Fıkıh İlminde Cedel Yönteminin Kullanımı (Ebû İshâk eş-Şîrâzî Örneği)*. Sakarya: Akademisyen Kitabevi, 2019.
- Ünver, A. Numan. "İllete Yönelik Nakz İtirazı ve Nakza Karşı Cevaplar". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/36 (2017), 1-15.
- Ünver, Ahmet Numan. "Cedelin Fıkıh İlminde Kullanımı: Kudûrî ve Ebu't-Tayyib Et-Taberî Arasındaki Bir Münâzara Bağlamında". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (2019), 67-91.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdillâh. *Bahrü'l-muhît*. 8 Cilt. Umman: Dârü'l-Kutubî, 1414.

---

 **Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

 **Yazar(lar) / Author(s):** Ahmet Ekinçi.

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

## HACI BEKTÂŞ-I VELÎ'DE TANRI'NIN SIFATLARI

*The Attributes of God in Hacı Bektâs-i Velî's Thought*

### Ferit İNCEL

Mehmetçik Anadolu Lisesi, Çorum, Türkiye

*Mehmetcik Anatolian High School, Corum, Turkey*

✉ feritincel55@gmail.com  <https://orcid.org/0000-0002-4489-6641>

### Yaşar TÜRK BEN

Prof. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Bilimleri Anabilim Dalı, Çorum, Türkiye

*Prof. Dr., Hitit University Faculty of Theology Department of Philosophy and Religious Sciences Department of Religious Sciences, Corum, Turkey*

✉ yasarturkben@hotmail.com  <https://orcid.org/0000-0002-0379-5625>

### Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article


Geliş Tarihi / Received: 23.01.2022

Kabul Tarihi / Accepted: 10.03.2022

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2022

” Atıf / Cite as: İncel, Ferit - Türkben, Yaşar. “Hacı Bektâş-ı Velî’de Tanrı’nın Sıfatları”. *Mütefekkir* 9/17 (2022), 131-148. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1128640>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

## HACI BEKTÂŞ-I VELÎ'DE TANRI'NIN SIFATLARI\*

### Öz

Bu çalışmada Orta Asya'dan Anadolu'ya gelerek öğretilerini Hallâc-ı Mansûr (ö. 922) Ahmed Yesevî (ö. 1166) çizgisinde oluşturan ve kitlelere tesir eden Hacı Bektâş-ı Velî'nin (1209-1270) Tanrı'nın sıfatları konusundaki düşünceleri incelenmektedir. Çalışma boyunca felsefî ve kelâmî tartışmalarda Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında çokça gündeme gelen Hacı Bektâş-ı Velî'nin Tanrı tasavvurunu tespit etmemizi sağlayacak sıfatlar konusu ele alınıp değerlendirilmiştir. Hacı Bektâş-ı Velî, ezeli ve ebedî, içkin ve aşkın, bir tek olan, mutlak güç sahibi teist bir Tanrı anlayışına sahiptir. Ona göre Tanrı'nın mahiyetini bilmek insanın idrak sınırlarını aşan bir durumdur ancak Tanrı'yı isimleri ve sıfatları yoluyla bilmek mümkündür. O, Tanrı tasavvurunu kudret, yaratma, ilim ve irade sıfatları üzerine inşa etmektedir. Ona göre ilim ve kudret sahibi mükemmel Tanrı ile muhteşem ahenk ve düzen dâhilinde yarattığı âlem arasında dinamik bir ilişki ve birlik vardır. Hacı Bektâş-ı Velî, 13. yüzyılda sûfiler arasında, hâkim paradigma haline gelen vahdet-i vücûd düşüncesini benimsemektedir. Ancak onun bu anlayışı panteizm olarak görülemez. Panteizm, Tanrı ile âlemi özdeşleştirdiği için Hacı Bektâş'ın Tanrı ve âlem fikriyle uyuşmamaktadır. Hacı Bektâş'a göre Tanrı bu âlemi kendi iradesiyle yaratmıştır. Kâinat sonradan yaratılmıştır, mümkündür. Panteist görüşe göre her şey Tanrı'da olup bitmektedir. O'ndan ayrı bir âlem olmadığı için yaratma da yoktur. Hacı Bektâş-ı Velî ise bu âlemin bir yaratıcısının olduğuna inanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Felsefesi, Tanrı'nın Sıfatları, Vahdet-i Vücûd, Panteizm, Hacı Bektâş-ı Velî.

### The Attributes of God in Hacı Bektâş-i Velî's Thought

#### Abstract

In this study, the thoughts of Hacı Bektâş-i Velî (1209-1270), who came to Anatolia from Central Asia and formed his teachings along the lines of both Hallâc-i Mansûr and Ahmed Yesevî and influenced the masses, on the attributes of God are examined. Throughout the study, we consider and evaluate the attributes that will allow us to determine the conception of God of Hacı Bektâş-i Velî, which has been talked about a lot in philosophical and theological discussions in the context of the God-world relationship. Hacı Bektâş-i Velî has a theist understanding of God, who is eternal, immanent, and transcendent, the only one, and has absolute power. According to him, knowing the nature of God is a situation that exceeds the limits of human comprehension, but it is possible to know God through his names and attributes. He builds the image of God on the attributes of power, creation, knowledge, and will. According to him, there is a dynamic relationship and unity between the perfect God, who has knowledge and power, and the world he created in perfect harmony and order. Hacı Bektâş-ı Velî adopts the idea of vahdat al-wujûd, which became the dominant paradigm among the Sufis in the 13th century. However, this understanding of him cannot be seen as pantheism. Since pantheism identifies God with the world, it does not overlap with Hacı Bektâş's idea of God and the world. According to Hacı Bektâş, God created this universe with his own will. The universe is created and thus contingent. According to the pantheist view, everything happens in God. Since there is no realm separate from Him, there is no creation. Hacı Bektâş-i Velî, on the other hand, believed that this world had a creator.

**Keywords:** Philosophy of Religion, Attributes of God, Wahdat al-Wujûd, Pantheism, Hacı Bektâş-i Velî.

\* Bu çalışma, Ferit İncel'in "Hacı Bektaş Velî'de Tanrı Alem İlişkisi" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

## GİRİŞ

Sınırlı bir varlık olarak insan bu âlemde mutlak ve sınırsız varlık olan Tanrı'yı doğrudan doğruya bilme imkânına sahip değildir. Tanrı-âlem ilişkisini anlamak isteyen kişinin öncelikle "Tanrı vardır." önermesini kabul etmesi,<sup>1</sup> sonra da insanın sınırlılığı nedeniyle Tanrı hakkında konuşma imkânının ancak O'nun sıfatları bağlamında olabileceğini bilmesi gereklidir.

Tanrı'nın hangi sıfatlara sahip olduğu veya olması gerektiği hem felsefi hem de kelâmî tartışmaların başında gelmektedir. Çünkü Tanrı'nın ne tür sıfatlara sahip olduğu felsefi ve kelâmî açıdan O'nun varlığı kadar önem arz etmektedir. Tanrı'nın ne gibi sıfatlara sahip olduğu sorusunun dinî önemi açıktır. Zira bir dinin karakterini belirleyen hiç kuşkusuz o dinin Tanrı tasavvurudur. Söz konusu tasavvur ise O'na atfedilen sıfatlara bağlıdır. Aynı zamanda bu olgu çoğu kez dinleri birbirinden ayıran temel bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>2</sup> İslâm düşünce geleneğinin kelâm ve felsefe kanadına mensup düşünürler Tanrı'nın sıfatlarını ele alırken tevhit ve tenzih gibi iki esasa dayanmaktadırlar. Söz konusu düşünce geleneğine mensup düşünürler Tanrı'nın aşkınlık yönüne vurgu yaparken yaratan ile yaratılanlar arasındaki temel farklılığı ortaya koymayı amaçlamaktadırlar. Tanrı'nın aşkın olduğunu söylemek, Tanrı'nın yarattığı varlıklar düzleminin bütünüyle ötesinde olduğu anlamına gelmektedir. Tanrı'nın sonlu varlıklardan farklı olduğu gerçeğine vurgu yapan düşünürlerin bu hassasiyeti bazı noktalarda eleştirilmiş olmakla beraber İslam'ın temel bakış açısına uygun görünmektedir.<sup>3</sup>

İslam'ın temel kaynakları olan Kur'ân ve hadislere bakıldığı zaman Tanrı'nın aşkınlığının yanı sıra O'nun içkinliğine de vurgu yapıldığını görmekteyiz. Tanrı'nın içkin olması demek onun her daim her zamanda ve mekânda hazır bulunması anlamına gelmektedir. Kur'ân, Tanrı'nın insana şah damarından yakın olduğunu<sup>4</sup> söylemektedir. Bu ifade Tanrı'nın bu âlemin bir parçası olması yahut bu âlemin içinde bulunması şeklinde anlaşılmalıdır. Tanrı'nın içkin olması, O'nun yaratması, inayeti, merhameti ve her daim varlıkla irtibat halinde olması demektir. Yukarıda belirttiğimiz üzere Kelâmcılar ve Meşşai geleneğe mensup düşünürler daha çok aşkınlığa vurgu yaparken, sûfi gelenek Tanrı'nın daha içkin olduğu şeklindeki bir anlayışı dillendirirler. Buna göre Kur'ân ve hadisler Tanrı'nın hem aşkınlığına hem de içkinliğine vurgu yaparken, bahsedilen geleneklerden birinin Tanrı'nın aşkınlığını, diğersinin içkinliğini ön planda tuttuğu görülmektedir.

<sup>1</sup> Mehmet Demirtaş, *Tanrı-Âlem İlişkisi* (İstanbul: Otorite Yayınları, 2017), 51.

<sup>2</sup> M. Sait Reçber, "Tanrı'nın Sıfatları", *Din Felsefesi*, ed. Recep Kılıç - M. Sait Reçber (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 81.

<sup>3</sup> Reçber, "Tanrı'nın Sıfatları", 83.

<sup>4</sup> Kâf 50/16.

Bu çalışmada Tanrı'nın sıfatlarına dair görüşlerini ele alacağımız düşünür Hallâc-ı Mansûr ve Ahmet Yesevî gibi Türkistan erenlerinin takipçisi olan Hacı Bektâş-ı Velî'dir. Bir sûfi olması dolayısıyla onun sûfi geleneğe yakın olduğunu öngörmek gerekir. Biz bu çalışmada onun Tanrı'nın sıfatları konusuna yaklaşımını ele alıp teizmin içkinlik anlayışını aşan bir tür panteizme varan bir anlayışa sahip olup olmadığını incelemeye çalışacağız.

## 1. HACI BEKTÂŞ-I VELÎ'NİN TANRI'NIN SIFATLARINA İLİŞKİN DÜŞÜNCELERİ

Hacı Bektâş'ın, Tanrı'nın sıfatları konusundaki düşünceleri bize onun Tanrı-âlem yaklaşımını da açıklayacaktır. Sıfat; Tanrı'nın özünü, mahiyetini anlatan şeydir. Hacı Bektâş'a göre Tanrı'nın mahiyetini bilmek insanın idrak gücünü aşan bir durumdur. Bu konuda insan acz içindedir. O'nun doksan dokuz adı vardır, insanlar ancak bu adları ilme'l-yakîn olarak bilirler.<sup>5</sup> Başka bir ifade ile Tanrı ancak isimleri ve sıfatları yoluyla bilinebilir. Onun inanç sisteminde Tanrı'nın varlığını, birliğini, aşkın ve yüce olduğunu bilmek aslında sıfatlarının gerektiği gibi bilinmesi anlamına gelmektedir.

Hacı Bektâş-ı Velî, Tanrı'yı bilme ve imanın korunması aşamasında akıl mefhumunu devreye sokmaktadır. *Şüphe ile yakîn, ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn* ve *hakka'l-yakîn*den oluşan Tanrı'yı bilme aşamalarında akıl bir sultan, bir komutan olarak oldukça değerlidir. Onun öğretisinin paradigmasını uygulamaya geçirecek olan dört grup insanın Tanrı'yı bilme dereceleri farklılık arz etmektedir.<sup>6</sup> Çünkü dört grubun da temsil ettiği makam farklıdır. (1) Şeriat kapısındaki âbidler şüphe ile yakîn, (2) tarikat makamındaki zâhidler ilme'l-yakîn, (3) marifet makamındaki ârifler ayne'l-yakîn ve (4) hakikat makamındaki muhipler hakka'l-yakîne uygun olarak Tanrı'nın mahiyetini değil ancak isim ve sıfatlarını bilmektedirler.<sup>7</sup>

Hacı Bektâş-ı Veli, *Makâlât*'ın başında Tanrı'dan söz ederken O'nun kâinatın hâkimi, ulu ve yüce olduğunu, ortağı ve benzeri bulunmadığını ve varlığından şüphe olmadığını belirtmiştir. En'am 59. âyetine atıfla gaybın anahtarlarının Tanrı'nın ilminde olduğunu, O'nun karada ve denizde ne varsa her şeyi bildiğini ifade eder. Hacı Bektâş-ı Veli Tanrı'nın ulûhiyetinde, otoritesinde, mülkünde, tasarruflarında kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamayacağını Nisa 48. ve 116. âyetlerini zikrederek belirtir.<sup>8</sup>

O, *Besmele Tefsiri* adlı eserinde Tanrı'nın en büyük isminin Allah olduğunu belirtir. Tanrı'nın diğer isimleri ise O'nun sıfatlarıdır. Bu isimler Tanrı'nın fiil ve eylemlerine birer işaretir.<sup>9</sup> Söz gelimi Hâlık sıfatı

<sup>5</sup> Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, haz. M. Esad Coşan (İstanbul: Server İletişim, 2013), 174.

<sup>6</sup> Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, 137, 188.

<sup>7</sup> Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, 163, 174.

<sup>8</sup> Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, 61, 62.

<sup>9</sup> Hacı Bektâş-ı Velî, *Besmele Tefsiri*, haz. Hamiye Duran (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2009),

yaratıcılığına, Rahman sıfatı rahmetinin sonsuzluğuna, Rahim sıfatı mü'minler için şefkatinin çokluğuna işaret eder. En büyük ismi olan Allah ismi ise tanrılığına delalet eder.<sup>10</sup> Ona göre Tanrı Hâlık sıfatı ile yerleri, gökleri ve içindikileri yaratmıştır.<sup>11</sup> Nitekim o, Âdem'in yaratılışını âlemin yaratılışıyla ilişkilendirerek uzun uzun anlatmaktadır.<sup>12</sup> Yaratma bahsinde dört unsur metaforuna sık sık başvurmaktadır. Onun anasır-ı erbaa düşüncesine başvurması toprak, ateş, su ve havaya yüklediği anlamlar yanında âlem ile insanın yaratılışındaki aynılıklara da dikkat çekmek içindir. Buradan da insanın yeryüzünün halifesi olması<sup>13</sup> nedeniyle mükemmel bir şekilde yaratıldığı fikrine ulaşmak istemektedir.

Hacı Bektâş-ı Velî, Tanrı inancını dile getirirken Tanrı'nın sıfatlarının niteliklerinden bahseder.<sup>14</sup> Tanrı ortağı olmayan tek bir ilahdır. O yarattıklarına benzemez. Yemek, içmek, uyumak gibi insanî ihtiyaçlardan, zamandan ve maddî olan her şeyden münezzehtir. Hayat sahibidir ve hayat verendir. Öncesiz ve sonrasızdır, doğmamış, doğurulmamıştır. Onun ulûhiyet anlayışının Kur'ân âyetlerindeki bildirimlere ve oradaki Tanrı tasavvuruna uygun olduğu görülmektedir. Şimdi onun bu sıfatları nasıl anladığını biraz daha açmaya çalışalım.

### 1.1. Ezeliflik ve Ebedîlik

Semavî dinlerin Tanrı tasavvuruna göre, *Tanrı ezeli ve ebedîdir* denilirken O'nun başlangıcının ve sonunun olmadığı vurgulanmaktadır. Tanrı şimdi olduğu gibi ezelde de vardı ve daima var olacaktır. Deliller açısından baktığımızda Tanrı'nın ezeli olmadığını söylemek ontolojik, kozmolojik ve teleolojik delilleri hükümsüz bırakmak demektir.<sup>15</sup> Çünkü bu delillerin dayanak noktası Tanrı'nın yokluğu düşünülemez ilk sebep ve zorunlu varlık olduğu inancıdır. Zorunlu Varlık olduğu için de yokluğu düşünülemez.

Hacı Bektâş-ı Velî Tanrı'nın başlangıcı ve sonunun olmadığını bizzat ifade etmektedir. *Makâlât*'ın yedinci bölümünde marifet ve kendini bilmenin zorluklarından bahsettiği kısımda Tanrı için öncesiz ve sonrasız<sup>16</sup> nitelmesi yapmaktadır. Ayrıca Tanrı doğmamış, doğurulmamıştır ve

46, 49.

<sup>10</sup> Selim Özarlan, "Hacı Bektâş-ı Velî'nin Ulûhiyet Anlayışı", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2011), 45.

<sup>11</sup> Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, 163.

<sup>12</sup> Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, 178, 185.

<sup>13</sup> Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, 178.

<sup>14</sup> Hasan Yavuzer, "İman ve İbadet Yönleriyle Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî", *Alevilik-Bektâşilik Araştırmaları Dergisi* 5 (2012), 101.

<sup>15</sup> Mehmet S. Aydın, "Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı Âlem İlişkisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (1986), 137.

<sup>16</sup> Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, 176.

sonsuzdur. Bu kısmın devamında Tanrı kendini anlatırken kudret ve ilim sıfatları üzerinde yoğunlaşmakta, iyilik ve adalet üzere olduğunu açıklamaktadır: “...Her neyi yaparım kudretimendir, her şeye kâdirim. Benim bildiğimi siz bilemezsiniz. Ancak benim iyiliğim korku ile ümit arasında olandır.”<sup>17</sup> Hacı Bektâş, Tanrı'nın ilminin sonsuz, ancak âlemdekilerin anlama kabiliyetlerinin sınırlı olduğuna ayrıca işaret etmektedir.

Hacı Bektâş-ı Velî, Tanrı'nın Hz. Âdem'e arşta yazılı olan Tanrı'nın varlığının ve birliğinin delilini göstermesinden sonra O'nun Hayy ve Kayyum oluşunu ayrıca yaratma sıfatıyla birlikte belirtmektedir. Tanrı Hayy ismiyle hayat sahibi, Kayyum ismiyle ezeli ve ebedî olan, değişmeyendir. İlim, irade ve kudret sahibi bir Tanrı'nın canlı olmaması düşünülemez.<sup>18</sup>

## 1.2. Birlik ve Zâtilik

*Makâlât*'ın “Marifet Makamının Tevhid Anlayışı” bölümü şu tespitle başlar: “Âlemin ezeli padişahı Cenab-ı Allah, önce bize birliğini bildirdi.”<sup>19</sup> Hacı Bektâş-ı Velî, verdiği bu bilginin ardından Tanrı'nın bir tek oluşuna vurgu yapan Kur'ân âyetini<sup>20</sup> delil göstererek tevhit anlayışını ortaya koymaktadır.

Hacı Bektâş-ı Velî yedinci bölümde Tanrı katındaki hak dinin İslâm olduğunu bildiren Kur'ân âyetini<sup>21</sup> iktibas ettikten sonra din ve imanın önemini teşbih metoduyla ve hikâye ederek anlatmaktadır. Bu metaforların arasında onun asıl mesajını vermek isteği üç kavram vardır: lütuf, rahmet ve tevhit. Bunlardan üçüncüsü Tanrı'nın birlik sıfatıdır. Hacı Bektâş-ı Velî semavî dinlerin monoteist bakış açısına uygun olarak bir tek Tanrı olduğunu kabul etmektedir. Bu Tanrı Rahman sıfatıyla merhametli, lütfkârlığıyla iyilik sahibidir.<sup>22</sup> Hacı Bektâş-ı Velî tek Tanrı anlayışını benimsemekte ve ariflerin nazarında Tanrı'ya ortak koşmanın her türlüşünün olumsuzlandığını vurgulayarak<sup>23</sup> O'nun ortağının ve benzerinin olmadığını belirtmektedir.

Semavî dinler Tanrı'nın bir ve zâti bir varlık olduğunu kabul etmektedir. O, bir zat, bir şahıs veya kişidir.<sup>24</sup> Ancak Tanrı herhangi bir duyu organına muhtaç olmayan bedensiz bir varlık olup zamandan ve mekândan münezzehtir. İnsan bilinç sahibi olduğundan Tanrı-âlem (insan) ilişkisinin gerçekleşebilmesi için Tanrı'nın da bilinçli bir zat olması

<sup>17</sup> Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, 153.

<sup>18</sup> Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, 189.

<sup>19</sup> Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, 163.

<sup>20</sup> el-Bakara 2/163.

<sup>21</sup> Âl-i İmrân 3/19.

<sup>22</sup> Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, 170.

<sup>23</sup> Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, 133.

<sup>24</sup> Cafer Sadık Yaran, *Din Felsefesine Giriş* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010), 104.



gerektiği düşünölmektedir. Böylece insan analogi yoluyla Tanrı'yı anlamak imkânına kavuşmaktadır. İnsanın sahip olduğu sonlu kişilikle Tanrı'nın aşkın ve yetkin kişiliği bir ve aynı sayılamaz.<sup>25</sup> Bu anlama serüveni oldukça sınırlı kalsa da sonuçta Tanrı'nın zâtî bir varlık olduğu kavranacaktır. Hacı Bektâş-ı Velî'ye göre Tanrı herhangi bir duyu organına ihtiyaç duymaksızın göklerde ve yerde ne varsa hepsinden haberdardır.<sup>26</sup> İnsanlara bilmedikleri şeyleri öğretmektedir.<sup>27</sup> Ona benzer hiçbir şey yoktur, O bütün söylenenleri işitir, bütün yapılanları görür.<sup>28</sup> Tanrı insana, insanın bedeni içindeki canından daha yakındır. İnsana gözünün gördüğünden, dilinin söylediğinden, kulağının işittiğinden, elinin tutmasından, ayağının yürümesinden insanın kendisinden daha yakındır.<sup>29</sup> Tanrı'nın işitmesi, görmesi, bilmesi, yakın olması zat olduğunun göstergesidir.

### 1.3. İlim

Hacı Bektâş-ı Velî'ye göre Tanrı sonsuz ilim sahibidir. Tanrı kâinatın yaratılmasının öncesini ve sonrasını, şimdi ve gelecekte olacağı bilir. *Makâlât*'ın kendini ve Rabbini bilmek bahsinde dile getirdiği; “*Biz ise ona, ilim ve kudretimizle sizden daha yakınız, fakat siz (yapılmakta olan işleri) görmüyorsunuz.*”<sup>30</sup> âyetinde ilim ve kudret sıfatlarının bir arada kullanılması O'nun sonsuz kudretiyle var ettiği her şeyin ilmi dâhilinde olduğunu vurgulamaktadır.

Muhiplerin hallerini anlattığı bölümde Tanrı'nın her şeyi en doğru şekilde bildiğini dile getirmektedir. Tanrı'nın ilim sıfatına atıfta bulunarak O'nun gizli aşikâr her şeyi ve üstelik en uygun şekilde bildiğine işaret etmektedir. Şeytan'ın hallerini açıkladığı bölümün sonunda insanların makamları bahsinde<sup>31</sup> Kur'ân'dan aktardığı “Göklerdeki ve yerlerdeki her şeyi Allah'ın bildiğini görmüyor musun? Üç kişinin gizli konuştuğu yerde dördüncüsü mutlaka O'dur.”<sup>32</sup> âyetinde Tanrı'nın ilim sıfatının sınırının olmadığını, hiçbir şeyin O'nun bilgisi dışında gerçekleşmeyeceğini vurgular. Tanrı önceyi, şimdiyi ve sonrayı ilim sıfatı gereği bilmektedir. Ona göre Tanrı her şeyi bilgisiyle kuşatmıştır.<sup>33</sup> İnsanlar bu kuşatmışlığı bilip anlamakla sorumludurlar. O halde diyor Hacı Bektâş-ı Velî, Tanrı'yı her yerde hazır bilip görmeleri mü'minlere vaciptir.<sup>34</sup>

<sup>25</sup> Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, 105.

<sup>26</sup> Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, 165.

<sup>27</sup> Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, 164.

<sup>28</sup> eş-Şûrâ 42/11.

<sup>29</sup> Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, 177.

<sup>30</sup> el-Vâkıa 56/85.

<sup>31</sup> Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, 177.

<sup>32</sup> el-Mücâdele 58/7.

<sup>33</sup> Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, 170.

<sup>34</sup> Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, 170.

## 1.4. İrade

Tanrı'nın dilemesi ve yaratması daima bilgisine göre olur. Tanrı mükemmel, değişmeyen ve zamanın dışında bir varlık olduğundan O'nun bilgisi de zamansal değildir ve tüm eksikliklerden, sınırlamalardan uzaktır. İrade sıfatı Tanrı'nın emirleri, hükümleri ve fiillerinde hür olduğunu bildiren sıfattır. Tanrı'nın yaratıklara ilişkin en uygun ve en mükemmel düzeni bilmesi, nesne ve olayların buna uygun olarak meydana gelmesi irade sıfatının bilgisi dâhilindedir. Bir şeyin gerçekleşmesi için Tanrı'nın "ol!" demesi yeterlidir.<sup>35</sup> Tanrı irade sahibi olarak bir fiili yaratmayı irade eder, varlık imkânını tercih eder ve bu tercihi belirli bir zamanda gerçekleştirir. Yani yaratma eylemi Tanrı'nın iradesiyle başlar.<sup>36</sup>

Tanrı-âlem ilişkisi üzerine eser telif eden düşünürler irade sıfatı bahsinde bir şeyin gerçekleşmesi için Tanrı'nın "ol!" demesinin yeterli olduğunu bildiren âyete yer vermektedirler. Hacı Bektâş'ın Hz. Âdem'in yaratılış aşamalarının sonunda ona can verilmesini anlattığı bölümünde Tanrı'nın ol dediğinde oldurmaya muktedir olduğunu ifadesini<sup>37</sup> bilinçli olarak kullandığı anlaşılmaktadır. Çünkü burada söz konusu olan yaratma eylemidir ve onun, bu söyleyişte irade ve kudret sıfatını bir arada kullanması da bilinçli bir tercihtir. Tanrı, iradesiyle insanın yaratılmasını dilemiş, varlık vermeyi tercih etmiş ve sonsuz kudretiyle yaratma fiilini gerçekleştirmiştir. Hacı Bektâş, bu diyalogun devamında yaratma sebebinin açıklamıştır.<sup>38</sup> Bu ifadeden önce Tanrı'nın yaratma sebebinin Rahman ismi olduğunu vurgulamakta ve bu ifadeden sonra da kelime-i tevhidin de yaratma sebebi olduğunu ifade etmektedir.

## 1.5. Kudret

Tanrı'nın kudret sıfatı, dilediğini eksiği ve fazlası olmaksızın hikmet çerçevesinde yapmak gücüne sahip olduğunun göstergesidir. Bu sıfat mümkün olanın mevcudiyetini sağlayan bir sıfattır. Âlemdeki düzenlilik tesadüfe bağlı olamayacağına göre bu düzeni sağlayan varlığın ilim, kudret, irade ve inayet sahibi bir varlık olması gerekir ki bu varlık Tanrı'dır.<sup>39</sup> Tanrı'nın kudreti hiçbir şeyle sınırlı değildir. İrade ettiği her şeyi yapabilen Tanrı mutlak iyidir, her zaman iyiliği dilemektedir. Tanrı tasavvurlarını temsilde önemli bir yeri olan kudret sıfatı, diğer ifadeyle Tanrı'nın "her şeye kadir olduğu" hükmü vahiy dini olan İslâm'ın kutsal kitabında vurgulanmakta<sup>40</sup> Yahudilik ve Hristiyanlığın kutsal kitaplarında da benzer

<sup>35</sup> el-Bakara 2/117.

<sup>36</sup> "O, göklerin ve yerin eşsiz-örneksiz yaratıcısıdır; bir şeyin olmasını dilediğinde ona "ol!" der, hemen oluverir." el-Bakara 2/117. Bk. el-En'âm 6/73; en-Nahl 16/40; Yâsîn 36/82.

<sup>37</sup> Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, 180.

<sup>38</sup> Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, 181.

<sup>39</sup> Bilgi için bk. Bekir Topaloğlu, "Kudret", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 26/316-317.

<sup>40</sup> Âl-i İmrân 3/26; el-En'âm 6/17; en-Nahl 16/77; Nûr 24/45; er-Rûm 30/50; el-Ahkâf 46/33.

ifadelerle yer almaktadır.<sup>41</sup> Kur'ân Tanrı'nın her şeye kadir olduğunu, kudretinin sonsuzluğunu birçok âyette bildirmiştir.<sup>42</sup> Her şeyden kastımız İbn Hazm'ın deli sualleri dediği veya absürt sorular<sup>43</sup> şeklinde literatüre giren soruları içermeyip Aydın'ın deyişiyle<sup>44</sup> sağduyu seviyesinde değerlendirilmesi gereken durumları kapsamaktadır. Tanrı'nın kudret sahibi olması mantık ilkeleriyle çelişkili şeyleri yapması anlamına gelmez.<sup>45</sup>

Hacı Bektâş'ın Tanrı tasavvurunda Yaratıcı, sonsuz kudret sahibidir, her türlü noksan sıfattan uzaktır. Hacı Bektâş-ı Velî, bizim tespitlerimize göre ondan fazla yerde Tanrı hakkında "noksanlıklardan uzak" nitelemesi yapmaktadır.<sup>46</sup> Ancak her türlü eksiklikten uzak, irade ve kudret sahibi bir Tanrı görünen görünmeyen bütün âlemlerin yaratıcısı olabilir. Kudret sahibi ve mükemmel bir varlık olan Tanrı'nın güçsüzlüğü, sınırlandırılması, başka bir varlığa muhtaç olması düşünülemez.<sup>47</sup> Tanrı'nın her şeye gücü yetmektedir. Tarikat kapısının makamlarını açıkladığı dördüncü bölümde dünyanın yaratılması bahsinde Tanrı'nın dünyada bir nesne bile eksik yaratsa, kudret sıfatının işlevselliğinin eksik kalacağını belirterek<sup>48</sup> bu sıfatı ile âleme belli bir ölçü verdiği ve bu fiilin de mükemmelliğine işaret etmektedir. Ona göre Tanrı'nın kudretini gösteren birtakım deliller vardır. Söz gelimi suyun aslı yeşil mücevherdendir ve o mücevherin aslı Tanrı'nın kendi kudretindedir.<sup>49</sup> Yaratma ile ilgili bölümlerde kudret sıfatını daha çok dile getirmesi onun bu sıfatının işlevselliğinin farkında olduğunu göstermektedir.

### 1.6. İyilik ve Adalet

Tanrı'nın mutlak iyilik sahibi olması ilim ve irade sıfatlarının sonucudur. Çünkü hakiki anlamda hür olan bir zat iyiliği meydana getirir.<sup>50</sup> Dolayısıyla Tanrı mutlak iyi bir varlıktır. Tanrı kendisi dışındaki her şeyin sorumlusudur. O, âleme varlık veren olduğu gibi aynı zaman da âlemin var olmasını sağlayan, koruyup gözetendir.<sup>51</sup> Nizam ve gaye üzere olan kâinata ve beşerî hayatın işleyişine objektif bir nazarla bakılabilirse Yunan tanrılarının aksine<sup>52</sup> monoteizmin Tanrı'sının iyilik ve adalet sahibi olduğu

<sup>41</sup> Hasan Peker, "Tanrı'yı İdrak İmkânı Ekseninde Din-Felsefe Münasebeti", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2011), 48.

<sup>42</sup> el-Ahkâf 46/33; Âl-i İmrân 3/26; el-Bakara 2/109; el-Kehf 18/45; el-Mü'min 40/22.

<sup>43</sup> Peker, "Tanrı'yı İdrak İmkânı Ekseninde Din-Felsefe Münasebeti", 48.

<sup>44</sup> Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2010), 146.

<sup>45</sup> Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, 108. Bk. Yaşar Türkbek, "D. Z. Phillips'de Kötülük Problemi", *Felsefe Dünyası* 1 (2011), 175-191.

<sup>46</sup> Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, 130.

<sup>47</sup> M. Kazım Arıcan, *Spinoza'nın Tanrı Anlayışı* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 110.

<sup>48</sup> Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, 143.

<sup>49</sup> Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, 134.

<sup>50</sup> Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, 107.

<sup>51</sup> Yaran, *Din Felsefesine Giriş*, 107.

<sup>52</sup> Aydın, *Din Felsefesi*, 140.

görülebilecektir. Dağlar, vadiler, ovalar, akarsular eşit düzeyde yaratılmamıştır fakat adalet üzere yaratılmışlardır. Kur'ân'ın ifadesiyle O (Allah) kendi üzerine merhameti yazmıştır.<sup>53</sup>

Hacı Bektâş-ı Velî'nin öğretilerinde insan unsuruna ayrı bir önem verildiğini biliyoruz. İnsanın yaratılmasından tutun da ona can, ruh, akıl, irade ve sorumluluk verilmesi süreçlerinin tamamıyla ilgili kurulacak cümlelerde bir yaratıcı Tanrı'dan bahsetmiştir. Onun zihniyetinde insan bu âlemde başıboş ve yalnız değildir. Onun bir yardımcısı, koruyucusu, hayatını devam ettiren bir yaratıcısı vardır. Bu yaratıcı Rahmân'dır (bağışlayıcıdır). Nitekim dört gruptan biri olan zahitlerin ibadetinin gece gündüz Tanrı'yı anmak, her işte besmeleyi söyleyerek korku ve ümit arasında bulunmak<sup>54</sup> olduğunu söylemektedir. Hacı Bektâş-ı Velî, tarikat kapısının yedinci makamında da ümitle yaşamayı tavsiye etmektedir;<sup>55</sup> Tanrı'nın rahmetinden ümidin kesilmemesini tavsiye eden Kur'ân âyetini ekleyerek<sup>56</sup> O'nun Rahman ismini anlatmaktadır. Ona göre şüphenin aslı şeytan, cömertliğin aslı Rahman'dır.<sup>57</sup> Rahman ve Rahim sıfatını bilen ve söyleyen korku ve ümit arasındadır. Tanrı'yı isim ve sıfatları ile bileneceğini ifade eden Hacı Bektâş-ı Velî, âlemin ezeli olmadığı tezini kabul etmektedir. Âlemin, Tanrı'nın isim ve sıfatlarının bir delili olduğunu bilen insan, ölüm sonrası hayatta ilahi adaletin tecelli ettiğine şahit olacaktır.

## 2. HACI BEKTÂŞ-I VELÎ'DE VAHDET-İ VÜCÛD DÜŞÜNCESİ

Vahdet-i vücûd düşüncesi Tanrı'nın içkinliğine vurgu yapan Müslüman sûfilerce savunulan bir Tanrı-âlem tasavvuru olarak görülebilir. Hacı Bektâş-ı Velî'nin inanç sistemini anlamak istediğimiz için vahdet-i vücûda ayrı bir başlık tahsis ettik. Çünkü tasavvufun düşünce sistemine yön veren en önemli noktalardan biri vahdet-i vücûd düşüncesidir. Vahdet-i vücûdun temel parametrelerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

- a) *Varlık gerçekte birdir, o da Tanrı'nın varlığıdır.*
- b) *Tanrı mutlak varlıktır; Tanrı'dan başka varlık yoktur.*
- c) *Âlem (bütün varlıklar) Tanrı'nın isim ve sıfatlarının yansımasıdır.*
- d) *Varlık Tanrı'dan ayrı bir sıfat değildir, Tanrı'nın aynıdır.*
- e) *Sıfatlar Tanrı'nın aynıdır. Âlem de isim ve sıfatların tecellisi olduğuna göre Tanrı'nın aynıdır. Dolayısıyla Tanrı ile âlem arasında bir ayniyet vardır.*<sup>58</sup>

<sup>53</sup> el-En'âm 6/13.

<sup>54</sup> Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, 132.

<sup>55</sup> Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, 144.

<sup>56</sup> ez-Zümer 39/53.

<sup>57</sup> Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, 137.

<sup>58</sup> Hüsamettin Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), 95.

Hacı Bektâş-ı Velî vahdet-i vücûd düşüncesinden haberdar mıdır? Bu teorinin 13. yüzyılın ilk yarısında sistemleştirildiği göz önüne alındığında aynı yüzyılda yaşayan Hacı Bektâş-ı Velî için vahdet-i vücûd taraftarı denilebilir mi? Bizim ilgilendiğimiz nokta onun Tanrı-âlem tasavvuru ile vahdet-i vücûdun kesiştiği noktalar olup olmadığıdır.

Hacı Bektâş-ı Velî'nin dört kapı kırk makam öğretisinin ana hedefi Birlik'e ulaşmaktır. Onun abidler, zahidler, arifler, muhipler içinde dördüncü gruba ayrı bir önem verdiğini görmekteyiz. Muhipler şariat, tarikat ve marifet makamlarının ritüellerini, aklî ve ahlâkî arınma süreçlerini başarıyla tamamlamış olarak hakikat makamına ulaşan topluluktur. Hakikat makamı Tanrı'ya kavuşmanın, kendi varlığını O'nda yok etmenin, hülâsa O'nda bir olmanın gerçekleştiği son kapıdır. İnsanın abidlik, zahidlik, ariflik statüsünden sonra insan-ı kâmil derecesine yükseldiği tecrübe yeridir. Bu makamda muhiplerin ibadeti Tanrı'yı bulmak, kendilerini O'nda yok etmek, bütün halleri ile bir araya gelip O'nunla vahdet olmaktır.<sup>59</sup> Arzuları ise seyir ve müşahede halinde Tanrı'yı bulmak ve fenafillaha ulaşmaktır. Bu topluluğun (muhiplerin) ulaştığı son dört makam<sup>60</sup> seyr-i sülûk etmek, sır, Hakk'a yalvarış ve Hak aşkına müşahede muhipler için birer mükâfattır.

Hacı Bektâş-ı Velî'nin "O'nunla bir olmak" ifadesi ile vahdet-i vücûdun "Varlık gerçekte birdir, o da Tanrı'nın varlığıdır" ilkesi bizce aynı şeyi söylemektedir. Âlemin varlığı gerçekte bir hayalden ibarettir. Bu inançta insan dinî tecrübe yoluyla Tanrı'ya yani Birlik'e ulaşınca yok olacaktır. Bunun için Tanrı'dan başka her şey (masiva)'den vazgeçmelidir. O halde insan Tanrı'yı kendinde aramalı, görmüşçesine arayış içinde olmalıdır. Zaten Hacı Bektâş da sonuç olarak "kendilerini O'nda kaybetmek" müjdesini vurgulamaktadır.

İnsan-ı kâmillerin Birlik'e ulaşma serüvenlerinde kendilerinin yani kendi özlerinin Tanrı'dan olduğunu fark edebilmeleri onların Tanrı'yı bulmalarını sağlamıştır. Nitekim şu diyalog onun bakış açısını özetlemektedir: "Ey muhipler 'Yüce Tanrı'yı nasıl bildiniz?' diye sorarlarsa, Allahu Teâlâ'yı kendi özümüzden, kendi özümüzü de Allah'tan bildik. Bunun delili de Hz. Peygamber'in "Nefsini bilen Rabb'ini bilir." sözüdür derler."<sup>61</sup> Hacı Bektâş, soru cevap bölümünün ardından Tanrı'nın ilim ve kudret sıfatıyla insana kendi özünden, hatta şah damarından daha yakın olduğunu belirten âyetleri<sup>62</sup> delil göstermiştir.<sup>63</sup> Ona göre gönül, âlemin mutlak padişahı olan Tanrı'sının nazargâhıdır. Gönül ile Tanrı arasında perde

<sup>59</sup> Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, 135.

<sup>60</sup> Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, 135, 146.

<sup>61</sup> Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, 135.

<sup>62</sup> el-Vâkıa 56/85; Kâf 50/16.

<sup>63</sup> Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, 136.

yoktur.<sup>64</sup> Yere göğe sığmayan Tanrı insanın gönlüne sığar.<sup>65</sup> Görülüyor ki insanın Tanrı'yı bilmesinin ön koşulu kendisini bilmesidir. Tanrı'nın insana kendisinden daha yakın olması nedeniyle insanın özüne, gönlüne önem vermektedir. Şah damarından daha yakın olmak metaforu vahdet-i vücûd felsefesini benimseyenlerin kendi perspektiflerinde dayanak noktasıdır.

Bir başka yerde aktardığı Tanrı'nın şu seslenişi onun bu âyetlerle ilgili yorumudur. "Beni ne zaman isterseniz isteyin bulursunuz. Zira bedeninizde canınızdan yakınım. Elinizin tuttuğundan, gözünüzün gördüğünden ve ayağınızın yürüdüğünden yakınım."<sup>66</sup> Bu monologdan sonra Tanrı'nın insana daha yakın olduğunu bildirdiği âyete tekrar başvurmaktadır. Vahdet-i vücûd taraftarlarının öğretilerine dayanak olarak Kur'ân'ın bu iki âyetini delil getirdikleri gibi Hacı Bektâş-ı Velî de aynı yöntemi izlemektedir.

Hacı Bektâş-ı Velî *kendilerini O'nda kaybetmek* diğer ifadesiyle *aslına dönmek* temasını asılları toprak olan muhiplerin nihai ideali olarak anlatmaktadır. Toprak; yokluk, teslimiyet ve rızayı temsil eder. "Nitekim Rasûlullah aleyhisselâm, her şey aslına döner, buyurur."<sup>67</sup> Bu hadis de tasavvuf çevrelerinde vahdet-i vücûdun âlemin bir gölge olduğu fikrini temellendirmek için başvurulan bir başka delildir. Kur'ân'da sayıca fazla olan yaratma âyetlerinden birine<sup>68</sup> atıf yaparak şöyle devam eder: "*O halde şimdi toprak toprağa, su suya, ateş ateşe ve yel yele döner. Peki, sen Huzur'a ne ile varırsın?*"<sup>69</sup> Bu dönüş Tanrı'yadır; huzurdan maksat Tanrı'dır.

Hacı Bektâş-ı Velî "Aşk dedikleri Yüce Allah'ın varlık ateşidir ki bütün âlemi kaplamıştır."<sup>70</sup> sözüyle "Ben bir gizli hazine idim bilinmek istedim." rivayetine telmih yapmaktadır. Nitekim Hacı Bektâş "Ben gizli bir hazine idim, istedim ki bilineyim ve bilinmek için de bu halkı (varlık âlemi) yarattım."<sup>71</sup> hadisini delil gösterir. Onun teolojisine göre tüm âlem Tanrı'nın kendi özünün yansımasıdır. Tanrı gizli bir hazineyken görünmek, bilinmek istediği için evreni ve insanı yaratmıştır. Bir mantık çerçevesinde üç aşamadan bahsedilebilir: aşk, varlık, âlem. Tanrı'nın varlığı bütün âlemi ihata etmektedir, bütün âlemde O'nun varlığının delilleri vardır.<sup>72</sup> Bu birlik düşüncesi ona "Her şeyde Tanrı vardır." dedirtecektir. Tanrı'nın isimleri ve sıfatları insanda toplu ve tam olarak mevcuttur. Bunun bilincinde olan Hacı Bektâş-ı Velî *Makâlât*'ında "Nefsini bilen Rabbini bilir." sözünü özellikle

<sup>64</sup> Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, 172.

<sup>65</sup> Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, 149.

<sup>66</sup> Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, 177.

<sup>67</sup> Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, 134.

<sup>68</sup> Tâhâ 20/55.

<sup>69</sup> Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, 135.

<sup>70</sup> Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, 158.

<sup>71</sup> Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs*, thk. Abdulhamid b. Ahmed b. Yusuf (Kahire: Mektebetü'l-Asriyye, 2000), 2/155.

<sup>72</sup> Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, 110, 176.

dillendirmektedir.<sup>73</sup> Bedensel ve ruhsal özelliklerini, maddesini, sınırlarını bilen insan kendisini yaratan Tanrı'yı anlayacaktır.

İman esaslarını anlattığı bölümde düalite gibi görünen kesret-vahdet terimlerine atıf yaparak yukarıda değindiğimiz *birlik* fikrini vurgulamıştır. Vahdet-i vücûda göre âlemdaki kesret/çokluk aslında bağımsız bir gerçekliğe sahip olmayıp Tanrı'nın varlığının görüntüleridir. Hacı Bektâş-ı Velî birlik fikrinin peygamberlerin hayatında gerçekleştiğini haber vermektedir. Ona göre Tanrı'nın dostlarına (peygamberlere) inanmak da iman esaslarının bir parçası olup onlar Tanrı'ya muhtaç olduklarını, kanaati ve alçakgönüllü olmayı kabul etmişler, çokluğu terk edip vahdeti tercih etmişlerdir.<sup>74</sup>

Hacı Bektâş-ı Velî öğretisinin karakterlerini tanıtırken zahidlerin dinin özüne değil şekle önem verdiğini, ariflerin Tanrı'nın ilahi sanatına bakarak tefekkür ettiğini, muhiblerin ise yalvarıp yakarma ile adeta sevgiliyle irtibat kurduğunu anlatmaktadır.<sup>75</sup> Tanrı'nın ilahi sanatından ne anlaşılmalıdır? Bize göre O'nun âlemleri belli bir düzen içinde ve gaye ile yarattığını kavramasıdır. Sevgiliyle irtibat kurmak da Tanrı'yı sevgili olarak telakki etmektir. İkinci bölümün sonunda metnini verdiği âyette<sup>76</sup> Tanrı'nın göklerde ve yerde olan her şeyi bildiği deklare edilmektedir.

Hacı Bektâş'a göre Tanrı'nın varlığını idrak mertebesine eren kişi Bâyezîd-i Bistâmî, Seyyid Nesîmî ya da Hallâc-ı Mansûr gibi büyük sûfilerin ulaştığı mertebelere ulaşır.<sup>77</sup> Varlık mertebelerinin sonuncusu insan-ı kâmil mertebesidir. Onun Hallâc'ı büyük sûfi olarak kabul etmesi de vahdet-i vücûdu benimsediğinin göstergesidir.

Hacı Bektâş-ı Velî *Makâlât*'ta Hz. Ali'nin akıl sır ermeyen Tanrı'yı gördüğünü anlatır. Bir kimse "Ya Ali, taptığın Tanrı'yı görüyor musun?" sorusunu yöneltir. Onun "Görmesem tapar mıyım?" şeklindeki cevabı Tanrı her yerdedir, her varlığa nuru ile yansımıştır, nereye bakarsan nereye dönersen görünen O'dur anlamına gelir ki bu mana, vahdet-i vücûdun temel ilkelerinden bir başkasıdır.<sup>78</sup> Bu diyalog onun vahdet-i vücûd kavramlarından haberdar olmakla kalmayıp bu sistemi özümlediğini göstermektedir.

Hacı Bektâş-ı Velî "Ey arif! Can ölü müdür, diri midir?" sorusunu sorar ve cevabını yine kendisi verir: "Onlar üç canlıdır ne diri ne de ölüdürler. Eğer ölü olsalardı ölümler makamında, diri olsalardı diriler makamında

<sup>73</sup> Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, 162.

<sup>74</sup> Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, 138.

<sup>75</sup> Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, 162.

<sup>76</sup> el-Mücâdele 58/7.

<sup>77</sup> Sıddık, Korkmaz, "Hacı Bektâş-ı Velî Öğretisinde İtikadî Unsurların Yeri ve Önemi", *I. Uluslararası Hacı Bektâş-ı Velî Sempozyumu*, haz. Mehmet Evkuran vd. (Çorum: Hitit Üniversitesi Yayınları, 2000), 91-108.

<sup>78</sup> Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, 170.



olurlardı.”<sup>79</sup> O, soru cevap yöntemiyle ruhun ölümsüz olduğunu vurgulamak istemektedir. Ona göre ölüm iki türdür. Bazı insanların bedeni ölür bazıların ise canı (ruh) ölür.<sup>80</sup> Canları ölenlerin bedenleri hastadır. Bu hastalık Tanrı’yı inkâr hastalığıdır. Bedenleri öldüğü halde canları ölmeyenler gerçek âşıklardır. Ancak marifet ve aşk makamındakilerin canı ölmez.<sup>81</sup> Anlaşılan odur ki Hacı Bektâş-ı Velî, ruh ve bedeni ayırmakta, ruhun ölümsüzlüğünü öncelemektedir. Beden ölür, toprak olur fakat kendisini bilen insan ölümden korkmaz çünkü ölüm olgusu ruhun bedenden ayrılarak aslına kavuşmasıdır. “Eğer insan isen ölmezsin, korkma” diyerek ölümü Mevlana’nın şeb-i arûs<sup>82</sup> metaforunda olduğu gibi asıl makamına yani Tanrı’ya ulaşma olarak görür.<sup>83</sup>

Aslına dönme mecazı vahdet-i vücûd öğretisinde çokça işlenen temalardandır. Hacı Bektâş-ı Velî tasavvuf yolunda kendi fani varlığını ve bütün fani varlıkları gerçek olan Tanrı’da yok etmek ister. O’nun varlığıyla var olduğunu bilir.<sup>84</sup> “Ey âşıklar, ey sadıklar, ey Taha ve Yasin ehli, dünyada yeterince durdunuz, şimdi hangi kapıdan isterseniz Cennetlere girin. Ben sizinim, siz benimsiniz.”<sup>85</sup> ifadesinde “Ben sizinim, siz benimsiniz” sözünün anlamı tevhit ilkesidir ki bu da vahdet-i vücûdun temel delillerinden biridir.<sup>86</sup> Hacı Bektâş-ı Velî elbette âleme tanrılık vasfı yüklememektedir. Burada böyle söylerken başka yerlerde de söz gelimi kudret sıfatıyla ilgili bildirimlerde Tanrı’nın aşkınlığını vurgulamaktadır. Biz onun, âlem Tanrı’nın yansımasıdır, şeklindeki bir ifadesine rastlamadık. Ancak o, âlemin Tanrı tarafından yaratıldığını dile getirmektedir.

Analoji bizi şu sonuca götürmektedir: Hacı Bektâş-ı Velî tasavvuf felsefesini beyan ettiği *Makâlât*’ında vahdet-i vücûd teorisinin temel ilkelerini kullanmıştır. Bunlar; tecelliyat, birlik, aslına dönmek, gizli hazine, şah damarından yakın olmak, kendini bilmek/Rabbi’ni bilmek, hakikate ulaşmak, müşahede argümanlarıdır. O, dört kapı kırk makam öğretisini inşa ederken 13. yüzyılda tasavvuf çevrelerinde zirve dönemini yaşayan vahdet-i vücûdun mistik felsefesinden etkilenmiştir. Hakikat makamlarını açıklarken tasavvufi geleneğin vahdet-i vücûd temelinde kullandığı terminoloji hâkimdir. Söz gelimi altıncı makamda *hakikatın sırlarını* söylemek, yedinci

<sup>79</sup> Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, 155.

<sup>80</sup> Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, 155.

<sup>81</sup> Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, 156.

<sup>82</sup> Konu için bk. İsmail Yaktı, “Mevlânâ ve Ölüm Felsefesi”, 3. *Millî Mevlâna Kongresi*, ed. Ahmet Sevgi vd. (Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1989), 73-96.

<sup>83</sup> Önder Göçgün, “Hacı Bektâş-ı Velî ve İnsan İmajı”, 1. *Türk Kültürü ve Hacı Bektâş-ı Veli Sempozyumu Bildiriler* (Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektâş-ı Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 1999), 149.

<sup>84</sup> Yavuzer, “İman ve İbadet Yönleriyle Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî”, 96.

<sup>85</sup> Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, 161.

<sup>86</sup> Hüseyin Bal, “Hacı Bektâş-ı Velî ve Hak Dini Anlayışı”, *Doğumunun 800. Yılında Hacı Bektâş-ı Veli Sempozyumu*, ed. Filiz Kılıç (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2010), 177.



makamda *seyir* (manevi yolculuk), sekizinci makamda *sır*, dokuzuncu makamda Tanrı'ya *yakarış* ve onuncu makamda *müşahede* (halkı Hakk'ta görme) ve Tanrı'ya ulaşmak vardır. Bu tasavvufi kavramları muhibler topluğunun karakteri olarak kademeli olarak sıralaması ve kavramların muhteviyatı onun vahdet-i vücûd doktrinine aşına olduğunun göstergesidir. Ona göre insan Tanrı'yı sadece kendinde bulabilir.

Yaratılan her şey Tanrı'nın işaretidir, zuhûrudur. Panteizm de her şey Tanrı'dır demektir. "Her şeyde Tanrı vardır." sözü ile "Her şey Tanrı'dır." sözü aynı anlama mı gelmektedir? Soruyu biraz daha ilerleterek soralım: Hacı Bektâş-ı Velî panteist midir?

Hacı Bektâş-ı Velî'nin tasavvuf felsefesine Birlik düşüncesi hâkimdir. Ayrıca o, Tanrı'yı kendi özümüzden, kendimizi de Çalap Tanrı'dan bildik demektir. Ona göre insan Tanrı'yı ancak kendini bilirse bulabilir. Yani Tanrı'yı kendinde bulur. Panteizm de 'her şey Tanrı'dır' fikri üzerine kurulu olduğuna göre onun panteist olduğu söylenebilir mi? Bize göre onun panteist olduğunu söylemek aşırı ve haksız bir yorumdur. Panteizm Tanrı ile âlemi özdeşleştirdiği için Hacı Bektâş'ın Tanrı ve âlem fikriyle uyuşmamaktadır. Hacı Bektâş'a göre Tanrı bu âlemi kendi iradesiyle yaratmıştır. Kâinat sonradan yaratılmıştır, mümkündür. Panteist görüşe göre her şey Tanrı'da olup bitmektedir. O'ndan ayrı bir âlem olmadığı için yaratma da yoktur. Hacı Bektâş-ı Velî ise bu âlemin bir yaratıcısının olduğuna iman etmiştir. Panteizm "Tanrı her şeydir." demekle Tanrı'nın aşkın oluşunu, zâtî sıfatları reddetmektedir. Hacı Bektâş-ı Velî, Tanrı'nın hayy, kudret, tekvin, zahir, batın sıfatlarını zikreder ve O'nun isim ve sıfatlarıyla bilinebileceğini belirtir.<sup>87</sup>

Panteizme göre her şey ilahileştiği<sup>88</sup> için iyi ile kötü arasındaki fark ortadan kalkmaktadır. Mutlak cevherin birliği fikriyle şahsiyeti, iradeyi, sorumluluğu, yeniden dirilmeyi olumsuzlamaktadır.<sup>89</sup> Hacı Bektâş-ı Velî'de ise irade, ahiret, cennet, cehennem inancı oldukça güçlüdür. Onun dinî tasavvufi felsefesinin özünü iyilik, barış, hoşgörü, ölüm sonrasında hesap verme gibi değerler oluşturmaktadır. Panteizmde Tanrı âlem özdeşliği fikrinden dolayı bir yaratma eyleminden, devam eden Tanrı âlem ilişkisinden bahsedilemezken Hacı Bektâş-ı Velî âlemin Tanrı tarafından yaratıldığını ve Tanrı'nın inayetiyle varlığını sürdürdüğünü vurgulamaktadır. Tanrı'nın sıfatları, yaratması, iradesi, aşkınlığı ve Tanrı âlem ilişkisi gibi konularda teizm çizgisinde din tasavvurunu inşa etmektedir.

<sup>87</sup> Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, 112, 174, 175.

<sup>88</sup> Murtaza Korlaelçi, "Panteizm Vahdet-i Vücut mudur?", *Felsefe Dünyası* 3 (1992), 48.

<sup>89</sup> Korlaelçi, "Panteizm Vahdet-i Vücut mudur?", 48.

## SONUÇ

Hacı Bektâş-ı Velî yaşadığı 13. yüzyılda ve sonrasında Anadolu'nun İslamlaşması, Türkleşmesi ve tasavvuf kültürünün yaygınlaşmasına önemli katkıları olmuş bir mutasavvıftır. Dinî ve tasavvufi etkileri kendisinden sonra sistemleştirilen Bektâşilik tarikatı yoluyla günümüze kadar devam etmiştir.

Hacı Bektâş-ı Velî'nin inanç sisteminin temelinde teist bir Tanrı tasavvuru vardır. Onun *Makâlât*'ta görüşlerine delil göstererek alıntı yaptığı Kur'ân âyetleri ve hadislerde özellikleri anlatılan Tanrı tasavvuru, teizmin ulûhiyet anlayışıyla uyumaktadır. Tanrı konusunu ele aldığı bölümlerde O'nun varlığını kabullenmiş olarak sıfatları, fiilleri, yüceliği konularında dinî ve tasavvufi açıklamalar getirmiştir. O, Tanrı'nın varlığına ilişkin herhangi bir şüphe duymadığı gibi Tanrı'nın kendi varlığını insanlara birtakım delillerle bildirdiğini ifade etmektedir. İslâm inanç sisteminin merkezinde bulunan kelime-i tevhidin arşta yazılı olduğunu belirterek Hz. Âdem'in şahsında Tanrı'nın birliğini onaylamaktadır. Tanrı'nın ilim, irade ve kudret sıfatlarıyla yaratıcılığına dikkat çeken Hacı Bektâş-ı Velî, gizli aşikâr her şeyi bilen, irade ettiği her şeyi oldurmaya muktedir ve bütün âlemleri yoktan yaratan bir Tanrı tasavvuruna sahiptir.

Hacı Bektâş-ı Velî, eserlerinde Tanrı tasavvurunu net bir biçimde ifade etmektedir. Ona göre, Tanrı biricik, tek, yegâne, eşi benzeri olmayan, âlemlerin yaratıcısı olan ve bir emirle bütün varlığı ortaya çıkarandır. Yüce ve büyük dereceli Tanrı'nın zatını algılamak hayale bile sığmaz. Ulûhiyetini anlatmak, ortaya koymak ise imkân dâhilinde değildir. Başlangıcı olmayan ve sonsuz hüküm sahibi Tanrı ilim sıfatıyla her şeyi bilir; sahibi olduğu mülkünde dilediğini yapar ve kudretiyle istediği hükmü verir. Hacı Bektâş-ı Velî bir filozof veya düşünür edasıyla Tanrı'nın aşkınlığını ve yaratıcı vasfını ortaya koyan ilim, irade ve kudret sıfatlarına özellikle vurgu yapmıştır.

Bununla birlikte sûfi gelenekte içeriden biri olarak tasavvufla özdeşleşen vahdet-i vücûd nazariyesinin Tanrı tasavvurundan etkilendiğini söyleyebiliriz. Vahdet-i vücûd teorisyenlerinin sistemlerini inşa etmek için başvurdukları birtakım ilkelere, kavramlara, âyet ve hadislere *Makâlât*'ında yer verdiği için onun vahdet-i vücûdu benimsediğini söylemek mümkündür.

Hacı Bektâş-ı Velî, eserlerinde Tanrı katında geçerli dinin İslâm olduğunu bildiren âyete yer vermekte, Müslümanların kiblesinin Kâbe, kutsal kitabının Kur'ân ve peygamberinin Hz. Muhammed olduğunu açıkça ifade etmektedir. *Makâlât* adlı eseri değerlendirildiğinde Hacı Bektâş-ı Velî itikadi boyutta teslis, reenkarnasyon, hulûl, Şiilik, Hurufilik ve panteizm ile doğrudan ilgi kurulabilecek bir sûfi değildir. Kanaatimizce başta *Makâlât* adlı eseri başta olmak üzere yazılı kaynakları bağlamında değerlendirme yapıldığında onun Vahdet-i Vucûdu benimseyen teist bir düşünür olduğunu

söyleyebiliriz.

Sonuç olarak Hacı Bektâş-ı Velî dört kapı kırk makam öğretisini Kur'ân ve Sünnetten beslenerek şekillendirmiş, yetiştirdiği çevre ve yüzyıl itibariyle vahdet-i vücûddan etkilenmiş, inanç sistemini teist bir bakış açısıyla inşa etmiştir. Onun dinamik olarak yorumladığı Tanrı âlem ilişkisinde Tanrı âlemleri yoktan var etmiş, mucizeler yaratmış, peygamber ve vahiy göndermiş, dolayısıyla âlemlerle irtibatını hiç kesmemiştir. Ona göre âlemi mükemmellik vasfıyla varlık sahasına çıkararak Tanrı içkindir yani âlemin varlığının devam ettiricisidir. Bu bağlamda o, Tanrı'nın Rahman sıfatına ayrı bir vurgu yapmıştır. Sonlu ve sınırlı âlemin varlığının devamlılığı her türlü noksanlıklardan uzak olan Tanrı'nın ilim, irade, kudret, mutlak iyilik ve yaratma sıfatlarına bağlıdır.


### KAYNAKÇA

- Aclûnî, Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs*, thk. Abdulhamid b. Ahmed b. Yusuf, Kahire: Mektebetü'l-Asriyye, 2000.
- Arıcan, M. Kazım. *Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2010.
- Aydın, Mehmet S. "Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı Âlem İlişkisi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (1986), 31-87.
- Bal, Hüseyin. "Hacı Bektâş-ı Velî ve Hak Dini Anlayışı". *Doğumunun 800. Yılında Hacı Bektâş-ı Velî Sempozyumu*. ed. Filiz Kılıç. 169-188. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2010.
- Demirtaş, Mehmet. *Tanrı-Âlem İlişkisi*. İstanbul: Otorite Yayınları, 2017.
- Erdem, Hüsamettin. *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Göçgün, Önder. "Hacı Bektâş-ı Velî ve İnsan İmajı". 143-153. *I. Türk Kültürü ve Hacı Bektâş-ı Velî Sempozyumu Bildirileri*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektâş-ı Velî Araştırma Merkezi Yayınları, 1999.
- Hacı Bektâş-ı Velî. *Besmele Tefsiri*. haz. Hamiye Duran. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Hacı Bektâş-ı Velî. *Makâlât*. haz. M. Esad Coşan. İstanbul: Server Yayınları, 2013.
- Korkmaz, Sıddık. "Hacı Bektâş-ı Velî Öğretisinde İtikadî Unsurların Yeri ve Önemi", *I. Uluslararası Hacı Bektâş-ı Velî Sempozyumu*, haz. Mehmet Evkuran vd. 91-108. Çorum: Hitit Üniversitesi Yayınları, 2000.
- Özarslan, Selim. "Hacı Bektâş-ı Velî'nin Ulûhiyet Anlayışı". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2011), 39-48.
- Peker, Hasan. "Tanrı'yı İdrak İmkânı Ekseninde Din-Felsefe Münasebeti". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2014/2), 73-101.
- Reçber, M. Said. "Tanrı'nın Sıfatları", *Din Felsefesi*. ed. Mehmet Sait Reçber vd. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.
- Taylan, Necip. *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1997.
- Topaloğlu, Bekir. "Kudret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/ 316-317. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Türkben, Yaşar. "D. Z. Phillips'de Kötülük Problemi". *Felsefe Dünyası* 53 (2011), 175-191.
- Yakıt, İsmail. "Mevlânâ ve Ölüm Felsefesi", *3. Millî Mevlâna Kongresi*, ed. Ahmet Sevgi vd. 73-96. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1989.


Yaran, C. Sadık. *Din Felsefesine Giriş*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.

Yavuzer, Hasan. "İman ve İbadet Yönleriyle Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî". *Alevilik – Bektâşilik Araştırmaları Dergisi* 5 (2012), 89-109.

---


 **Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

 **Yazar(lar) / Author(s):** Ferit İncel (Fİ), Yaşar Türkben (YT).

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

 **Yazar Katkıları / Author Contributions:**

Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study	: Fİ (%50), YT (%50)
Veri Toplanması / Data Collection	: Fİ (%70), YT (%30)
Veri Analizi / Data Analysis	: Fİ (%60), YT (%40)
Yazım / Writing up	: Fİ (%60), YT (%40)
Gönderim ve Revizyon / Submission and Revision	: Fİ (%30), YT (%70)

 **Çıkar Çatışması / Conflict of Interests:** Yazar(lar), çıkar çatışması olmadığını beyan eder(ler). / The authors declare that they have no competing interests.

## DKAB VE İHL MESLEK DERSLERİ ÖĞRETMENLERİNİN İLETİŞİM BECERİLERİNİN ÖĞRENCİ TUTUMLARINA ETKİSİ

*The Effect of Teachers' Communication Skills and Students' Attitudes Towards DKAB and IHL Vocational Courses*

### Ümit KALKAN

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Eğitimi Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye

Assist. Prof., Ankara Sosyal Bilimler University Faculty of Islamic Sciences Department of Philosophy and Religious Sciences Department of Religious Education, Ankara, Turkey

✉ umit.kalkan@asbu.edu.tr  <https://orcid.org/0000-0002-4005-7488>

### Ramazan ATASOY

Dr. Öğr. Üyesi, Harran Üniversitesi Eğitim Fakültesi Temel Eğitim Bölümü Sınıf Eğitimi Anabilim Dalı, Şanlıurfa, Türkiye

Assist. Prof., Harran University Faculty of Education Department of Primary Education Division of Classroom Education, Sanliurfa, Turkey

✉ atasoyramazan@harran.edu.tr  <https://orcid.org/0000-0002-9198-074X>

### Mehmet KARADAĞ

Dr., Necip Fazıl Kısakürek Fen Lisesi, Şanlıurfa, Türkiye

Dr. Necip Fazıl Kısakurek Science High School, Sanliurfa, Turkey

✉ mkaradag@gmail.com  <https://orcid.org/0000-0002-3903-0923>

### Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 16.01.2022

Kabul Tarihi / Accepted: 23.05.2022

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2022

**” Atıf / Cite as:** Kalkan, Ümit - Atasoy, Ramazan - Karadağ, Mehmet. “DKAB ve İHL Meslek Dersleri Öğretmenlerinin İletişim Becerilerinin Öğrenci Tutumlarına Etkisi”. *Mütefekkir* 9/17 (2022), 149-176. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1128644>

**© Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

**🔍 İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

## DKAB VE İHL MESLEK DERSLERİ ÖĞRETMENLERİNİN İLETİŞİM BECERİLERİNİN ÖĞRENCİ TUTUMLARINA ETKİSİ

### Öz

Öğretmenlerin iletişim becerileri, öğrencilerin başta derslerine yönelik tutumları olmak üzere, okul yaşantılarını şekillendirerek gelecek yaşamlarında psiko-sosyal ve dinî açıdan iyi/kötü birçok etkiye neden olabilmektedir. Bu çalışmada Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nde görev yapan DKAB ve İHL meslek dersleri öğretmenlerinin iletişim becerilerinin öğrencilerin DKAB ve İHL meslek derslerine yönelik tutumları üzerindeki etkisinin farklı değişkenlere göre incelenmesi amaçlanmıştır. Araştırma nicel araştırma yönteminde, öğretmen iletişim becerileri değerlendirme ölçeği ve din kültürü ve ahlak bilgisi dersi tutum ölçeği kullanılarak ilişkisel tarama modeline göre tasarlanmıştır. Çalışma grubu 2020-2021 eğitim-öğretim yılında Hala Sultan İlahiyat Koleji'nde öğrenim gören 1117 öğrenci arasından ölçüt temelli amaçlı örnekleme yöntemi ile belirlenen 399 öğrenciden oluşmaktadır. Araştırma sonuçlarına göre, meslek dersleri öğretmenlerinin öğrencilerle olan iletişim becerilerin yüksek düzeyde olduğu, kız öğrencilerin erkek öğrencilere göre öğretmenleriyle daha rahat iletişim kurduğu, öğretmenlerin iletişim becerilerinin sınıf düzeylerine göre farklılaşmadığı görülmüştür. Öğrencilerin DKAB ve İHL meslek derslerine yönelik tutumları orta düzeydedir. Cinsiyet değişkenine göre öğrenci tutumları, sevme ve ilgi boyutlarında kız ve erkek öğrenciler arasında anlamlı bir farklılık varken, sınıf değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermemektedir. Öğretmenlerin iletişim becerileri ile öğrencilerin DKAB ve İHL meslek derslerine yönelik tutumları arasında istatistiksel olarak pozitif ve anlamlı yönde ilişkiler vardır. Öğretmenlerin iletişim becerileri, öğrencilerin derslerine yönelik tutumlarını anlamlı bir şekilde yordamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, DKAB Dersi ve İHL Meslek Dersleri, DKAB ve İHL Öğretmenleri, İletişim Becerileri, Tutum.

## The Effect of Teachers' Communication Skills and Students' Attitudes Towards DKAB and IHL Vocational Courses

### Abstract

The communication skills of teachers can cause many positive or bad effects in their future lives in terms of psycho-social and religious aspects by shaping students' attitudes towards their lessons and school life. This study aims to examine the effects of religion lesson teachers working in the TRNC on their communication skills and students' attitudes towards these lessons according to different variables. The study group of the research, which was designed according to the relational survey model using the quantitative research method, consists of 399 students selected by criterion-based purposive sampling method among 1117 students studying at Hala Sultan Theology College in the 2020-2021 academic year. According to the results of the research, it has been seen that the communication skills of the vocational course teachers with the students are at a high level, the female students communicate more easily with their teachers than the male students, and the communication skills of the teachers do not differ according to the grade levels. Students' attitudes towards DKAB and IHL vocational courses are at a moderate level. While there is a significant difference between male and female students in terms of student attitudes, liking and interest dimensions according to the gender variable, there is no significant difference according to the class variable. There is a statistically positive and significant relationship between teachers' communication skills and students' attitudes towards DKAB and IHL vocational courses. Teachers' communication skills significantly predict students' attitudes towards their lessons.

**Keywords:** Religious Education, Religious Culture and Vocational Courses, Teachers, Communication Skills, Attitude.

## GİRİŞ

Son yıllarda bilim ve teknolojiadaki gelişmeler birçok alanda olduğu gibi eğitimde de köklü değişimlere neden olmuştur. Değişimin bilgiye, bilginin değerine dolayısıyla eğitime, bireye ve buna bağlı olarak toplumsal yaşama dair olumlu/olumsuz birtakım etkilerinin olması tartışmasız bir gerçektir. Değişimin olumsuz etkileri bireyi, toplumu ve devletleri de etkileyen sorunlara neden olabileceğinden, ülkeler eğitim felsefelerini ve politikalarını, toplumlarının ihtiyacı olan bireylerin sahip olması gereken vasıfları niteleyen amaçları bir hedef olarak belirleyerek bu doğrultuda eğitim politikalarında düzenlemeler yapmaktadır.<sup>1</sup> Ülkeler, bu düzenlemelerle bir yandan gelecek perspektiflerini oluşturmakta, diğer taraftan, toplumlarının geçmişten getirdiği dinî/kültürel kod ve birikimlerini de gelecek kuşaklara aktarmayı hedeflemektedir. Eğitimin temel amaçlarından biri de bireyin iyi bir insan olma erdemine ulaşmasını, kültürlenmesini, toplumsallaşmasını, bireysel gelişimine katkı sağlamasını temin etmektir.<sup>2</sup> Bu durum insanın eğitimle arasındaki ilişkiyi zorunlu kılmaktadır.<sup>3</sup> Öğrenme ve bir yaşam alanı olarak okulların bu amaçlar doğrultusunda yeniden yapılandırılması, öğretmenlerin mesleki yeterlilik ve gelişimlerinin yanı sıra öğretim süreçlerinde daha aktif olmasını zorunlu kılmaktadır.<sup>4</sup> Eğitim kurumlarının etkililiğinin belirlenmesine yönelik somut çalışmalara her ne kadar 1960'lı yıllardan sonra başlansa da, öğretmen etkililiği çalışmaları daha eskiye dayanmaktadır.<sup>5</sup> Geçmişte etkili bir öğretmenin rolü, sınıfta öğretimi yönlendirme, gerçekleştirme, bilgiyi taşıma, deneyim ve tecrübelerini aktarma iken günümüzde öğrencisine öğrenme fırsatları sunmaya, bilgiyi eleştirel olarak analiz edebilmesine yardımcı olabilecek işbirliğine dayalı etkileşimli öğrenme ortamı oluşturmaya dönüşmüştür.<sup>6</sup> Öğretmenin bu ortamı oluşturabilmesi mesleki bilgi ve tecrübesini etkili bir şekilde kullanabilmesine bağlıdır.<sup>7</sup> Ayrıca öğretmenin iletişim becerisi, öğrencilerin başta öğrenme yaşantıları olmak üzere, okul ve derslerine yönelik tutumlarını olumlu/olumsuz etkilemekte dahası gelecek yaşantılarında psiko-sosyal birçok açıdan iyi/kötü etkiye neden olabilmektedir. Okul-öğretmen ve öğrenci eksenindeki bu etkinin neden ve sonuçlarının Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) ve İmam Hatip Lisesi (İHL) meslek dersleri öğretmenleri boyutunda incelenmesi bu araştırmanın temel problem durumunu oluşturmaktadır. Alanyazında farklı

<sup>1</sup> MEB, "Milli Eğitim Bakanlığı 2023 Eğitim Vizyonu", Kurumsal, *2023vizyonu.meb.gov.tr* (2018).

<sup>2</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Eğitim Felsefesi* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınevi, 1967), 37.

<sup>3</sup> Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi* (Ankara: Yeni Çizgi Yayınları, 1995), 4.

<sup>4</sup> Eurydice, *Levels of Autonomy and Responsibilities of Teachers in Europe* (2019).

<sup>5</sup> Fatmanur Özen, "Etkili Öğretmenlerin Dünyü Bugünü", *Uluslararası Sosyal Bilimler ve Eğitim Dergisi* 1/1 (2019), 150.

<sup>6</sup> MEB, "Milli Eğitim Bakanlığı 2023 Eğitim Vizyonu" (2018).

<sup>7</sup> Derya Yıldız vd., "Öğretmenlerin İletişim Becerilerini Değerlendirme Ölçeği Geliştirme Çalışması", *Ana Dili Eğitimi Dergisi* 6/1 (2018), 50.

branştaki öğretmen ve öğretmen adaylarının iletişim becerileri ve değişik kademelerdeki öğrencilerin farklı derslere ilişkin tutumlarına yönelik araştırmalar<sup>8</sup> görülmekle birlikte öğretmenlerin iletişim becerileri ile öğrencilerin derslere yönelik tutumları arasındaki ilişkiye odaklanan bir araştırmaya rastlanılmamış olması bu çalışmanın yürütülmesindeki temel gerekçeyi oluşturmaktadır. Araştırmanın, öğretmenlerin iletişim becerilerinin, öğrencilerin DKAB ve İHL meslek derslerine yönelik tutumlarına etkisini incelemesi yönüyle önemli olduğu düşünülmektedir. Bu amaçla sırasıyla araştırma değişkenleri olan iletişim ve tutum kavramları üzerinde durulacaktır.

## 1. İLETİŞİM BECERİLERİ

İletişim, duygu ve düşüncelerin yazılı, sözlü ve beden dili kullanılarak karşı tarafa farklı şekillerde aktarılması olarak tanımlanabilir.<sup>9</sup> Doğası gereği insanın sosyal çevresiyle etkileşimde olması, sürekli bir iletişim sürecinde olması zorunluluğunu beraberinde getirmektedir. Bireyin kendini daha iyi ifade edebilmesi ve muhataplarını daha iyi anlayabilmesi için iletişimin temel unsurlarını, konuşma ve dinleme becerilerinin yanı sıra iletişim sürecine etki eden diğer faktörleri kavrayacak iletişim becerilerine sahip olmasını gerekli kılmaktadır.<sup>10</sup> Birçok alanda olduğu gibi eğitimde de öğretmen-öğrenci arasındaki iletişimin sürdürülebilirliği öğretmenin etkili iletişim becerilerini profesyonel bir şekilde kullanmasıyla yakından ilişkili olup bu iletişim biçimi, öğrencilerin akademik ve sosyal hayattaki başarılarını da doğrudan etkilemektedir.<sup>11</sup> İletişimin, örgütsel bir yapı olarak eğitim kurumlarında daha resmi ve belirli kurallar çerçevesinde gerçekleşmesi iletişimin hiyerarşik bir yapıda gerçekleşmesini sağlamaktadır. Bireylerarası iletişimin hiyerarşik olması, iletişim sürecini bazen olumsuz etkileyebilir. Bu durum okul yönetimi-öğretmen, öğrenci-veli ve diğer paydaşlar arasında iletişim engellerine neden olabilmektedir.<sup>12</sup>

İletişim becerileri genel olarak; empati kurabilme, etkili konuşabilme ve dinleyebilme, kendini iyi tanıyabilme, muhatabına güvenebilme ve

<sup>8</sup> Mustafa Kutlu - İjlal Ocak, "Öğretmenlerin İletişim Becerileri ve Yansıtıcı Düşünme Eğilimlerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Uluslararası Alan Eğitimi Dergisi* 6/2 (2020), 100; Songül Tümkaya - Çiğdem Asar, "İlkokul Yöneticilerinin İletişim Becerilerine İlişkin Yönetici ve Öğretmenlerin Görüşlerinin İncelenmesi", *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 26/1 (2017), 243; Tevfik Uzun vd., "Öğretmenlerin İletişim Becerileri İle Öğrencilerin Derse İlgileri Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi", *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 20/3 (2018), 622.

<sup>9</sup> Metin Elkatmış - Emre Ünal, "Sınıf Öğretmeni Adaylarının İletişim Beceri Düzeylerine Yönelik Bir Çalışma", *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16/1 (2014), 109.

<sup>10</sup> Yıldız vd., "Öğretmenlerin İletişim Becerileri", 50.

<sup>11</sup> Christopher J. Claus vd., "The Relationship Between Instructor Misbehaviors and Student Antisocial Behavioral Alteration Techniques: The Roles of Instructor Attractiveness, Humor, and Relational Closeness", *Communication Education* 61/2 (2012), 163.

<sup>12</sup> Aytaç Açıkalın - Selahattin Turan, *Okullarda Etkili İletişim* (Ankara: Pegem Akademi, 2011), 27.



saygılı olabilme aynı zamanda güven verebilme, beden dilini kullanabilme ve geri dönüt sağlayabilme şeklinde sıralanmaktadır.<sup>13</sup> Alanyazında yapılan araştırmalarda iletişim becerilerinin, “empati ve yardım becerileri”, “iletişim ortamı oluşturma”, “sınıf yönetimi”, “iletişim engelleri” gibi farklı boyutlarda incelendiği görülmektedir.

Empati, kişinin iletişime geçtiği bireyi veya toplumu düşünce, duygu ve davranış konularında daha iyi anlayabilmesi için kendini onun yerine koyarak duygudaş olabilmesi ve bu doğrultuda hareket edebilmesi olarak tanımlanır.<sup>14</sup> Öğretmenin empati ile yaklaşarak iletişime geçmesi, öğrencinin duygularını hissederek neye ihtiyacı olduğunu anlamasını ve ona yardım etme duygusuna yönelik davranışlar sergilemesini sağlar. Çünkü empati ile özgeci davranış arasında güçlü bir ilişki vardır.<sup>15</sup> Empati kurabilen öğretmen, öncelikle yardım etmeyi sever, değer verir, duygusal davranır, kendisine güvenir ve paylaşımcıdır.<sup>16</sup> Empati becerisinden yoksun olan öğretmen, öğrencinin iç dünyasını ve duygularını ihmal ederek motivasyon kaybına sebep olmaktadır.<sup>17</sup>

Etkili iletişim ortamı ancak uygun sınıf ortamı ve yapısının oluşması ile mümkündür. Etkili bir iletişim ortamı hem öğrenci hem de öğretmen için önem arz etmektedir. Öğrencinin istedik davranış sergilemesi ve psikolojik ihtiyaçlarının karşılanması için öncelikle öğretmen-öğrenci iletişiminin pozitif olmasının yanında sınıf içi iletişim ortamının da ayrıca tasarlanması gerekmektedir. Sınıf içi iletişim ortamının ve öğretmen-öğrenci ilişkisinin niteliği öğrencinin akademik başarısında doğrudan etkilidir. Alanyazında sınıf yönetimi üzerine yapılan farklı tanımlarda öğretmenin sınıf içinde aktif olması için etkili iletişimin şart olduğu vurgulanmaktadır.<sup>18</sup> Öğretmen, sınıf içerisinde öğrencileriyle kurduğu iletişimi sürdürebilir kılarak etkili bir öğretim ortamı oluşturabilir.<sup>19</sup> Sınıf içi iletişimi başarılı şekilde sağlayan bir öğretmen, bu sayede sınıfı rahatlıkla yönetebilmektedir. Etkili iletişim sayesinde beklentileri karşılanan öğrenci, sınıf içi görev ve sorumluluklarının farkında olur.<sup>20</sup> İletişim esnasında bir mesajın iletilmesini veya alınmasını engelleyen tüm

<sup>13</sup> Demet Gürüz - Aysen Temel Eğinli, *Kişilerarası İletişim: Bilgiler-Etkiler-Engeller* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2008), 50.

<sup>14</sup> Gülbeniz Akduman vd., “İletişim Becerileri Üstünde Empati ve Psikolojik Sağlamlığın Etkisi: Sivil Havacılık Kabin Hizmetleri ve Deniz Ulaştırma İşletme Mühendisliği Öğrencileriyle Karşılaştırmalı Bir Araştırma”, *Finans Ekonomi ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/4 (2018), 768.

<sup>15</sup> Philip G. Zimbardo - Richard J. Gerrin, *Psikolojiye Giriş: Psikoloji ve Yaşam*, çev. Gamze Sart (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015), 171.

<sup>16</sup> Akduman vd., “İletişim Becerileri”, 769.

<sup>17</sup> Yıldız vd., “Öğretmenlerin İletişim Becerileri”, 51.

<sup>18</sup> Ramazan Atasoy - Celalettin Özden, “Sınıfta Öğretim”, *21. Yüzyıl Okullarını Yeniden Düşünmek* (Ankara: Pegem Akademi, 2021), 230.

<sup>19</sup> Selçuk Şahingöz, “Fen Bilgisi Öğretmen Adaylarının Sınıf Yönetimine İlişkin Bilişsel Algılarının Değerlendirilmesi”, *YYÜ Eğitim Fakültesi Dergisi* 18/1 (2021), 286.

<sup>20</sup> Vural Hoşgörür, “İletişim”, *Sınıf Yönetimi*, ed. Zeki Kaya (Ankara: Pegem Akademi, 2019), 167.

unsurlar iletişim engelleri olarak ifade edilebilir.<sup>21</sup> İletişim engellerini; dikkati dağıtan fiziksel nedenler, kullanılan sözcükler ve psikolojik nedenler, karşılıklı uzaklık, farklı düşüncede olmak, birtakım yargıya varmak, anlamakta yetersiz kalmak, farklı bir dil kullanmak, beklentiye göre dinlemek, statü farklılığı, zaman yetersizliği, usandıran iletişim şeklinde sıralanabilir.<sup>22</sup> Öğretmen öğrencisine emirler veriyor veya yönlendiriyorsa lakap ile çağırıyorsa, ötekileştiriyorsa, sorguluyorsa, oyalıyorsa ya da sadece belirli öğrencilerin davranışlarını pekiştiriyorsa bu ortamda olumlu bir iletişimden söz edilemez.<sup>23</sup>

## 2. TUTUM

Tutum, bireyin yaşadığı ortamı gözlemleyip verdiği tepki veya öğrenirken oluşan duygu veya davranışın bir karışımı olarak tanımlanmaktadır.<sup>24</sup> Tutumlar, davranışlar üzerinde belirgin etkileri olan kazanılmış kişilik özellikleridir. Birey, aile, okul ve çevresinden öğrendikleri ile zaman içerisinde karşılaştığı durumlara yönelik bilişsel, duygusal ve davranışsal olmak üzere bazı eğilimler sergiler. Dolayısıyla bireyin davranışlarının oluşumunda çoğu kez tutumların yani eğilimlerin etkisi vardır. Bu eğilimlerin tutum olarak nitelendirilebilmesi için de uzun süreli olması gerekir.<sup>25</sup> Tutumlar, bireyin karakteri, kişiliği, yaşayıp yetiştigi toplumun kültürel özellikleri ve eğitim birikimi ile şekillenmektedir. Bir durum karşısında olumlu veya olumsuz tepkide bulunmak, davranış sergilemek bireyin tutumları ile ilişkilidir.<sup>26</sup>

Tutumlar, her zaman gözlemlenebilir ve/veya sabit tepkiler değildir. Bireyin inancı, düşüncesi ve davranışları tutumların meydana gelmesinde ve ne yönde olduğu hakkında belirleyici olup süreklilik arz edebilmektedir.<sup>27</sup> Tutumların oluşumunda ve değişiminde taklit ve şartlanma gibi öğrenme unsurları da etkilidir. Bireyin içinde bulunduğu aile ortamı, çevre ve öğretmen davranışları öğrencide dine yönelik tutumun oluşumunda ve değişmesinde temel etmenlerdendir. Din dersine karşı öğrencilerin geliştirdikleri tutum ise, öğrencinin din hakkında ve din ile ilgili durumlara karşı geliştirmiş olduğu olumlu ya da olumsuz duygu, düşünce ve davranış tarzları şeklinde olabilir. Din ve dine ait öğeler, dine

<sup>21</sup> Zeyyad Sabuncuoğlu - Murat Gümüş, *Örgütlerde İletişim* (Arıkan Yayıncılık, 2008), 137.

<sup>22</sup> Tarık Solmuş, *İş Yaşamında Duygular ve Kişilerarası İlişkiler* (İstanbul: Beta Basım Yayım, 2004), 178.

<sup>23</sup> Yıldız vd., "Öğretmenlerin İletişim Becerileri", 52.

<sup>24</sup> Şuayip Özdemir - Rahime Çelik, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Tutum Ölçeğinin Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2017), 9.

<sup>25</sup> Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranış: Psikolojinin Temel Kavramları* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), 519.

<sup>26</sup> Berna Ürün Karahan, "Okumaya Yönelik Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme Çalışması", *Kastamonu Eğitim Dergisi* 26/1 (2018), 67.

<sup>27</sup> Jale Balaban Salı, "Tutumların Öğretimi", *İçerik Türlerine Dayalı Öğretim*, ed. Ali Şimşek (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2006), 154.

yönelik tutumu oluşturur. Bireyin dine yönelik tutumları dinî bilgi ve inançların ürünü olup diğer tüm tutumlarda olduğu gibi bilişsel, duygusal ve davranışsal öğeler içermektedir. İHL meslek dersleri ve DKAB öğretmenlerinin duygu, düşünce ve davranış tarzlarının öğrencinin dine yönelik olumlu ya da olumsuz tutumlar geliştirmelerinde etki sahibi oldukları bir gerçektir.<sup>28</sup>

Eğitim kurumlarının en önemli amaçlarından biri de derslere karşı öğrencilerde olumlu bir tutum geliştirmektir.<sup>29</sup> Zira öğrencinin okula, öğretmenlerine ve derslerine karşı geliştirdiği tutumlar akademik başarısının yanı sıra gelecek yaşamıyla ilgili psiko-sosyal ve dinî açıdan da iyi/kötü birçok etkiye neden olabilir. Dinî tutumlar bireyin yaşamında merkezi bir role sahiptir, dolayısıyla diğer alanlardaki tutumların şekillenmesindeki etkisi nedeniyle din dersine yönelik olumsuz tutumlar, öğrencinin dine ve inanca yönelik olumsuz tutumlar geliştirmesini de tetikleyebilir.<sup>30</sup> Bu nedenle din eğitimi verilen eğitim kurumlarında gerek okul yönetimi gerek DKAB ve İHL meslek dersleri öğretmenlerinin bu derslerin amaç ve hedefleri doğrultusunda öğrencilere dinî ve ahlâkî değerlere karşı olumlu tutumlar kazandırma noktasında daha hassas olmaları son derece önemlidir. Öğrencinin din eğitimi edindiği olumlu ya da olumsuz tecrübeler söz konusu derse ve öğretmene karşı tutumlarını etkileyebilir.<sup>31</sup> Nitekim dine karşı tutum ile din derslerine ve öğretmene yönelik tutum arasında doğrudan bir ilişki olduğu bilinmektedir.<sup>32</sup>

### 3. AMAÇ

Bu çalışmada, öğrenciler açısından öğretmenlerin iletişim becerilerinin DKAB ve İHL meslek derslerine yönelik tutumları üzerindeki etkisinin farklı değişkenlere göre incelenmesi amaçlanmıştır. KKTC’de din eğitimi yönelik yapılan çalışmaların azlığı<sup>33</sup> düşünüldüğünde araştırma

<sup>28</sup> Mevlüt Kaya, “İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12 (2001), 44.

<sup>29</sup> Mahmut Zengin, “Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 11/25 (2013), 276.

<sup>30</sup> Mehmet Karadağ - Ümit Kalkan, “Teaching Application Problems of Religious Culture and Moral Knowledge Pre-service Teachers (Case of TRNC)”, *Asia-Pacific Journal of Educational Management Research* 6/2 (2021), 46.

<sup>31</sup> Nurullah Altaş, “Öğrenci Velilerinin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerine Karşı Tutum Düzeylerinin Dini Tutum Düzeyleriyle İlişkisi (Ön Araştırma)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/1 (2004), 87.

<sup>32</sup> Kaya, “İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları”, 276.

<sup>33</sup> Talip Atalay, “Öğretmen ve Müfredat Ekseninde KKTC’de Örgün Din Eğitimi”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 2/7 (20 Temmuz 2004), 7; Karadağ - Kalkan, “Teaching Application Problems”, 45; Ümit Kalkan vd., “Din Dersine Yönelik Öğrenci Tutumlarının İncelenmesi: KKTC Örneği”, *Turkish Studies - Religion* 16/1 (2021), 17; Volkan Nurçin, *Kıbrıs’ta Din Eğitiminin Dönüşümü ve Türkiye’nin Etkileri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019), 1.

kapsamında elde edilecek bulguların alanyazına katkı sağlaması beklenmektedir.

Araştırma kapsamında aşağıdaki sorulara yanıt aranmıştır:

- a) Öğrencilerin DKAB ve İHL meslek dersleri öğretmenlerinin iletişim becerilerine yönelik tutumları ne düzeydedir?
- b) Öğrencilerin DKAB ve İHL meslek dersleri öğretmenlerinin iletişim becerilerine yönelik görüşleri cinsiyet ve sınıf düzeyi değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermekte midir?
- c) Öğrencilerin DKAB ve İHL meslek derslerine yönelik tutumları ne düzeydedir.
- d) Öğrencilerin DKAB ve İHL meslek derslerine yönelik tutumları cinsiyet ve sınıf düzeyi değişkenine göre anlamlı bir farklılık göstermekte midir?
- e) Öğretmenlerin iletişim becerileri ile öğrencilerin DKAB ve İHL meslek derslerine yönelik tutumları arasında anlamlı bir ilişki var mıdır?
- f) Öğretmenlerin iletişim becerileri öğrencilerin DKAB ve İHL meslek derslerine yönelik tutumlarını yordamakta mıdır?

#### 4. YÖNTEM

Araştırma, öğrencilerin İHL meslek dersleri ve DKAB öğretmenlerinin iletişim becerileri algıları ile din derslerine yönelik tutumları arasındaki ilişki incelendiğinden nicel araştırma yöntemlerinden ilişkisel tarama modelinde tasarlanmıştır. İlişkisel tarama modeli, iki veya daha fazla değişken arasında birlikte değişimin varlığını veya derecesini belirleme amacıyla yapılır ve değişkenler arasındaki ilişkiler korelasyon ve karşılaştırma şeklinde iki türlü gerçekleştirilir.<sup>34</sup> Araştırmanın çalışma evreni 2020-2021 eğitim öğretim yılında Hala Sultan İlahiyat Koleji'nde öğrenim gören 1117 öğrenciden oluşmaktadır. Araştırmanın örnekleme ise 1117 öğrenci arasından ölçüt temelli amaçlı örnekleme yöntemi ile belirlenen toplam 399 öğrencidir. Örneklem belirlenirken 9, 10, 11 ve 12. sınıf öğrencileri ölçüt alınmış, kolej ve Anadolu bölümündeki 6 ve 7. sınıf öğrencilerinin pandemi döneminde uzaktan/online eğitim yapmaları ve öğretmenleriyle birebir iletişim kurma imkanları olmaması nedeniyle ortaokul kısmında yer alan öğrenciler araştırmaya dâhil edilmemiştir. Araştırma verileri 01.03.2021-05.06.2021 tarihleri arasında toplanmıştır. Araştırmaya katılan öğrencilerin betimsel istatistikleri Tablo1'de gösterilmiştir.

<sup>34</sup> Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Teknikler* (Ankara: 3A Eğitim Danışmanlık, 1994), 110.

Tablo 1. Araştırmaya Katılan Öğrencilerin Demografik Bilgileri

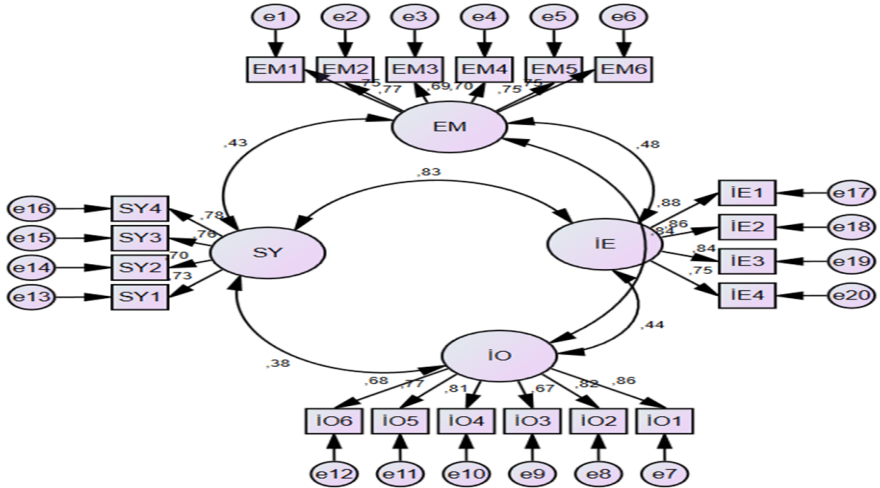
<i>Değişkenler</i>	<i>f</i>	<i>Kız</i>	<i>Erkek</i>	<i>%</i>	
Sınıflar	9. Sınıf	90	59	31	22.6
	10.Sınıf	70	43	27	17.5
	11. Sınıf	137	72	65	34.3
	12. Sınıf	102	37	65	25.6
Toplam	399	211	188	100	

Tablo 1 incelendiğinde araştırmaya katılan 399 öğrencinin 211'i (%52.9) kız, 188'i (%47.1) erkektir. Bu öğrencilerin 90'ı (%22.6) 9. Sınıf, 70'i (%17.5) 10. sınıf, 137'si (%34.3) 11. sınıf, 102'si (%25.6) 12. sınıfta öğrenim görmektedir.

Araştırmada verilerin toplanması aşamasında “kişisel bilgi formu”, “Öğretmenlerin İletişim Becerilerini Değerlendirme Ölçeği” (ÖİBDÖ) ve Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Tutum Ölçeği (DKABDTÖ) olmak üzere üç ölçme aracı kullanılmıştır.

Öğretmenlerin İletişim Becerileri Ölçeği (ÖİBÖ), Yıldız, Kılıç ve Yavuz tarafından geliştirilmiştir.<sup>35</sup> Empati ve yardım becerileri, iletişim ortamı oluşturma, sınıf yönetimi ve iletişim engelleri olarak dört alt boyutta toplamda 20 maddeden oluşmaktadır. “Her zaman, sık sık, bazen, nadiren ve hiçbir zaman” şeklinde değerlendirilen Likert tipli bir ölçek olup maddelerinin 12'si olumlu, 8'i ise olumsuz yargı içermektedir. Ölçeğin orijinal ve bu çalışmaya ilişkin Doğrulayıcı Faktör Analizi (DFA) sonuçları Şekil 1'de ve Tablo 2'de verilmiştir.

Şekil 1. ÖİBDÖ Doğrulayıcı Faktör Analizi Sonuçları



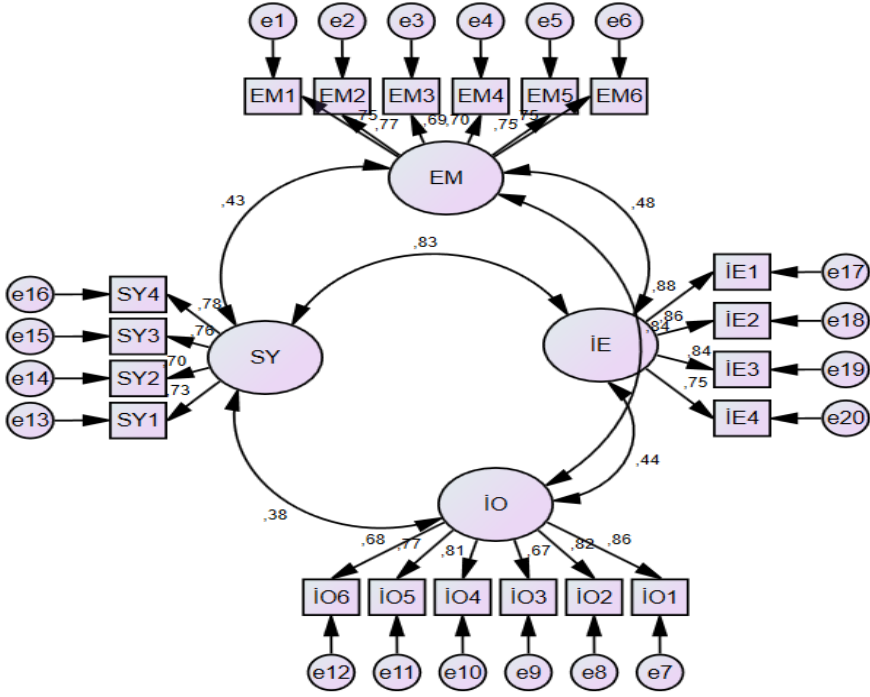
<sup>35</sup> Yıldız vd., “Öğretmenlerin İletişim Becerileri”, 48.

Tablo 2. Öğretmenlerin İletişim Becerilerini Değerlendirme Ölçeğine ilişkin DFA sonuçları

Ölçekler	$\chi^2$ (sd)	$\chi^2/(sd)$	CFI	GFI	AGFI	TLI	RMSEA	SRMR
ÖİBDÖ: (Orijinal)	248.76 (164)	1.517	.959	.915	.891	.937	.045	.045
ÖİBDÖ: (Güncel)	367.87 (164)	2.243	.957	.915	.890	.95	.056	.054

ÖİBDÖ ölçeğinin geneline ait Cronbach Alpha değeri .90'dır. Ölçeğin alt boyutlarında ise "empati ve yardım becerileri" ( $\alpha=.87$ ), "iletişim ortamı oluşturma" ( $\alpha=.82$ ), "sınıf yönetimi" ( $\alpha=.73$ ) ve "iletişim engelleri" ( $\alpha=.74$ ) olarak bulunmuştur. Bu araştırma kapsamında ölçeğe ait Cronbach Alpha değeri ise .92 şeklindedir. Ölçeğin alt boyutlarında ise "empati ve yardım becerileri" ( $\alpha=.87$ ), "iletişim ortamı oluşturma" ( $\alpha=.89$ ), "sınıf yönetimi" ( $\alpha=.83$ ) ve "iletişim engelleri" ( $\alpha=.90$ ) olarak bulunmuştur. Şekil 1 ve Tablo 2'de yer alan doğrulayıcı faktör analizine ilişkin uyum indeksleri şu şekildedir: [ $\chi^2$  (df= 164) = 367.87, CFI = .957, GFI = .915, AGFI = .891, TLI = .95, RMSEA = .056, SRMR = .054]. Modele ilişkin uyum değerleri değerlendirildiğinde  $\chi^2/df$  oranının 3'in, yaklaşık hataların ortalama karekökü (RMSEA) değerinin .08'nin ve standartlaştırılmış hata kareleri ortalamasının karekökü (SRMR) değerinin .08'in altında olduğu, karşılaştırmalı uyum indeksi (CFI), Uyum iyiliği indeksi (GFI) ve Tucker-Lewis indeksi (TLI) değerlerinin .90'ın üzerinde olduğu görülmektedir. Bununla birlikte düzeltilmiş iyilik uyum indeksinin (AGFI) .89 olması ölçeğin orijinal değerleriyle aynı ve kabul edilebilir referans aralığında olduğu görülmüştür. Bu kapsamda analiz edilen modelin araştırma verileriyle iyi uyum gösterdiği söylenebilir.

Araştırmada kullanılan bir diğer ölçek ise Özdemir ve Çelik (2017) tarafından geliştirilen Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Tutum Ölçeği (DKABDTÖ)'dir ve toplam 27 maddeden oluşmaktadır. Ölçekte sevme, fayda, ilgi, istek ve güven olmak üzere beş boyut yer almaktadır. Likert tipli bir ölçek olup "kesinlikle katılıyorum, katılıyorum, kararsızım, katılmıyorum, kesinlikle katılmıyorum" şeklinde değerlendirilmiştir. Ölçeğin orijinal ve bu çalışmaya ilişkin DFA sonuçları Şekil 2'de ve Tablo 3'te verilmiştir.



Şekil 2. DKABDTÖ Doğrulayıcı Faktör Analizi Sonuçları

Tablo 3. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Tutum Ölçeğine ilişkin DFA sonuçları

Ölçekler	$\chi^2$ (sd)	$\chi^2/(sd)$	CFI	GFI	AGFI	TLI	RMSEA	SRMR
*DKABDTÖ	SPSS paket programında faktör analizi yapılmıştır.							
** DKABDTÖ	775.01 (312)	2.484	.942	.872	.847	.934	.061	.070

\* ÖİBDÖ orijinal kaynak:

\*\* Bu araştırmaya ilişkin DFA sonuçları.

DKABDTÖ geneline ait Cronbach Alpha değeri .89'dur. Ölçeğin alt boyutlarında ise "sevme" ( $\alpha=.83$ ), "fayda" ( $\alpha=.67$ ), "ilgi" ( $\alpha=.77$ ), "istek" ( $\alpha=.72$ ) ve "güven" ( $\alpha=.63$ ) olarak bulunmuştur. Bu araştırma kapsamında ölçeğin geneline ait Cronbach Alpha değeri ise .74 şeklindedir. Ölçeğin alt boyutlarında ise "sevme" ( $\alpha=.92$ ), "fayda" ( $\alpha=.87$ ), "ilgi" ( $\alpha=.91$ ), "istek" ( $\alpha=.88$ ) ve "güven" ( $\alpha=.89$ ) olarak bulunmuştur. Şekil 2 ve Tablo 3'te yer alan doğrulayıcı faktör analizine ilişkin uyum indeksleri ise şu şekildedir: [ $\chi^2$  (df= 312) = 775.01, CFI = .942, GFI = .872, AGFI = .847, TLI = .934, RMSEA = .061, SRMR = .070]. Modele ilişkin uyum değerleri değerlendirildiğinde  $\chi^2/df$  oranının 3'ün, yaklaşık hataların ortalama karekökü (RMSEA) değerinin .08'in ve standartlaştırılmış hata kareleri

ortalamasının karekökü (SRMR) değerinin .08'in altında olduğu ve karşılaştırmalı uyum indeksi (CFI) ve Tucker-Lewis indeksi (TLI) değerlerinin .95'e yakın ve çok iyi uyum sergilediği görülmektedir. Bununla birlikte, uyum iyiliği indeksi (GFI) ve düzeltilmiş iyilik uyum indeksi (AGFI)'nin .872-.847 aralığında kısmen iyi uyum verdiği görülmektedir. Bu kapsamda tüm değerler bir bütün olarak değerlendirildiğinde analiz edilen ölçeğin DFA değerlerinin iyi uyum gösterdiği söylenebilir.

Veri seti analiz edilirken SPSS 23 ve Amos 24 paket programları kullanılmıştır. İlk olarak, veri ayıklama sürecinde katılımcılardan elde edilen hatalı ve eksik kodlamalar incelenmiş, ölçeklerden biri ya da her ikisini doldurmayan, eksik bırakan 12 katılımcının verileri değerlendirmeye alınmamıştır. Yapılan değerlendirme sonucuna göre toplamda 399 anket geçerli sayılmıştır. ÖİBDÖ ve DKABDTÖ'ünde yer alan ifadelerin ortalamalarına yönelik puanlamalar yorumlanırken kaynak ölçeklerin ifadeleri [1.00 - 1.80: hiçbir zaman/kesinlikle katılmıyorum; 1.81 - 2.60: nadiren/katılmıyorum; 2.61 - 3.40: bazen/kararsızım; 3.41 - 4.19: sık sık/katılıyorum; 4.20 - 5.00: her zaman/kesinlikle katılıyorum] kullanılmıştır. Korelasyon analizine yönelik bulgular yorumlanırken ise "0.00-0.25" arası çok zayıf, "0.26- 0.49" arası zayıf, "0.50- 0.69" arası orta, "0.70-0.89" arası yüksek, "0.90-1.00" arası çok yüksek olarak değerlendirilmiştir.

Veri setine yönelik analizlere başlamadan önce veriler normallik, varyans homojenliği, kayıp değerler (-), uç değerler (-) ve çoklu bağlantı varsayımları bakımından incelenmiştir. Normallik dağılımı için her iki ölçeğin tüm alt boyutlarına ilişkin çarpıklık değerleri [-.979 / .827] ile basıklık değerleri [-.819 / .687] Tablo 4 ve 7'de de görülebileceği gibi yaklaşık olarak  $\pm 1$  aralığında dağılım gösterdiği tespit edilmiştir. Tabachnick ve Fidell (2013) çarpıklık ve basıklık değerlerinin  $\pm 1$  sınırları içinde olmasını Sosyal Bilimlerde normal dağılım için yeterli olduğunu ifade etmektedir. Benzer şekilde histogram, gövde-yaprak (stem-and-leaf) ve Q-Q grafikleri de normal dağılımı desteklemektedir. Bu bulgular ışığında her iki veri setinin normal dağılım gösterdiği sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca, çoklu bağlantı varsayımını karşılayıp karşılamadığını sınamak için yapılan doğrusal regresyon analiz çıktıları incelendiğinde VIF değerlerinin [2.01 - 2.63], Durbin-Watson [1.80 - 2.30 $\leq$ 5] ve değişkenler arası korelasyonel değerlerden yüksek ilişkili değişken olmadığı [.141/.73 $\leq$ .80] tespit edilmiş ve bağımsız değişkenler için çoklu bağlantı varsayımının karşılandığı görülmüştür.

## 5. BULGULAR

Araştırmanın birinci alt amacı, öğrencilerin DKAB ve İHL meslek



dersleri öğretmenlerinin iletişim becerilerine yönelik görüşlerinin ne düzeyde olduğu şeklindedir. Bu doğrultuda elde edilen bulgulara Tablo 4'te yer verilmiştir.

Tablo 4. Öğrencilerin DKAB ve İHL Meslek Dersleri Öğretmenlerinin İletişim Becerilerine Yönelik Görüşleri

Değişkenler	N	$\bar{X}$	Ss	Çarpıklık	Basıklık
Empati	399	4.06	.827	-.979	.555
İletişim Ortamı	399	3.93	.843	-.929	.687
Sınıf Yönetimi	399	3.87	1.05	-.690	-.537
İletişim Engelleri	399	3.83	.991	-.617	-.504
Öğretmenlerin İletişim Becerileri	399	3.92	.726	-.402	-.816

Tablo 4 incelendiğinde öğrencilerin DKAB ve İHL meslek dersleri öğretmenlerinin iletişim becerilerine yönelik görüşleri “katılıyorum” ( $\bar{x}=3.92 \pm .726$ ) düzeyindedir. Ölçeğe ait alt boyutlardan “empati” alt boyutunun ( $\bar{x}=4.06 \pm .843$ ), “iletişim ortamı” alt boyutunun ( $\bar{x}=3.93 \pm .84$ ), “sınıf yönetimi” alt boyutunun ( $\bar{x}=3.87 \pm 1.05$ ), “iletişim engelleri” alt boyutunun ise ( $\bar{x}=3.83 \pm .99$ ) olduğu görülmektedir. Öğrencilerin DKAB ve İHL meslek dersleri öğretmenlerinin iletişim becerileri ölçeğinin tüm alt boyutlarına yönelik görüşleri “katılıyorum” düzeyindedir.

Araştırmanın ikinci alt amacı DKAB ve İHL meslek dersleri öğretmenlerinin iletişim becerilerinin öğrencilerin cinsiyet ve sınıf düzeyi değişkenine göre anlamlı bir fark var mıdır? şeklindedir. Bu doğrultuda elde edilen bulgulara Tablo 5 ve Tablo 6’da yer verilmiştir.

Tablo 5. DKAB ve İHL Meslek Dersleri Öğretmenlerinin İletişim Becerilerinin Cinsiyet Değişkenine İncelenmesi

Değişkenler	Erkek N=188		Kız N=211		t	p
	$\bar{x}$	ss	$\bar{x}$	ss		
Empati	3.96	.864	4.15	.785	-2.202	.028*
İletişim Ortamı	3.83	1.05	4.01	.853	-2.082	.038
Sınıf Yönetimi	3.74	.922	3.90	.930	-1.565	.118
İletişim Engelleri	3.69	1.11	4.02	.965	-3.203	.001*
İletişim Becerileri	3.81	.768	4.02	.679	-2.917	.004*

Tablo 5’e göre, DKAB ve İHL meslek dersleri öğretmenlerinin iletişim becerileri öğrencilerin cinsiyet değişkenine göre incelendiğinde kız öğrenciler ( $\bar{x}=4.02 \pm .67$ ) erkek öğrencilere ( $\bar{x}=3.81 \pm .77$ ) göre öğretmenlerinin *iletişim becerilerine* [t (397) = -2.511, p < .05] daha fazla

sahip olduğunu düşünmektedir. Elde edilen bulgulara göre öğretmenlerin iletişim becerilerinin *empati* [ $t(397) = -2.202, p < .05$ ], *iletişim ortamı* [ $t(397) = -2.08, p < .05$ ], *iletişim engelleri* [ $t(397) = -3.203, p < .05$ ] alt boyutlarında ve iletişim becerileri genel toplamında kız öğrenciler lehine anlamlı bir farklılık gösterdiği tespit edilmiştir.

Öğrencilerin DKAB ve İHL meslek dersleri öğretmenlerinin iletişim becerilerine yönelik tutumlarının tüm alt boyutlarda sınıf düzeyi değişkenine göre anlamlı bir fark gösterip göstermediği tek yönlü varyans analizi (One way Anova) ile incelenmiş ve Tablo 6'da gösterilmiştir.

Tablo 6. Öğrencilerin DKAB ve İHL Meslek Dersleri Öğretmenlerinin İletişim Becerilerine Yönelik Görüşlerinin Sınıf Düzeyi Değişkenine göre İncelenmesi

Değişkenler	9*		10*		11*		12*		F	p
	n=90	n=70	n=137	n=102	n=137	n=102	n=102	n=102		
	$\bar{x}$	ss	$\bar{x}$	ss	$\bar{x}$	ss	$\bar{x}$	ss		
Empati	4.13	.915	4.15	.747	4.05	.808	4.06	.828	.888	.448
İletişim Ortamı	4.05	.870	4.10	.756	3.86	.856	3.79	.838	2.189	.083
Sınıf Yönetimi	3.85	.998	3.82	.963	3.82	.958	3.82	1.06	.030	.993
İletişim Engelleri	3.93	1.07	3.97	1.04	3.82	1.05	3.81	1.04	.557	.644
İletişim Becerileri	3.99	.806	4.01	.699	3.89	.713	3.84	.729	1.069	.362

$p < .05$ ; 9\*: 9. sınıf; 10\*: 10. sınıf; 11\*: 11. sınıf; 12\*: 12. sınıf. Levene varyans eşitliği testine göre gruplar [ $p > .05$ ] homojen dağılmıştır.

Tablo 6 incelendiğinde, öğrencilerin DKAB ve İHL meslek dersleri öğretmenlerinin iletişim becerilerine yönelik tutumlarının tüm alt boyutlarda sınıf düzeyine göre anlamlı farklılık bulunmamıştır.

Araştırmanın üçüncü alt amacı öğrencilerin DKAB ve İHL meslek derslerine yönelik tutumları ne düzeyde olduğu şeklindedir. Bu doğrultuda elde edilen bulgulara Tablo 7'de yer verilmiştir.

Tablo 7. Öğrencilerin DKAB ve İHL Meslek Derslerine Yönelik Tutumları

Değişkenler	n	$\bar{x}$	Ss	Çarpıklık	Basıklık
Sevme	399	4.08	.888	-1.02	.274
İlgi	399	3.77	.873	-.563	-.339
Güven	399	4.00	.943	-.964	.160
İstek	399	2.97	1.08	.105	-.819
Fayda	399	2.23	1.28	.827	-.491
Derslere Yönelik Tutum	399	3.41	.702	.086	-.580

Tablo 7 incelendiğinde öğrencilerin DKAB ve İHL meslek derslerine yönelik tutumları "katılıyorum" ( $\bar{x}=3.41 \pm .70$ ) düzeyinin başlangıcında,

“kararsızım” düzeyinin hemen üstünde olduğu tespit edilmiştir. Ölçeğe ait alt boyutlardan “sevme” alt boyutunun ( $\bar{x}=4.08 \pm .88$ ), “ilgi” alt boyutunun ( $\bar{x}=3.77 \pm .87$ ), “güven” alt boyutunun ( $\bar{x}=4.00 \pm .94$ ), “istek” alt boyutunun ( $\bar{x}=2.97 \pm 1.08$ ) ve “fayda” alt boyutunun ( $\bar{x}=2.23 \pm 1.28$ ) olduğu görülmektedir.

Araştırmanın dördüncü alt amacı öğrencilerin DKAB ve İHL meslek derslerine yönelik tutumları ile cinsiyet ve sınıf düzeyi değişkenine göre anlamlı bir fark olup olmadığı şeklindedir. Bu doğrultuda elde edilen bulgulara Tablo 8 ve Tablo 9’da yer verilmiştir.

Tablo 8. Öğrencilerin DKAB ve İHL Meslek Derslerine Yönelik Tutumlarının Cinsiyet Değişkenine Göre İncelenmesi

Değişkenler	Erkek N=188		Kız N=211		t	p
	$\bar{x}$	SS	$\bar{x}$	SS		
Sevme	3.95	.927	4.20	.836	-2.87	.004*
İlgi	3.66	.874	3.85	.864	-2.15	.032*
Güven	3.93	.954	4.06	.932	-1.40	.160
İstek	2.95	1.07	2.98	1.10	-.249	.803
Fayda	2.22	1.26	2.23	1.30	-.042	.510
Derslere Yönelik Tutum	3.34	.688	3.47	.711	-1.729	.085

Tablo 8’e göre, DKAB ve İHL meslek derslerine yönelik öğrenci tutumlarından *sevme* alt boyutunda [ $t(397) = -2.87, p < .05$ ] ve *ilgi* alt boyutunda [ $t(397) = -2.15, p < .05$ ] cinsiyete göre kız katılımcıların lehine anlamlı bir farklılık gösterdiği tespit edilmiştir. Buna göre kız öğrencilerin erkek öğrencilere göre DKAB ve İHL meslek derslerine daha istekli ve ilgili oldukları görülmektedir. Bu durum DKAB ve İHL meslek derslerine yönelik genel tutuma da -anlamlı bir farklılık oluşturmasa da- yansımaktadır.

Öğrencilerin DKAB ve İHL meslek derslerine yönelik tutumlarının sınıf düzeyi değişkenine göre anlamlı bir fark gösterip göstermediği tek yönlü varyans analizi ile Tablo 9’da verilmiştir.

Tablo 9. Öğrencilerin DKAB ve İHL Meslek Derslerine Yönelik Tutumlarının Sınıf Düzeyi Değişkenine Göre İncelenmesi

Değişkenler	9*		10*		11*		12*		F	p	Fark **
	n=90	n=70	n=137	n=102							
	$\bar{x}$	SS	$\bar{x}$	SS	$\bar{x}$	Ss	$\bar{x}$	Ss			
Sevme	4.24	.874	4.16	.812	4.02	.926	3.97	.888	1.92	.125	-
İlgi	3.88	.890	3.76	.902	3.72	.864	3.73	.853	.729	.535	-
Güven	4.15	.955	3.99	1.01	3.91	.976	3.99	.828	1.151	.328	-
İstek	3.05	1.19	3.05	1.09	2.90	1.05	2.91	1.09	.571	.634	-
Fayda	2.11	1.27	2.38	1.32	2.27	1.24	2.22	1.28	.787	.416	-
Derse Tutum	3.49	.728	3.47	.714	3.37	.701	3.35	.672	.950	.416	-

9\*: 9. sınıf; 10\*: 10. sınıf; 11\*: 11. sınıf; 12\*: 12. sınıf. \*\*Post-Hoc testleri olarak Tukey testi kullanılmıştır Levene varyans eşitliği testine göre gruplar [ $p>.05$ ] homojen dağılmıştır.

Tablo 9 incelendiğinde, öğrencilerin DKAB ve İHL meslek derslerine yönelik tutumlarının [ $F(3, 395) = .950, p > .05$ ] sınıf düzeyine göre anlamlı farklılık göstermediği bulgusuna ulaşılmıştır. Bu durum tüm alt boyutlar için de geçerlidir.

Araştırmanın beşinci alt amacı din dersleri öğretmenlerinin iletişim becerileri ile öğrencilerin din derslerine yönelik tutumları arasında anlamlı bir ilişki var mıdır? şeklindedir. Bu doğrultuda elde edilen korelasyon analizine yönelik bulgulara Tablo 10'da yer verilmiştir.

Tablo 10. Öğretmenlerin İletişim Becerileri ile Öğrencilerin DKAB ve İHL Meslek Derslerine Yönelik Tutumları Arasındaki İlişkiye Yönelik Bulgular

Değişkenler		1	2	3	4	5	6	7	8	9
yön.	Sevme	1	,646*	,739*	,606*	-,097	,468*	,438*	,389*	,412*
	İlgi		1	,674*	,633*	,054	,487*	,467*	,347*	,342*
	Güven			1	,573*	-,061	,467*	,417*	,299*	,283*
Derse tutum	İstek				1	,141*	,347*	,319*	,220*	,205*
	Fayda					1	-,030	-,008	-,133*	-,070
	Empati						1	,738*	,364*	,417*
İletişim becerileri	İletişim Ortamı							1	,311*	,388*
	Sınıf Yönetimi								1	,709*
	İletişim									1
	Engelleri									

\*Anlamlı fark düzeyi 0.01.

Öğrenci görüşlerine göre öğretmenlerin iletişim becerileri ile öğrencilerin DKAB ve İHL meslek derslerine yönelik tutumları arasındaki ilişki Tablo 10'da verilmiştir.

Buna göre, öğretmenlerin iletişim becerileri *empati* boyutu ile öğrencilerin DKAB ve İHL meslek derslerini sevme ( $r=.468, p < .01$ ), ilgi ( $r=.487, p < .01$ ), güven ( $r=.467, p < .01$ ) ve istek ( $r=.347, p < .01$ ) boyutları arasında zayıf düzeyde pozitif yönlü anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. Öğretmenlerin iletişim becerileri *empati* boyutu ile fayda ( $r = -.310$ ) boyutu arasında ise anlamlı ilişki bulunamamıştır. Öğrenci görüşlerine göre öğretmenlerin iletişim becerileri iletişim alt boyutu ile öğrencilerin DKAB ve İHL meslek derslerini sevme ( $r=.438, p < .01$ ), ilgi ( $r=.467, p < .01$ ), güven ( $r=.417, p < .01$ ) ve istek( $r=.319, p < .01$ ) boyutları arasında zayıf düzeyde pozitif yönlü anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. Fayda ( $r= -.008$ ) boyutunda ise anlamlı ilişki bulunamamıştır. Öğrenci görüşlerine göre öğretmenlerin iletişim becerileri *sınıf yönetimi* alt boyutu ile öğrencilerin DKAB ve İHL meslek derslerini sevme ( $r=.389, p < .01$ ), ilgi ( $r=.347, p < .01$ ), güven ( $r=.299, p < .01$ ) ve istek ( $r=.220, p < .01$ ) boyutları arasında zayıf düzeyde

pozitif yönlü anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. Fayda ( $r = -.133$ ) boyutunda ise anlamlı ilişki bulunamamıştır. Öğrenci görüşlerine göre öğretmenlerin iletişim becerileri *iletişim engelleri* alt boyutu ile öğrencilerin DKAB ve İHL meslek derslerini sevme ( $r = .412$ ,  $p < .01$ ), ilgi ( $r = .342$ ,  $p < .01$ ), güven ( $r = .283$ ,  $p < .01$ ) ve istek ( $r = .205$ ,  $p < .01$ ) boyutları arasında zayıf düzeyde pozitif yönlü anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. Fayda ( $r = .016$ ) boyutunda ise anlamlı ilişki bulunamamıştır.

Araştırmanın altıncı alt amacı DKAB ve İHL meslek dersleri öğretmenlerinin iletişim becerileri, öğrencilerin DKAB ve İHL meslek derslerine yönelik tutumlarını yordamakta mıdır? şeklindedir. Bu doğrultuda oluşturulan regresyon modeline yönelik bulgulara Tablo 11’de yer verilmiştir.

Tablo 11. Öğretmenlerin İletişim Becerileri Alt Boyutlarının Öğrencilerin DKAB ve İHL Meslek Derslerine Yönelik Tutumlarının Sevme Alt Boyutuna Etkisi

Model	Sevme**								
	B	SH	$\beta$	F	R	R <sup>2</sup>	Düzeltilmiş R <sup>2</sup>	t	p
Sabit (constant)	1.408			→		6.63			.001*
Empati	.249	.069	.232					3.60	.001*
İletişim Ortamı	.172	.066	.163					2.58	.010*
Sınıf Yönetimi	.135	.054	.151	41.843	.546	.298	.291	2.49	.013*
İletişim Engeli	.123	.053	.145					2.33	.020*
Durbin Watson	2.019<5			VIF (varyans artış faktörü)			2.03-2.32		

B: Standardize edilmemiş beta; SH: Standart hata;  $\beta$ : Standart beta. Sevme\*\*: Bağımlı değişken

Tablo 11’de görüldüğü gibi, öğrenci algılarına göre öğretmenlerin iletişim becerileri alt boyutları bağımsız değişkenlerinin (empati, iletişim, sınıf yönetimi ve iletişim engelleri) öğrencilerin DKAB ve İHL meslek derslerini *sevme* bağımlı değişkenine etkisini test etmek için oluşturulan regresyon modeli [(F (4, 394) = 41.843,  $p < .001$ ; R<sup>2</sup>: .298)] istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur. Modelde bu dört bağımsız değişkenin bağımlı değişkeni açıklama gücüne bakıldığında, öğretmenlerin iletişim becerileri davranışlarının öğrencilerin DKAB ve İHL meslek derslerini *sevme* boyutunu %29 oranında açıkladığı görülmüştür (Düzeltilmiş R<sup>2</sup> = .291). Öte yandan, bağımsız değişkenlerin bireysel anlamlılık testleri incelendiğinde, *empati* [B = .249/SH: .069;  $\beta = .232$ ; t (394) = 3.60;  $p < .01$ ] ve *iletişim ortamı* [B = .172/SH: .066;  $\beta = .163$ ; t (394) = 2.58;  $p < .01$ ] bağımsız değişkenlerinin öğrencilerin DKAB ve İHL meslek derslerini *sevme* üzerinde istatistiksel olarak anlamlı ve olumlu bir etkiye sahip olduğu görülmektedir. Benzer şekilde, *sınıf yönetimi* [B = .135/SH: .054;  $\beta = .151$ ; t (394) = 2.49;  $p < .01$ ] ve *iletişim engeli* [B = .123/SH: .053;  $\beta = .145$ ; t (394) = 2.33;  $p < .05$ ]

bağımsız değişkenleri de öğrencilerin DKAB ve İHL meslek derslerini *sevme* boyutu üzerinde istatistiksel olarak anlamlı ve olumlu bir etkiye sahip olduğu bulgusuna ulaşılmıştır. Bu bulgu, empati, iletişim ortamı, sınıf yönetimi ve iletişim engelleri yordayıcı değişkenlerinin her iki (standartlaştırılmamış ve standartlaştırılmış) katsayılara referansla *sevme* bağımlı değişkeni üzerinde güçlü tahmin gücüne sahip olduğunu göstermektedir. Diğer bir ifade ile, empati bağımsız değişkeninde bir standart sapma artışı, diğer değişkenler sabit tutulurken öğrencilerin din derslerini *sevme* boyutunda .232; iletişim ortamında .163; sınıf yönetiminde .151 ve iletişim engelleri boyutunda .145 birimlik standart sapma artışı sağlamaktadır.

Tablo 12. Öğretmenlerin İletişim Becerileri Alt Boyutlarının Öğrencilerin DKAB ve İHL Meslek Derslerine Yönelik Tutumlarının İlgili Alt Boyutuna Etkisi

Model	İlgi**									
	B	SH	$\beta$	F	R	R <sup>2</sup>	Düzeltilmiş R <sup>2</sup>	t	p	
Sabit (Constant)	1.14 (.210)			→		5.44				.001*
Empati	.268	.068	.254					3.94		.001*
İletişim Ortamı	.222	.066	.214					3.38		.001*
Sınıf Yönetimi	.141	.053	.160	40.75	.540	.293	.286	2.64		.009*
İletişim Engelleri	.033	.052	.039					.633		.527
Durbin Watson	2.02<5			VIF (varyans artış faktörü)				2.03-2.33		

B: Standardize edilmemiş beta; SH: Standart hata;  $\beta$ : Standart beta. İlgi\*\*: Bağımlı değişken

Öğrenci algılarına göre, öğretmenlerin iletişim becerilerinin alt boyutlara göre DKAB ve İHL meslek derslerini *ilgi* bağımlı değişkenine etkisi Tablo 12’de verilmiştir. Oluşturulan regresyon modeli [(F (4, 394) = 40.75, p <.001; R<sup>2</sup>: .293)] istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur. Modelde bu dört bağımsız değişkenin bağımlı değişkeni açıklama gücüne bakıldığında, öğretmenlerin iletişim becerileri davranışlarının öğrencilerin din derslerinin *ilgi* boyutunu %29 oranında açıkladığı görülmüştür (Düzeltilmiş R<sup>2</sup> = .286). Diğer taraftan, bağımsız değişkenlerin bireysel anlamlılık testleri incelendiğinde, *empati* [B = .268/SH: .068;  $\beta$  = .254; t (394) = 3.94; p <.01]; *iletişim ortamı* [B = .222/SH: .066;  $\beta$  = .214; t (394) = 3.38; p <.01] ve *sınıf yönetimi* [B = .141/SH: .053;  $\beta$  = .1601; t (394) = 2.64; p <.01] bağımsız değişkenlerinin öğrencilerin DKAB ve İHL meslek derslerini *ilgi* üzerinde istatistiksel olarak anlamlı bir yordayıcısı olduğu bulgusuna ulaşılmıştır. Bu bulgu, empati, iletişim ortamı ve sınıf yönetimi yordayıcı değişkenlerinin her iki (standartlaştırılmamış ve standartlaştırılmış) katsayılara referansla *ilgi* bağımlı değişkeni üzerinde güçlü yordayıcıları

olduğunu göstermektedir. Diğer bir ifade ile, empati bağımsız değişkeninde bir standart sapma artışı, diğer değişkenler sabit tutulurken öğrencilerin DKAB ve İHL meslek derslerine ilgi alt boyutunda .254; iletişim ortamında .214 ve sınıf yönetiminde .160 birimlik bir standart sapma artışı sağlamaktadır.

Tablo 13. Öğretmenlerin İletişim Becerileri Alt Boyutlarının Öğrencilerin DKAB ve İHL Meslek Derslerine Yönelik Tutumlarının Güven Alt Boyutuna Etkisi

Model	Güven**								
	B	SH	$\beta$	F	R	R <sup>2</sup>	Düzeltilmiş R <sup>2</sup>	t	p
Sabit (Constant)	1.420 (.234)	→				6.076			.001*
Empati	.352	.076	.309					4.632	.001*
İletişim Ortamı	.163	.073	.146					2.226	.001*
Sınıf Yönetimi	.139	.059	.146	32.264	.497	.247	.239	2.339	.001*
İletişim Engelleri	-.005	.058	-					-.092	.927
Durbin Watson	2.03<5			VIF (varyans artış faktörü)				2.16-2.32	

B: Standardize edilmemiş beta; SH: Standart hata;  $\beta$ : Standart beta. Güven\*\*: Bağımlı değişken

Tablo 13'te gösterildiği gibi, öğrenci görüşlerine göre öğretmenlerin iletişim becerileri alt boyutlarının DKAB ve İHL meslek dersleri *güven* bağımlı değişkenine etkisini test etmek için oluşturulan regresyon modeli [(F (4, 394) = 32.264, p <.001; R<sup>2</sup>: .247)] istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur. Modelde bu dört bağımsız değişkenin bağımlı değişkeni açıklama gücüne bakıldığında, öğretmenlerin iletişim becerileri davranışlarının öğrencilerin DKAB ve İHL meslek dersleri *güven* boyutunu %24 oranında açıkladığı görülmüştür (Düzeltilmiş R<sup>2</sup> = .239). Öte yandan, bağımsız değişkenlerin bireysel anlamlılık testleri incelendiğinde, *empati* [B = .352/SH: .076;  $\beta$  = .309; t (394) = 4.63; p <.01]; *iletişim ortamı* [B = .163/SH: .073;  $\beta$  = .146; t (394) = 2.226; p <.01] ve *sınıf yönetimi* [B = .139/SH: .059;  $\beta$  = .146; t (394) = 2.39; p <.01] bağımsız değişkenlerinin öğrencilerin DKAB ve İHL meslek derslerine *güven* üzerinde istatistiksel olarak anlamlı ve olumlu bir etkiye sahip olduğu bulgusuna işaret etmektedir. Bu bulgu, empati, iletişim ortamı ve sınıf yönetimi iletişim engelleri yordayıcı değişkenlerinin her iki (standartlaştırılmamış ve standartlaştırılmış) katsayılara referansla *güven* bağımlı değişkeni üzerinde güçlü bir yordayıcısı olduğunu göstermektedir. Diğer bir ifade ile, empati bağımsız değişkeninde bir standart sapma artışı, diğer değişkenler sabit tutulurken öğrencilerin DKAB ve İHL meslek derslerine *güven* boyutunda .309; iletişim ortamında .146; sınıf yönetiminde .146 birimlik standart sapma artışı sağlamaktadır.

Tablo 14. Öğretmenlerin İletişim Becerileri Alt Boyutlarının Öğrencilerin DKAB ve İHL Meslek Derslerine Yönelik Tutumlarının İstek Alt Boyutuna Etkisi

Model	İstek**								
	B	SH	$\beta$	F	R	R <sup>2</sup>	Düzeltilmiş R <sup>2</sup>	t	p
Sabit (Constant)	.742 (.289)	→				2.572			.010*
Empati	.283	.094	.215					3.021	.003*
İletişim Ortamı	.169	.090	.131					1.872	.062
Sınıf Yönetimi	.122	.073	.111	15.766	.371	.138	.129	1.663	.097
İletişim Engelleri	-.015	.072	-					-.203	.839
Durbin Watson	1.976<5			VIF (varyans artış faktörü)			2.03-2.36		

B: Standardize edilmemiş beta; SH: Standart hata;  $\beta$ : Standart beta. İstek\*\*: Bağımlı değişken

Tablo 14'te de görüldüğü gibi, öğrenci algılarına göre öğretmenlerin iletişim becerileri alt boyutları bağımsız değişkenlerinin öğrencilerin DKAB ve İHL meslek derslerine *istek* boyutunda etkisini test etmek için oluşturulan regresyon modeli [(F (4, 394) = 15.766, p <.001; R<sup>2</sup>: .129)] istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur. Modelde bu dört bağımsız değişkenlerin bağımlı değişkeni açıklama gücüne bakıldığında, öğretmenlerin iletişim becerileri davranışlarının öğrencilerin DKAB ve İHL meslek derslerine yönelik *istek* boyutunun %13'ünü açıklamaktadır (Düzeltilmiş R<sup>2</sup> = .134). Bununla birlikte, bağımsız değişkenlerin bireysel anlamlılık testleri incelendiğinde, sadece empati [B = .283/SH: .094;  $\beta$  = .215; t (394) = 3.02; p <.01] bağımsız değişkeninin öğrencilerin din derslerine *istek* boyutu üzerinde istatistiksel olarak anlamlı bir yordayıcı olduğu görülmektedir. Bu bulgu, yordayıcı değişken olan empatinin her iki (standartlaştırılmamış ve standartlaştırılmış) katsayılara referansla *istek* bağımlı değişkeni üzerinde güçlü bir tahmin gücüne sahip olduğunu göstermektedir. Diğer bir ifade ile, empati bağımsız değişkeninde bir standart sapma artışı, diğer değişkenler sabit tutulurken öğrencilerin DKAB ve İHL meslek derslerine *istek* boyutunda .215 standart sapma artışı sağlar.

Tablo 15. Öğretmenlerin İletişim Becerileri Alt Boyutlarının Öğrencilerin DKAB ve İHL Meslek Derslerine Yönelik Tutumlarının Fayda Alt Boyutuna Etkisi

Model	Fayda**								
	B	SH	$\beta$	F	R	R <sup>2</sup>	Düzel. R <sup>2</sup>	t	p
Sabit	2.89 (.255)	→				11.33			.001*
Sınıf Yönetimi	-.173	.064	-	7.1 7	.133	.018	.015	-	.008*
Durbin Watson	1.843<5			VIF (varyans artış faktörü)			2.05-2.63		

B: Standardize edilmemiş beta; SH: Standart hata;  $\beta$ : Standart beta. Fayda\*\*: Bağımlı



değişken

Tablo 15'te görüldüğü gibi, öğrenci algılarına göre öğretmenlerin iletişim becerileri alt boyutlarından *sınıf yönetimi* bağımsız değişkeninin öğrencilerin DKAB ve İHL meslek dersleri  *fayda* bağımlı değişkenine etkisini test etmek için oluşturulan regresyon modeli [(F (1, 397) = 7.17, p <.001; R<sup>2</sup>: .018)] istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur. Modelde uyumlu bağımsız değişkenin bağımlı değişkeni açıklama gücüne bakıldığında, öğretmenlerin iletişim becerilerinden *sınıf yönetimi* davranışlarının öğrencilerin DKAB ve İHL meslek derslerine yönelik *fayda* boyutunu %1.5'ini açıkladığı görülmüştür (Düzeltilmiş R<sup>2</sup> = .015). Bireysel anlamlılık testi incelendiğinde, [B = -.173/SH: .064; β = -.133; t (397) = 2.679; p <.01] *sınıf yönetimi* bağımsız değişkeninin öğrencilerin din derslerinin *fayda* boyutu üzerinde istatistiksel olarak anlamlı ve negatif bir etkiye sahip olduğu görülmektedir. Bu bulgu, yordayıcı değişken olan *sınıf yönetiminin* her iki (standartlaştırılmamış ve standartlaştırılmış) katsayılara referansla *fayda* bağımlı değişkeni üzerinde güçlü bir tahmin gücüne sahip olduğunu göstermektedir. Diğer bir ifade ile, *sınıf yönetimi* bağımsız değişkeninde bir standart sapma artışı öğrencilerin din dersleri *fayda* boyutunda .1.5 standart sapma azalttığı bulgusuna ulaşılmıştır.

## SONUÇ

Bu araştırmada, DKAB ve İHL meslek dersleri öğretmenlerinin iletişim becerilerinin ve öğrencilerin DKAB ve İHL meslek derslerine yönelik tutumlarının belirlenerek çeşitli değişkenlere göre incelenmesi ve öğretmenlerin iletişim becerilerinin DKAB ve İHL meslek derslerine yönelik tutumlarını yordama düzeyinin araştırılması amaçlanmıştır.

Öğrenciler, DKAB ve İHL meslek dersleri öğretmenlerinin iletişim becerilerine “katılıyorum” düzeyinde görüş bildirmişlerdir. Bu bulguya göre İlahiyat Koleji'nde görev yapan DKAB ve İHL meslek dersleri öğretmenlerinin öğrencilerle iletişim becerileri yüksek düzeydedir. Bu sonucun Uzun, Özdem ve Kara (2018) tarafından yapılan araştırmada elde edilen sonuçlarla aynı olduğu görülmektedir. Araştırmaya göre imam hatip ve Anadolu lisesindeki öğrencilerin, öğretmenlerinin iletişim becerilerine ilişkin görüşleri meslek lisesindeki öğrencilerden daha yüksektir.<sup>36</sup>

Öğrenciler, DKAB ve İHL meslek dersleri öğretmenlerinin iletişim becerilerine yönelik özellikle “empati” alt boyutunda yer alan maddelere yüksek düzeyde katılım sağlamaktadırlar. Bu durum öğrenci ve öğretmen ilişkilerinin yoğun bir şekilde yaşandığı okul ortamında öğretmenlerin empati becerilerinin öğrencilerle sağlıklı bir iletişim kurabilmesi için ne denli önemli olduğunu göstermektedir. Öğrencilerinin bireysel dünyalarına giremeyen, sadece öğretim programında yer alan konulara odaklanan ve

<sup>36</sup> Uzun vd., “Öğretmenlerin İletişim Becerileri”, 632.

öğrencinin duygularını anlamayan, onların ne düşündüğünü önemsemeyen öğretmenler sağlıklı bir iletişim kuramamaktadırlar.<sup>37</sup>

DKAB ve İHL meslek dersleri öğretmenlerinin iletişim becerileri, cinsiyet değişkenine göre incelendiğinde kız öğrencilerin ortalamalarının erkek öğrencilere göre daha yüksek olduğu ve sınıf yönetimi alt boyutu haricinde tüm boyutlarda kızlar lehine anlamlı farklılık bulunduğu görülmektedir. Bununla birlikte cinsiyet değişkenine göre sadece sevmeye ve ilgi boyutlarında kız öğrenciler lehine anlamlı farklılık bulunmuştur. Alanyazında öğretmenlerin iletişim becerileri üzerine yapılan araştırmalarda, cinsiyet değişkenine göre kız ve erkek öğrencilerin derslere karşı ilgi ve dikkat düzeylerinin farklılaştığı görülmektedir.<sup>38</sup> Bu durum çalışmamızda elde edilen sonuçlarla da benzer niteliktedir. Öğrencilerin diğer derslerde olduğu gibi DKAB ve İHL meslek derslerinde benzer davranışlar sergilemesi erkek öğrencilere göre kız öğrencilerin derslere karşı daha uyumlu olmaları ile izah edilebilir. Araştırmada sınıf düzeyi değişkenine göre ise öğretmenlerin iletişim becerilerine yönelik tutumlarının tüm alt boyutlarda istatistiki açıdan anlamlı bir şekilde farklılaşmadığı görülmüştür.

Öğrenciler DKAB ve İHL meslek derslerine yönelik tutum ölçeğinde yer alan maddelere “kararsızım” düzeyinde görüş bildirmişlerdir. Bu bulguya göre öğrencilerin DKAB ve İHL meslek derslerine yönelik tutumlarının orta düzeyde olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu sonuç alanyazında KKTC devlet ortaokullarında öğrenim gören öğrencilerin din dersine yönelik tutumlarının incelendiği benzer bir araştırmada elde edilen sonuçlarla benzerlik göstermektedir.<sup>39</sup> Dolayısıyla araştırma kapsamında elde edilen bu sonuçlar KKTC’de ortaokul seviyesinde de öğrencilerin DKAB derslerine yönelik tutumlarının yüksek düzeylerde olmasa da olumlu bir düzeyde olduğunu göstermektedir.

Öğrencilerin, DKAB ve İHL meslek derslerine yönelik tutum ölçeği “sevme” alt boyutunda yer alan maddelere yüksek düzeyde, “fayda” alt boyutunda yer alan maddelere ise en düşük düzeyde katılım sağladıkları görülmektedir. Araştırmanın çalışma evreni olan eğitim kurumunun KKTC’de din eğitimi müfredatının uygulandığı bir devlet okulu olması ve araştırmaya katılan öğrencilerin DKAB ve İHL meslek derslerine yönelik

<sup>37</sup> Aynur Pala, “Öğretmen Adaylarının Empati Kurma Düzeyleri Üzerine Bir Araştırma”, *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 23/23 (2008), 22.

<sup>38</sup> Zeynep Çetinkaya, “Türkçe Öğretmen Adaylarının İletişim Becerilerine İlişkin Görüşlerinin Belirlenmesi”, *Kastamonu Eğitim Dergisi* 19/2 (2011), 567; Gülsün Erigüç - Hüseyin Eriş, “Sağlık Hizmetleri Meslek Yüksekokulu Öğrencilerinin İletişim Becerileri: Harran Üniversitesi Örneği”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 12/46 (2013), 232; Uzun vd., “Öğretmenlerin İletişim Becerileri”, 631; Zafer Yıldız, “Din Görevlisi Adaylarının İletişim Becerisi Algılarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/29 (2016), 107.

<sup>39</sup> Kalkan vd., “Din Dersine Yönelik Öğrenci Tutumları”, 29.

tutumlarının olumlu olmasına karşın yüksek düzeyde olmaması ayrı bir tartışma konusu olacak mahiyettedir. Sevme ve fayda boyutlarının birbirinden tamamen farklı düzeylerde çıkmasının çeşitli sebepleri olabilir. Bu sebeplerin tespiti için bu konuda kanıta dayalı araştırmaların yapılması faydalı olacaktır.

Araştırmada elde edilen bulgulara göre öğrencilerin DKAB ve İHL meslek derslerini sevme, güven ve ilgi boyutlarına yönelik ortalamaları yüksektir. Ancak bu derslere yönelik ölçekteki istek ve fayda boyutlarının düşük olması, öğrencilerin gelecek hayatlarında öğrendikleri bilginin kendilerine nasıl bir fayda sağlayacağını bilmedikleri şeklinde ifade edilebilir. Derslere karşı istekli olma ve derslerin faydasına yönelik öğrenci tutumlarının sadece DKAB ve İHL meslek derslerine yönelik değil diğer derslere yönelik genel bir algı olduğu da söylenebilir. Kalkan, Koç ve Karadağ (2017) tarafından yapılan bir araştırmada bu durumun sebeplerinden birisinin KKTC eğitim sisteminde uygulanan herhangi bir dersten başarılı sayılma kriterleri ve sınıf geçme tüzüğü uygulamaları olduğu ifade edilmektedir.

Araştırma kapsamında cinsiyet değişkenine göre öğrencilerin DKAB ve İHL meslek derslerine yönelik tutumlarının sevme ve ilgi boyutu hariç diğer tüm alt boyutlarda istatistiki açıdan anlamlı düzeye ulaşmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Araştırma sonuçları kız öğrencilerin erkek öğrencilere göre DKAB ve İHL meslek derslerine daha ilgili ve istekli olduklarını göstermektedir. Bu durum DKAB ve İHL meslek derslerine yönelik genel tutuma da -anlamlı bir farklılık oluşturmasa da- yansımaktadır. KKTC'deki devlet ortaokullarında öğrenim gören öğrenciler üzerine yapılan bir araştırmada erkek öğrencilerin DKAB dersine yönelik tutumlarının kız öğrencilere göre daha yüksek olduğu görülmektedir.<sup>40</sup> Araştırma bulgularıyla benzer şekilde Kaya (2001) ve Arıcı (2008) tarafından yapılan araştırmalarda öğrencilerin DKAB dersine yönelik genel tutumları ile cinsiyet değişkeni arasında anlamlı bir farklılık görülmemiştir.<sup>41</sup> Zengin (2013) ve Gencer (2020) tarafından Türkiye örnekleminde yapılan araştırma sonuçlarında ise bu durum erkek öğrencilerin lehinedir.<sup>42</sup> Araştırma sonuçları ile alanyazında elde edilen sonuçların birbiriyle örtüşmemesinin nedeni araştırma evrenlerinin farklı olmasıyla izah edilebilir.

Araştırma bulgularına göre öğrencilerin DKAB ve İHL meslek

<sup>40</sup> Kalkan vd., "Din Dersine Yönelik Öğrenci Tutumları", 28.

<sup>41</sup> Kaya, "İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları"; İsmail Arıcı, "Öğrencilerin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumları", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2008), 161-175.

<sup>42</sup> Zengin, "Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumları", 298; Nevzat Gencer, "Alevi Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları Üzerine Bir Değerlendirme", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2020), 116.

derslerine yönelik tutumlarında sınıf düzeyi değişkenine göre anlamlı farklılık olmadığı bulgusuna ulaşılmıştır. Bu durum tüm alt boyutlar için de geçerlidir. Alanyazında yapılan çalışmalarda elde edilen sonuçların araştırma kapsamında elde edilen sonuçla benzer nitelikte olmadığı görülmektedir.<sup>43</sup> Sınıf ve cinsiyet değişkenine göre alanyazındaki farklılaşma araştırma evreninden kaynaklanabileceği gibi araştırmanın ortaöğretim düzeyinde gerçekleşmesi ile de ilgili olduğu düşünülebilir.

DKAB ve İHL meslek dersleri öğretmenlerinin iletişim becerileri ile öğrencilerin DKAB ve İHL meslek derslerine yönelik tutumları arasındaki ilişkiye yönelik korelasyon analizinden elde edilen bulgulara göre öğretmenlerin iletişim becerileri ile öğrencilerin DKAB ve İHL meslek derslerine yönelik tutumları arasında istatistiksel olarak pozitif ve anlamlı yönde ilişkiler olduğu görülmüştür. Bu durum öğretmenlerin öğrencilerle başarılı ve sağlıklı bir iletişim süreci yaşama durumlarında öğrencilerin din derslerine yönelik tutumlarının olumlu yönde arttığı sonucunu göstermektedir. Öğretmenlerin öğrencileriyle olan iletişimlerinde başta empati olmak üzere iletişim ortamı ve sınıf yönetimi konularında olumlu davranışlar sergileme durumu arttıkça, öğrencilerin DKAB ve İHL meslek derslerine yönelik ilgilerinin artmasına ve derslerini daha çok sevmelerine katkı sağladığı sonucuna ulaşılmıştır.

Araştırmada, öğretmenlerin iletişim becerileri alt boyutları bağımsız değişkenlerinin (empati, iletişim, sınıf yönetimi ve iletişim engelleri) modele birlikte eklendiğinde standartlaştırılmış katsayılara referansla öğrencilerin DKAB ve İHL meslek derslerini *sevme* (%29) bağımlı değişkeninin güçlü ve anlamlı yordayıcıları olduğunu göstermektedir. Bu bulgu, öğrenci algılarına göre öğretmenler empati, iletişim, sınıf yönetimi ve iletişim engelleri bağlamında öğrencilerle olumlu bir iletişim iklimi oluşturduklarında öğrencilerin DKAB ve İHL meslek derslerini *sevme* düzeyinde artış olabileceği anlamına gelmektedir. Bu olumlu etki en yüksek empati boyutunda, sonrasında ise sırasıyla iletişim ortamı, sınıf yönetimi ve iletişim engelleri boyutlarında görülmektedir. Araştırmada, öğretmenlerin iletişim becerileri (empati, iletişim ve sınıf yönetimi) davranışlarının öğrencilerin din derslerine *ilgi* (%29) ve *güven* boyutlarında (%24) da olduğu ortaya konulmuştur.

Öğretmenlerin iletişim becerilerinden empati, iletişim, sınıf yönetimi ve iletişim engelleri alt boyutları modele birlikte eklendiğinde standartlaştırılmış katsayılara referansla öğrencilerin DKAB ve İHL meslek derslerine *istek* (%13) ve  *fayda* (%1.5) bağımlı değişkenlerinin anlamlı birer yordayıcıları olduğu sonucuna ulaşılmakla birlikte öğrencilerin

<sup>43</sup> Kalkan vd., "Din Dersine Yönelik Öğrenci Tutumları", 29; Kaya, "İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları", 76; Zengin, "Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumları", 299.

istekliliğinin sadece iletişim becerilerinden öğretmenlerin empati davranışı sergilemeleri ile ve faydalılığın ise sadece sınıf yönetimi iletişim becerileri ile ilişkili olması dikkat çekici bulunmuştur. Bu durum öğrencilerin DKAB ve İHL meslek derslerine isteklilik tutumlarının geliştirilmesinde ilgili branş öğretmenlerinin empati kurma becerileriyle yakından ilişkili olduğunu göstermektedir. Sınıf yönetiminin, öğretim yönteminin önemli bir bileşeni olduğu düşünüldüğünde derslerin anlaşılabilirliğinin ya da derslerden en üst düzeyde fayda sağlamanın yolunun, öğretmenlerin sınıf yönetim süreçlerinde gösterdikleri performansa bağlı olduğu söylenebilir.

Araştırma kapsamında DKAB ve İHL meslek dersleri öğretmenlerinin iletişim becerilerinin, öğrenci tutumları üzerindeki etkisi bağlamında şu önerilerde bulunulmuştur:

a) Araştırma sonuçlarına göre öğretmenlerin, iletişim becerileri, öğrencilerin DKAB ve İHL meslek derslerine yönelik tutumlarını etkilemektedir. Etkili iletişim becerileri konusunda öğretmen farkındalığının artırılması için seminer, kurs vb. etkinlikler düzenlenmesi önerilmektedir.

b) Öğretmenlerin öğrencilerle sağlıklı bir iletişim kurma düzeyleri ile öğrencilerin din derslerine yönelik tutumları arasındaki etkinin güçlendirilmesi için sınıf içi ve sınıf dışı etkinliklerin artırılması önerilmektedir.

c) Öğrencilerin, din eğitimi verilen bir kurum olarak Hala Sultan İlahiyat Koleji ve DKAB ve İHL meslek dersleri öğretmenleri hakkındaki algılarını betimleyen nitel bir araştırma hazırlamanın, alanyazına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

d) Öğrencilerin İlahiyat Koleji'ni tercih etme durumları hakkında yapılacak nitel bir araştırmanın öğrencilerin derslere yönelik tutumlarının belirlenmesine katkı sağlayacağı öngörülmektedir.

Sınırlılıklar:

Araştırmanın birincil sınırlılığı, çalışma verilerinin pandemi sürecinde uzaktan/online eğitim sürecinde toplanması nedeniyle öğrencilerin tamamı araştırmaya dahil edilememiştir. Bu durum elde edilen sonuçların genelleme ve ilerleyen süreçte değişme potansiyeline sahip olma sınırlılığını ortaya çıkarmaktadır. Araştırma evreninde yalnızca bir eğitim kurumunun olması, Türkiye ile yakın kültürel bağlara sahip olmasına rağmen KKTC'nin kendine özgü sosyo-kültürel yapısı, araştırmanın genellebilirliğini sınırlandırma potansiyeline sahip bir diğer olgudur. Ayrıca iletişimin, kaynak, mesaj ve alıcı olmak üzere üç boyutlu bir yapıya sahip olması, öğretmen/kaynak, öğrenci/alıcının bireysel farklılıklarının sınırlılık olarak dikkate alınması gerekmektedir.

**KAYNAKÇA**


- Açıkalın, Aytaç - Turan, Selahattin. *Okullarda Etkili İletişim*. Ankara: Pegem Akademi, 2011.
- Akduman, Gülbeniz vd. "İletişim Becerileri Üstünde Empati ve Psikolojik Sağlamlığın Etkisi: Sivil Havacılık Kabin Hizmetleri ve Deniz Ulaştırma İşletme Mühendisliği Öğrencileriyle Karşılaştırmalı Bir Araştırma". *Finans Ekonomi ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/4 (2018), 765-775. <https://doi.org/10.29106/fesa.494713>
- Altaş, Nurullah. "Öğrenci Velilerinin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerine Karşı Tutum Düzeylerinin Dini Tutum Düzeyleriyle İlişkisi (Ön Araştırma)". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/1 (2004), 85-105. [https://doi.org/10.1501/Ilhfak\\_0000000179](https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000179)
- Arıcı, İsmail. "Öğrencilerin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumları". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2008), 161-175.
- Atalay, Talip. "Öğretmen ve Müfredat Ekseninde KKTC'de Örgün Din Öğretimi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 2/7 (20 Temmuz 2004), 7-40. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ded/312459>
- Atasoy, Ramazan - Özden, Celalettin. "Sınıfta Öğretim". *21. Yüzyıl Okullarını Yeniden Düşünmek*. Ankara: Pegem Akademi, 2021.
- Balaban Salı, Jale. "Tutumların Öğretimi". *İçerik Türlerine Dayalı Öğretim*. ed. Ali Şimşek. 133-162. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2006.
- Bilgin, Beyza. *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*. Ankara: Yeni Çizgi Yayınları, 1995.
- Claus, Christopher J. vd. "The Relationship Between Instructor Misbehaviors and Student Antisocial Behavioral Alteration Techniques: The Roles of Instructor Attractiveness, Humor, and Relational Closeness". *Communication Education* 61/2 (2012), 161-183. <https://doi.org/10.1080/03634523.2011.647922>
- Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranışı; Psikolojinin Temel Kavramları*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.
- Çetinkaya, Zeynep. "Türkçe Öğretmen Adaylarının İletişim Becerilerine İlişkin Görüşlerinin Belirlenmesi". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 19/2 (2011), 567-576.
- Elkatmış, Metin - Ünal, Emre. "Sınıf Öğretmeni Adaylarının İletişim Beceri Düzeylerine Yönelik Bir Çalışma". *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16/1 (2014), 107-121.
- Eriğüç, Gülsün - Eriş, Hüseyin. "Sağlık Hizmetleri Meslek Yüksekokulu Öğrencilerinin İletişim Becerileri: Harran Üniversitesi Örneği". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 12/46 (2013), 232-254.
- Eurydice. *Levels of Autonomy and Responsibilities of Teachers in Europe* (2019).
- Gencer, Nevzat. "Alevi Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları Üzerine Bir Değerlendirme". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2020), 85-118. <https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.534552>
- Gürşimşek, Işık vd. "Öğretmen Adaylarının Duygusal Zekaları ile İletişim Becerileri Arasındaki İlişki". *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 16 (2008), 1-11.
- Gürüz, Demet - Eğinli, Aysen Temel. *Kişilerarası İletişim: Bilgiler-Etkiler-Engeller*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2008.
- Hoşgörür, Vural. "İletişim". *Sınıf Yönetimi*. ed. Zeki Kaya. 149-179. Ankara: Pegem Akademi, 17. Basım, 2019.
- Kalkan, Ümit vd. "Din Dersine Yönelik Öğrenci Tutumlarının İncelenmesi: KKTC Örneği". *Turkish Studies - Religion* 16/1 (2021), 17-31. <https://dx.doi.org/10.47091/TurkishStudies.48840>


- Karadağ, Mehmet - Kalkan, Ümit. "Teaching Application Problems of Religious Culture and Moral Knowledge Pre-service Teachers (Case of TRNC)". *Asia-Pacific Journal of Educational Management Research* 6/2 (2021), 45-56. <http://dx.doi.org/10.21742/ajemr.2021.6.2.04>
- Karahan, Berna Ürün. "Okumaya Yönelik Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme Çalışması". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 26/1 (2018), 67-73. <https://doi.org/10.24106/kefdergi.375179>
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar, İlkeler, Teknikler*. Ankara: 3A Eğitim Danışmanlık, 1994.
- Kaya, Mevlüt. "İlköğretim ve Ortaöğretim Öğrencilerinin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Karşı Tutumları". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/12 (2001), 43-78. <https://doi.org/10.17120/omuifd.50317>
- Kutlu, Mustafa - Ocak, İjlal. "Öğretmenlerin İletişim Becerileri ve Yansıtıcı Düşünme Eğilimlerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Uluslararası Alan Eğitimi Dergisi* 6/2 (2020), 100-124.
- MEB. "Milli Eğitim Bakanlığı 2023 Eğitim Vizyonu". Kurumsal. 2023vizyonu.meb.gov.tr. 2018. [https://2023vizyonu.meb.gov.tr/doc/2023\\_EGITIM\\_VIZYONU.pdf](https://2023vizyonu.meb.gov.tr/doc/2023_EGITIM_VIZYONU.pdf)
- Nurçin, Volkan. *Kıbrıs'ta Din Eğitiminin Dönüşümü ve Türkiye'nin Etkileri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.
- Özdemir, Şuayip - Çelik, Rahime. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Tutum Ölçeğinin Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2017), 7-20. <https://doi.org/10.18498/amauiifd.325822>
- Özen, Fatmanur. "Etkili Öğretmenlerin Dünü Bugünü". *Uluslararası Sosyal Bilimler ve Eğitim Dergisi* 1/1 (2019), 142-168.
- Pala, Aynur. "Öğretmen Adaylarının Empati Kurma Düzeyleri Üzerine Bir Araştırma". *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 23/23 (2008), 13-23.
- Piji Küçük, Duygu. "Müzik Öğretmenliği Anabilim Dalı Öğrencilerinin İletişim ve Problem Çözme Becerileri". *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 32/1 (2012), 33-54.
- Sabuncuoğlu, Zeynep - Gümüş, Murat. *Örgütlerde İletişim*. Arıkan Yayıncılık, 2008.
- Saraçoğlu, Asuman Seda vd. "Öğretmen Adaylarının İletişim ve Problem Çözme Becerileri İle Okuma İlgi ve Alışkanlıkları Arasındaki İlişki". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 6/2 (2009), 187-206.
- Solmuş, Tarık. *İş Yaşamında Duygular ve Kişilerarası İlişkiler*. İstanbul: Beta Basım Yayım, 2004.
- Şahingöz, Selçuk. "Fen Bilgisi Öğretmen Adaylarının Sınıf Yönetimine İlişkin Bilişsel Algılarının Değerlendirilmesi". *YYÜ Eğitim Fakültesi Dergisi* 18/1 (2021), 284-315. <https://doi.org/10.33711/yyuefd.863207>
- Tümkiye, Songül - Asar, Çiğdem. "İlkokul Yöneticilerinin İletişim Becerilerine İlişkin Yönetici ve Öğretmenlerin Görüşlerinin İncelenmesi". *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 26/1 (2017), 243-258.
- Uzun, Tevfik vd. "Öğretmenlerin İletişim Becerileri ile Öğrencilerin Ders İlgileri Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi". *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 20/3 (2018), 622-636. <https://doi.org/10.17556/erziefd.376135>
- Ülken, Hilmi Ziya. *Eğitim Felsefesi*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1967.
- Yıldız, Derya vd. "Öğretmenlerin İletişim Becerilerini Değerlendirme Ölçeği' Geliştirme Çalışması". *Ana Dili Eğitimi Dergisi* 6/1 (2018), 48-67. <https://doi.org/10.16916/aded.345518>
- Yıldız, Zafer. "Din Görevlisi Adaylarının İletişim Becerisi Algılarının Çeşitli




- Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/29 (2016), 107-130. <https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.258532>
- Zengin, Mahmut. "Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersine Yönelik Tutumlarının Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 11/25 (2013), 271-301.
- Zimbardo, Philip G. - Gerrin, Richard J. *Psikolojiye Giriş Psikoloji ve Yaşam*. çev. Gamze Sart. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 19. Basım, 2015.

---


 **Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

 **Yazar(lar) / Author(s):** Ümit Kalkan (ÜK), Ramaz Atasoy (RA), Mehmet Karadağ (MK).

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

 **Yazar Katkıları / Author Contributions:**

Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study	: ÜK (%40), RA (%30), MK (%30)
Veri Toplanması / Data Collection	: ÜK (%40), RA (%20), MK (%40)
Veri Analizi / Data Analysis	: ÜK (%15), RA (%70), MK (%15)
Yazım / Writing up	: ÜK (%40), RA (%30), MK (%30)
Gönderim ve Revizyon / Submission and Revision	: ÜK (%50), RA (%25), MK (%25)

 **Çıkar Çatışması / Conflict of Interests:** Yazar(lar), çıkar çatışması olmadığını beyan eder(ler). / The authors declare that they have no competing interests.



## POSTMODERN GÜNDELİK HAYATTA NORMALİN ZORBALIĞI

*The Tyranny of Normal in Postmodern Everyday Life*

### Abdurrahman YALÇI

Arş. Gör. Dr., Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, Kars, Türkiye

*Res. Assist. Prof., Kafkas University Faculty of Theology Department of Philosophy and Religion Sciences Department of Sociology of Religion, Kars, Turkey*

✉ ayalcia@gmail.com  <https://orcid.org/0000-0002-6375-0701>

#### Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article


Geliş Tarihi / Received: 05.01.2022

Kabul Tarihi / Accepted: 15.03.2022

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2022

” Atıf / Cite as: Yalçı, Abdurrahman. “Postmodern Gündelik Hayatta Normalin Zorbalığı”. *Mütefekkir* 9/17 (2022), 177-198. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1128649>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

## POSTMODERN GÜNDELİK HAYATTA NORMALİN ZORBALIĞI

### Öz

Sosyalizasyon sürecinde gündelik hayatın sahip olduğu normallik, bireyin edim-bilgisini düzenlediği bir ayna işlevi görmektedir. Bu bağlamda dinler, gündelik hayatı düzenlemeyi ve dolayısıyla normal olanı tanımlayabilmeyi amaç edinmekte; müminleri için bir rutin çerçevesi oluşturmak istemektedir. Fakat gündelik hayatın zaman ve mekân temelinde yaşadığı değişim, etkileşimin mahiyetini dönüştürmekte ve bireyin farklı gerçekliklere temasını olağan hale getirmektedir. Çoğul gerçeklikler içerisindeki bireyin biyografisi, gündelik deneyimler üzerinden şekillenmektedir. Söz konusu deneyimler bilince dâhil olmakta, bireye yönelim alanları için rasyonel bir zemin sunmaktadır. Bireysel bilginin merkezileştirildiği postmodern süreçle birlikte dinler, diğer tüm anlatılarla eşitlenmiş bir halde gündelik hayata katılmaktadır. Bireysel pratikleri meşrulaştıran kaynak yine bireyin kendisi olmakta; arzu, postmodern gündelik hayata gönüllü katılımı sağlamaktadır. Çalışmamızda postmodern gündelik hayatın imkân tanıdığı özgürlüğün kişilerarası boyutu ve arzu ile ilişkisinde din karşısındaki yapısal farklılığı ortaya konmaktadır. Tercih yapmak zorunda olan bireyin pratik bilincindeki düşünümsel boyut ön plana çıkarılarak normalin zorbalığı altında kavramsallaştırılmaktadır. Böylelikle eylemi bir onanmaya muhtaç bireyin değişen onay mercii vurgulanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Sosyolojisi, Postmodernite, Gündelik Hayat, Birey, Arzu.

### The Tyranny of Normal in Postmodern Everyday Life

#### Abstract

In the socialization process, the normality of everyday life functions as a mirror in which the individual organizes his act-knowledge. In this context, religions aim to organize everyday life and define what is normal; they want to create a routine framework for their believers. However, the transformation of everyday life based on time and space makes the nature of interaction, and therefore contact with different realities, normal. The biography of the individual in multiple realities is shaped through everyday experiences. These experiences are included in consciousness and provide a rational basis for individual orientation areas. With the postmodern process in which individual knowledge is centralized, religions participate in everyday life in a way that is equal to all other narratives. The source that legitimizes personal practices is again the individual himself; desire provides voluntary participation in postmodern everyday life. Our study reveals the interpersonal dimension of freedom enabled by postmodern everyday life and its structural difference from religion in its relationship with desire. The reflexive dimension in the practical consciousness of the individual who has to make a choice is brought to the fore and conceptualized under the tyranny of the normal. Thus, the changing approval authority of the individual whose action requires approval is emphasized.

**Keywords:** Sociology of Religion, Postmodernity, Everyday Life, Individual, Desire.

## GİRİŞ

Gündelik hayatın sıradan pratikleri, daima kişilerarası bir bağlam temelinde gerçekleşmektedir. Bu durum, davranışların başkaları ile uyumlu olarak ortaya çıkmasını sağlamakta,<sup>1</sup> normal olanın kendisini bilince dayatmasını mümkün kılmaktadır. Gündelik hayata hâkim olan gerçeklik, normal ve dolayısıyla kendiliğinden kabul edilmektedir. Normal olanın düzenlediği koordinatlar, biyografiyi düzenlemekte ve *zamanının insanı* bireylerin varlığını mümkün kılmaktadır. Gündelik hayat tarafından kuşatılan birey, bu çerçevede yaşamakta ve bir yaşam arzulamaktadır.<sup>2</sup> Duygu ve düşünceleriyle gündelik ilişkiler içerisinde yer almakta, belli nedenselliklere bağlı olarak değerlendirmelerde bulunmakta, çıkarımlar yapmakta ve deneyimleriyle anlamlandırdığı tutarlı bir yaşam öyküsü oluşturmaya çabalamaktadır. Yaptığı ya da yapmadığı eylemlerinde dâhil olduğu gündelik sağduyuyu gözetmekte, ona göre bir konum almaktadır.

Gündelik hayatın yaşadığı dönüşüm farklı kuramsal cephelerde geniş bir yer bulmaktadır. Örneğin Adorno, Horkheimer, Marcuse, Habermas, Heller ve Lefebvre gibi isimler Marksist bir perspektifle hareket etmekte; kitle iletişim araçlarıyla bir sömürge alanı olarak bireyin davranışları üzerinden gerçekleşen tahakkümü ön plana çıkarmaktadırlar.<sup>3</sup> Etkileşimi merkeze alarak değerlendirmede bulunan Mead, Schütz ve Goffman gibi düşünürler, artan temaslar ve sunum üzerinden benliğin kişilerarası boyutuna yoğunlaşmaktadırlar.<sup>4</sup> Postmodern yaklaşımlarda söz konusu dönüşüm yanılısma, tüketim, özgürlük ve arzu bağlamında ele alınmakta; gündelik hayatta birey, ayartılan ve bu ayartılmaya isteyerek katılan bir profil ile betimlenmektedir.<sup>5</sup> Postmodern söylemi tam olarak benimsememelerine rağmen Deleuze ve Guattari de<sup>6</sup> bireyin gündelik hayatta arzusunun baskısı altında kalmaya başladığını vurgulamaktadır.

<sup>1</sup> Piotr Sztompka, "The Focus on Everyday Life: a New Turn in Sociology", *European Review* 16/1 (2008), 9.

<sup>2</sup> P. L. Berger - T. Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası, Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, çev. V. S. Öğüt (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008), 34-43.

<sup>3</sup> M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Aydınlanmanın Diyalektiği, Felsefi Fragmanlar*, çev. N. Ülner, E. Öztarhan Karadoğan (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2014); Herbert Marcuse, *Tek-Boyutlu İnsan*, çev. A. Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 1990); Jürgen Habermas, *İletişimsel Eylem Kuramı*, çev. M. Tüzel (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2001); Agnes Heller, *Everyday Life*, (London: Routledge&Kegan Paul, 1984); Henri Lefebvre, *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, çev. I. Gürbüz (İstanbul: Metis Yayınları, 2016).

<sup>4</sup> George Herbert Mead, *Zihin, Benlik ve Toplum*, çev. Y. Erdem (Ankara: Heretik Yayıncılık, 2017); Alfred Schütz, *Fenomenoloji ve Toplumsal İlişkiler*, çev. A. Akan, S. Kesikoğlu (Ankara: Heretik Yayıncılık, 2018); Erving Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, çev. B. Cezar (İstanbul: Metis Yayınları, 2018).

<sup>5</sup> Jean-François Lyotard, *Postmodern Durum*, çev. İ. Birkan (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2013); Jean Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. O. Adanır (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2011); Zygmunt Bauman, *Intimations of Postmodernity*, (London: Routledge, 1992).

<sup>6</sup> S. Best, D. Kellner, *Postmodern Teori, Eleştirel Soruşturmalar*, çev. M. Küçük (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 100.

Herkesi küçük sömürgelere dönüştüren arzu burada, gündelik hayattaki “makroskobik” ilişkiler sistemini dokumaktadır. Onlara göre çıkış yolu ise yine arzunun kendisinde, özgürleşip *devrimci* bir hale getirilmesinde yatmaktadır.<sup>7</sup>

Gündelik hayatın yaşadığı dönüşümde, insan, toplum ve olgulara dair tüm değişimlerde niceliksel artışlar, değişimin belirleyicileri olmaktadır. Niceliksel değişimlerin dinamik sürekliliği böylelikle -Hegel diyalektiğine atfen- nitel sonuçlar üretmeye başlamaktadır. Her açıdan yavaşlatılmış yaşam ritmi içinde yaşayan insanlık hız kazandıkça insana dair her alanda nitel değişimler boy göstermektedir. Burada anahtar kavram bütün boyutlarıyla etkileşim olarak görülmektedir. Modern öncesi dönemi farklı açılardan tanımlamak mümkünse de en çok iletişimin kemiyet ve keyfiyet açısından sınırlı oluşuyla ele almak açıklayıcı olmaktadır.<sup>8</sup> Bu durum, insanın kendisine ve ilişkili olduğu her alana dair kapsayıcı olmayan ve dolayısıyla da krizlere görece olarak kapalı sistemler geliştirmesi anlamına gelmektedir. Zira ötekinin sınırlı varlığı benlik bilincini de buhranlardan korumaya olanak tanımaktadır. Gündelik hayatın postmodern dönüşümüyle kültürler, coğrafyalar birbirleriyle sınırlarını ihlal ederek, o sınırları anlamsızlaştırarak karşılaşmaya başladıklarından *tarihin hızlanması* söz konusu olmaktadır. Böylece kararlı her yapı sarsılmaya, kendisini yeni veya revize etmiş bir söylem üzerinden yeniden inşa etmeye çalışmaktadır. Üstelik bu durum, geleneksel kurumların yerinden çıkarılması olarak tanımlanan bir kopartılmayı,<sup>9</sup> yani tüm yerelliklerin ve dolayısıyla bireyin kendisi olarak kalma imkânının yitimi gibi ontolojik bir tehlikeyi de içinde barındırmaktadır.

Yaşadığı sosyalizasyon süreçlerine bağlı olarak bireyin gündelik hayat içerisindeki konum alışması, geleneksel toplumlarda din ile yakın bir ilişki içerisinde gerçekleşmektedir. Varlıklarını idame ettirmek adına dinlerin kontrolünü hedefledikleri gündelik hayat, müminlerin hayatının düzenlendiği bir zemin olarak ele alınmaktadır. Eski Etrüskler, bu durumun somut anlamda bir örneğini göstermektedirler. Kentlerini inşa etmeden önce altın bir sabana koşulan bir öküz, yeni yerleşim alanını çevreleyen bir çember etrafında dolaştırılırdı. Bu kutsal saban izi, içinde insanların yaşayacağı alanı belirler, kutsal yerleşme alanını dış dünyadan ayıracak kent duvarlarının yerini gösterirdi.<sup>10</sup> Fakat gündelik hayatın yaşadığı

<sup>7</sup> G. Deleuze - F. Guattari, *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni 1*, çev. F. Ege vd. (Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2014), 543-584.

<sup>8</sup> “Toplumsal değişme hızı önceki sistemdekilerden daha yüksek olmakla kalmayıp, daha önceki toplumsal pratikler ve davranış biçimlerini etkileme derecesi ve kapsamlılığı da yüksektir.” Anthony Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik, Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*, çev. Ü. Tatlıcan (İstanbul: Say Yayınları, 2019), 31.

<sup>9</sup> Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik*, 33.

<sup>10</sup> Mark Gottdiener, *Postmodern Göstergeler-Maddi Kültür ve Postmodern Yaşam Biçimleri*, çev. E. Cengiz, H. Gür, A. Nur (Ankara: İmge Kitabevi, 2005), 85.

modern ve postmodern dönüşümlerle birlikte kutsal, kentleri kendi saban izi sınırları içerisinde düzenleyememektedir. Özellikle din üzerindeki etkileri bağlamında postmodernite, dinin gündelik hayat örüntülerinin alanını daraltma veya genişletme noktasında görülmektedir. Söz konusu durum, postmodern gündelik hayatın dinî pratiklere izin verecek hiçbir boşluk bırakmadığını imlemekle birlikte, din ile ilintili tüm alanların bu düzenin birer metaı haline geldiğini de vurgulamaktadır.<sup>11</sup>

Gündelik hayatın postmodern çoğulculuğu, bilinç düzeyinde önemli etkilere sahip görülmektedir.<sup>12</sup> Bu bağlamda postmodern gündelik hayat, ideolojik anlamlandırmalar ile değil daha bireysel ama çok daha fazla etki gücüne sahip olgular temelinde bir sınamaya tabi tutulmaktadır. Başka bir ifade ile modern dönemde gündelik hayatın devlet eli ile değiştirilmeye çalışılmasından, bir yaşam politikası ile güdülenmiş bireyin gündelik faaliyetlere katılmasına doğru bir geçiş durumu söz konusu olmaktadır. Bu paradigma değişimi, Hardt ve Negri'nin *İmparatorluk* adlı eserini anımsamak gerekirse, kuşkusuz küresel değişimden bağımsız gerçekleşmemektedir.<sup>13</sup> Modern dönemin tüm bireysel ve toplumsal mücadelelerinin temelinde bir anlamıyla kimlik edinme ve onu akredite edilmiş dünya ile uyumlu hale getirmek bulunsa da postmodernlik ile artık kimliklerin anlamsızlaştığı, sınır aşmanın ve bireysel tercihlerin bizatihi kendilerinin yeni kimlik kurucu unsurlara dönüştüğü bir eşige gelinmektedir.<sup>14</sup>

Çalışmamızda postmodern gündelik hayat, dinin normal olanı üretmekten ziyade normal olana dâhil olup dönüştüğü bir süreci ifade etmektedir. Edim-bilgisi postmodern bağlama sahip gündelik hayatın normali içerisinde biçimlenen ve bir rutin edinen birey merkeze alınmaktadır. Bu çerçevede "ben'in kendini üretmesi yolunda" araçsallaştırılan gündelik hayatta<sup>15</sup> arzusunun din ile olan ilişkisi yorumlanmakta, bireyin kişilerarası arenadaki durumu, *normalin zorbalığı*<sup>16</sup> altında kavramsallaştırılmaktadır.

## 1. ÖZGÜRLÜK İLE TAHAKKÜM: NORMALİN POSTMODERN DEĞİŞİMİ

Postmodern tutumlar, üst-anlatılara karşı inançsızlık olarak

<sup>11</sup> Yasin Aktay, "Postmodern Dünyada Din: Bir Anlatı mı, Tanrı'nın İntikamı mı?" *Din Sosyolojisi*, der. Y. Aktay - M. E. Köktaş (Ankara: Vadi Yayınları, 2007), 339-341.

<sup>12</sup> P. L. Berger vd., *Modernleşme ve Bilinç*, çev. C. Cerit (İstanbul: Pınar Yayınları, 1985), 76.

<sup>13</sup> M. Hardt, A. Negri, *İmparatorluk*, çev. A. Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015).

<sup>14</sup> J. P. Hewitt - D. Shulman, *Benlik ve Toplum*, çev. ed. B. Aktaş (İstanbul: Bilge Kültür-Sanat Yayınları, 2019), 197.

<sup>15</sup> Rainer Funk, *Ben ve Biz, Postmodern İnsanın Analizi*, çev. Ç. Tanyeri (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013), 236.

<sup>16</sup> Bu kavramsallaştırma, günümüzde yaşam politikalarına hâkim olan *normalin* tahakkümünü ifade etmekte ve çalışmamızın temel iddiasını oluşturmaktadır.

tanımlanmakta;<sup>17</sup> ahlâkî nihilizm ve bireycilik gibi eğilimlerle ilişkilendirilmektedir.<sup>18</sup> Gündelik hayatın postmodern zemini, herhangi bir genel reçeteyi imtiyazlı görmeyi reddeden, daha çeşitli, açık uçlu ve bağlamsal bir yaşam politikasını kolaylaştırmaktadır.<sup>19</sup> Bu doğrultuda kurumsal yapıların çöküşü, gündelik yaşama yansıyan postmodern yönlerle (parçalı kimlikler, belirsizlik, mekânın dönüşümü) ele alınmakta; birey de bol seçenekler arasından dilediğini seçme özgürlüğüne sahip olarak tasvir edilmektedir. Bu seçimler zıt tercihlerin bir arada bulunmasına imkân tanımakta ve birey aynı anda kendisini farklı aidiyetler üzerinden tanımlayabilmektedir. Tüketimin ön plana çıktığı gündelik hayatta, tüketilen ürünlerin sembolik değerlerini (imaj, prestij vb.) önelemektedir. Bir kıyafet ya da bir kimlik seçmek, bu açıdan eşit görülmekte, tercihte bulunan bireyin referans noktası olarak yine kendisi ön plana çıkmaktadır.<sup>20</sup>

Postmodern gündelik hayatta birey, seçim yapmak zorundadır.<sup>21</sup> Bireyin, bireyselliğini ve benliğini kullanma yolları ise daha genel değişimlerin bir parçası olarak görülmektedir. Bireysellik ve kimlik ile ilgili tanımlar, daha geniş süreçlerin bir parçası olarak belirlenmektedir.<sup>22</sup> Bilhassa kurumsal yapıların kimlik üzerindeki etkisinin azalması, birey üzerinde gündelik etkileşimleri/ötekileri belirleyici kılmaktadır. Böylelikle kimlik inşası, gündelik hayat bağlamında cazibenin etkili güçlerine dayandığından, sonuç konformizm olmaktadır. Burada konformizm, durumun taleplerine verilecek en mantıklı olduğu düşünülen karşılıktır. Davranışsal olarak rutinin otomatikliği yansıtılmakta,<sup>23</sup> normal olan kendisini bu çerçevede dayatmaktadır.

Ian Hacking, normalin *iyi huylu ve steril* tınısının artık en güçlü ideolojik araca dönüştüğünü belirtmektedir.<sup>24</sup> Normal olana yönelik postmodern politikalar gündelik hayat kutupları etrafında dönmektedir. Postmodern gündelik hayatta birey, arzulayan bir monad<sup>25</sup> olarak

<sup>17</sup> Lyotard, *Postmodern Durum*, 8.

<sup>18</sup> Michael Gardiner, *Gündelik Hayat Eleştirileri*, çev. D. Özçetin - B. Taşdemir - B. Özçetin (Ankara: Heretik Yayıncılık, 2016), 31.

<sup>19</sup> Best-Kellner, *Postmodern Teori, Eleştirel Soruşturmalara*, 341.

<sup>20</sup> Abdurrahman Yalçı, *Gündelik Hayat, Bireysel Kimlik ve Din: Türkiye'de Başörtüsünü Çıkaran Kadınlar Örneği*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 41.

<sup>21</sup> Zygmunt Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, çev. İ. Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000), 255.

<sup>22</sup> David Chaney, *Yaşam Tarzları*, çev. İrem Kutluk (Ankara: Dost Kitabevi, 1999), 127.

<sup>23</sup> Richard Jenkins, *Bir Kavramın Anatomisi: Sosyal Kimlik*, çev. G. Bostancı (İstanbul: Everest Yayınları, 2016), 169.

<sup>24</sup> Akt. Jenkins, *Sosyal Kimlik*, 227.

<sup>25</sup> Leibniz, bireysel benleri birer monad olarak görmektedir. Birbirlerinden tam anlamıyla bağımsız oldukları için monadların birbirlerine açılan pencereleri yoktur. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 546. Ona göre monadlar varlığı oluşturan atomlardır ve onların bir şeyin içeri girmesine ya da dışarı çıkmasına izin verecek pencereleri

betimlenmektedir. Bir arzu mikro-politikasını vurgulayan bu öznel politikası arzu, haz ve bedeni değerli kılmakta; birey, arzu ve hazzın vurgulanışında bireyci olarak görülmektedir.<sup>26</sup>

Bireyin kendisine dair duyguları, normal, yani diğerleri gibi olduğu, dolayısıyla adil bir muameleyi hak ettiğine dair bir algıya karşılık gelmektedir.<sup>27</sup> Benliğin postmodern zemini ise gündelik yaşam etkileşiminin bağlamı olarak ele alınmaktadır. Postmodern vurgu ile benlik kişinin tasarımı olarak görülebilir. Lakin bu tasarımın sürekli olarak aynı düşünüş ve yaşam biçimi paralelinde oluşması meseleyi ilginçleştirmektedir. Benlik bilinci, kişisel kabuller dolayımında yapılandırılan bir fenomen olarak ön plana çıkmaktadır. Buradaki yönlendirmeyi sağlayan şey ise insanın arzusudur. Arzu<sup>28</sup> ile belirgin kılınan birey, aslında gündelik hayatın rutin akışında görünmez bir hale bürünen yapısal bir durumun var olduğuna işaret etmekte; derinlerde çok daha seyreltilmiş yapısal faktörlerin izlerini göstermektedir.

Arzu alanları gündelik hayat düzleminde kesişmektedir ve bu özelliği ile bütün aidiyet gruplarının, bütün kimliksel nitelemelerin üzerinde ve onlara rağmen bir tabiiyet rejimi oluşturmaktadır. Arzuların postmodern denetimi gündelik hayatın sömürgeleştirilmesine yol açmaktadır. Bu çerçevede birey, gündelik rutinlerini bilincinde olmadan kabul etmekte ve ikinci bir doğa gibi düşünmektedir.<sup>29</sup> Kuşkusuz bu gerçeklik gündelik hayatın baskıcı sistemlerden daha kudretli olan otoriter doğasını gözler önüne sermektedir. Gündelik hayat, kimliğin onay/ret alması ve bu

---

bulunmamaktadır. G.W. Leibniz, *Monadoloji*, çev. D. Çetinkasap (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 3, 5. Berger ve Luckmann ise gündelik etkileşim içerisindeki bireyin, "penceresiz bir monad" olarak görülmemesi gerektiğini vurgulamaktadır. Çünkü kişilerarasına bir benlik inşası temelinde katılım, tam anlamıyla bağımsızlığı imkânsız kılmaktadır. P. L. Berger, T. Luckmann, *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi*, Çev.: M. D. Dereli), Heretik Yayıncılık, Ankara 2015, 23-24.

<sup>26</sup> Postmodern düşünürlerin büyük bir kısmının özneyi bir tarafa bırakmasına rağmen, erken dönemde Lyotard, Deleuze ve Guattari gibi isimler bireyselci bir yaklaşım sergilemektedir. Bu öznel politikası arzu, haz ve bedeni değerli kılmaktadır. Kişisel ve toplumsal kimlik, uyum gibi kavramlar baskıcı olarak görülüp reddedilirken; bireylerin bölük pörçük ve libidinal varlık hallerine alkış tutulmaktadır. Best-Kellner, *Postmodern Teori, Eleştirel Soruşturmalar*, 339-346.

<sup>27</sup> Erving Goffman, *Damağa, Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*, çev. Ş. Geniş - L. Ünsaldı - N. Ağırnaslı (Ankara: Heretik Yayıncılık, 2018), 34.

<sup>28</sup> Çalışmamızda arzu, Bauman'ın ifadesiyle "durmaksızın dönen sihirli çarkı" Zygmunt Bauman, *Küreselleşme, Toplumsal Sonuçları*, çev. A. Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 83. ile bitimsiz bir perspektifte ele alınmaktadır. Postmodern gündelik hayatta arzu, her şeyden önce tüketimin devamlılığını sağlayan bir unsur olarak değerlendirilmektedir. Fredric Jameson, *Postmodernizm, ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantiği*, çev. N. Plümer - A. Gölcü (Ankara: Nirengi Kitap, 2011), 285. Böylelikle birey, sistem tarafından "yerliyurtlu" bir hale getirilmektedir. Deleuze-Guattari, *Anti-Ödipus*, 584. Burada biteviye arzuyu arzulayan bir arzu söz konusudur. Mark C. Taylor ve Esa Saarinen'den akt. Bauman, *Küreselleşme*, 87.

<sup>29</sup> Andy Bennett, *Kültür ve Gündelik Hayat*, çev. N. Tokdoğan - B. Şenel - U. Y. Kara (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2018), 35.

bağlamda ortaya çıkan güven/güvensizlik duygusu için sunduğu etkileşim çerçevesinden dolayı hayati bir önem arz etmektedir. Dolayısıyla ortak veya kabul edilir bir hayat tarzına sahip olmak bütün kimliksel tanımlamaların ötesinde bulunmakta; toplum en büyük uzlaşmayı gündelik hayat üzerinden gerçekleştirilmektedir.

### 1.1. Gündelik Hayata Katılım

Postmodern gündelik hayatta bireyler, haz-arayıcı rolün etkisi altında biçimlenmektedirler.<sup>30</sup> Artık anlamları esnek ve kaygan olan imge ve metaların akışından dilediklerini tercih edebilmektedirler.<sup>31</sup> Bu seçebilme özgürlüğünü sağlayan etmenlerin başında, gözetim/denetim sistemleri bağlamında yaşanan köklü değişimler gelmektedir. Gözetim/denetim sistemlerine dair farklı dönemler içinde birbirinden farklı açıklayıcı teorik yaklaşımlar gündeme gelmektedir.<sup>32</sup> Geliştirilen her yaklaşım bireylerin bilişsel ve psikolojik haritalandırılmasına imkân tanımaktadır. Yazının, matbaanın, telgraf ve telefonun icadının devlet iktidarını, Giddens'in ifadesiyle "idari iktidarı"<sup>33</sup> dolayısıyla da gözetim operasyonlarını geliştirmesi gibi yeni iletişim teknolojilerinin de yeni gözetim biçimlerini oluşturduğu görülmektedir. Gözetim ve denetim mekanizmaları somut olandan soyut olana doğru bir değişim geçirmekte, devlet ve devlet dışı ticari ve ideolojik örgütlenmeler giderek görünmez olmaktadır. Konumuz özelinde değinmemiz gerekirse, postmodern gündelik hayatta panoptikon sosyal ilişkilerde görünür olmaktadır.<sup>34</sup> Değişen iktidar tekniklerine bağlı olarak artık baskı, sosyal deneyimlere baskı olarak girmemekte, bireysel özgürlükler üzerinden, daha fazla ve daha az tatmin arasındaki seçimlerle ortaya çıkmaktadır.<sup>35</sup> Postmodern habitatta heteronomiler, baştan çıkarmanın arkasına saklanmakta;<sup>36</sup> toplumsal kontrol, yönlendirme ve dolayısıyla normalin biçimlendirilmesi gündelik rutinlerin "doğallığı" içerisinde gerçekleşmektedir.

Gözetleme eylemi doğası gereği inşacı bir yön taşımakta, aynı zamanda tanımlama işlevi de görmektedir. Özellikle zaman içinde gündelik hayatın gözetim olgusunun konusu haline gelmesi gözetlemenin inşacı yönünü ön plana çıkarmaktadır. Tercih ve onaylarını bu etki bağlamında gösteren birey yaşanan yapısal değişime senkronize biçimde eşlik etmektedir. Bireysel ve toplumsal düzeyde yaşanan itirazlar ise postmodern gerçekliğin

<sup>30</sup> Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, 255.

<sup>31</sup> Bennett, *Kültür ve Gündelik Hayat*, 55; Zygmunt Bauman, *Kimlik*, çev. M. Hazır (Ankara: Heretik Yayıncılık, 2019), 35-104.

<sup>32</sup> S. Bitirim Okmeydan, "Postmodern Kültürde Gözetim Toplumunun Dönüşümü: 'Panoptikon'dan 'Sinoptikon' ve 'Omniptikon'a", *AJIT-e: Bilişim Teknolojileri Online Dergisi*, 8/30 (2017), 1

<sup>33</sup> Anthony Giddens, *Ulus-Devlet ve Şiddet*, çev. C. Atay (İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2008), 61-67.

<sup>34</sup> Zygmunt Bauman, *Özgürlük*, çev. K. Eren (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015), 20.

<sup>35</sup> Bauman, *Intimations of Postmodernity*, 50, 51.

<sup>36</sup> Bauman, *Intimations of Postmodernity*, 194.



doğasına yöneltmiş itirazlar olmanın ötesinde, bu gerçekliğin imlediği biçimiyle gündelik hayatı deneyimleme imkânlarından yoksun kalmaya yönelmektedir. Böylece düşünsel karşı duruşlardan öte normal olanın dışında kalma korkusu, postmodern dönemin itiraz içeren tüm söylemlerinin temelinde önemli bir yer tutmaktadır. Gelinen noktada postmodern gündelik hayata katılımın en simgesel halini ifade eden görülme arzusu, bireyin amaçladığı en üst değere dönüşmüş durumdadır ve bir toplumsal ilişki halini almıştır.<sup>37</sup>

Omnipotik, yani herkesin herkesi izlediği denetim sisteminin ön plana çıkardığı bireysel (hâkim sistemin ortaya çıkmasını özellikle istediği ve teşvik ettiği) eğilimlerden belki de en önemlisini görülme arzusu oluşturmaktadır. Postmodernlik, görünür olma hazzını örgütleyerek ve kitleselleştirerek işlerlik kazanmaktadır. Birey psikolojisindeki yönelimlerin toplumsal olanı inşa zemini kılınması, denetim, tüketim mekanizmalarının psikolojik süreçler üzerinden tasarlanması, postmodernizmi psikolojinin iktidarı olarak okumayı mümkün kılmaktadır. Böylece bakma hazzı ile bakılma hazzının devindirdiği bir sosyalizasyon sözü konusudur. Artık bireyler için herkes tarafından görülme bir arzu durumuna dönüşmekte, bireysel varoluşun bütün kesitleri görünür olmakla ilgili hale gelmektedir. Görülme arzusunun amaçladığı şey ise beğenilme üzerinden kimliğin kabul edilmesine yönelik beklentidir. Onanma, bireydeki köklü bir ihtiyacı, güven duygusunu doğurduğu için postmodern birey tarafından ziyadesiyle önemsenmektedir. Buna karşılık postmodern temsil/sunum biçimlerinin hiçbirinin doğası gereği bireye arzulan köklü ve kalıcı güven hissini yaşatamaması meselenin paradoksal kısmını teşkil etmektedir.<sup>38</sup>

Güven hissinden yoksun olarak gündelik hayata katılım, korkutucu bir tehdit olarak deneyimlenebilmektedir.<sup>39</sup> Tedirgin ve dışlanma tehlikesiyle uyarılmış halde bulunan birey, her zaman alarm durumunda bir gerginliğe mahkûm edilmektedir. Bu nedenle bireyin sergilemek zorunda kaldığı ve onanmayı amaçlayan sunumları bitimsiz, sürekli tekrarlanan bir hal almaktadır. Görünür olmak güvende olmanın koşuluna dönüşünce, gündelik hayat bir bütün olarak ötekinin beğenisine sunulan bir temsile indirgenmektedir. Goffman'ın terminolojisi ile benliğin gündelik hayat sahnesinin gerekleri doğrultusunda sunumu, artık postmodern birey için hayatta kalma stratejisine dönüşmüş görünmektedir. Böylelikle benliğin tüm bölgeleri, *normalin zorbalığını* mümkün kılacak biçimde uyumlu bir biçim almaktadır.

<sup>37</sup> Guy Debord, *Gösteri Toplumu*, çev. A. Emekçi - O. Taşkent (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996), 14.

<sup>38</sup> Zygmunt Bauman, *Cemaatler, Güvenli Olmayan Bir Dünyada Güvenlik Arayışı*, çev. N. Soysal (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 20, 21.

<sup>39</sup> Ronald David Laing, *Böлінmüş Benlik*, çev. E. Akça (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015), 44.

## 2. GÜNDELİK HAYATTA DİN, BİREY VE ARZU ETKİLEŞİMİ

Hayatı verili bir dizge ile tanımlayan yapıların başında din olgusu gelmektedir. Bir bütün içinde her olgunun tekabül ettiği sınırlar belirlenmekte, varoluşun tüm katmanları dinsel bakış açısı tarafından bir açıklığa yer bırakmaksızın tayin edilmektedir. Tanımlamaya dönük her yapı bu anlamıyla boşluğu, belirsizliği ve geçirgenliği reddetmektedir. Herhangi bir sızmaya engel olmak adına boşluklar doldurulmakta, belirsizlik veya dilemmalara karşı anlamlandırmalar ihdas edilmektedir. Böylelikle bireyin kendi içinde sonsuz tercih ve yönelimleri barındıran varlığı sınırlandırılmakta; davranışsal rutinleri belirli bir biçim altında düzenlenmektedir.

Gündelik hayat organize edilen bir alanı imlemektedir. Pre-modern dönem ile modern dönem arasında bu noktada herhangi bir farklılık bulunmamaktadır. Farklı olan şey bu dönemlerde gündelik hayatı fiili ve düşünsel olarak örgütleyen fenomenlerin değişmesi, yani dinsel ve seküler olanın yer değiştirmesidir. Her iki dönemde de eşya, insan ve olaylar ait oldukları evren dâhilinde tanımlanmakta ve anlamlandırılmaktadır. Hayat, belirli paradigmalara ile bir bütün olarak izah edilmekte, evrenselci söylemlerle bireyin içinde durarak söz söyleme zemini bulabildiği bir gerçeklik oluşturulmaktadır.

### 2.1. Bir Referans Noktası Olarak Birey

Dinin modernlik ile ideolojik hesaplaşmasından sonra şimdi metropolün merkezde yer aldığı postmodernite<sup>40</sup> üzerinden yeni bir durum vurgulanmaktadır. Burada bir karşı koyuştan öte bir uzlaşma çabası, daha çok rıza üretimine bağlı bir ilişki söz konusu olmaktadır. Yeni dönemin karakteristiği farklı kimliklerin tanışması, kesişmesi ve sonuç olarak bütün bu kimliklerin *olabilirlik* üst kabulü bağlamında geçirgenleşmesi şeklinde cisimleşmektedir. Böylelikle kurumsal dinler etkisizleşmekte, anıtsal anlatılar zayıflamakta buna karşın bireyler kendi tikel varoluşları bağlamında yeni etik ve dinsel pozisyon alımları içine girmektedir.

Dinler sınır, boşluk, belirsizlik gibi olgulara benzer yaklaşımlar göstermektedir. Bunun sonucu olarak inançlı birey, gündelik hayatın mahiyetinden bağımsız olarak bir takım değer yargılarına ve dolayısıyla kimliğine dair belirli kabullere sahip bulunmaktadır. Bu iki alan arasındaki çelişki geleneksel dönemlerde düşük seviyede cereyan ederken, modern, özellikle de postmodern dönemde oldukça yüksek düzeyde gerçekleşmektedir. İşaret edilen çelişkinin postmodern dönemde yüksek düzeyde gerçekleşmesi tesadüf değildir. Bireye ve dünyaya dair kabul edilen her kabulün ters yüz edildiği bir vasat olan postmodernite, benliğin

<sup>40</sup> Akbar S. Ahmed, *Postmodernizm ve İslam*, çev. O. Ç. Deniztekin (İstanbul: Cep Kitapları, 1995), 32.

tanımı ve temsil biçimlerini değiştirmektedir. İnsanlar sahip oldukları yerleşik konum ve bilişsel durumlardan adeta kitlesel göç durumuna geçmiş gibi görünmektedir. Herkes bulunduğu yerden bir başka yere, bir oluştan başka bir oluşa doğru akış halinde bulunmaktadır.<sup>41</sup> Aslında bir vazgeçme medeniyeti söz konusu olmaktadır.

Her insan topluluğunu bir dünya-kurma girişimi olarak gören Berger, bu girişimde dinin özel bir yer işgal ettiğini belirtmektedir.<sup>42</sup> Çünkü insanın toplumsal gerçeği yapım sürecinde din, bu gerçekliğe bir anlam sağlamakta ve bu gerçekliği meşrulaştırmaktadır.<sup>43</sup> Fakat dinin postmodernlikle birlikte dünya kurma yeteneği ve kudretinin ciddi anlamda bir hasar gördüğü söylenebilir. Berger'in ifade ettiği dinin statü değeri, diğer faktörlerin yanı sıra postmodernitenin dizgesel hususiyetleri bağlamında etkisizleşmiş görünmektedir. Önceleri kültür ve öteki anlatılar dolayımında etki altında bulunan din, bu yeni dönemle birlikte her bireyin tekilliği/müdahilliği ile belirlenmekte ve dönüştürülmektedir. Kuşkusuz dinî bir kimlik inşa etme faaliyeti günümüzde de devam etmektedir. Fakat dinî bir kimlik inşa edilirken bu kimliğin oluşumunda en az referans alınanın din olması temel bir çelişki oluşturmaktadır. Dini, postmodern çerçeveler dâhilinde, bireyin içinde sınırsızca seçim yapabileceği bir anlamlar dünyasının yedeğinde anlamak, biçimlendirmek ve açıklamak günümüz dindarlığının temel özelliği olarak ön plana çıkmaktadır.<sup>44</sup>

Postmodern tasavvur dine yönelik bir epistemik şiddet içermektedir. Zira teknik olarak dinin kurucu, temel ve değişmez prensiplerini yok saymakta, mutlaklık, hakikat gibi özelliklerini aşındırıp görelî hale getirmekte, aşkın olanın temel belirleyen olduğu bir denklemi tersine çevirerek insanın bireyselliğini temel olarak kabul etmektedir. Her şey bireysel tercihlerle, bireysel tercihler de arzunun kodlanmasıyla ilgilidir. Din ancak bireyselliğin sınırlarında hareket edebilmekte; tanımlayıcı, emredici, şekillendirici tüm özellikleriyle bireysel tercihlerin duvarlarına çarpıp etkisizleşmektedir. Dinlerin aşkın dili tam da bu noktada anlamını yitirmektedir.<sup>45</sup>

Dinler, bireysel ve toplumsal kimi durumlar nedeniyle çeşitli değişimler yaşayabilmektedir. Postmodern bireyin yaşadığı değişim de

<sup>41</sup> S. Zizek-B. Gunjevic, *Acı Çeken Tanrı, Kıyameti Tersyüz Etmek*, çev. A. Çiltepe (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2013), 186; Zygmunt Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, çev. Y. Alogan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005), 183-184; Bennett, *Kültür ve Gündelik Hayat*, 55; Lain Chambers, *Göç, Kültür, Kimlik*, çev. İ. Türkmen - M. Beşikçi (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019), 45.

<sup>42</sup> Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye*, çev. A. Coşkun (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 51.

<sup>43</sup> Berger, *Kutsal Şemsiye*, 25.

<sup>44</sup> Funk, *Ben ve Biz*, 73; Charles Taylor, *Benliğin Kaynakları, Modern Kimliğin İnşası*, çev. S. A. Baş - B. Baş (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 748.

<sup>45</sup> Hewitt-Shulman, *Benlik ve Toplum*, 275; Peter L. Berger, *Sosyolojiye Çağrı, Hümanist Bir Perspektif*, çev. A. E. Koca (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 149; Leon Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance*, (California: Stanford University Press, 1962), 3-11.

dinin hem statü hem içerik olarak değişmesine yol açmaktadır. Bireyin dine bu şekliyle müdahalesi ya da dinin postmodernlikle maruz kaldığı durum “şeyleşme”dir. “Şeyleşme, bir sürecin ya da ilişkinin genelleme yoluyla bir soyutlamaya dönüştürüldüğü ve böylece bir ‘şey/nesne’ haline getirildiği anı imler.”<sup>46</sup> Bu durum ise bireyin edimleri ile gerçekleşmektedir.

Temsil eden ve edilen arasındaki mesafe ile mümkün olan şeyleşme,<sup>47</sup> postmodern müdahale ile birlikte sadece din ile inanan birey arasındaki mesafeye değil; bilfiil dinin ontolojik temellerini tahrip eden bireyin, dinî gerçeklik kategorisinden bir izafiliğe ve en sonunda kontrol edilebilir bir nesneye dönüştürmesine işaret etmektedir. Haddizatında postmodern düşünce, ilişki kurulan olguyla (modernitede olduğu gibi) ilgili kopuşları veya retleri zorunlu kılmamaktadır. Ancak onları formu ve içeriği bakımından değiştirmekte, deforme edilebilir bir statüye indirgemektedir.

## 2.2. Postmodern Normale Uyum

Bireyin kendi içinde çelişkilerine bağlı olarak bilişsel bir parçalanma yaşaması, postmodernitenin birey üzerindeki en dolaysız sonuçlarından biri olarak görünmektedir. Uyum ve uzlaşma arayışı onun pragmatik yanını temsil etmektedir. Hayatta kalabilmek adına çelişkilerini azaltmaya ve uyuma ihtiyacı bulunmaktadır.<sup>48</sup> Dünyaya karşı verili bir ilişki modeline sahip olmadığından birey, konumu itibarıyla, kararsızlıkla ve bu bağlamda dünya ile arasında bir denge kurma çabasıyla nitelendirilmektedir. Bu süreç içerisinde bir dünya üretmekte ve aynı zamanda kendisini de üretmektedir.<sup>49</sup>

Bireyin ontolojik uyumsuzluk durumu postmodernlik ile gündelik hayat, kimlikler ve roller bağlamında daha da karmaşık bir hal almış görünmektedir. Sürekli olarak her alanda seçimler yapılmakta, normal durumlarda bir arada olması mümkün olmayan durumlar uzlaştırılmaya çalışılmaktadır. Bu çaba esas itibarıyla gerçekliğe yönelik bilişimizin doğasıyla oynamak ve onu çelişki yaşamayacağımız bir düzleme yerleştirmek amacını taşımaktadır. Çünkü birey için asıl olan şey gerçekliğin doğası değil, tercih ettiği şeyi bir makuliyet çerçevesi ile kabul edilebilir bir zemine oturtabilmesidir.<sup>50</sup> Sonuç olarak doğru veya yanlış kendinde bir gerçek olmaktan çıkmakta, subjektif yargılar bağlamında yaratılan bir şeye dönüşmektedir.

Ne kadar zıt uçlarda bulunursa bulunsun, farklı bilgi gövdelerini

<sup>46</sup> Timothy Bewes, *Şeyleşme, Geç Kapitalizmde Endişe*, çev. D. Soysal (İstanbul: Metis Yayınları, 2017), 23, 24.

<sup>47</sup> İrfan Kaya, “Temsilci Düşüncenin Hegemonik Unsurları: Şeyleşme, Sömürgecilik ve Kültürelcilik”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 24/2 (2020), 935.

<sup>48</sup> Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance*, 3-11.

<sup>49</sup> Berger, *Kutsal Şemsiye*, 56.

<sup>50</sup> Berger-Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, 224.

birleştirecek kavram prosedürleri, tutarlı bir benlik için kritik önem arz etmektedir.<sup>51</sup> Bilgi, yapılan tercihleri destekleyen bir araçtır ve postmodern dönemde artık her türlü yargıyı onaylayacak bir bilgi seti inşa edilebilmektedir. Herkes için ortak bir doğrudan veya yanlıştan bahsetmek mümkün olmaktan uzaklaşmakta, hatta tüm seçeneklerden bir kolaj meydana getirilebilmektedir.<sup>52</sup> Çünkü sonsuz seçim imkânının var olduğu bir vasatta tercihe konu olan olguların mutlak anlamda birbirine eşitlendiği, kıymetlendirildiği bir dünya söz konusu olmaktadır. Teorinin bu minvalde kurulması sınırsız eklektik inşaları olabilir kılmaktadır. Bireyin üstlendiği bir tür brikolajcı tutum, en temelde insanın hayat karşısında yaşadığı dilemmaları yukarıda betimlenmeye çalışıldığı gibi aşmaya çalışmasının bir yansımasıdır. Böylece insan için gündelik hayat pratikleri veya kimlik inşası süreci, bir gerilim zemini olmaktan uzaklaşmaktadır. Bu, dinin veya başka bir kurumsal anlatının aleyhine başka bir hegemonyanın, bireyin hegemonyasının yükselmesine işaret etmektedir.

İçinde yaşadığımız dönemin en belirgin özelliklerinden biri, yapıların temel vasfı olan iç-dış tanımlarının gittikçe aşınması, hatta anlamsızlaşmasıdır. Artık "içerisi" ile "dışarı" arasındaki sınırı, sürdürmeyi bir kenara bırakalım, çizmek bile imkânsız görünmektedir. Aynı anda hem içerde hem de dışarda olmak normalleşmektedir. Sınır parçalanması, bütün yapıların ve üst anlatıların maruz kaldığı ortak postmodern bir tehdede dönüşmektedir. Bir fikir veya çerçevesi belirlenmiş bir model ile özdeşleşme durumu, bu dönemin ruhunu yansıtmamaktadır.<sup>53</sup>

Bilginin bilgi ile inançların başka inançlar ile sınanması, mukayesesi ve sonuç itibari ile doğru veya yanlış olarak görülmesi; dönem itibariyle geçmişte kalan bir süreci ifade etmektedir. Artık bilgi ve inanç, bireyin temel ve birçok açıdan arkaik dürtülerinin sağlamasından geçmekte, duyguların birer nesnesine dönüşmüş görünmektedir. Nesneye indirgenmiş bu olguların Tanrı koltuğunda ise birey bulunmaktadır. Onlarla istediği her şeyi yapabilir, hibrit modellemeler tasarlayabilir ve hatta onları tamamen atabilir; çünkü mülkiyet haklarına mutlak olarak o sahiptir. Kısacası, tikel olarak her birey artık mutlak anlamda her şeyin ölçüsüdür.<sup>54</sup> Tüm bu olup bitenler de gündelik hayatta arzı endam etmektedir.

Geleneksel ve modern tasavvurun postmodern dönemle birlikte güç yitimine uğraması bir bütün olarak bireye dair her şeyi dönüşüme maruz bırakmaktadır. Gündelik hayat ve birey de bu dönüşümün temel konusu olmaktadır. Zira insan kendi varlığını salt kendi ile anlamlı hale

<sup>51</sup> Berger, Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, 204.

<sup>52</sup> Ahmed, *Postmodernizm ve İslam*, 39.

<sup>53</sup> Bauman, *Cemaatler*, 19-20.

<sup>54</sup> Bauman, *Kimlik*, 91; Terry Eagleton, "Milliyetçilik: İroni ve Bağlılık", T. Eagleton vd. *Milliyetçilik, Sömürgecilik ve Yazın*, çev. Ş. Kaya (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1993), 38.

getirememektedir. Hayatının anlamlı olabilmesi ancak kendi dışındaki bir başka anlam kategorisi ile ilişki kurması halinde mümkün olmaktadır. Böylesine bir ilişkinin var olma imkânlarının yitimi, içinde yaşadığımız dönemin temel özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Haddizatında anlam, hakikat, sabitlik, zemin kavramları büyük bir işlev kaybına uğramış görünmektedir. Geleneksel ve modern dönemler, farklı boyutlarda da olsa bir hakikat rejimi içermektedirler ve bütün sorun bu hakikatlerin mahiyetleri ve hangi araçlarla ulaşılabilir olacağı ile ilişkilendirilmektedir. Postmodern zamanlar ise, anlam veya hakikatin bizatihi kendisinin bir kategori olmaktan çıkması ve insanın fragmanlar biçiminde<sup>55</sup> uzun erimli olmayan ve hiçbir norm ile mukayyet tutulamayacak bir akışkanlıkta yaşaması tuhaflığına sahiptir.<sup>56</sup>

### 2.3. Arzu Temelinde Ayrışmalar

Postmodern gündelik hayatta hiçbir fenomenin asli anlamından söz edilememekte ve toplumun her boyutu bir hayal ürünü ya da bireyin eylem planına bağlı olarak ele alınmaktadır.<sup>57</sup> Dolayısıyla bu dönem, sıklıkla kurumsal yapıların, din ve din dışı anıtsal anlatıların ve bütünlük düşüncesinin işlevsiz hale gelmesi ile nitelendirilmektedir. Bunların karşısına birey, bireysel hikâyeler, bütün denetim mekanizmalarından bağımsız hale getirilmiş<sup>58</sup> arzu ve haz olguları konulmaktadır.<sup>59</sup>

Böylece *haz-arayıcı* bireyin<sup>60</sup> şimdiye kadar belirli kimlik politikaları bağlamında ait olduğu veya ait kılındığı verili durumların tamamı, tanımlandığı tüm kategoriler anlamsızlaşmaktadır. Bir şey olmak ile bir amaca ulaşmak veya bir şey olmamak ile bir amaca ulaşmamak eşitlenmektedir. Bu bağlamda birey ve toplum da ideolojik kurmacaların ve dinsel anlatıların yedeğinde inşa edilen unsurlar olmaktan çıkıp arzu ve haz üzerinden biçimlenmektedir. Gündelik hayat ise bu yeni kök paradigmaların süblimine bir biçimde akacağı zemini teşkil etmektedir.<sup>61</sup>

Postmodern gerçeklik düzlemi, dine yaklaşım biçimlerini bireysel temelde dönüştürmektedir. Özellikle benlik algılarına, beden politikalarına, hatta topyekûn inancın kendisine yönelik yeni, eleştirel, yorumlayıcı bir bakış açısı geliştirilmektedir. Bu noktada homojen tavır alışlardan ziyade farklı anlama ve pratik düzeyleri söz konusu olmaktadır. Bu durum postmodernliğin çeşitlilik mantalitesiyle uyumlu bir görünüm arz

<sup>55</sup> Jameson, *Postmodernizm, Ya Da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantiği*, 52.

<sup>56</sup> Bennett, *Kültür ve Gündelik Hayat*, 65; Lyotard, *Postmodern Durum*, 8.

<sup>57</sup> John W. Murphy, *Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri*, çev. H. Arslan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000), 51.

<sup>58</sup> Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, çev. A. Türker (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 48.

<sup>59</sup> S. Best, D. Kellner, *Postmodern Teori, Eleştirel Soruşturmalar*, 346.

<sup>60</sup> Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, 255.

<sup>61</sup> Mustafa Tekin, "Türkiye Toplumunun Dinî Hayatında Postmodern Tezahürler", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2011), 25.

etmektedir.<sup>62</sup>

Postmodern dönem; herhangi bir kimliğin, tarzın ya da birbirinden farklı bireysel varoluş biçimlerinin daha anlamlı ve kabul edilebilir olmadığı fikrini içermektedir. Bu kabul, ortada belirli bir paradigma bağlamında örgütlenen bir gündelik hayat gerçekliğine işaret etmemektedir. Postmodern gündelik hayat, görünüşteki kaosa rağmen dönüşen denetim ve kontrol mekanizmalarıyla sonuna kadar dizayn edilmiş ve yapılandırılmış bir alandır. Denetim ve kontrol mekanizmalarının bizzat bireylerin tekilliği üzerinden ve bireyleri bu dışının bir çarkına dönüştürerek gerçekleştirilmesi postmodernitenin en başarılı vafıdır. Dolayısıyla sorun gündelik hayatın nasıl ve hangi bağlamda organize edildiğidir. Bauman'ın ifade ettiği gibi artık heteronomi, bireysel özgürlük manifestolarıyla baştan çıkarmanın arkasında yer almaktadır.<sup>63</sup> Bu süreç, yapıların anlamsızlaştığı ve ortadan kalktığı bir süreç değildir. Yapı mantalitesi her anlamıyla değişmiş, kendini güncellemiş ve daha soyut, daha az hissedilir hale gelmiş görünmekte ama etkinliğini daha güçlü bir biçimde sürdürmektedir.

Benliğe yapılan her atıf bilgi temelli söylemlerin gücünün ötesinde bulunmaktadır. Son sözü, bireysel-kimliğin düşünösel sürecine bağlı olarak birey, dolayısıyla arzular söylemektedir. Dinler, insan arzularının çeşitlenmesine ve keşfine dair uygun bir zemin sunmamaktadır. Aksine dinî inançlar arzu denetimi sağlayan rejimlerdir ve arzuları reddetmeseler bile onları disipline etmeye çalışmaktadır. Oysa postmodernizm bizatihi insanın arzu gerçekliği üzerinden var olmaktadır. Söylemlerin benliğe, arzu ve hazlara yönelik denetimi sınırlıdır. Postmodern söylem ise tamamen bunun üzerine kuruludur. Çünkü arzuların en üst düzeyde hem toplumsal ve kültürel hem de siyasal olarak örgütlenmesi ancak postmodernlik ile mümkündür. İnsanın arzularıyla yapılmış bir koalisyon olan postmodernlik bu açıdan bütün inanç ve ideolojilere bağlı insanların buldukları bir üst yapı haline dönüşmektedir.

Bireyin davranışlarını ve dolayısıyla kimliğini belirleyen temel kategoriler bu temelde değişip dönüşmektedir. Birey artık sabit formlarla bir mücadele içinde bulunmakta, kendisini farklı formlarda deneyimlemek ve sunmak arzusu taşımaktadır. Zaten yaşanan gerçeklik de tam olarak bu minvalde akmakta ve sürekli yeni formlar dolaşıma sokulmaktadır. Bu formlar kalıcı bir gerçekliğe sahip olmadığından mütemadiyen yeni formlar üretilmektedir. Simmel'in ifade ettiği gibi, günümüzde herhangi bir form gelişimini tamamlamadan önce, bir sonraki form onun altında biçimlenmeye başlamakta ve yerini almaktadır. Bu formlar "akışkan hayat"la uyumluluklarını uzun erimli tutamazlar -ki zaten istenen de bu

<sup>62</sup> Tekin, "Türkiye Toplumunun Dinî Hayatında Postmodern Tezahürler", 17-23.

<sup>63</sup> Bauman, *Intimations of Postmodernity*, 194.



değildir.<sup>64</sup> Gerçekliğin işlenebilir bir biçimde kavranması ise bireyi çoklu gerçeklikler içerisinde yüzen bir varlığa dönüştürmektedir.<sup>65</sup>

Bütün sosyalleşme biçimleri, tanıma politikalarına içkin yapılardır. Çünkü kimlik, kendi içinde bir karşılıklılık barındırmakta; bir kendilik algısına ve aynı zamanda bu algının öteki tarafından tanınmasına ihtiyaç duymaktadır. Fakat bazı tanınma biçimleri diğerlerinden daha önemli görülebilmektedir. Bu bağlamda postmodern gündelik hayatta din/dini habitus tarafından onanmak ile rutin karşılaşmalarda onanmak birey için aynı doyumu yaratmamaktadır. Çünkü din bir onama/tanıma sistemi olmakla birlikte benliğin temsil edilme tarzlarına seçici yaklaşmaktadır; sınır koyucudur ve bireyin muhayyerliğinin sınırlılığını imlemektedir. Oysa gündelik hayatın postmodern gerçekliği, bireye sınırsız bir temsil hürriyeti tanırken sınırların anlamsızlığını ve mutlak özgürlüğü merkeze almaktadır. Flanagan'ın vurguladığı gibi, olanak tanrısıyla gerçeklik tanrısının birleşimi, bireye büyük bir gerçekleştirilebilir gücü vermektedir.<sup>66</sup> Bu retoriğin pratiğe aktarımı ise etkileşim boyutlarının genişlemesiyle mümkün hale gelmektedir.<sup>67</sup>

Postmodernite, etkileşimin boyutunu araç ve yoğunluk bakımından genişleten bir mahiyete sahiptir. Bu bağlamda dâhil olunan ağlar değişip genişledikçe kimliksel değişimler kaçınılmaz hale gelmekte, sahip olunan kimlikler istikrarını yitirmeye başlamaktadır. Zira her etkileşim kendisini deneyimleyen bireyin kimliğine yönelmiş bir değişim unsuru taşımakta, ilişki ağının genişlemesi ile ona ait anlam demetleri de çeşitlenmektedir. Örneğin daha önce din gibi verili bir dizge ile hayatı izah eden birey, muhatap olduğu ilişki ağlarının gerçekliği paralelinde inançlarını yorumlamaya başlamaktadır. Böylece dinin toplumsal durum tefsiri diyebileceğimiz yeni bir gerçeklik ortaya çıkmaktadır. Bu durum, onu gündelik hayatta cereyan eden, maruz kaldığı ve gerçek anlam alanları olarak kodlanan her formun veya imajın inanç ile ilişkisini kurgulama eylemine götürmektedir. Bu yorum bolluğu, iletişim çeşitliliği ile doğru orantılı hale gelmektedir.<sup>68</sup>

Dini tasavvurun geçirdiği dönüşümü, değişen iletişim ağları ile ilişkili bir biçimde değerlendirmek gerekmektedir. Bu çerçevede deneyimlenen sosyalizasyon süreci, ait olunan cemaatin dışına taşmakta, kaçınılmaz olarak farklı karşılaşmalar ve meydan okumalar söz konusu olmaktadır.

<sup>64</sup> George Simmel, *Modern Kültürde Çatışma*, çev. T. Bora - N. Kalaycı - E. Gen (İstanbul: İletişim Yayınları, 2006), 58.

<sup>65</sup> Zizek-Gunjevic, *Acı Çeken Tanrı*, 186.

<sup>66</sup> Kieran Flanagan, *Teolojideki Sosyoloji, DüşünümSELLİK ve İnanç*, çev. E. Ataseven (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017), 161.

<sup>67</sup> Zygmunt Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, çev. A. Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010), 45-46; John B. Thompson, *Medya ve Modernite*, çev. S. Öztürk (İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2019), 260.

<sup>68</sup> Berger-Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, 228-231.



Norm dışı olarak nitelenme riski taşıyan birey, yaşadığı varlık sorununu normalden yeniden tanımlayarak aşmaya ve kimlik açısından zorunlu olan tanınmayı gerçekleştirip normalin sınırları içine yerleşmeye çabalamaktadır. Bu amaç, süreç içerisinde normu tanımlamaktan norma uyumlu olmaya doğru bir değişim yaşamış görünmektedir. Amaçtaki bu köktenci değişim ise kuramsal veya epistemik temelli bir değişimin ötesinde, bütün kurumsal kimliklerin üzerinde bir konum elde eden ve onları belirleyen gündelik hayatın akışı bağlamında gerçekleşmektedir.

Dini tasavvur, gündelik hayatın sunduğu neredeyse sınırsız deneyimden fazlasıyla etkilenmektedir. Çünkü bir özgürleşme alanı olarak betimlenen gündelik hayat, bireysel kaygıların ve duyguların yeniden tanımlandığı veya yönlendirildiği zamansal bir gerçekliği içermektedir. Önceleri bastırılması, ehlileştirilmesi veya denetim altına alınması gereken rahatsız edici duygular ve kaygılar, özneleşme ve özgürleşme dolayımında piyasalaşmaktadır. Postmodernite, tam olarak bu çerçevede, algının uyarılması/ayarlanmasıyla işlerlik kazanmakta, gücünü bireyin arzularından devşirmektedir. Bu mantalitenin ürettiği her ürün insan arzuları ve yönelimleri ile yakından ilgili olduğu için bir dönüşüm yaratma gücünü de elinde bulundurmaktadır. Arzuların her tatmin edilmiş biçimi veya arzu temelinde atılan her adım, yeni sistemin tikel bir paradigmasını oluşturmaktadır. Bu çerçevede dinî seçimler yaşam tarzları içerisinde yapılan bireysel tercih vurgusu ile meşrulaştırılmakta; dine yönelik itirazlar da dinin patriarkal yorumu, cinsiyet eşitsizliği, toplumsal temsil adaletsizliği, kadının kültürel konumlanması gibi alanlara yoğunlaşmaktadır.<sup>69</sup>

Onanma adına *ayarlanmış imajlar* üzerinden benliğin yeniden inşası, yaşanan güvensizliği telafi edecek bir yol olarak kendisini dayatmaktadır. Böylelikle bir varlık alanı postmodern kısıkaç ile kolonileştirilmektedir. Son tahlilde, sonuçlarından bağımsız olarak görünür olmanın fetiş haline geldiği, var olmanın vitrinde olmakla eşitlendiği postmodernitenin karşısında dinî mantalite bireyin görünür olmasını matah bir şey olarak görmemektedir. Yarattığı habitat bile bu doğrultuda şekillenmektedir. Fakat dinî tasavvurda bireyin varlığı ve eylemleri hep aşkın olana yapılan bir gönderme içermektedir ve hayat bir bütün olarak bu aşkınlığın somutlaştırılmasına yönelik çabalarda billurlaşmaktadır. Dolayısıyla görünmenin sınırlandırılması ve varlığın kendinden daha büyük bir şeye gönderme olması güven duygusunun temelini teşkil etmektedir. Postmodern gerçeklik ise insandan öte bir gerçeklik tanımaması ve temel duygusu olan güveni ancak görünür olmakla elde edebileceği kabulü ile var olmaktadır. Dolayısıyla ötekiler tarafından reddedilmeyle, yani gündelik

<sup>69</sup> Nazife Şişman, *Emanetten Mülke, Kadın Bedeninin Yeniden İnşası* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 19-127; Nilüfer Göle, *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, çev. E. Ünal (İstanbul: Metis Yayınları, 2017), 24-90; Necdet Subaşı, *Gündelik Hayat ve Dinsellik*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 75, 126.

yaşamın dışına itilmeyle ortaya çıkan güvensizlik hissi, postmodern taktikler ile bertaraf edilmeye çalışılmaktadır. Gündelik hayatta *sorunsuz* bir görünüş sunabilmek, onanma ihtiyacının karşılanmasını sağlamaktadır. Onanmak görünür olmakla mümkün olmaktadır. Fakat burada görünür olmak, içerisinde gündelik hayata normal bir birey olarak katılmayı barındırmaktadır.

Postmodernlik bireyin görünür olma arzusunun kışkırttığı gibi görmesini de başkalaştırmaktadır. Böylelikle o, gündelik hayatı istila eden gösteri neticesinde uyandırılmış bakışıyla,<sup>70</sup> “bir şeye, bir yere baktığı zaman bakışı her zaman bir çıkar gözetir, bir şeyle meşgul olur.”<sup>71</sup> Gözetilen her çıkar ve meşgul olunan her şey görünür olmayı dayatan motivasyon ile aynı biçimde, yani arzu paralelinde şekillenmektedir. Bu noktada din ve postmodernliğin görmeyi biçimlendiren konumları arasındaki farkı belirtmek gerekmektedir. Öteki, hem benlik tasarımıda yer alan faktörlerden biri hem de benlik sunumu sonucunda belirlenen bir nesne olarak tanımlanmaktadır.<sup>72</sup> Lacan’ın ifadesiyle insanın arzusu ötekine yönelmiş bir arzudur.<sup>73</sup> Dolayısıyla öteki hangi konumda bulunduğu bakılmaksızın önemli bir yer işgal etmektedir. Günümüzde ötekinin kavranışını her biçimiyle mümkün kılan husus bireyin postmodern etkilerle uyarılmış arzusudur.<sup>74</sup> Dinî tasavvurda ise bakış, insani bir fenomen üzerinden yapılandırılmamaktadır. En temelde insanın benlik sunumunu yapacağı merci Tanrısal otoritedir. Bireyin bakışı ötekini belirleyen bir konuma erişmediği gibi ötekinin “ben”e dair görüşü de “ben”i belirleyen bir olgu değildir ve anlam koyucu olarak insan etkinliğine yer verilmemektedir. Bireysel ve toplumsal kimlik temsilleri asıl anlam koyucunun prensipleri dolayımında cereyan eden oluşlardan ibarettir. Birey dinin üst anlatısına olan bağlılığı oranında öteki için bir imkâna dönüşebilmektedir ve ancak bu haliyle bir diğeri ile tekâmül gösterebilmektedir. Ötekinin etkisinin minimize edildiği dini vasat bu teyakkuz halinin içerisine bizzat öznenin kendisini de almakta ve arzu alanını disipline etmektedir. Bununla birlikte inancın arzu dünyasını zorlayan yapısı bireysel ve toplumsal kimlik temsilleri bağlamında arzuya biçilen rolü de sınırlamaktadır. Kısacası dini düşünüş biçiminde ötekiler, bireyin belirlenimi üzerinde merkezî bir konum taşımamaktadır.

<sup>70</sup> Jacques Lacan, *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*, çev. N. Erdem (İstanbul: Metis Yayınları, 2013), 288.

<sup>71</sup> Heidegger’den akt.: Alphonso Lingis, *Ortak Bir Şeyleri Olmayanların Ortaklığı*, çev. T. Birkan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997), 108.

<sup>72</sup> Herbert Blumer, *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*, (Berkeley: University of California Press, 1986), 62-63; Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik*, 77; Hewitt-Shulman, *Benlik ve Toplum*, 85.

<sup>73</sup> Lacan, *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*, 123.

<sup>74</sup> Bauman, *Intimations of Postmodernity*, 194.

## SONUÇ

Postmodern gündelik hayatta neredeyse karşı konulamayacak ve merkezinde bir aile, ulus, din veya yerleşik kültürün bulunmadığı bir toplumsallaşma boy vermektedir. Birey için geleneksel, yön tayin edici, norm kurucu unsurların değişmesiyle birlikte ortaya çıkan aidiyetsizlik, köksüzlük ve boşluk duyguları yeni bir estetik paradigma oluşturmaktadır. Bu dolayında oluşan *postmodern kabileler/cemaatler*<sup>75</sup> yeni bir toplumsallığı konvansiyonel olmayan biçimde inşa etmekte; gündelik hayatın kişilerarası arenasında söylemler, söylemlerin ortaya çıkardığı bilimsel, teknolojik, askeri, ekonomik ve kültürel kolaj, diğer söylem setlerine karşı mücadele etmektedir. Böylece söylemler başka söylemleri bir bütün olarak etki altına almakta, onları dönüştürmekte veya onların içine sızmaktadır. Artık bir söylemin başka bir söylem bağlamında/yedeğinde gelişme veya gerileme yaşaması söz konusu olmaktadır.

Egemen söylemler, egemenlerin söyleminden oluşmaktadır.<sup>76</sup> Egemen bir anlatının olduğu bir vasatta ise diğer tüm anlatıların egemen anlatıya karşı geçişken bir durumu söz konusu olmaktadır. Bu bağlamda tatminkâr olmayan kimliklere sahip birey ve gruplar, gündelik etkileşimlerde hâkim söylem lehine yeni bir kimlik tanımlaması sürecini deneyimlemekte, normal olana doğru bir değişim yaşamaktadırlar. İbn-i Haldun'cu bir perspektifle mağlup olanlar galip olanların kültürünü benimsemektedirler. Lakin burada galip gelmeyi ve mağlup olmayı belirleyen şey, askeri gücün ötesinde söylemin gücü olmaktadır. Dinî düşünme biçimi de bu bağlamın dışında kalmamakta, postmodern gündelik hayata hâkim değerler ve söylemler dinî düşüncenin imkânlarını, seyrini ve hatta mahiyetini değiştirmektedir. Postmodern zeminde diğer tüm anlatılarla eşitlenen din, bireyin gündelik hayatına sağladığı katkı oranında değer görmektedir. Bireyin yaşamını sosyal kolaylaştırıcı ve arzu doyumunu temin eden bir avantaj seti sunmadığı için gündelik rutinlerin etkisi ile biçimlenmekte, postmodern vurgu ile biçimsizleşmektedir.

Postmodern gündelik hayatta ötekiler, birey için her zaman önemli ve belirleyici olmanın ötesinde temel belirleyene dönüşmektedir. Tanımlamak gerekirse bu durum, ancak kişiler arasında inşa olunan ve onlar tarafından belirlenen yeni bir teoloji anlamına gelmektedir. Tanrı düşüncesi ötekilere yansıtılan bir olguya dönüşmekte, değerlendirme mekanizması olarak ötekiler Tanrı'nın yerine ikame edilmektedir. Öyle ki, aynı anda herkes herkesin Tanrı'sı, herkes herkesin kulu haline gelmektedir. Böylece

<sup>75</sup> Mike Featherstone, *Consumer Culture and Postmodernism*, (London: SAGE Publications, 2007), 99; Bauman, *Cemaatler*, 20.

<sup>76</sup> Hüsamettin Arslan, "Postmodernite, Postmodernizm ve Türkiye", J. W. Murphy, *Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri*, çev. H. Arslan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000), 5.

postmodern dünya panteonu öteki *İnsan Tanrılarla* dolup taşmaktadır. Sonuç olarak bireyin postmodern gündelik hayata düşünümsel bir çerçevede ve arzu temelinde gerçekleşen katılımı, *normalin zorbalığını* mümkün kılmaktadır.


### KAYNAKÇA

- Ahmed, Akbar S. *Postmodernizm ve İslam*. çev. O. Ç. Deniztekin. İstanbul: Cep Kitapları, 1995.
- Aktay, Yasin. "Postmodern Dünyada Din: Bir Anlatı mı, Tanrı'nın İntikamı mı?" *Din Sosyolojisi*. der. Y. Aktay - M. E. Köktaş. Ankara: Vadi Yayınları, 2007, 331-344.
- Arslan, Hüsamettin. "Postmodernite, Postmodernizm ve Türkiye", J. W. Murphy. *Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri*. çev. H. Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000, 1-7.
- Baudrillard, Jean. *Simülakrlar ve Simülasyon*. çev. O. Adanır. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2011.
- Bauman, Zygmunt. *Cemaatler, Güvenli Olmayan Bir Dünyada Güvenlik Arayışı*. çev. N. Soysal. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Bauman, Zygmunt. *Intimations of Postmodernity*. London: Routledge, 1992.
- Bauman, Zygmunt. *Özgürlük*. çev. K. Eren. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Bauman, Zygmunt. *Postmodern Etik*. çev. A. Türker. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Bauman, Zygmunt. *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*. çev. İ. Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
- Bauman, Zygmunt. *Kimlik*. çev. M. Hazır. Ankara: Heretik Yayıncılık, 2019.
- Bauman, Zygmunt. *Küreselleşme, Toplumsal Sonuçları*. çev. A. Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Bauman, Zygmunt. *Sosyolojik Düşünmek*. çev. A. Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010.
- Bennett, Andy. *Kültür ve Gündelik Hayat*. çev. N. Tokdoğan - B. Şenel - U. Y. Kara. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2018.
- Berger, P. L. - Berger, B. - Kellner, H. *Modernleşme ve Bilinç*. çev. C. Cerit. İstanbul: Pınar Yayınları, 1985.
- Berger, P. L.-Luckmann, T. *Gerçekliğin Sosyal İnşası, Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*. çev. V. S. Öğüt. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008.
- Berger, P. L. - Luckmann, T. *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi*. çev. M. D. Dereli. Ankara: Heretik Yayıncılık. 2015.
- Berger, Peter L. *Kutsal Şemsiye*. çev. A. Coşkun. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- Berger, Peter L. *Sosyolojiye Çağrı, Hümanist Bir Perspektif*. çev. A. E. Koca. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Best, S. - Kellner, D. *Postmodern Teori, Eleştirel Soruşturmalar*. çev. M. Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Bewes, Timothy. *Şeyleşme, Geç Kapitalizmde Endişe*. çev. D. Soysal. İstanbul: Metis Yayınları, 2017.
- Bitirim Okmeydan, Selin. "Postmodern Kültürde Gözetim Toplumunun Dönüşümü: 'Panoptikon'dan 'Sinoptikon' ve 'Omniptikon'a". *AJIT-e: Bilişim Teknolojileri Online Dergisi*. 8/30 (2017), 45-69.
- Blumer, Herbert. *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- Cevzici, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Chambers, Iain. *Göç, Kültür, Kimlik*. çev. İ. Türkmen-M. Beşikçi. İstanbul: Ayrıntı


- Yayınları, 2019.
- Chaney, David. *Yaşam Tarzları*. çev. İrem Kutluk. Ankara: Dost Kitabevi, 1999.
- Debord, Guy. *Gösteri Toplumu*. çev. A. Emekçi - O. Taşkent. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996.
- Eagleton, Terry. "Milliyetçilik: İroni ve Bağlılık". *Milliyetçilik, Sömürgecilik ve Yazın*. T. Eagleton - F. Jameson-E. Said. çev. Ş. Kaya. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1993. 23-39.
- Featherstone, Mike. *Consumer Culture and Postmodernism*. London: SAGE Publications, 2007.
- Festinger, Leon. *A Theory of Cognitive Dissonance*. California: Stanford University Press, 1962.
- Flanagan, Kieran. *Teolojideki Sosyoloji, Düşünümsellik ve İnanç*. çev. E. Ataseven. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.
- Funk, Rainer. *Ben ve Biz, Postmodern İnsanın Analizi*. çev. Ç. Tanyeri. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.
- Gardiner, Michael. *Gündelik Hayat Eleştirileri*. çev. D. Özçetin - B. Taşdemir - B. Özçetin. Ankara: Heretik Yayıncılık, 2016.
- Giddens, Anthony. *Modernite ve Bireysel-Kimlik, Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*. çev. Ü. Tatlıcan. İstanbul: Say Yayınları, 2019.
- Giddens, Anthony. *Ulus-Devlet ve Şiddet*. çev. C. Atay. İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2008.
- Goffman, Erving. *Damga, Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*. çev. Ş. Geniş - L. Ünsaldı - N. Ağırnaslı. Ankara: Heretik Yayıncılık, 2018.
- Goffman, Erving. *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*. çev. B. Cezar. İstanbul: Metis Yayınları, 2018.
- Gottdiener, Mark. *Postmodern Göstergeler, Maddi Kültür ve Postmodern Yaşam Biçimleri*. çev. E. Cengiz - H. Gür - A. Nur. Ankara: İmge Kitabevi, 2005.
- Göle, Nilüfer. *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*. çev. E. Ünal. İstanbul: Metis Yayınları, 2017.
- Habermas, Jürgen. *İletişimsel Eylem Kuramı*. çev. M. Tüzel. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2001.
- Hardt, M. - Negri, A. *İmparatorluk*. çev. A. Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- Heller, Agnes. *Everyday Life*. London: Routledge & Kegan Paul, 1984.
- Hewitt, J. P. - Shulman, D. *Benlik ve Toplum*. çev. ed. B. Aktaş. İstanbul: Bilge Kültür-Sanat Yayınları, 2019.
- Horkheimer, M. - Adorno, T. W. *Aydınlanmanın Diyalektiği, Felsefi Fragmanlar*. çev. N. Ülner - E. Öztarhan Karadoğan. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2014.
- Jameson, Fredric. *Postmodernizm, Ya Da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*. çev. N. Plümer - A. Gölcü. Ankara: Nirengi Kitap, 2011.
- Jenkins, Richard. *Bir Kavramın Anatomisi: Sosyal Kimlik*. çev. G. Bostancı. İstanbul: Everest Yayınları, 2016.
- Kaya, İrfan. "Temsilci Düşüncenin Hegemonik Unsurları: Şeyleşme, Sömürgecilik ve Kültürelcilik". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*. 24/2, (2020), 933-949.
- Lacan, Jacques. *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*. çev. N. Erdem. İstanbul: Metis Yayınları, 2013.
- Laing, Ronald David. *Bölünmüş Benlik*. çev. E. Akça. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015.
- Lefebvre, Henri. *Modern Dünyada Gündelik Hayat*. çev. I. Gürbüz. İstanbul: Metis Yayınları, 2016.
- Leibniz, G.W. *Monadoloji*. çev. D. Çetinkasap. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür

- Yayınları, 2019.
- Lingis, Alphonso. *Ortak Bir Şeyleri Olmayanların Ortaklığı*. çev. T. Birkan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997.
- Liotard, Jean - François. *Postmodern Durum*. çev. İ. Birkan. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2013.
- Marcuse, Herbert. *Tek-Boyutlu İnsan*. çev. A. Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 1990.
- Mead, George Herbert. *Zihin, Benlik ve Toplum*. çev. Y. Erdem. Ankara: Heretik Yayıncılık, 2017.
- Murphy, John W. *Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri*. çev. H. Arslan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.
- Schütz, Alfred. *Fenomenoloji ve Toplumsal İlişkiler*. çev. A. Akan, S. Kesikoğlu. Ankara: Heretik Yayıncılık, 2018.
- Simmel, Georg. *Modern Kültürde Çatışma*. çev. T. Bora - N. Kalaycı - E. Gen. İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.
- Subaşı, Necdet. *Gündelik Hayat ve Dinsellik*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Sztompka, Piotr. "The Focus on Everyday Life: a New Turn in Sociology". *European Review*. 16/1 (2008), 1-15.
- Şişman, Nazife. *Emanetten Mülke, Kadın Bedeninin Yeniden İnşası*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Taylor, Charles. *Benliğin Kaynakları, Modern Kimliğin İnşası*. çev. S. A. Baş-B. Baş. İstanbul: Küre Yayınları, 2018.
- Tekin, Mustafa. "Türkiye Toplumunun Dinî Hayatında Postmodern Tezahürler". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 25, (2011), 5-28.
- Thompson, John B. *Medya ve Modernite*. çev. S. Öztürk. İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2019.
- Yalçı, Abdurrahman. *Gündelik Hayat, Bireysel Kimlik ve Din: Türkiye'de Başörtüsünü Çıkaran Kadınlar Örneği*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Zizek, S.-Gunjevic, B. *Acı Çeken Tanrı, Kıyameti Tersyüz Etmek*. çev. A. Çiltepe. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2013.

---

 **Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

 **Yazar(lar) / Author(s):** Abdurrahman Yalçı.

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

## İNSANIN BİYOLOJİK YARATILIŞIYLA İLGİLİ KUR'AN ÂYETLERİNİN YORUMU

*Interpretation of Qur'ānic Verses Related to Biological Creation of Human*


### Yahya ARSLAN

Öğr. Gör., Çankırı Karatekin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı, Çankırı, Türkiye  
*Lecturer, Cankiri University Faculty of Islamic Education Department of Basic Islamic Sciences Department of Quran Reading and Qiraat Science, Cankiri, Turkey*

✉ yahyaarslan@karatekin.edu.tr  <https://orcid.org/0000-0002-0774-1755>

### Hasan YILMAZ

Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı, Erzurum, Türkiye  
*Prof. Dr., Atatürk University Faculty of Theology Department of Basic Islamic Sciences Department of Hermeneutics, Erzurum, Turkey*


✉ hasyil70@atauni.edu.tr  <https://orcid.org/0000-0002-1415-6773>

### Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Received: 07.02.2022  
Kabul Tarihi / Accepted: 23.04.2022  
Yayın Tarihi / Published: 15.06.2022

” Atıf / Cite as: Arslan, Yahya - Yılmaz, Hasan. “İnsanın Biyolojik Yaratılışıyla İlgili Kur'an Âyetlerinin Yorumu”. *Mütefekkir* 9/17 (2022), 199-220. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1128652>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

## İNSANIN BİYOLOJİK YARATILIŞIYLA İLGİLİ KUR'AN ÂYETLERİNİN YORUMU\*

### Öz

İnsan, Kur'an'ın genişçe yer verdiği, ilk yaratılışından bugünkü şahit olduğumuz her bir insanın yaratılış safhalarına kadar zikrettiği bir varlıktır. Bu varlığın ilk yaratılış vasıtasız/elementer yaratılış olarak ifade edilmektedir ki toprak, tînü lâzib, sülâle min tîn, hamei mesnûn, salsâl ve tesviye safhalarından meydana gelmektedir. İlk insandan sonra onun neslinin yaratılışını ifade eden nutfе, alaka, mudğa, ı'zâm, kemiklere et giydirilmesi ve halkun âhar şeklinde zikredilen vasıtalı/biyolojik yaratılış ise insanın anne karnında geçirdiği safhalardan oluşmaktadır. Bu çalışmada vasıtalı ve vasıtasız yaratılış safhaları Kur'an'da ayrıntılı bir şekilde zikredilen insanı tanımak ve tanıtmak, biyolojik yaratılışa dikkatleri çekmek, Allah Teâlâ'nın varlık ve birliğine delil boyutlarını ortaya koymak amaçlanmaktadır. Yöntem olarak konu ile alakalı âyetler odak nokta seçilmekte, ardından bu âyetlerin tefsiri bağlamında klasik ve modern tefsirler ve yine bu âyetlerin yorumlanması hususunda yazılmış kitap, makale, tez gibi çalışmalar taranmaktadır. Kapsam bakımından yaratma ve insan kavramları izah edildikten sonra insanın vasıtalı ve vasıtasız yaratılış hakkında bilgiler verilmekte, insanın biyolojik yaratılışından bahseden âyetler incelenerek bu âyetlerde geçen ve biyolojik yaratılışın safhalarını ifade eden kavramlar değerlendirilmektedir. Neticede biyolojik yaratılışın önemi ortaya konulmakta, yaratılış safhaları ve bu safhalardan geçerek dünyaya gelen insan bağlamında Allah Teâlâ'nın kuvvet, kudret, irade ve tedbirine dikkat çekilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, İnsan, Elementer Yaratılış, Biyolojik Yaratılış, Safha.

### Interpretation of Qur'anic Verses Related to Biological Creation of Human

#### Abstract

Mankind is a species that the Qur'an gives notable details about his creation. The first stage of the creation of man is called "direct" creation and this is a process that composes of several levels. In addition to these levels, there is another stage called "indirect" i. e biological creation that implies the creation of Adam's offspring. This process consists of significant levels named "nutfe", "alaka", "mudğa", "ı'zam", "kesevne'l-ı'zâm" and "halkun âhar". All these levels refer to the adventure of the human in the womb. Therefore, this article tries to define and describe the significance of man by revealing the direct and indirect creation stages. Then, the miraculous feature of the indirect creation was emphasized, unlike others who regard it as an ordinary phenomenon. In addition, these creation steps are sophisticated in the manner that they are seen as evidence of Allah's existence and unity. Not only the Qur'anic verses which are related to these creation stages but also the texts of the classical and modern tafsir of these verses were used in this study. Some of the books, dissertations, and articles regarding these verses were also used. After defining the term "creation" and "man", the essential information related to direct creation and indirect creation is given. Then the levels of the indirect creation were expressed in detail by referencing the verses that underline the man's biological creature. In short, the importance of the biological creature was highlighted, and through the adventure of the man in these creation stages, the unity, authority, power, and foresight features of Allah were remarked.

**Keywords:** Qur'an, Human, Direct Creation, Indirect Creation, Stage.

\* Bu çalışma, Yahya Arslan'ın Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda devam eden, "Kur'an'ı Kâinat ve İnsan Kitabı ile Anlama ve Yorumlamanın İmkânı" adlı doktora tezinden üretilmiştir.



## GİRİŞ

Kur'an'da insan geniş bir perspektiften değerlendirilmiştir. Kur'an; insanın ilk yaratılışı, bu yaratılıştaki safhaları, anne karnında geçirdiği merhaleler, niçin yaratıldığı, takdir edilen ve yerilen yönleri, değerini yücelten ve düşüren yanları gibi birçok özelliği ile insanı tanıtmaktadır. Bu minvalde bakıldığında üç yüzün üzerinde âyette insan, çeşitli özellikleri ile söz konusu edilmiştir. Altmış üç âyette altmış dört yerde insan,<sup>1</sup> on yedi âyette on sekiz yerde ins,<sup>2</sup> bir âyette insî,<sup>3</sup> iki yüz yirmi altı âyette iki yüz kırk yerde nâs<sup>4</sup> kelimeleri ile zikredilmiştir. Yine insan kelimesinin karşılığı olarak otuz yedi yerde beşer,<sup>5</sup> yedi yerde de benî âdem<sup>6</sup> kelimeleri kullanılmıştır. İnsanın bu kadar âyette zikredilmesi onun ne kadar değerli ve önemli olduğunun göstergesidir. Zaten şerefli bir varlık olan insana hemen hemen her boyutu ile Kur'an'da yer verilmesi, onun şerefine şeref katmaktadır.

İnsanı geniş bir yelpazede değerlendiren Kur'an; insana, kendisini, sahip olduğu nimetleri ve kendisinde var olan özellikleri tefekkür etmesini öğütlemektedir. Her bir safhası ve özelliği ile Allah Teâlâ'nın varlığına, birliğine, kuvvet ve kudretine delil olan insan, derinlemesine araştırılması ve okunması gereken bir varlıktır. Bu nedenle insanın delil olması ve kendisini tefekkür etmesi gibi hususlarından bahseden âyetlerin bir kısmını zikretmek faydalı olacaktır: "İnsanlara ufuklarda ve kendi nefislerinde âyetlerimizi göstereceğiz ki onun (Kur'an'ın) gerçek olduğu, onlara iyice belli olsun. Rabbinin her şeye şahit olması yetmez mi?",<sup>7</sup> "İnsan neden yaratıldığına bir baksın! Atılan bir sudan yaratıldı. (O su) sırt ile göğüs kafesi arasından çıkar. İşte Allah (başlangıçta bu şekilde yarattığı) insanı tekrar yaratmaya da kadirdir."<sup>8</sup>

Yukarıdaki âyetler çok açık bir şekilde Allah Teâlâ'nın yaratma kudretinin en güzel şekilde tecelli ettiği insanı, kendisi üzerinde düşünmeye ve tefekküre yönlendirmektedir. Bunun için Kur'an'ın tertil ve tefekkürle okunması gerekmektedir. Zira Allah Rasûlü'nün okuma usûlünde de tertil ve tefekkür vardır. Hz. Peygamber bu usûlle âyetlerdeki mesaj, ibret ve hikmetin kavranmasını amaçlamaktadır.<sup>9</sup> Bu bakış açısıyla yukarıdaki âyetlerde insanın; yaratıldığı özü, bedensel ve ruhsal yapısını, ince bir plan

<sup>1</sup> *Diyanet İşleri Başkanlığı* (Erişim 12 Şubat 2022), bazı âyetler için bk. en-Nisâ 4/28; Yunus 10/12; Hüd 11/9; Yûsuf 12/5.

<sup>2</sup> Bazı âyetler için bk. el-En'âm 6/112; el-A'râf 7/38; el-İsrâ 17/88.

<sup>3</sup> Meryem 19/26.

<sup>4</sup> Bazı âyetler için bk. el-Bakara 2/8, 13; Âl-i İmrân 3/4, 9; en-Nisâ 4/1, 37.

<sup>5</sup> Bazı âyetler için bk. Âl-i İmrân 3/47, 79; el-Mâide 5/18; el-En'âm 6/91.

<sup>6</sup> el-A'râf 7/26-27, 31; el-İsrâ 17/70; Yâsîn 36/60.

<sup>7</sup> Fussilet 41/53.

<sup>8</sup> et-Târık 86/5-8.

<sup>9</sup> Abdulhekim Ağırbaş, "Hz. Peygamber Döneminde Kur'an/Kırâat Eğitim-Öğretimi", *Dârülhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 1 (2021), 99-100.

dâhilinde çalışan organlarını, elementer yaratılıştaki safhaları, aklı, iradesi, temyiz gücü gibi birçok hususu tefekkür etmek üzere teşvik edildiği müşahede edilmektedir. Bu tefekkür ve inceleme neticesinde bedenden kaynaklı maddî, ruhtan kaynaklı manevî özellikleri ortaya çıkacaktır.<sup>10</sup>

İnsanın hem ruhtan kaynaklı mana hem de topraktan kaynaklı madde boyutu vardır. Mana ve madde boyutları ile ruh-beden dualitesine sahiptir.<sup>11</sup> Ahsen-i takvîm üzere yaratılan insan<sup>12</sup> mana boyutunu koruduğu oranda değerini muhafaza edecek, madde boyutu mana boyutuna galebe çaldığında ise esfeli sâfilîn<sup>13</sup> derecesine düşecektir.<sup>14</sup> İnsan ne sadece bedenden ne de sadece ruhtan ibarettir. Bunların her ikisine birden insan denmektedir. Bu sebeple insanın değeri ruh ve beden bütünlüğünde olup insan bu bütünlük içerisinde değerlendirilmelidir.<sup>15</sup> Zira beden insanın dünyadaki adresi olup mana hikmetlerine ev sahipliği yapan bir saraydır. Bu zaviyeden değerlendirildiğinde insan, madde ötesi özellikleri maddî bir mekânda buluşturan mükerrem bir varlıktır.<sup>16</sup>

Kur'an'a göre insan, kâinatın yaratılma sebebi olup varlıklar içerisinde çok önemli bir konuma sahiptir.<sup>17</sup> Allah Teâlâ'nın isim ve sıfatlarının en güzel şekilde tecelli ettiği insan, O'nun bir delili ve harikası olarak dünya sahnesine çıkan son varlıktır.<sup>18</sup> Zira dünya insan için mekân kılınacak ve onun hizmetine sunulacaktır. Bu sebeple insana lazım olan ve insanın hayatını sürdürmesinde ihtiyaç duyacağı her şey var edildikten yani dünya

<sup>10</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 5/189; Ebü'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fî ilmi't-tefsîr* (Beyrut: Dârü'l-Kitabî'l-Arabî, 1422/2001), 4/57; Nâsîrüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1418/1997), 5/75; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm* (b.y.: Dâru Tayyibe li'n-Neşr, 1420/1999), 7/187.

<sup>11</sup> Şerafeddin Gölcük, *Kur'an ve İnsan* (Konya: Kitap Dünyası, 2009), 33-34; Musa Bilgiz, *Kur'an'da İnsanlık Onuru* (Ankara: Fecr Yayınları, 2013), 27; Gürbüz Deniz, *Anlam ve Varlık Boyutuyla İnsan* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 15; Ali Şeriatî, *İnsan*, çev. Şamil Öçal (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 20-21; Muhammet Koçak, *İslâm Düşüncesinde Varlık ve Yaşam Değeri Açısından İnsan* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 29.

<sup>12</sup> et-Tîn 95/4.

<sup>13</sup> et-Tîn 95/5.

<sup>14</sup> Ahsen-i takvîm ve esfeli sâfilîn kavramları hakkında detaylı bilgi için bk. Süleyman Uludağ, "Ahsen-i Takvîm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/178; Mehmet Sarı, *Kur'an Işığında İnsanın Yaratılış Gayesi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 21-24.

<sup>15</sup> Faima İsrailova, "Kur'an'ı Kerim ve Fen Bilimleri Bağlamında İnsan", *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12 (2019), 405; İlhan Kutluer, "İnsan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/322.

<sup>16</sup> Halûk Nurbaki, *İnsan Bilinmezi* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2018), 15, 25-26.

<sup>17</sup> İnsanın varlık hiyerarşisindeki yeri hakkında detaylı bilgi için bk. Osman Nuri Demir, *Mâtürîdî'de İnsan Tasavvuru* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 181-194; Bilgiz, *Kur'an'da İnsanlık Onuru*, 22; Koçak, *İslâm Düşüncesinde Varlık ve Yaşam Değeri Açısından İnsan*, 224.

<sup>18</sup> Fethullah Han, *Kur'an ve Kâinat Âyetleri Allah, Kâinat ve İnsan*, çev. Safiye Gülen - Oya Morçay (İstanbul: İnkılâb Yayınları, 1998), 85.

yaşanabilir bir hal aldıktan sonra insan yaratılmıştır.<sup>19</sup>

Çalışmamızda Allah Teâlâ'nın en güzel şekilde yarattığı ve mükerrem kıldığı insanı tanımak ve tanıtmak, özellikle de her an müşahede edildiği için sıradan bir hadise olarak değerlendirilen biyolojik yaratılışa dikkatleri çekmek, Allah Teâlâ'nın bu yaratılış safhalarındaki varlık ve birliğine delillerini ortaya koymak amaçlanmaktadır.

Bu çalışmada yöntem olarak konu ile alakalı âyetler odak nokta seçilmekte, ardından bu âyetlerin tefsiri bağlamında başta klasik tefsirler olmak üzere modern tefsirler ve yine bu âyetlerin yorumlanması hususunda yazılmış kitap, makale, tez gibi çalışmalar taranmakta, neticede insanın biyolojik yaratılışı dikkatlere sunulmaktadır.

Bu denli önemi haiz insanın ilk yaratılışı ve toprak özelinde geçirdiği safhalar gibi hususlarda sağlam ve doğru bilgiler veren Kur'an; insanın biyolojik yaratılışı hakkında da geniş bilgiler vermektedir. Bu çalışmada yaratma ve insan kavramları izah edildikten sonra insanın vasıtalı ve vasıtasız yaratılışı hakkında özet bilgiler verilecek ve daha sonra insanın biyolojik yaratılışından bahseden âyetler incelenecek, bu âyetlerde geçen ve biyolojik yaratılışın safhalarını ifade eden kavramlar değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

Son olarak şu hususu da belirtmekte fayda vardır: Kaynakçada da görüleceği üzere, metin içerisinde kendilerine atıfta bulunduğumuz eserlerde insan, birçok yönü ile ele alınmış ve incelenmiştir. "Kur'an ve İnsan, Kur'an'da Beşer ve İnsan, Kur'an'da İnsanlık Onuru" gibi çalışmalarda insan; daha ziyade ruh-beden birlikteliği, olumlu-olumsuz yönleri, değeri, kıymeti ve yaratılma gayesi gibi konularda genel hatları ile tanıtılmaktadır. Bununla birlikte insanın yaratılış safhalarından bahseden "Kur'an Işığında İnsanın Yaratılış Gayesi, Kur'an'da İnsanın Yaratılış Devreleri, Kur'an'da İnsanın Yaratılış Aşamaları, İnsanın 'Nutfe' ve 'Alak'tan Yaratıldığını İfade Eden Âyetlerin Mana ve Mesajı" gibi bazı çalışmalar da yapılmıştır. Bunların bazılarında biyolojik yaratılış safhalarının bir kısmı dikkatlere sunulmuş, bazılarında ana hatlarıyla, ayrıntıya girmeden bu safhalar incelenmiştir. Çalışmamızı benzer çalışmalardan ayıran en önemli özellik ise bu çalışmamızda, insanın biyolojik yaratılışının tüm safhalarının bilimsel verilere de atıflar yaparak derli toplu ve ayrıntılı bir şekilde ele alınmasıdır. Bu özelliği ile diğerlerinden farklılık arz eden çalışmamızın, alana katkı sağlamasını da ümit etmekteyiz.

## 1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Bu bölümde insanın biyolojik yaratılışı ve bu yaratılıştaki safhaların

<sup>19</sup> M. Sait Şimşek, *Yaratılış Olayı* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1998), 31; Muhsin Demirci, *Kur'an'ın Ana Konuları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 78.

daha iyi anlaşılması bağlamında temel teşkil etmesi açısından yaratma ve insan kavramları incelenerek çalışmaya bir ön hazırlık yapılacaktır.

### 1.1. Yaratma

Yaratma, mutlak yaratıcı olan ve her şeyi yaratan Allah Teâlâ'ya mahsustur.<sup>20</sup> Kur'an Allah Teâlâ'nın yaratma fiilini ifade babında bazı kavramları zikretmektedir ki bunlar, halk, ibdâ', ber', zer', fatr, sun', ihdâs, îcâd, tasvîr, tekvîn, ihtirâ', ca'l gibi kavramlardır.<sup>21</sup> Bu kavramlara tek tek değinmek yerine yaratma anlamında kullanılan halk kavramını izah etmek hem çalışmanın hacmi açısından hem de en çok kullanılan kavram olması bakımından daha uygun olacaktır.

خَلَقَ fiilinden master olan خَلَقَ bir şeyi herhangi bir aslı ve örneği olmaksızın yaratmak demektir. "Gökleri ve yeri yaratan..."<sup>22</sup> ve "O, gökleri ve yeri örneksiz yaratandır."<sup>23</sup> âyetleri bu manayı desteklemektedir. Diğer yandan, bir şeyi diğer bir şeyden yaratmaya da خَلَقَ denilmektedir. "Sizi bir tek nefisten yarattı."<sup>24</sup> "İnsanı nutfeden (bir damla sudan) yarattı."<sup>25</sup> ve "Cinleri de yalın bir ateşten yarattı."<sup>26</sup> âyetleri de bu manayı ifade etmektedir.<sup>27</sup>

Dolayısıyla خَلَقَ yaratmak, ölçüp biçmek, meydana getirmek, imal etmek, herhangi bir şeyden yeni bir şey var etmek anlamlarına gelmektedir. Yaratan anlamında خالِق، yaratılan anlamında مخلوق، ahlâk, karakter, huy anlamında خُلُقْ kelimeleri de bu fiilden türemiştir.<sup>28</sup>

Neticede hiçbir şey kendiliğinden meydana gelmemiştir. Her şeyin yaratıcısı Allah Teâlâ'dır. Yokluktan varlığa geçişi ifade eden yaratılış ve yaratılışın fiiliyata geçişi olan yaratma Allah Teâlâ'ya mahsustur. O'nun dışında ne varsa hepsi mahlûktur ve O'nun idaresi altındadır.

### 1.2. İnsan

الإنس/el-insü kelimesi الجن/el-cinnü kelimesinin, الأُنس/el-ünsü ise الثُفُور/en-nüfûr yani nefretin zıt anlamlısıdır. الإنسي/el-insiyyü ve الإنس/el-insü, insanlık türüne mensup olan demektir. الإنس/insün kelimesinin çoğulu ise أناسي/enâsiyyü şeklinde gelir. Dolayısıyla bu kavramda ünsiyet, sıcaklık, yakınlık, uyumluluk anlamları ön plana çıkmaktadır.<sup>29</sup>

<sup>20</sup> el-En'âm 6/102; er-Ra'd 13/16; ez-Zümer 39/62; el-Mü'min 40/62; el-Haşr 59/24.

<sup>21</sup> Yaratma anlamında kullanılan bazı kavramlar için bk. Mustafa Çağrıç, "Yaratma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/325.

<sup>22</sup> el-En'âm 6/1.

<sup>23</sup> el-Bakara 2/117.

<sup>24</sup> en-Nisâ 4/1.

<sup>25</sup> en-Nahl 16/4.

<sup>26</sup> er-Rahmân 55/15.

<sup>27</sup> Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân* (Dımeşk: Dârü'l Kalem, 1412/1991), 296.

<sup>28</sup> Çağrıç, "Yaratma", 43/324.

<sup>29</sup> İsfahânî, *el-Müfredât*, 94.

İnsan kavramı, insan türünü ifade etmek üzere kullanılan bir kelimedir. Bu kelimenin başındaki “el takısı” cins için olup insan kavramı, cinsiyet ve ırk ayırt etmeksizin bütün insan türünü ifade etmektedir.

İnsan kavramının kökeni ve geldiği manalara bakıldığında iki izah ön plana çıkmaktadır. Yani insana insan denilmesinin sebebi insan kelimesinin ünsiyet veya nisyanan türemiş olmasıdır. İnsan kelimesinin kökeni ünsiyet olarak değerlendirildiğinde insanın başta diğer insanlar olmak üzere kâinatta var olan her şey ile sevgiye dayalı bir yakınlık kurduğu görülecektir. İnsan, fitratında var olan ünsiyet kurma özelliği neticesinde hem insanlarla hem diğer varlıklarla yakınlık kurmakta hem de Allah Teâlâ'ya yakın olmaktadır. Doğası gereği medeni olan insanın sosyalleşmesi ve medeniyet kurması da fitratındaki bu özellik sayesinde. Diğer yandan insan kelimesinin kökeni nisyan olarak alındığında insanın unutkan bir varlık olduğu görülecektir. Çünkü nisyan unutkanlık, unutma manalarına gelmektedir. Bu mana ekseninde bakıldığında insanın kendisini yoktan var eden, kendisine sayısız nimetler veren Allah Teâlâ'yı, O'na ilk sözleşmede verdiği sözü<sup>30</sup> ve sayısız nimetleri unuttuğu müşahede edilecektir.<sup>31</sup>

Ünsiyet ve nisyan bağlamında değerlendirildiğinde insan üzerinde bu iki kavramın özelliklerini görmek mümkündür. Başta yaratıcısı olmak üzere diğer insanlar ve varlıklarla uyumlu, barışık, geçim ehli insanlar var olduğu gibi rabbini ve çevresindeki varlıkları yok sayan, unutan insanlar da mevcuttur. Ancak insana yakışan, ünsiyet ile nisyan duyguları arasındaki bu gelgitlerde ünsiyetin tarafında olmaktadır.

## 2. İNSANIN YARATILIŞI

İnsanın biyolojik yaratılış safhalarına geçmeden önce konunun daha iyi anlaşılması için bu bölümde vasıtasız/elementer ve vasıtalı/biyolojik yaratılış konuları ele alınacaktır. Zira insanlığın yaratılışında bu iki yaratma çeşidi söz konusudur. Dolayısıyla Hz. Âdem varlık sahnesine vasıtasız bir şekilde getirilmiş, onun nesli ise bir anne ve babadan olmak üzere vasıtalı bir şekilde var edilmektedir.

<sup>30</sup> İlk sözleşme anlamına gelen Bezm-i Elest kavramı için bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Bezm-i Elest”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/106; İskender Pala, “Bezm-i Elest”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/108; Şemsettin Işık, “İlk Misak (Elest Sözleşmesi)”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2019), 87-95.

<sup>31</sup> İsfahânî, *el-Müfredât*, 94; Kutluer, “İnsan”, 22/320-321; Bilgiz, *Kur'an'da İnsanlık Onuru*, 21; Deniz, *Anlam ve Varlık Boyutuyla İnsan*, 13-14; Koçak, *İslâm Düşüncesinde Varlık ve Yaşam Değeri Açısından İnsan*, 6-7, 10-11, 28; Muhammed Ali Yıldız, *Akşemseddin'de Allah, Kâinat ve İnsan* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, ts.), 205-213; Mustafa Kayhan, *Kur'an'da Çevre Kavramı ve Çevre-İnsan İlişkisi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 40; Mehmet Ekinci, *Kur'an'a Göre Doğal Çevre İçinde İnsan* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 35; Ali Binol, *Kur'an'da Beşer ve İnsan* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 78-80.

## 2.1. Vasitasız Yaratılış

Vasitasız yaratılma, bir canlının kendi kendine bölünmesi şeklinde meydana gelen bir üreme çeşididir.<sup>32</sup> Toprağın geçirdiği safhalar neticesinde insanın meydana gelmesini ifade eden elementer yaratılışı bu yaratılma çeşidinden saymak mümkündür. Yani insan; تراب/toprak, طين تين/tnü lâzib, سلاله/sülâle min tîn, مسنون/hamei mesnûn, صلسال/salsâl ve تسوية/tesviye şeklinde isimlendirilen safhalardan geçirilmek suretiyle varlık sahnesine gönderilmiştir.<sup>33</sup> Bu bağlamda bakıldığında ilk insan olan Hz. Âdem'in yokluktan varlık sahnesine çıkarılması ve yaratılırken, ana madde toprak olmak üzere, toprağın çeşitli safhalarından geçirilerek yaratılması vasitasız yaratılma çerçevesinde değerlendirilebilir. Dolayısıyla ilk insan/Hz. Âdem bir ana ve baba olmadan, başka bir canlıdan meydana gelmeden, ana maddesi toprak olmak üzere yoktan var edilmek suretiyle yaratılmıştır.<sup>34</sup>

Hz. Âdem'in topraktan yaratılmasını zikrettikten sonra kısaca Hz. Havva'nın yaratılışından da bahsetmek uygun olacaktır. Bu hususta genelde iki görüş olup bu görüşlerin temelinde: "Sizi bir tek nefisten (kişiden) yaratan ve ondan da eşini yaratan..."<sup>35</sup> âyetindeki نفس واحدة/nefsün vâhide ifadesi yatmaktadır. Müfessirler tek bir şahıs anlamına gelen bu ifade ile Hz. Âdem'in, وخلق منها زوجها/ondan eşini yarattı ifadesi ile de Hz. Havva'nın kastedildiğini ifade etmişlerdir.<sup>36</sup> Kadının, erkeğin kaburga kemiğinden yaratıldığını ifade eden hadis de bu hususu desteklemektedir.<sup>37</sup> Diğer yandan Hz. Havva'nın Hz. Âdem'den değil de onun yaratıldığı özden yaratıldığını, نفس واحدة ifadesi ile tek bir şahıs değil tek bir özün

<sup>32</sup> Ayşe Başaran, *Tıbbi Biyoloji* (Bursa: Nobel & Güneş Tıp Kitabevi, 2004), 271-272; Neil A. Campbell, *Biyoloji*, çev. Ertunç Gündüz vd. (Ankara: Palme Yayıncılık, 2010), 976.

<sup>33</sup> Bu hususta bk. M. Sait Kavşut, "Kur'an'da İnsanın Yaratılış Aşamaları Te'vilat Ekseninde Bir Değerlendirme", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, (2012), 289-301.

<sup>34</sup> Demirci, *Kur'an'ın Ana Konuları*, 78; Koçak, *İslâm Düşüncesinde Varlık ve Yaşam Değeri Açısından İnsan*, 116; Zeki Keskin, "Âyetler Işığında İnsanın Yaratılışı", *Âyetlerin ve Hadislerin Dilinden Yaratılış* (Antalya: Akdeniz Kültür ve Eğitim Derneği, 2018), 34.

<sup>35</sup> en-Nisâ 4/1. Bu husustaki diğer âyetler için bk. el-A'râf: 7/189; ez-Zümer: 39/6.

<sup>36</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an* (Muessesetü'r-Risale, 2000), 7/512-516; Mâverdü, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 1/446; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hakâ'iki gavâmi'zi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1986), 1/461; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1/366; Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1999), 9/477; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an* (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964), 5/2; Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 2/58; Ebü'l-Berekât Neseî, *Medârikü't-tenzi'l-ve hakâiku't-te'vil* (Beyrut: Dar İbn Katheer, 2017), 1/326; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 2/206; Muhammed Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, ts.), 2/138; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Yenda Yayın-Dağıtım, ts.), 2/485-487; Seyyid Kutub, *fi Zülâli'l-Kur'an*, çev. Salih Uçan vd. (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1991), 2/341-342; M. Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 1/468.

<sup>37</sup> Buhârî, "Nikâh" 79, "Enbiya" 1; Müslim, "Radâ" 65; Tirmizî, "Talâk" 12.

kastedildiğini, aksi takdirde kadının aşağılandığını ileri sürenler de olmuştur.<sup>38</sup> Her bir insanın bir başka insan olan anne ve babanın bir parçasından yaratılması gerçeği göz önünde bulundurulduğunda, birinci görüşün daha isabetli olduğu, kadının kesinlikle aşağılanmadığı, erkekle birbirinin parçası ve birbirine muhtaç oldukları hakikati ortaya çıkmaktadır.

## 2.2. Vasıtalı Yaratılış

Vasıtalı yaratılma ise iki canlının eşleşmesi, birleşmesi sonucu meydana gelen bir çoğalma şeklidir.<sup>39</sup> İnsanın, bir erkek ve kadının birleşmesi neticesinde başlayıp anne karnında geçirdiği safhalardan sonra dünyaya gelmesi bu üreme çeşidi içerisinde değerlendirilebilir. Bu bağlamda Hz. Âdem topraktan yaratılmış, çocukları ise vasıtalı bir şekilde yani bir anne ve babadan meydana gelmiştir.<sup>40</sup> Allah Teâlâ âdemoğullarının üremesini, çoğalmasını bu şekilde takdir etmiştir. Dolayısı ile biyolojik yaratılış olarak inceleyeceğimiz ve herbirini aşağıda izah edeceğimiz anne karnındaki bu safhalar, aynı zamanda vasıtalı yaratılışın da merhalelerini oluşturmaktadır.

## 3. İNSANIN BİYOLOJİK YARATILIŞI

İnsanlığın ilk insan ve ilk peygamber olan atasını toprağın çeşitli safhalarından geçirmek suretiyle yaratan Allah Teâlâ, onun soyunu da anne karnında takdir ettiği bazı safhalardan geçirmek suretiyle yaratmaktadır. Hem Hz. Âdem'in hem de soyunun bazı safhalardan geçtiğini ifade buyuran: "*Halbuki o sizi evrelerden geçirerek yaratmıştır.*"<sup>41</sup> âyeti bu gerçeği ifade etmektedir.<sup>42</sup>

İlk insanın yaratılışını elementer yaratılış olarak ifade ettiğimiz gibi onun soyundan gelen neslinin yaratılışını da biyolojik yaratılış olarak açıklayacağız. Âyetlerde نطفة/nutfe, علقة/alaka, مضغة/mudğa, عظام/ı'zâm, kemiklere et giydirilmesi ve خلق آخر/halkun âhar şeklinde zikredilen, insanın anne karnında geçirdiği safhaları ifade eden bu biyolojik yaratılışın her bir merhalesini aşağıda izah edeceğiz. Ancak konunun bütüncül bir bakış açısıyla görülebilmesi için bu safhaların zikredildiği âyetleri ve hadisleri burada vermek uygun olacaktır:

<sup>38</sup> Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 2/11; Şeriati, *İnsan*, 89; Demir, *Mâturidî'de İnsan Tasavvuru*, 38-43; Hatice K. Arpağuş, "Kur'an Perspektifinden Yaratılış İtibariyle Kadına Bakış", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, (2010), 591-592; Hüseyin Akgün, "Kadının Kaburga kemiğinden Yaratılması Meselesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (2019), 323-338.

<sup>39</sup> Başaran, *Tıbbi Biyoloji*, 273; Campbell, *Biyoloji*, 978.

<sup>40</sup> Demirci, *Kur'an'ın Ana Konuları*, 78; Koçak, *İslâm Düşüncesinde Varlık ve Yaşam Değeri Açısından İnsan*, 116; Keskin, "Âyetler Işığında İnsanın Yaratılışı", 34.

<sup>41</sup> Nûh 71/14.

<sup>42</sup> Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 6/102; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 5/249; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 8/233.



“Ey insanlar! Eğer yeniden dirilmekten şüphede iseniz, şunu bilin ki biz sizi topraktan, sonra nutfeden, sonra alakadan (aşılanmış yumurtadan), sonra uzuvları (önce) belirsiz, (sonra) belirlenmiş canlı et parçasından (uzuvları zamanla oluşan ceninden) yarattık ki size (kudretimizi) gösterelim...”<sup>43</sup> “Sonra onu az bir su (meni) halinde sağlam bir karargâha (ana rahmine) yerleştirdik. Sonra bu az suyu ‘alaka’ haline getirdik. Alakayı da ‘mudğa’ yaptık. Bu ‘mudğa’yı da kemiklere dönüştürdük ve bu kemiklere de et giydirdik. Nihayet onu bambaşka bir yaratık olarak ortaya çıkardık. Yaratanların en güzeli olan Allah’ın şâni ne yücedir!”<sup>44</sup>

Bu âyetlerle birlikte insanın anne karnında geçirdiği bu biyolojik yaratılış safhalarından ve safhaların sürelerinden bahseden hadisler de vardır:

“Nutfe üzerinden kırk iki gece geçince, Allah ona bir melek gönderir (ve onun vasıtasıyla) nutfeyi şekillendirir; iştmesini, görmesini, derisini, etini ve kemiğini yaratır.”<sup>45</sup> “Sizden birinin yaratılışı, ‘nutfenin’ kırk gün anne karnında toplanıp teşekkül etmesi ile olur. Sonraki kırk günde ‘alaka’; bu kadar müddet geçince de ‘mudğa’ olur. Sonra Allah bir meleği dört kelime ile gönderir. Bu melek onun rızkını, ecelini, amelini, kötü biri mi yoksa iyi biri mi olacağını yazar. Sonra ona ruh üflenir.”<sup>46</sup>

Biyolojik yaratılış safhalarının zikredildiği âyet ve hadisleri verdikten sonra bu safhaların izahına geçmek uygun olacaktır.

### 3.1. Nutfe

İnsanlığın hidayeti için indirilen Kur’an, insanları kendi yaratılışları üzerinde düşünmeye davet etmekte ve yaratılışa dikkatleri çekmektedir. İlk yaratılıştan ayrıntılı bir şekilde bahseden Kur’an biyolojik yaratılış, ölüm, ölümden sonra tekrar diriliş ve sonrasına dair detaylı bilgi vermektedir.<sup>47</sup>

İşte Kur’an-ı Kerim’in ayrıntılı bir şekilde zikrettiği biyolojik yaratılışın ilk safhasını نطفة/nutfe oluşturmaktadır. نطفة/Nutfe berrak su, saf su, sperm, meni gibi manalara gelmektedir. Erkeğin suyu da نطفة/nutfe sözcüğü ile ifade edilmektedir.<sup>48</sup> Meni kelimesi de bu manayı ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Hem meni hem de nutfeyi ifade babında öz su, az bir su, değersiz bir su, bayağı bir su, bir damla su, fışkırıp çıkan su ve karışım halindeki az bir su nitelemelerini görmek de mümkündür. Bu nitelemelerle

<sup>43</sup> el-Hac 22/5.

<sup>44</sup> el-Mü’minûn 23/13-14. Bu hususta bk. ez-Zümer 39/6.

<sup>45</sup> Müslim, “Kader”, 1.

<sup>46</sup> Buhârî, “Kader” 1, “Bed’ül-Halk” 6, “Enbiya” 2, “Tevhid” 28; Müslim, “Kader” 1; Ebû Dâvûd, “Sünnet” 17; Tirmizî, “Kader” 4.

<sup>47</sup> İhsan Şenocak - Ahmet Yazıcı, “Kur’an’da İnsanın Yaratılış Devreleri”, *Âyetlerin ve Hadislerin Dilinden Yaratılış* (Antalya: Akdeniz Kültür ve Eğitim Derneği, 2018), 73.

<sup>48</sup> İsfahânî, *el-Müfredât*, 811; İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-Azîm*, 4/556; Mehmet Tözluyurt, *Allah İnsan İlişkisinin Aşamaları* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 141-142.



birlikte nutfe ve meni kelimelerinin geçtiği bazı âyetleri zikretmek konunun daha iyi anlaşılması için uygun olacaktır:

*“İnsanı nutfeden (bir damla sudan) yarattı. Böyle iken bakarsın ki o, Rabbine açık bir hasım kesilmiştir.”*,<sup>49</sup> *“Arkadaşı ona cevap vererek dedi ki: “Seni topraktan, sonra bir damla döl suyundan yaratan, sonra da seni (eksiksiz) bir insan şeklinde düzenleyen Allah’ı inkâr mı ediyorsun?”*,<sup>50</sup> *“Sonra onu az bir su (meni) halinde sağlam bir karargâha (ana rahmine) yerleştirdik.”*<sup>51</sup>

Kur’an’a göre erkeğin suyu olan nutfe bel ile kaburga kemikleri arasından çıkmaktadır. *“Öyleyse insan neyden yaratıldığına bir baksın. Fıskırıp çıkan bir sudan yaratıldı. Bu su, bel ile kaburga kemikleri arasından çıkar.”*<sup>52</sup> âyeti bu gerçeği ifade buyurmaktadır.

Nutfe; *eril nutfe, dişil nutfe* ve *emşâc nutfe* olmak üzere üç kısımda değerlendirilmektedir. Erkekten kaynaklı spermere eril nutfe, kadından kaynaklı yumurtalara dişil nutfe, sperm ve spermin dölediği yumurtaya ise emşâc nutfe denmektedir.<sup>53</sup> Şu âyet birbirine karışmış nutfe anlamına gelen emşâc nutfeden bahsetmektedir: *“Şüphesiz biz insanı, karışım halindeki az bir sudan (meniden) yarattık ve onu imtihan edeceğiz. Bu sebeple onu iştirir ve görür kıldık.”*<sup>54</sup> Bilim adamları tarafından zigot kavramı ile ifade edilen ve insan neslinin hücrelerinin kaynağı olan nutfe de emşâc nutfedir. Yani emşâc nutfe hem anne hem de babadan gelen kromozomlardan oluşmaktadır. Yine bu nutfe babanın ve annenin kalıtsal özelliklerinin bebeğe intikalinde önemli bir konuma sahiptir.<sup>55</sup>

Bir sudan ibaret olan nutfe insan değildir. Ancak insandan özellikler barındırmaktadır. Zira bu nutfenin içerisinde insan gizlidir. İnsanın taşıyacağı bütün genetik özellikler ve kodlar nutfede gizlenmiştir.<sup>56</sup> Bir su damlasından mükemmel bir varlık olan insanın yaratılması Allah Teâlâ'nın kudretinin büyüklüğüne şahitlik etmektedir.<sup>57</sup> Nutfe ile insan

<sup>49</sup> en-Nahl 16/4.

<sup>50</sup> el-Kehf 18/37.

<sup>51</sup> el-Mü'minûn 23/13.

<sup>52</sup> et-Tânîk 86/5-7.

<sup>53</sup> Ömer Çelik, *Hakk'ın Dâveti Kur'ân-ı Kerîm Medîli ve Tefsîri* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2020), 5/311; Muhammed Ali Bâr, *Kur'an-ı Kerim ve Modern Tıbbâ Göre İnsanın Yaratılışı*, çev. Abdülvehhab Öztürk (Ankara: TDV Yayınları, ts.), 37, 77-82.

<sup>54</sup> el-İnsân 76/2.

<sup>55</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/355-357; Demirci, *Kur'an'ın Ana Konuları*, 90-91; Mehmet Okuyan, “Kur'an'ın Tabiat İlimlerine Bakışı”, *Kur'an Mesajı İlimi Araştırmalar Dergisi* 16, 17, 18 (1999), 153; İsrailova, “Kur'an'ı Kerim ve Fen Bilimleri Bağlamında İnsan”, *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 409-410; Demir, *Mâturîdî'de İnsan Tasavvuru*, 64; Kavşut, “Kur'an'da İnsanın Yaratılış Aşamaları”, 296-297; Kutluer, “İnsan”, 22/321-322; Bâr, *İnsanın Yaratılışı*, 37; Nutfe kavramı için bk. Yusuf Ağkuş, “İnsanın ‘Nutfe’ ve ‘Alak’tan Yaratıldığını İfade Eden Âyetlerin Mana ve Mesajı”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/5 (2013), 90-119.

<sup>56</sup> Demir, *Mâturîdî'de İnsan Tasavvuru*, 58-59.

<sup>57</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/254.

kıyaslandığında insanın başlangıcı ile neticesi arasında ne kadar büyük bir fark olduğu görülecektir.<sup>58</sup>

Basit, bayağı bir su olan nutfeden ahsen-i takvîm ile tavsif edilen ve Allah Teâlâ'nın şaheseri konumundaki mükerrer bir varlığın yaratılması O'nun kuvvet ve kudretinin en büyük delillerindendir. Diğer yandan Kur'an'ın asırlar öncesinden haber verdiği ve bilimin henüz ulaştığı bu bilgiler Kur'an'ın da mucizevî bir kitap olduğunun göstergesidir.

### 3.2. Alaka

Biyolojik yaratılış, nutfeden sonra علقه/alaka kavramı ile ifade edilen safhada devam etmektedir. Biyolojik yaratılışın علقه/alaka safhası yukarıda ifade ettiğimiz emşâc nutfeden sonra meydana gelen safhadır. Yani nutfe, üzerinden belli bir zaman geçince alakaya dönüşmektedir.

علقه/Alaka bir şeye yapışmak anlamına gelmektedir.<sup>59</sup> Nutfenin rahimde oluştuğu şekil olan alaka aynı zamanda taze kan, kan pıhtısı manalarına da gelmektedir. Yaş olması ve değdiği yere yapışıp kalması sebebi ile alaka ismi verilmiştir.<sup>60</sup>

Tıp literatüründe embriyo kavramı ile ifade edilen alaka, spermin yumurtayı döllemesi neticesinde döllen bu hücrenin rahim duvarında asılıp kalmasıdır.<sup>61</sup> Kur'an'ın asırlar öncesinden bildirdiği alaka, bölünme sonucunda morula yani dut şeklini alan embriyonun rahim duvarına tutunması ve orada gelişimini devam ettirmesidir.<sup>62</sup>

Kur'an'da biyolojik yaratılışın ikinci merhalesini oluşturan alakadan bahseden bazı âyetler şunlardır:

*“Ey insanlar! Ölümünden sonra diriliş konusunda herhangi bir şüphe içindeyseniz (düşünün ki) hiç şüphesiz biz sizi topraktan, sonra az bir sudan (meniden), sonra bir ‘alaka’dan, sonra da yaratılışı belli belirsiz bir ‘mudga’dan yarattık ki size (kudretimizi) apaçık anlatalım...”*,<sup>63</sup> *“Sonra bu az suyu ‘alaka’ haline getirdik. Alakayı da ‘mudğa’ yaptık...”*<sup>64</sup>

Bir kan pıhtısı olan, asılı durduğu rahim duvarında her şeyden habersiz

<sup>58</sup> Seyyid Kutub, *fi Zilâli'l-Kur'an*, 6/511.

<sup>59</sup> İsfahânî, *el-Müfredât*, 579.

<sup>60</sup> Mâverî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 4/7; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 3/223; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 23/204; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 12/6; Tantâvî Cevherî, *el-Cevâhir fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire, 1351/1932), 11/4; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed Şevkânî, *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr* (Dimeşk: Dâru İbni Kesir, 1414/1993), 3/515; Ağkuş, “İnsanın 'Nutfe' ve 'Alak'tan Yaratıldığını İfade Eden Âyetlerin Mana ve Mesajı”, 111-115; Kavşut, “Kur'an'da İnsanın Yaratılış Aşamaları”, 297; Şenocak - Yazıcı, “Kur'an'da İnsanın Yaratılış Devreleri”, 84-85; Kutluer, “İnsan”, 22/322.

<sup>61</sup> Bâr, *İnsanın Yaratılışı*, 83-84.

<sup>62</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/501; Seyyid Kutub, *fi Zilâli'l-Kur'an*, 7/324; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/713; Ali Muhammed Sallabi, *el-Mu'cizetü'l-hâlidetü el-i'câzû'l-ilmîyyü fi'l-Kur'an'il-Kerim* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2017), 301-302; Bâr, *İnsanın Yaratılışı*, 83-84.

<sup>63</sup> el-Hac 22/5.

<sup>64</sup> el-Mü'minün 23/14. Diğer âyetler için bk. el-Mü'min 40/67; el-Kiyâmet 75/38; el-Alak 96/2.

ve hiçbir şey bilmeyen alakanın, bilinçli bir amaç ve planın neticesinde insan gibi mükemmel bir varlık haline gelmesi Allah Teâlâ'nın kudretinin en bariz delillerindedir.<sup>65</sup> Diğer yandan çok basit ve küçük olan alakanın insan gibi şerefli bir varlığa dönüşmesi, bir kan pıhtısının öğretilen ve öğrenen bir düzeye gelmesi de Allah Teâlâ'nın bir lütfudur.<sup>66</sup>

Bilimin son birkaç asırda ortaya koyduğu biyolojik var oluş safhalarından bahseden âyetler üzerine düşünüldüğünde, Kur'an'ın asırlar öncesinden bildirdiği bu yaratılış, Allah Teâlâ'nın ilminin genişliğini, kudretinin yüceliğini ve kelâmının ilahiliğini ortaya koyması bakımından büyük önem arz etmektedir. Zira ümmî bir peygamberin bu safhalardan haber vermesi ancak Allah Teâlâ'nın bildirmesi ile mümkündür.<sup>67</sup>

### 3.3. Mudğa

Anne karnında adım adım gelişimini tamamlayan ve gözlerini açacağı dünyaya biraz daha yaklaşan cenin; nutfe ve alakadan sonra üçüncü safha olan مضغة/mudğa safhasına geçmektedir. Böylece şâni yüce olan Allah Teâlâ, nutfeyi alakaya, alakayı da mudğaya dönüştürmek suretiyle biyolojik yaratılışı safha safha gerçekleştirmektedir.

Biyolojik yaratılışın üçüncü safhası olan مضغة/mudğa, bir çiğnemlik küçük et parçası demektir.<sup>68</sup> Mudğa rahim cidarında asılı duran ve bir kan pıhtısı olan alakadan sonra ceninin aldığı şekildir.<sup>69</sup>

Mudğa küçük bir halde olduğundan ve parmak ucu miktarınca azami yedi santim kadar büyüyebildiğinden yaratılışı belli belirsiz bir yapıdadır.<sup>70</sup> Embriyo, altıncı veya yedinci günlerde alakaya dönüşüp de rahim duvarına yapıştıktan yaklaşık yedi hafta sonra mudğa halini almaktadır.<sup>71</sup> Cenin mudğa safhasına gelince organları oluşmaya ve belirginleşmeye başlamaktadır.

<sup>65</sup> Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, 5/461-462.

<sup>66</sup> Seyyid Kutub, *fi Zilâli'l-Kur'an*, 10/517.

<sup>67</sup> Bir Kur'an terimi olan ümmî, Hz. Peygamber'in de (s.a.v.) en önemli sıfatlarından. Ümmî, eğitim almamış, okuma yazma bilmeyen, çok konuşmayan, konuşurken hata yapan anlamlarına geldiği gibi doğduğu günkü saflığı ile kalan, tabiati bozulmamış manalarına da gelmektedir. Diğer yandan bir topluma mensup, o toplumun özelliklerini kendisinde barındıran, bilgi, kültür ve yeteneklerini bağlı bulunduğu toplumdan elde eden kimse manalarına da gelmektedir. Detaylı bilgi için bk. M. Suat Mertoğlu, "Ümmî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/309-310.

<sup>68</sup> İsfahâni, *el-Müfredât*, 770; Bâr, *İnsanın Yaratılışı*, 105.

<sup>69</sup> Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 4/7-8; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 3/223; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 23/204; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 12/6; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 4/65; Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, 2/428; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 5/395; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 3/515; Cevherî, *el-Cevâhir*, 11/4; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/501; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru Tunusiyye, 1405/1984), 17/197; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/713; Demirci, *Kur'an'ın Ana Konuları*, 91; Şenocak - Yazıcı, "Kur'an'da İnsanın Yaratılış Devreleri", 85; Kavşut, "Kur'an'da İnsanın Yaratılış Aşamaları", 298.

<sup>70</sup> Mudğa kavramı için bk. Bâr, *İnsanın Yaratılışı*, 103-115; Kutluer, "İnsan", 22/322.

<sup>71</sup> Demir, *Mâturîdî'de İnsan Tasavvuru*, 66.

Biyolojik yaratılışın üçüncü safhası olan mudğa iki âyette zikredilmektedir. Önceki iki safha olan nutfe ve alakanın da yer aldığı bu âyetler şöyledir:

*“Ey insanlar! Ölümünden sonra diriliş konusunda herhangi bir şüphe içindeyseniz (düşünün ki) hiç şüphesiz biz sizi topraktan, sonra az bir sudan (meniden), sonra bir ‘alaka’dan, sonra da yaratılışı belli belirsiz bir ‘mudğa’dan yarattık ki size (kudretimizi) apaçık anlatalım...”*,<sup>72</sup> *“Sonra bu az suyu ‘alaka’ haline getirdik. ‘Alaka’yı da ‘mudğa’ yaptık...”*<sup>73</sup>

Âyetlerde de görüldüğü üzere cenin mudğa halinde iken belli belirsiz bir durumdadır. Yani yaratılışı henüz tamamlanmadığı için tam bir insan şeklinde değildir. Görüntüsü belirgin hale gelmekle gelmemek, tamamlanmakla eksik kalmak, yaratılışı belirginleşmekle belirginleşmemek arasında bir yapıdadır. Cenin bu safhada iken üzerinden biraz zaman geçince Allah Teâlâ’nın takdiri ve dilemesi ile yavaş yavaş şekillenmeye başlamaktadır. Elleri, ayakları, kalbi, beyni, başı, göğsü ve diğer uzuvları ortaya çıkarak insan şekline dönüşmektedir. Tüm bunların kendiliğinden olma ihtimali yoktur. Hepsi ilahi bir program çerçevesinde oluşmakta ve Allah Teâlâ’nın yaratmasındaki kudretini ve hikmetini ortaya koymaktadır.<sup>74</sup>

Uzuvların şekillerini almaya başladığı mudğa safhasında uzuvlarla beraber sinir sistemi de gelişmeye başlamaktadır. Mudğa bir sonraki safha olan ı’zâm (kemik) için temel teşkil etmektedir. Zira beden iskeletini oluşturacak olan kemikler mudğadan meydana gelmektedir.<sup>75</sup> Yine duygu, düşünce, düşünme, hayal etme gibi birtakım özellikler de bu safhada oluşmaya başlamaktadır.<sup>76</sup> Gerek uzuvların gerekse duygusal özelliklerin gelişmesi bu safhayı önceki iki safha olan nutfe ve alakadan ayıran en önemli özelliktir.

Aşağıdaki hadis de mudğa safhasında tüm yönleri ile gelişimini tamamlamaya başlayan cenindeki bu hakikati dile getirmektedir:

*“Nutfenin anne rahmine düşmesinin üzerinden kırk iki gün geçince Allah Teâlâ ona bir melek gönderir, ‘mudğa’ya insan şekli verir, kulağını, gözünü yarıp ortaya çıkarır, cildini, etini ve kemiğini meydana getirir.”*<sup>77</sup>

Biyolojik yaratılışın üçüncü safhası olan mudğa da diğer safhalar gibi sonsuz ilim, kudret ve iradeye işaret eden delillerdendir. Mucizevî bir

<sup>72</sup> el-Hac 22/5.

<sup>73</sup> el-Mü’minûn 23/14.

<sup>74</sup> Mâverdi, *en-Nüket ve’l-uyûn*, 4/7-8; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 3/223; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 23/204; Beyzâvî, *Envârü’t-tenzil*, 4/65; Neseî, *Medârikü’t-tenzîl*, 2/428; İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’ânî’l-azîm*, 5/395; Şevkânî, *Fethu’l-kadir*, 3/515-516; Cevherî, *el-Cevâhir*, 11/4; Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 5/501; Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 3/713.

<sup>75</sup> Kutluer, “İnsan”, 22/322.

<sup>76</sup> Şenocak - Yazıcı, “Kur’an’da İnsanın Yaratılış Devreleri”, 80-81.

<sup>77</sup> Müslim, “Kader” 3.

hadise olan biyolojik yaratılışın mudğadan sonraki safhası ise ı'zâmdır.

### 3.4. İ'zâm

İnsanın biyolojik yaratılışının dördüncü safhası ı'zâm kavramı ile ifade edilmektedir. عظام/ı'zâm, عظم kelimesinin cemisi olup *kemikler* manasına gelmektedir.<sup>78</sup> Kur'an'da farklı âyetlerde geçen عظام/ı'zâm kelimesi, biyolojik yaratılışın dördüncü safhasının bir unsuru olarak Mü'minûn Sûresi'nde şöyle geçmektedir: “*Sonra bu az suyu ‘alaka’ haline getirdik. ‘Alaka’yı da ‘mudğ’a yaptık. Bu ‘mudğ’a’yı da ‘ı'zâm’a (kemiklere) dönüştürdük...*”<sup>79</sup>

Âyete bakıldığında mudğanın ı'zâma dönüştürüldüğü görünmektedir. Bu durum kemiklerin mudğanın içerisinde meydana geldiğini göstermektedir. Zira kemikler mudğadan teşekkül etmektedir. Mudğanın kemiklere dönüşmesi ise insan iskeletinin oluşmaya başladığının göstergesidir.<sup>80</sup>

İnsanın yaratılışını çok ince bir plan ve program çerçevesinde yürüten Allah Teâlâ, kemiklerin kaynağı olan mudğayı, özel bir şekil üzere yaratılan beden için bir omurga, bedeni ayakta tutacak bir destek olmak üzere sert bir kıvama getirmektedir. İşte bu sertliğin oluşması mudğanın kemiklere dönüşmesi ile mümkün olmaktadır.<sup>81</sup>

Allah Teâlâ'nın mudğayı eller, ayaklar, baş, gövde gibi birtakım uzuvlarla şekillendirmesi ve bu uzuvları da damarlar ve sinirlerle donatması da mudğanın kemiklere dönüşmesi olarak değerlendirilmektedir.<sup>82</sup>

Adeta bedenin çatısını oluşturan bu kemikler, Hâlık-ı Mutlak'ın latif bir hikmeti gereği anne karnında yumuşak ve hassas bir düzen içerisinde varlığını sürdürmektedir. Yani tavuğun karnında yumuşak bir şekilde duran yumurtanın dışarı çıktıktan sonra sertleşmesi gibi mudğadan meydana gelen kemikler de anne karnında yumuşacık denebilecek bir kıvamda olup bebek doğduktan sonra bilinen kemik gibi sertleşmektedir.<sup>83</sup> Diğer yandan yavaş yavaş oluşumunu tamamlayan ve kaslar ile üzeri kaplanan bu kemikler bedeni ayakta tutmanın yanında zarar görme ihtimali yüksek olan hassas organları muhafaza etme görevini de görmektedirler.<sup>84</sup>

Anatomi ilminin gelişmesi ile detaylı bir şekilde izah edilmeye çalışılan ceninin anne karnındaki gelişimi, Kur'an'da asırlar öncesinden haber verilmektedir. Anatomi ilmine göre kemik hücreleri ile et hücreleri aynıdır.

<sup>78</sup> İsfahâni, *el-Müfredât*, 573.

<sup>79</sup> el-Mü'minûn 23/14.

<sup>80</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 18/24.

<sup>81</sup> Beyzâvi, *Envârü't-tenzil*, 4/83; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 6/126; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 3/564; Muhammed Ali Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr* (Beyrut: Dârü'l-İl, ts.), 2/286.

<sup>82</sup> İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 5/466.

<sup>83</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/542; Keskin, “Âyetler Işığında İnsanın Yaratılışı”, 40.

<sup>84</sup> Bâr, *İnsanın Yaratılışı*, 107-108; Kutluer, “İnsan”, 22/322.

Zira kemikler bir çığnemlik et olan mudğadan oluşmaktadır. Ancak burada dikkatlerden kaçmaması gereken nokta, ceninde ilk önce et hücrelerinin değil kemik hücrelerinin oluşmasıdır. Kemik hücreleri ortaya çıkmadıkça et hücrelerine rastlamak mümkün değildir. Her ne kadar yakın zamana kadar önce et sonra kemik hücrelerinin oluştuğu iddia edilse de bu yanlıştan dönülmüştür. Bilimin henüz ulaştığı bu hakikati Kur'an asırlar öncesinden haber vermektedir.<sup>85</sup>

### 3.5. Kemiklere Et Giydirilmesi

Anne karnındaki cenin biyolojik gelişimini yavaş yavaş tamamlayarak tam bir insan olma safhasına doğru ilerlerken bu sürecin beşinci safhasında kemiklere et giydirilmektedir. Kur'an'da bu safhadan bahseden bir âyet vardır. O âyet de önceki safhalardan da bahseden âyet olup şu şekildedir:

*"Sonra bu az suyu 'alaka' haline getirdik. 'Alaka'yı da 'mudğa' yaptık. Bu 'mudğa'yı da kemiklere dönüştürdük ve bu kemiklere de et giydirdik. Nihayet onu bambaşka bir yaratık olarak ortaya çıkardık. Yaratanların en güzeli olan Allah'ın şânı ne yücedir!"<sup>86</sup>*

Beşinci safhada kemiklere giydirilen bu etin menşeinin mudğa olması muhtemeldir. Çünkü mudğanın tamamı kemik olmamakta, bir kısmı yine mudğa olarak kalmaya devam etmektedir. Biyolojik yaratılışta sıra kemiklere et giydirmeye gelince bu et, mevcut olan mudğadan meydana getirilmektedir. Ancak kemiklere giydirilen bu etin mudğadan değil de mudğadan tamamen bağımsız olarak, rahimde kandan yaratılmış olma ihtimali de söz konusudur.<sup>87</sup>

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi kemikler beden iskeletini oluşturmaktadır. Bedenin iskeletini oluşturan bu kemiklere et giydirilmesi bedene elbise giydirilmesi gibidir. Bedene giydirilen elbisenin bedeni örtmesi, koruması gibi kemiklere giydirilen et de kemikleri örtmekte, kaplamakta ve korumaktadır. Zira kemikler, üzerlerine giydirilen bu et sayesinde sağlamlaşmakta ve dayanıklı bir hale gelmektedir.<sup>88</sup> Allah Teâlâ, mükemmel bir şekilde yarattığı insanın yaratılma safhalarının beşincisi olan bu safhada kemiklerden her birine uygun miktarda ve şekilde et giydirmektedir.<sup>89</sup>

Allah Teâlâ'nın hikmeti gereği önce kemik yaratılmakta, sonra o

<sup>85</sup> Seyyid Kutub, *fi Zılâli'l-Kur'an*, 7/398; Şenocak - Yazıcı, "Kur'an'da İnsanın Yaratılış Devreleri", 86.

<sup>86</sup> el-Mü'minûn 23/14.

<sup>87</sup> Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 4/83; Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî Âlûsî, *Ruhu'l-meani fi tefsiri'l-Kur'ani'l-azim ve's-seb'îl-mesâni* (Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, ts.), 18/14.

<sup>88</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 23/265; Nesefî, *Medârikü't-tenzi'l*, 2/461; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azim*, 5/466; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 18/24; Sâbü'nî, *Safvetü't-tefâsîr*, 2/286.

<sup>89</sup> Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 3/565; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 6/126; Yazıcı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/542.

kemikler, kırılmalarını ve çatlamalarını önlemek üzere etle kaplanmaktadır. Bu et sayesinde kemikle et kaynaşmakta ve vücutta bir kıvam meydana gelmektedir. Oluşan bu kıvam neticesinde insan ortaya çıkmaktadır.<sup>90</sup>

Allah Teâlâ insanın yaratılma safhalarında muhteşem bir sistem kurmuştur. Rahme düşen nutfenin alakaya, alakanın mudğaya, mudğanın r'zâma dönüşmesi ve kemiklere et giydirilmesi, ilahi bir plan dâhilinde gerçekleşmektedir. Bu safhaların her birisi ahsenü'l-hâlikîn olan Allah Teâlâ'nın varlığına, birliğine, kuvvet ve kudretine delalet eden âyetlerdir.

### 3.6. Halkun Âhar

İnsanın biyolojik yaratılışının altıncı ve son safhası خلق آخر/halkun âhardır. Bu safha, cenin için bir dönüm noktasıdır. Çünkü خلق آخر/halkun âharın öncesi ve sonrasındaki özellikler arasında aşağıda da ifade edileceği üzere birçok farklılık vardır. Bu safhadan bahseden âyet ise şöyledir:

"Sonra bu az suyu 'alaka' haline getirdik. 'Alaka'yı da 'mudğa' yaptık. Bu 'mudğa'yı da kemiklere dönüştürdük ve bu kemiklere de et giydirdik. Nihayet onu bambaşka bir yaratık olarak ortaya çıkardık. Yaratılanın en güzeli olan Allah'ın şânı ne yücedir!"<sup>91</sup>

Nutfe ile başlayan gelişim neticesinde altıncı safha olan خلق آخر/halkun âhara gelinceye kadar organlar şeklini almaya; kollar, bacaklar, kalp, sindirim sistemi, gözler, ağız gibi organlar diğer organlarla irtibatı sağlayarak birbirleri ile bütünleşmeye ve kaynaşmaya başlamaktadır. Organların birbirleri ile irtibatı neticesinde halkun âhar yani insan şekli meydana gelmektedir.<sup>92</sup> Allah Teâlâ'nın yarattığı, dilediği gibi ölçülü bir şekilde var ettiği insan, tüm bu safhalardan sonra meydana gelmektedir ki aşağıdaki âyetler bu hususu vurgulamaktadır: "*Ey insan! Seni yaratan, şekillendirip ölçülü yapan, dilediği bir biçimde seni oluşturan cömert Rabbine karşı seni ne aldattı?*"<sup>93</sup>

Esasında halkun âhar, gelişimini tamamlayan cenine ruh üfürülmesidir. Yani cenin gelişimini tamamlayarak insan şeklini alıp da ruhu taşıyabilecek kapasite ve kıvama gelince cenine ruh üfürülmektedir. Şu hâlde bu dönemin en belirgin özelliği maddî gelişim diyebileceğimiz uzuvların insan haline gelmesinin yanında cenine ruh üfürülmesidir. Ruhun kendisine üfürülmesi neticesinde gerek madde gerekse mana yönü ile hiçbir varlığa benzemeyen bambaşka bir varlık yani insan meydana gelmektedir.<sup>94</sup> Yine bu dönemde maddî gelişimini tamamlamış ve bir suretten ibaret olan cansız cenin,

<sup>90</sup> Konyalı Mehmed Vehbî, *Hulâsat'ül beyân fi tefsîr'il Kur'an* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1368/1966), 9/3605.

<sup>91</sup> el-Mü'minûn 23/14.

<sup>92</sup> Konyalı Mehmed Vehbî, *Hulâsat'ül beyân*, 9/3605.

<sup>93</sup> el-İnfîtâr 82/6-8.

<sup>94</sup> Şenocak - Yazıcı, "Kur'an'da İnsanın Yaratılış Devreleri", 87.



üfürülen ruh ile can bulmakta ve insan olmaktadır.<sup>95</sup>

Halkun âharı farklı şekillerde değerlendirmek de mümkündür. Bu açıdan bakılınca halkun âhar, insanın halden hale nakledilmesidir. Yani dünyaya gözlerini bebek olarak açan insanın çocukluk, ergenlik, gençlik, yetişkinlik, yaşlılık çağlarına ulaşması ve nihayetinde yaşlılığın da zirvesine varmasıdır.<sup>96</sup>

Bir başka değerlendirme ile halkun âhar, dünyaya gelen insanın saçlarının bitmesi, dişlerinin çıkması, konuşma ve idrak kabiliyetlerinin gelişmesi, çaba ve gayretinin güzelleşmesi anlamlarına gelmektedir.<sup>97</sup>

Görüldüğü üzere halkun âhar, insanın halkun evvelinden bambaşka özellikler ile donatılmasıdır. Cansız iken canlanması, dilsiz iken dillenmesi, duymaz iken duyması, görmez iken görmesi yani daha önce kendisinde var olmayan özellik ve kabiliyetler ile mükemmel bir hale getirilmesidir.<sup>98</sup>

İşte, “*Nihayet onu bambaşka bir yaratık olarak ortaya çıkardık*”<sup>99</sup> âyetinin dikkatleri çektiği mana, ruh üfürülen ceninin yukarıda ifade edilen özellikler veya yine yukarıda ifade edilen dünyaya geldikten sonra birtakım duygu, düşünce, yetenek ve kabiliyetlerle donatılması neticesinde mükemmel bir varlık olmasıdır.

## SONUÇ

Kur’an-ı Kerim insana, insanın elementer ve biyolojik yaratılışına, övülen ve yerilen özelliklerine genişçe yer vermektedir. Allah Teâlâ'nın ahsen-i takvîm üzere yarattığı ve mükerrem kıldığı insanın hemen hemen her yönü ile Kur’an’da yer alması onun önemini de ortaya koymaktadır.

Mutlak yaratıcı olan Allah Teâlâ, ilk insan Hz. Âdem’i vasıtasız yarattığı gibi onun neslini de vasıtalı bir şekilde yaratmıştır. Elementer yaratılış olarak ifade ettiğimiz vasıtasız yaratılış, insanın toprak, tînü lâzib, sülâle min tîn, hamei mesnûn, salsâl ve tesviye şeklinde isimlendirilen safhalardan geçirilmek suretiyle varlık sahnesine gönderilmesidir. Toprağın çeşitleri olan bu safhalardan geçirilerek yaratılan insan, vasıtasız bir şekilde yoktan var edilmektedir.

Diğer yandan çalışmamızın da odak noktasını oluşturan biyolojik yaratılış ise vasıtalı yaratılıştır. Biyolojik yaratılış olarak ifade ettiğimiz vasıtalı yaratılış, insanın nutfe, alaka, mudğa, ı’zâm, kemiklere et giydirilmesi ve halkun âhar şeklinde isimlendirilen safhalardan sonra var

<sup>95</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 19/17; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 4/42; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 3/257; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur’âni'l-azîm*, 5/466.

<sup>96</sup> İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur’âni'l-azîm*, 5/467.

<sup>97</sup> Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 4/42; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 3/257; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur’ân*, 12/110.

<sup>98</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/178; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 23/265; Nesefî, *Medârikü't-tenzi'l*, 2/462; Konyalı Mehmed Vehbî, *Hulâsat'ül beyân*, 9/3606.

<sup>99</sup> el-Mü'minûn 23/14.



edilmesidir. Âdemoğullarının bir anne ve babadan biyolojik olarak meydana gelmesi aynı zamanda vasıtalı bir şekilde yaratılmadadır.

İnsanın yaratılışı, yaratıcı gücün varlığı, birliği, kuvvet ve kudretini izhar babında önem arz etmektedir. Zira akıl, irade ve kuvvetten mahrum basit bir suyun irade sahibi, akledebilen, konuşma yeteneğine sahip gerek biyolojik gerekse psikolojik mükemmellikte bir varlık olan insana dönüşmesi ancak Allah Teâlâ'nın iradesinde olan bir hadisedir. Akıllara durgunluk veren bu hadise yani basit bir suyun mükemmel bir varlığa dönüşmesi üzerinde düşünüldüğünde, Allah Teâlâ'nın iradesi ile gerçekleşen ilahi bir plan ve program olduğu görülecektir. Çünkü mükemmel bir yaratılışa sahip olan insan ile basit bir su olan nutfe arasındaki ilişki ve yine bu ikisi arasındaki fark, kendiliğinden meydana gelecek tesadüfî bir olay değildir. Tüm bunlar ancak Allah Teâlâ'nın iradesi ve kudreti dâhilinde olabilecek hakikatlerdir.

Nutfe ile başlayan biyolojik yaratılış hadisesi, ruh verilerek ceninin insana dönüştüğü halkun âhar safhasında tamamen ermektedir. Birkaç cümle ile ifade edilen, dünyada her an gerçekleştiği için aşına olmanın gafleti ile gereği gibi tefekkür edilemeyen bu biyolojik yaratılış, kendiliğinden meydana gelebilecek bir şey değildir. Tam aksine Allah Teâlâ tarafından kuvvet ve kudretine şahitlik etmek üzere planlanan ve tedbir edilen, bilimin henüz ulaştığı ancak, Kur'an'ın asırlar öncesinden haber verdiği ilahi bir mucizedir.

### KAYNAKÇA


- Ağırbaş, Abdulhekim. "Hz. Peygamber Döneminde Kur'an/Kıraat Eğitim-Öğretimi". *Dârülhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 1 (2021), 83-117.
- Ağkuş, Yusuf. "İnsanın 'Nutfe' ve 'Alak'tan Yaratıldığını İfade Eden Âyetlerin Mana ve Mesajı". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3/5 (2013), 90-119.
- Akgün, Hüseyin. "Kadının Kaburga Kemiğinden Yaratılması Meselesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (2019), 323-338.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Râhu'l-me'ânî fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turasi'l-Arabî, ts.
- Arpağuş, Hatice K. "Kur'an Perspektifinden Yaratılış İtibariyle Kadına Bakış". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* (2010), 587-606.
- Bâr, Muhammed Ali. *Kur'an-ı Kerim ve Modern Tıbbı Göre İnsanın Yaratılışı*. çev. Abdülvehhab Öztürk. Ankara: TDV Yayınları, ts.
- Başaran, Ayşe. *Tıbbi Biyoloji*. Bursa: Nobel & Güneş Tıp Kitabevi, 7. Basım, 2004.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'it Tûrâsî'l-Arabî, 1418/1997.
- Bilgiz, Musa. *Kur'an'da İnsanlık Onuru*. Ankara: Fecr Yayınları, 2013.
- Binol, Ali. *Kur'an'da Beşer ve İnsan*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal


- Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. 9 Cilt. Dımeşk: Dâru Tavgî'n Necat, 1422/2001.
- Campbell, Neil A. *Biyoloji*. çev. Ertunç Gündüz vd. Ankara: Palme Yayıncılık, 6. Basım, 2010.
- Cevherî, Tantâvî. *el-Cevâhir fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 26 Cilt. Kahire, 1350/1932.
- Çağrı, Mustafa. "Yaratma". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/324-329. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Çelik, Ömer. *Hakk'ın Dâveti Kur'ân-ı Kerîm Meâli ve Tefsîri*. 5 Cilt. İstanbul: Erkam Yayınları, 2020.
- Demir, Osman Nuri. *Mâturîdî'de İnsan Tasavvuru*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Demirci, Muhsin. *Kur'an'ın Ana Konuları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 17. Basım, 2018.
- Deniz, Gürbüz. *Anlam ve Varlık Boyutuyla İnsan*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. Erişim 12 Şubat 2022. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi. *es-Sünen*. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l Asriyye, ts.
- Ebüs-suûd Efendi, Muhammed. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, ts.
- Ekinci, Mehmet. *Kur'an'a Göre Doğal Çevre İçinde İnsan*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 3. Basım, 1420/1999.
- Gölcük, Şerafeddin. *Kur'an ve İnsan*. Konya: Kitap Dünyası, 2009.
- Han, Fethullah. *Kur'an ve Kâinat Âyetleri Allah, Kâinat ve İnsan*. çev. Safiye Gülen - Oya Morçay. İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2. Basım, 1998.
- İsrafilova, Faima. "Kur'an'ı Kerim ve Fen Bilimleri Bağlamında İnsan". *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 12 (2019), 404-425.
- Işık, Şemsettin. "İlk Misak (Elest Sözleşmesi)". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2019), 83-117.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru Tunusiyye, 1405/1984.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tayyibe Li'n-Neşr, 2. Basım, 1420/1999.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l-Arabî, 1421/2001.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğıb. *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân*. Dımeşk: Darü'l Kalem, 1421/1991.
- Karaman, Hayreddin vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2007.
- Kavşut, M. Sait. "Kur'an'da İnsanın Yaratılış Aşamaları Te'vilat Ekseninde Bir


- Değerlendirme". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 289-301.
- Kayhan, Mustafa. *Kur'ân'da Çevre Kavramı ve Çevre-İnsan İlişkisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Keskin, Zeki. "Âyetler Işığında İnsanın Yaratılışı". *Âyetlerin ve Hadislerin Dilinden Yaratılış*. 33-44. Antalya: Akdeniz Kültür ve Eğitim Derneği, 2018.
- Koçak, Muhammet. *İslâm Düşüncesinde Varlık ve Yaşam Değeri Açısından İnsan*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Konyalı Mehmed Vehbî. *Hulâsat'ül beyân fî tefsîr'il Kur'an*. 16 Cilt. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1386/1966.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 2. Basım, 1384/1964.
- Kutluer, İlhan. "İnsan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/320-323. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-uyûn*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Mertoğlu, M. Suat. "Ümmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/309-310. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. el-Haccâc. *Sahîh-i Müslim*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, ts.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât. *Medârikü't-tenzi'l-ve hakâiku't-te'vil*. 3 Cilt. Beyrut: Dar İbn Katheer, 7. Basım, 1439/2017.
- Nurbaki, Halûk. *İnsan Bilinmezi*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2018.
- Okuyan, Mehmet. "Kur'an'ın Tabiat İlimlerine Bakışı". *Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi* 16, 17, 18 (1999), 149-168.
- Pala, İskender. "Bezmi Elest". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/108. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefâsîr*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İfîl, 2. Basım, ts.
- Sallabi, Ali Muhammed. *el-Mu'cizetü'l-hâlidetü el-i'câzü'l-ilmiiyyü fî'l-Kur'an'il-Kerim*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2017.
- Sarı, Mehmet. *Kur'an Işığında İnsanın Yaratılış Gayesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Seyyid Kutub. *Fî Zılâli'l-Kur'an*. çev. Salih Uçan vd., 10 Cilt. İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1412/1991.
- Şenocak, İhsan - Yazıcı, Ahmet. "Kur'an'da İnsanın Yaratılış Devreleri". *Âyetlerin ve Hadislerin Dilinden Yaratılış*. 71-90. Antalya: Akdeniz Kültür ve Eğitim Derneği, 2018.
- Şeriatî, Ali. *İnsan*. çev. Şamil Öçal. Ankara: Fecr Yayınları, 10. Basım, 2020.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*. 6 Cilt. Dîmeşk: Dâru İbni Kesîr, 1414/1993.
- Şimşek, M. Sait. *Yaratılış Olayı*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1998.
- Şimşek, M. Sait. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. 5 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 1438/2016.

- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2000.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. 5 Cilt. Mısır: Mustafa el-Babü'l Halebî, 2. Basım, 1395/1975.
- Tözluyurt, Mehmet. *Allah İnsan İlişkisinin Aşamaları*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Uludağ, Süleyman. "Ahsen-i Takvîm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/178. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Bezm-i Elest". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/106-108. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Yenda Yayın-Dağıtım, ts.
- Yıldız, Muhammed Ali. *Akşemseddin'de Allah, Kâinat ve İnsan*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, ts.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l Kitâbi'l Arabî, 3. Basım, 1407/1986.

---

 **Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

 **Yazar(lar) / Author(s):** Yahya Arslan - Hasan Yılmaz.

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

# mütefekkir

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 9 • sayı / issue: 17 • haziran / june 2022 • 221-246

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523/mutefekkir.1128664

## DİJİTAL OYUNLARIN KAZANÇ BOYUTU ÜZERİNE FİKHÎ BİR İNCELEME

*An Islamic Jurisprudential Examine on The Gain Dimension of Digital Games*

### Mustafa ÇAKIR

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, Türkiye

Dr., Presidency of Religious Affairs, Ankara, Turkey

✉ hoca\_mustafa\_@hotmail.com  <https://orcid.org/0000-0002-2942-6035>


#### Makale Bilgisi / Article Information:


Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article


Geliş Tarihi / Received: 19.12.2021

Kabul Tarihi / Accepted: 14.02.2022

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2022

 **Atıf / Cite as:** Çakır, Mustafa. "Dijital Oyunların Kazanç Boyutu Üzerine Fikhî Bir İnceleme". *Mütefekkir* 9/17 (2022), 221-246. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1128664>

 **Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

 **İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

## DİJİTAL OYUNLARIN KAZANÇ BOYUTU ÜZERİNE FİKHÎ BİR İNCELEME

### Öz

Bilgi ve iletişim teknolojileri alanında son yüzyılda yaşanan gelişmeler, hayatın hemen her alanını etkileyen dijitalleşmeyi beraberinde getirmiştir. Günlük yaşamın birçok alanını ciddi anlamda dönüştüren dijitalleşme, öteden beri toplumlarda yaygın bir boş zaman aktivitesi ve eğlence unsuru olarak kabul gören oyunların formunu da önemli ölçüde etkilemiştir. Özellikle son yarım asır içerisinde önemli bir ivme kaydeden ve her geçen gün büyümekte olan dijital oyun sektörü, ekonomik açıdan da rağbet gören popüler bir alan haline gelmiştir. Oyun geliştirici firmalar nezdinde ekonomik açıdan önemli bir rekabet alanı oluşturan dijital oyunlarda; fiziksel, dijital veya üyelik tabanlı satış, oyun içi sanal bazı unsurların alım satımı ya da oyun esnasındaki ilişkilere bağlı kazanılıp kaybedilebilen çeşitli ekonomik değerler söz konusudur. Bilgi, beceri ve kabiliyetleri geliştirmek, vakit geçirmek, stres atmak ve terapi gibi çok çeşitli amaçlarla insanların ilgisini çeken oyunların gelinen nokta itibarıyla ayrıca kazanç sağlama amacı güden ticari bir aktivite olarak benimsenmekte olduğu gerçeği, oyunların bu yönünün de tartışılmasını gerekli kılmaktadır. Bu çalışma, günümüzde farklı birçok açıdan tartışılmakta olan dijital oyunların ticari bir meşguliyet alanı ve kazanç yöntemi olarak görülmesini fikhî niteliği bakımından tahlil etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Dijital Oyun, Ticaret, Kazanç, Sanal Para.

### An Islamic Jurisprudential Examine on The Gain Dimension of Digital Games

#### Abstract

Developments in the field of information and communication technologies in the last century have resulted in digitalization that affects almost every aspect of life. Digitalization which has seriously transformed many areas of daily life has also significantly affected the form of games which have long been accepted as a common leisure activity and entertainment element in societies. Especially in the last half-century, the digital game industry which has achieved an important momentum and is growing day by day has become a popular sector economically as well. In digital games which constitute an economically important competitive field for game developers, various economic values can be gained and lost due to physical, digital, or membership-based sale, purchase, and sale of some virtual elements in the game or relationships during the game. The fact that games that attract people's attention for various purposes such as improving knowledge, skills, and abilities, spending time, relieving stress, and therapy are seen as commercial activities that aim to make a profit, makes it necessary to discuss this aspect of the games. This study analyzes the understanding of digital games which are discussed today from different perspectives as a commercial area of occupation and a method of earning in terms of their Islamic jurisprudential situation.

**Keywords:** Islamic Law, Digital Game, Commerce, Earnings, Virtual Money.

## GİRİŞ

Oyun öteden beri hemen her toplumda vazgeçilmez bir sosyokültürel etkinlik, eğlence ve motivasyon aracı olarak varlığını devam ettirmiştir. Her ne kadar oyun denince ilk anda çocukluk dönemi aktiviteleri akla gelse de yetişkinler de zaman zaman vakit geçirme, psikolojik olarak rahatlama, kutlama ve eğlenme gibi belli münasebetlerle oyuna ilgi hatta ihtiyaç duyabilmektedir.

Son yüzyılda bilgi ve iletişim teknolojileri alanında meydana gelen gelişmelerle birlikte geleneksel pek çok aktivite dijital ortama taşınırken, her geçen gün gelişim kaydeden bir sektör olarak oyunlar da bu alanın önemli bir parçası haline gelmiştir. Bilişim teknolojileri alanındaki ilerlemelere bağlı olarak önemli bir seviye kat etmiş olan dijital oyunlar, ekonomik yönden son yüzyılın en çok ilgi duyulan ve yüksek getiri imkânı sunan yatırım alanları arasına girmiş durumdadır. 20. yüzyılın özellikle ikinci yarısı sonrasında önemli bir ivme kaydeden oyun teknolojilerinin üretimi; ses, animasyon, grafik, tasarım, sanat, programlama ve pazarlama gibi birçok farklı alan uzmanlığından destek almak durumundadır. Bu yönüyle dijital oyunların; teknik donanım, maliyet ve zamana yayılan üretim süreçleri bakımından film prodüksiyonları ile kıyaslanabilecek bir seviyeye ulaştığını söylemek artık mümkündür.<sup>1</sup>

Gün geçtikçe çeşitlenen dijital oyunların içerik olarak macera, aksiyon ve şiddet içeren; sportif nitelikli, zekâ ve kabiliyet geliştirici veya kumar amaçlı birçok türünden söz etmek mümkündür. Bu bağlamda dijital oyunların zihinsel gelişim, el ve iş becerisi kazandırma, analitik düşünmeyi geliştirme, dikkat ve konsantrasyon kabiliyetini güçlendirme, terapi ve tedavi aracı olma gibi bir takım olumlu etkileri yanında<sup>2</sup> özellikle içerik ve oluşun bağımlılığın bir sonucu olarak ortaya çıkan sağlık sorunları, şiddet, küfür, kumar, cinsellik ve yanlış inançlar vb. zararlı bir takım eğilimler kazandırma gibi gelişim ve davranış bozukluklarına sebebiyet verebilen psikososyal etkilerinden de söz edilebilmektedir.<sup>3</sup> Bu çalışmada dijital oyunlar sadece kazanç boyutu yönüyle fikhî açıdan incelemeye konu edilecektir.

## 1. İSLÂM'IN İLK ASRINDA OYUN ALGISI

İnsanoğlunun fizyolojik ve psikolojik ihtiyaçlarının İslam tarafından önemsendiği bir gerçektir. Yaratılış gayesi kulluk ve yeryüzünü ilahi irade doğrultusunda imar etmek olan insanın bu tür temel sorumluluklarını yerine getirirken beden ve ruhen karşı karşıya kaldığı yorgunluk ve ağırlığı hafifletecek, bu noktadaki irade ve azmini tazeleyecek aktivitelere gereksinim duyduğu kuşkusuzdur.

Hız. Peygamber'in "*Yahudiler bilsinler ki bizim dinimizde genişlik vardır. Zira ben, müsamahakâr bir hanîflik ile gönderildim.*"<sup>4</sup> şeklindeki ifadesi,

<sup>1</sup> Ankara Kalkınma Ajansı (AKA), *Dijital Oyun Sektörü Raporu*, (b.y.: y.y., 2016), 8; Güvenli İnternet Merkezi (GİM), *Dijital Oyunlar Raporu*, (b.y.: y.y., 2019), 6.

<sup>2</sup> Selahattin Çavuş vd., "Bilgisayar Oyunları ve Bağımlılık: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Alan Araştırması", *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi* 43 (2016), 266-267.

<sup>3</sup> Ahmed Atâullah Abdülbâsıt, "el-El'âbu'l-elektrüniyye beyne't-tervîh ve'l-idmân", *el-Mecelletü'l-İlmiyye - Külliyyetü'l-Luğati'l-'Arabiyye (Asyût)*, 34/1 (2015), 749-756; Gülbahar Bayrak (ed.), *Dijital Oyunlar İçin Çocuk ve Aile Rehberliği Çalıştayı Sonuç Raporu (Ekim, 2017)*, (Ankara: Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Yayınları, ts.), 12-14.

<sup>4</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvüt (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001),

İslâm'ın dünyevi nimet ve zevklere karşı bütünüyle karşı bir din olmadığı gerçeğini hatırlatmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber'in bizzat eşi Hz. Âişe (ö. 58/678) ile birlikte, bir bayram günü Habeşli siyahiler tarafından oynanan mızrak-kalkan oyununu seyretmiş olduğu nakledilir.<sup>5</sup> Hatta söz konusu olayı aktaran Hz. Âişe'nin, "*Genç yaştaki bir kızın, oyun ve eğlenceye ne kadar düşkün olacağını siz takdir edin.*" şeklindeki ifadesi,<sup>6</sup> özellikle genç yaştaki bireylerin oyun ve eğlenceye karşı olan tabii meylini ortaya koyar niteliktedir.

Bayram ve düğün gibi belli münasebetlerle Hz. Peygamber'in kadınlar arasında oyun ve eğlenceye müsaade etmiş olduğunu gösteren bir başka rivayette Resûl-i Ekrem'in Hz. Âişe'ye "*Ey Âişe! Yanınızda def çalıp şarkı söyleyen şarkıcılarınız yok mu? Ensâr bu tür oyun ve eğlencelerden hoşlanır.*" dediği aktarılmaktadır.<sup>7</sup> Bunun dışında Hz. Peygamber'in ashâbi ile zaman zaman şakalaştığı<sup>8</sup> ve sahabenin de hakikatte insan olmaları münasebetiyle kendi aralarında şakalaştıkları rivayet edilir.<sup>9</sup> Bütün bunlar esasen, Ebû'd-Derdâ (ö. 32/652) ve Hz. Ali (ö. 40/661) gibi sahâbîlerin de ifade ettiği gibi kalplerin de bedenler gibi yorulup usandığı ve zaman zaman meşru aktivitelerle motivasyon ve rahatlama ihtiyacı duyduğu gerçeğini teyit etmektedir.<sup>10</sup>

Öte yandan İslâmiyet'in içerisinde doğduğu toplumun yaygın olarak kumar ve haksız kazanca dayalı çirkin birçok alışkanlığa sahip bireylerden oluştuğu hususu göz önüne alındığında, İslâm'la birlikte bu tür alışkanlıklardan arındırılan bir toplumda tekrar aynı meyil ve arzuların yeşermemesi için özellikle belli içerikteki oyunlara karşı mesafeli bir tutumun sergilenmiş olması tabii karşılanmalıdır. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in belli oyun türleri karşısındaki tavrı ilerleyen dönemlerdeki dinî-fikhî düşüncenin oluşumunda belirleyici olmuştur.

Fıtraten oyuna meyilli ve hem ruhsal hem de bedensel gelişimleri açısından oyunun kendileri için bir bakıma gerekli olduğu çocuklar tarafından oynanan oyunlarla ilgili Hz. Peygamber'in herhangi bir olumsuz

43/115 (No. 25962).

<sup>5</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buḥârî, *el-Câmi'u's-saḥîḥ* (Kahire: Dâru İbni'l-Cevzî, 2010), "İdeyn", 2 (No. 950); Müslim b. el-Ḥaccâc, *el-Câmi'u's-saḥîḥ* (Kahire: Dâru İbni'l-Cevzî, 2009), "Şalâtü'l-İdeyn", 18 (No. 892).

<sup>6</sup> Müslim, "Şalâtü'l-İdeyn", 18 (No. 892).

<sup>7</sup> Buḥârî, "Nikâḥ", 63 (No. 5162); Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyḥâkî, *es-Sünenü'l-Kübrâ* (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 7/470 (No. 14687).

<sup>8</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buḥârî, *el-Edebü'l-Müfred*, thk. Semîr b. Emîn ez-Züheyri (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1998), 140-141 (No. 264-268); Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ et-Tirmizî, *Sünen* (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008), "Birr", 57 (No. 2119-2123).

<sup>9</sup> Buḥârî, *el-Edebü'l-Müfred*, 140 (No. 266).

<sup>10</sup> Ebû Muhammed Hüseyn b. Mes'ûd el-Begavî, *Şerḥu's-sünne*, thk. Şu'ayb el-Arnâvût (Beirut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1983), 13/184.



müdahalede bulunması veya yasaklaması söz konusu değildir.<sup>11</sup>

Hız. Peygamber'in oyun çağındaki küçüklere karşı olan müsamahakâr tavrının; düğün, bayram ve karşılama gibi özel bazı zamanlarda dinî değerlere aykırı düşmeyecek tarzda icra edilen kültürel bazı etkinlikler dışında yaygın bir boş zaman aktivitesi olarak oyunu tutku ve bağımlılık haline getiren yetişkinler için de aynı şekilde olduğunu söylemek zordur. Kumarla doğrudan bir ilgisi olmasa bile, söz gelimi vaktini güvercin ardına düşme gibi fayda getirmeyecek meşguliyetlerle tüketenlerin bu tavrını yadırgayan bazı rivayetler,<sup>12</sup> Hız. Peygamber'in oyun çağını geçmiş kimselerin, özellikle dinî ya da kişisel beceri ve kabiliyetlerin gelişimi bakımından herhangi bir fayda sağlamayacak oyunları daimî bir meşguliyet olarak benimsemesini tasvip etmediğini göstermektedir. Bu bağlamda yine tepkisel bir tavır olarak, Hız. Osman'ın (ö. 35/656) hilafeti döneminde yaygınlaşan bir çeşit bilye oyunu (الجلالوق) ve güvercin uçurma gibi meşguliyetleri yasaklamış olduğundan söz edilmektedir.<sup>13</sup>

Bir başka açıdan, zar atmak suretiyle oynanan şansa dayalı oyunların, kumar amacıyla olmasa bile, Hız. Peygamber tarafından hoş görülmediğini belirtmek gerekir.<sup>14</sup> Söz konusu rivayetlerde, tavla gibi zarla oynanan oyunlar karşısında Hız. Peygamber ve sahabenin oldukça sert bir tavır ortaya koyduğu görülmektedir.<sup>15</sup> Bunun dışında, on dört taş (الشهارة) gibi yabancı menşeli bazı oyunların ise sakınca barındıran bazı sebeplerle sahabe tarafından hoş görülmediği anlaşılmaktadır. Mesela çocuklarına bu oyunu yasaklayan Seleme b. Ekva'nın (ö. 74/693) oyunun yalan sözler ve günah sayılacak davranışlar ihtiva ettiği şeklinde bazı gerekçelerden söz ettiği aktarılmaktadır.<sup>16</sup>

## 2. FIKİH EKOLLERİ PERSPEKTİFİNDEN OYUNLARA BAKIŞ

Hangi türden olursa olsun, oyuncuların kazanan ve kaybeden

<sup>11</sup> Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as. *Sünen*, thk. Muhammed Abdülaziz el-Hâlidî (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1428/2007), "Edep", 62 (No. 4931-4932); Ebû Abdurrahmân Aḥmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdülmün'im Şelebî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), "İşretü'n-nisâ", 18 (No. 8901); Süleyman b. Aḥmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, thk. Ḥumeydî Abdülmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 6/140 (No. 5775).

<sup>12</sup> Ebû Dâvûd, "Edep", 65 (No. 4940); İbn Mâce, "Edep", 44 (No. 3896).

<sup>13</sup> Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Ḥasen (İbn Asâkir), *Târîhu medîneti Dımaşk*, thk. Muḥibbuddîn Ebû Sa'îd Amr b. Garâme el-Amrâvî (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1415/1996), 39/228; Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebîbekr eş-Şuyûfî, *Târîhu'l-hulefâ* (Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1434/2013), 281.

<sup>14</sup> Ebû Dâvûd, "Ḥâtem", 3 (No. 4222); Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, "Zinet", 2 (No. 9310).

<sup>15</sup> Müslim, "Şi'r", 10 (No. 2260); Ebû Dâvûd, "Edep", 64 (No. 4938-4939); İbn Mâce, "Edep", 43 (No. 3894-3895). Hız. Peygamber ve sahabeden nakledilen diğer rivayetler için ayrıca bk. Mâlik b. Enes, *el-Muvatta* (Beirut: Dârü'l-Ma'rife, 1428/2007) "Rü'yâ", 6-7 (No. 1836-1838); Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-musannef fi'l-ehâdisi ve'l-âsar* (Beirut: Dârü't-Tâc, 1409/1989), 5/286-287 (No. 26141-26157).

<sup>16</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5/288 (No. 26167).

tarafların karşılıklı ödül koşuluyla tertip ettiği oyunlar kumar olup<sup>17</sup> haram kılınmıştır.<sup>18</sup> Bu hususta dört mezhep fukahâsı görüş birliği içerisindedir.<sup>19</sup> Ancak müsabaka tarzı aktivitelerde yarışmacılar dışında bağımsız üçüncü taraflarca ödül vaadinde bulunulması veya yarışan taraflardan birinin, diğerinden herhangi bir karşılık almayı ileri sürmeksizin tek taraflı olarak ödül vaadinde bulunması bundan istisna tutulmuştur.<sup>20</sup> İnsanlar arasında eğlence amaçlı oynanan diğer bazı oyunların hükmü konusunda fukahânın görüşleri ise genel olarak şöyledir:

Hanefiler, kumar amacıyla oynanmasa bile tavla ve satranç gibi oyunların oynanmasını tahrîmen mekruh kabul ederler. Ancak mezhep içerisinde İmam Ebû Yusuf'un (ö. 182/798) satranç oynanmasında bir sakınca olmadığı şeklinde farklı bir kanaati de söz konusudur.<sup>21</sup> Bunun dışında Hanefiler, Hz. Peygamber tarafından istisna tutulduğu belirtilenler<sup>22</sup> dışında pratikte dinî veya kişisel gelişim bakımından pratik bir fayda sağlamayan ve sırf eğlence olsun diye oynanan her tür oyunu prensip olarak mekruh görürler.<sup>23</sup> Böyle bir yargıya varmalarının temel sebebi olarak bu tür oyunların kişiyi Allah'tan, ona ibadetten ve cemaat gibi dinî şiarlardan veya toplumdan uzaklaştırması gibi hususlar ileri sürülür.<sup>24</sup>

Mâlikî fakihlere göre tavla, hakkındaki sakındırıcı rivayetler sebebiyle mutlak haram kabul edilirken, satranç ve ona benzer oyunlar hakkında farklı bir takım kanaatler vardır: İmam Mâlik'ten gelen bir görüşe göre satrancın kerâhet bakımından tavladan daha kötü olduğu görüşünün yanında, mezhep içerisinde; mutlak anlamda mekruh olduğu fakat alışkanlık haline getirilmesi veya toplumdaki seviyesiz, düşük karakterli insanlarla ve ayakaltı yerlerde oynanması durumunda Müslüman kişiliğine (mürûet) aykırı bir durum oluşturması bakımından haram olacağı yönünde

<sup>17</sup> Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rîfât*, thk. Adil Enver Hıdır (Beirut: Dârü'l-Ma'rife, 1428/2007), 164.

<sup>18</sup> el-Mâide 5/90-91.

<sup>19</sup> Ebû'l-Faql İyâd b. Mûsâ (Kâdî İyâd), *İkmâlu'l-mu'lim bi-fevâidi Müslim*, thk. Yahya İsmail (Manşûre: Dârü'l-Vefâ, 1419/1998), 6/ 284; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebîbekr el-Kurçubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beirut: Müessesetü'r-Risale, 1427/2006), 9/147; Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed Bedreddîn el-'Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Şahîhi'l-Buhârî* (Beirut: Dârü'l-Fikr, ts.), 14/161; Manşur b. Yûnus el-Beḥûtî, *Keşşafu'l-kanâ' an-metni'l-İknâ'*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 4/61-62.

<sup>20</sup> Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm, *Merâtibu'l-icmâ'* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 157; Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd el-Mevşilî, *el-İhtiyâr li-ta'li'l-Muhtâr* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 4/169.

<sup>21</sup> Muhammed Emîn b. Ömer b. 'Abdilazîz b. 'Abidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1412/1992), 6/394-395, Muhammed b. Ferâmuz (Molla Hüsrev), *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Ğureri'l-ahkâm* (Karaçi: y.y., ts.), 1/321.

<sup>22</sup> Söz konusu istisnalar; kişinin yayı ile ok atması, atımı terbiye etmesi ve ailesi ile oynaması olarak sayılmaktadır. Bk. Mevşilî, *el-İhtiyâr*, 4/163.

<sup>23</sup> Mevşilî, *el-İhtiyâr*, 4/163,169; Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed Bedreddîn el-'Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, thk. Eymen Sâlih Şa'bân (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/2000), 12/249.

<sup>24</sup> Bedreddîn el-'Aynî, *el-Binâye*, 12/253.

bazı kanaatler söz konusudur. Bunun yanında bağımlılık haline dönüştürmeksizin ve dinî vecibeleri ihmal etmeksizin akranların kendi aralarında satranç oynamasının ise selef-i sâlihînden bazılarının bunu oynamış olduklarına dair aktarılan bazı nakillerden hareketle, mubah olabileceğini benimseyen yaklaşımlardan söz edilmektedir.<sup>25</sup> Ne var ki bu tür nispetlerin gerçekte sabit olmadığı veya sabit olduğu kabul edilecek olsa bile bunun en doğru ihtimalle, onlara bu konudaki sakındırıcı haberlerin ulaşmaması veya onların bundan habersiz olmaları sebebiyle böyle bir kanaate sahip olduklarını ve son tahlilde hata yapmış olduklarını belirten daha sert değerlendirmeler de mevcuttur.<sup>26</sup>

İmam Şâfiî (ö. 204/820), genel olarak sıradan insanlar tarafından oynanması alışkanlık haline getirilen oyunlarla meşgul olmanın mürûte uygun düşmemesi sebebiyle kerahetten uzak olmayacağı kanaatindedir.<sup>27</sup> Tavla, mezhep genelinde haram düzeyinde değerlendirilir.<sup>28</sup> Buna karşın satranç, hakkında sakındırıcı rivayetler bulunan tavlının aksine savaş taktiği öğreten zekâ ve strateji oyunu olarak görüldüğünden mekruh görülür. Ebû İshak el-Mervezî (ö. 340/951) ise, satrancın tavla ile aynı hükme tabi olduğu kanaatindedir. Hazze (الْحَزَّةُ) veya Kırk (الْقِرْقُ)<sup>29</sup> gibi toplumda yaygın diğer bazı oyunlar da mekruh kategorisi içerisinde değerlendirilmiştir.<sup>30</sup>

Hanbelîler, oyunlar konusunda tavla ile satrancın haramlık bakımından aynı hükme tabi olduğunu belirtmekle birlikte, tavlının haramlığının, hakkında yasaklayıcı özel rivayetler bulunması sebebiyle derece bakımından daha kuvvetli olduğu kanaatindedirler.<sup>31</sup>

Klasik fıkıh mezheplerinin oyunlar hakkındaki değerlendirmeleri dikkate alındığında, kumar amacıyla olmasa veya herhangi bir dinî vecibeyi ihmale götürmese bile pratikte zaman tüketmek dışında herhangi bir fayda sağlamayan oyunların, Müslüman kişiliği açısından uygun görülmediği ve neticede kerahetten uzak olmadığı konusunda genel bir kanaate sahip

<sup>25</sup> Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs el-Ķarâfi, *ez-Zahîre*, thk. Muḥammed Haccî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 13/283.

<sup>26</sup> Ebü'l-Velid Süleyman b. Hâlef el-Bâcî, *el-Müntekâ şerhu'l-Muvaṭṭa* (Mısır: Matbaatü's-Sa'ade 1332/1913), 7/278.

<sup>27</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1410/1990), 6/224.

<sup>28</sup> İbn Hacer el-Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muḥammed. *ez-Zevâcir an-iktirâfi'l-kebâir* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1987), 2/212-213.

<sup>29</sup> Hazze (الْحَزَّةُ), bir tahta yüzeyine kazınan çizgiler üzerinde taşlarla oynanan oyun; Kırk (الْقِرْقُ) ise, yerde kare şeklinde çizilen şekiller üzerinde taşlarla oynanan bir oyun türü olarak açıklanmaktadır. Bk. Ahmet Teymur Paşa, *Lu'abu'l-Arab* (Kahire: Matbaatü Dâri'te-Telif, 1367/1948), 20, 49, 50.

<sup>30</sup> Ebü'l-Meḥâsin Abdülvâhid b. İsmâil er-Rüyânî, *Baḥru'l-mezheb fi furû'i mezhebi's-Şâfiî*, thk. Târik Fethî es-Seyyid (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 14/299.

<sup>31</sup> Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muḥammed b. Ķudâme, *el-Kâfi fi fihki'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2001), 4/322-323.

olunduğu anlaşılmaktadır. Bunun yanında, özellikle tavla ve satranç örneğinde olduğu gibi zarla oynanan oyunlarla zekâ ve kabiliyet gerektirenler arasında ayırım yapan bazı âlimlerin değerlendirmeleri incelendiğinde, özellikle kumara özendiren veya onu anımsatan oyun türlerinin yasak kapsamında olması gerektiği sonucu çıkarılabilir. Nitekim zar atılarak şansa dayalı oynanan tavla gibi oyunların fal oklarına benzetilmesi, satrancın ise düşünme ve harp taktikleri kazandırma gibi özellikleri ile daha farklı değerlendirilmesi, oyunların hükmünde belirleyici olan unsurlar hakkında bir fikir vermektedir.<sup>32</sup>

Öte yandan âlimler içerisinde İbn Battâl (ö. 449/1057) gibi, genel olarak batıl olan ve yasak kapsamında olan oyunların, Allah'a ibadet ve taatten alıkoyan oyunlar olduğunu, bu sınıra ulaşmayan oyunların genel olarak mubah olduğu hükmünü benimseyenlerin varlığından da söz etmek gerekir.<sup>33</sup> Oyunlar konusunda nispeten müsamahakâr bir yaklaşıma sahip olan Gazzâlî (ö. 505/1111) de söz gelimi tavla gibi, hakkında özel yasak bulunanlar dışında<sup>34</sup> genel olarak oyunun insanı rahatlatma, yorgunluğu giderme ve insanın ciddî işlere karşı adaptasyonunu artırma gibi özellikleri itibarıyla mubah olması gerektiği düşüncesindedir. Fakat bu konudaki dengenin gözetilmesine de dikkat çeken Gazzâlî, oyun ve eğlence konusunda tıpkı ilaç kullanımında olduğu gibi ölçülü olmanın gerekliliğini özellikle vurgulamaktadır.<sup>35</sup>

Konunun hükmüne dair bir diğer ayırım ise fayda-zarar dengesi üzerinden yapılmıştır. İbn Teymiyye (ö. 728/1328) bu bağlamda, zarar değil de fayda içeren oyunlarla oynamayı câiz görmekte,<sup>36</sup> öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ise bizzat haram olmamakla birlikte, dünya ve ahiret bakımından bir fayda sağlamayan oyunlarla meşgul olmanın mekruh olduğunu belirtmektedir.<sup>37</sup>

### 3. DİJİTAL OYUNLARIN HÜKMÜNE DAİR ÇAĞDAŞ FİKHÎ YAKLAŞIMLAR

Dijital oyunların hükmü konusunda öne çıkan fikhî yaklaşımlarda ilkesel olarak dinî görevleri aksatmamak ve haram unsurlar içermemek kaydıyla mubah olacağı kanaati ön plandadır. Bu kanaatin esasen, oyun

<sup>32</sup> Heytemî, *ez-Zevâcir*, 2/215.

<sup>33</sup> Ebû'l-Hasen Ali b. Hâlef b. Abdilmelik b. Battâl, *Şerhu Şahihi'l-Buhârî* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 9/71.

<sup>34</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Vasît fi'l-mezheb*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir (Kahire: Dârü's-Selâm, 1417/1997), 7/349.

<sup>35</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1402/1982), 2/287.

<sup>36</sup> Taqıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm (İbn Teymiyye), *el-Fetâva'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ - Mustafa Abdülkâdir 'Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408/1987), 5/415.

<sup>37</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebîbekr (İbn Kayyim el-Cevziyye), *Medâricü's-sâlikîn*, thk. Muhammed Hâmid el-Fikî (Beyrut: Dârü'l-Küttâbi'l-Arabî, 1393/1973), 1/140.

tarzı aktivitelere karşı Hz. Peygamber ve sahabenin tutumu ile geçmiş İslâm âlimlerinden bu konuda nakledilen bazı kanaatlerden beslenmekte olduğunu söylemek mümkündür. Ancak söz konusu oyunlar içerisinde, dinin inanç ve ahlâk ilkelerine aykırı ya da hoş görülemeyecek içerik ve etkilere sahip olanların da bulunması sebebiyle mubah dairenin dışında kalabileceğine de dikkat çekildiği görülmektedir. Bu bağlamda dikkat çekilen hususlar özetle şöyledir:

- a) Aşırı bağımlılık sebebiyle insanın beden ve ruh sağlığı üzerinde olumsuz etkiler bırakması.
- b) İnsanı ibadet ve faydalı diğer işlerden alıkoyması.
- c) İslâm'ın kutsal saydığı değerlere ve Müslümanlara karşı hakaret, kin ve saldırı kurgusuna dayalı olması.
- d) İslâm nazarında batıl sayılan inançları kutsayıp özendiren tasarımlar içermesi.
- e) Kumar fikrine dayalı ya da kumarı özendiren içerikler barındırması.
- f) Mahremiyet kurallarına aykırı tasvir ve içeriklere sahip olması.
- g) Sihir gibi haram sayılan uygulamaları onaylayıp yüceltmesi.
- h) İslâm tarafından haram kalınan müzik ve çalgı enstrümanlar içermesi.<sup>38</sup>
- i) Şiddet ve öldürme duygusu aşılması.<sup>39</sup>

Söz konusu değerlendirmelerden hareketle, dijital oyunların dinî hükmünün tespitinde öne çıkan çağdaş yaklaşımlarda, içerik ve etkilerin belirleyici olacağı fikrinin hâkim olduğu anlaşılmaktadır.

<sup>38</sup> Müziğin hükmü hakkındaki yaygın kabulün aksine bu konudaki rivayetleri tenkide tabi tutup; haram içermeyen veya herhangi bir günaha yardımcı amaçlamayan müzikleri dinlemenin mubah olduğunu söyleyen İbn Hazm (ö. 456/1064), müzik hakkında onun mubah olduğunu ispat edecek yeterince delil olduğunu söyleyen İmam Gazzâlî ve kişiyi Allah'tan alıkoymayan ölçülü müziklerin mubah olduğu kanaatinde olan İbn Battâl (ö. 449/1057) gibi âlimlerin bulunduğunu da burada belirtmek gerekir. Bk. Ebû'l-Hasen Ali b. Halef b. Abdilmelik (İbn Battâl), *Şerhu Şaḥîhi'l-Buḥârî* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ts.), 9/71; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm, *el-Muḥallâ bi'l-âşâr*, thk. Abdülgaffâr Süleyman el-Bendârî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 7/567; Gazzâlî, *İhyâ*, 2/278-279.

<sup>39</sup> Sa'd b. Nâsır b. Abdilazîz eş-Şesrî, *el-Müsâbakât ve ahkâmuhâ fi's-şer'i'ati'l-İslâmiyye* (Riyad: Dârü'l-Âsime, 1418/1997), 232; Mustafa Alp Çavuşoğlu, *Teknolojik Meselelere Fetvalar* (İstanbul: Kubbe Yayınevi, 2011), 67, 68, 78; Abdülbâst, "el-El'âbu'l-elektrüniyye beyne't-tervîh ve'l-idmân", 759-788; Esmâ Abdülmehdî el-Mısrî - Rûdeynâ İbrahim er-Rifâî, "el-Müsâbakât fi'l-el'âbi'l-elektrüniyye mefhûmuhâ ve ahkâmuhâ fi'l-fikhi'l-İslâmî", *Mecelletü'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye li'd-dirâsâti's-ser'iyye ve'l-kânüniyye* 29/4 (2019), 187-190; Youtube (Y), "النظرة الشرعية في الألعاب / خطورة الألعاب الإلكترونية للشيخ / محمد صالح المنجد" (Erişim 03 Aralık 2021); Y, "خطورة الألعاب الإلكترونية للشيخ / محمد صالح المنجد" (Erişim 03 Aralık 2021); İslamway (İW), "ما حكم لعب البلاي سٲاشن" (Play station) (Erişim 03 Aralık 2021); Hüsnî Kemal, "الألعاب الإلكترونية .. على مائدة الفقهاء" *el-Ehrâm* (13 Nisan 2018), (Erişim 03 Aralık 2021); el-İslâm Soru ve Cevap (İSC), "الألعاب الإلكترونية" (Erişim 03 Aralık 2021); İslamonline (İO), "ضوابط اللعب بالألعاب الإلكترونية" (Erişim 03 Aralık 2021).

## 4. FIKHÎ AÇIDAN DİJİTAL OYUNLARIN KAZANÇ BOYUTU

### 4.1. Ticari Sözleşmelere Konu Olması Bakımından Dijital Oyunlar

Dijital oyunların ticarî sözleşmelere konu olması; oyun için hazırlanan elektronik cihaz ve konsolların satışı, oyunun dijital kopyasının teslimi, web sitesi ve uygulama mağazaları üzerinden belli bir ücret karşılığında indirilmesi ya da çevrimiçi üyelik üzerinden belli bir süreliğine oyun oynama hakkının edinilmesi gibi şekillerde olabilmektedir. Bunun yanında ücretsiz indirme ve oynama hakkı verilen oyunlarda, oyundan değil de oyun içi öğelerden veya reklamlardan para kazanma yoluna giden firmalar da söz konusudur.<sup>40</sup>

İslâm hukukunda alım satım sözleşmelerine konu olacak varlıkların öncelikli olarak kendisinden faydalanılması mubah (mütakavvim) olması gerekir. İslâm hukukçuları, alım satım konusu malların sahip olması gereken daha hususî özellikler konusunda ise özetle şu görüşlere sahiptirler:

Hanefiler, alışverişe konu olacak malı, “tabiatın meylettiği ve ihtiyaç vakti için biriktirelebilen şey” olarak tanımlamalarının bir sonucu olarak, somut varlığı bulunmayan menfaatleri mal kapsamında görmemişlerdir.<sup>41</sup> Bununla birlikte Hanefiler, tek başına malî değeri bulunmayan menfaatlerin sözleşmeye konu olması halinde bu değeri kazanacağını kabul etmektedirler.<sup>42</sup>

Hanefilerin mal tanımındaki somut-soyut ayrımı diğer mezheplerde vazgeçilmez bir şart olarak ileri sürülmemiştir. Nitekim Mâlikîler, insan tabiatınca arzulanan, mülkiyete konu olabilen ve hukuken faydalanılmasına izin verilen hemen her şeyi mal kapsamında değerlendirirler.<sup>43</sup> Benzer şekilde Şâfiî ve Hanbelîler de ister somut bir varlığa sahip olsun (ayn), isterse menfaat şeklinde olsun, kendisinden faydalanılması mubah kılınan her şeyi mutlak olarak mal kapsamında görmektedirler.<sup>44</sup>

Doktrindeki bu temel ayırmadan sonra, oyun ve oyun aletlerinin alım satım sözleşmelerine konu olmasına dair mezheplerde ortaya çıkan yaklaşımları kendi kaynakları üzerinden şöylece takip edebiliriz:

<sup>40</sup> AKA, *Dijital Oyun Sektörü Raporu*, 19.

<sup>41</sup> Sa’düddîn Mes’ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu’t-Telviḥ ‘ale’t-Tavzîḥ* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 1/177; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 4/501-502.

<sup>42</sup> Abdülhâşim el-Leknevî, *Umdetü’r-ri’âye ‘alâ şerḥi’l-Hidâye* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2009), 6/546.

<sup>43</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî İbnü’l-‘Arabî, *Ahkâmu’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003), 2/107; Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsa eş-Şâṭibî, *el-Muvâfakât* (Suud: Dâru İbn Affân, 1417/1997), 2/32.

<sup>44</sup> Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Mensûr fi’l-kavâid*, thk. Teysîr Fâik Ahmed Maḥmûd (Kuveyt: Vizâretü’l-Evkâf, 1405/1985), 3/222; Mansûr b. Yûnus el-Buhûtî, *Şerhu Müntehe’l-irâdât*, thk. Abdullah b. Abdülmuḥsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1421/2000), 3/121, 126; Mustafa es-Süyûtî, *Meṭâlibu üli’n-nühâ fi şerḥi Ğayeti’l-muntehâ* (Dimaşk: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1415/1994), 3/12.

Hanefî mezhebi içerisinde İmam Ebû Hanîfe (ö. 150/767); ud, davul, zurna, def vb. müzik aletlerinin yanı sıra tavla ve satranç gibi oyun araçlarının alım satımını câiz görürken; İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed (ö. 189/805), bunların günah (fısk) amaçlı eşyalar olması yönüyle alım satıma konu edilmelerini mekruh görür. İmam Ebû Hanîfe, bu tür aletlerin mubah bir başka amaç için de kullanılabileceği düşüncesinden hareketle, alışverişe konu olabilecek bir mal olduğu görüşünü benimsemiştir ki mezhepte sahih görülen görüş de budur.<sup>45</sup>

Şâfiîlerin hâkim görüşüne göre, alışveriş açısından tavlanın satımı sahih/câiz değilken, satranç aletinin satımı, oynanmasında olduğu gibi tenzihen mekruh görülmüştür.<sup>46</sup>

Mâlikî ve Hanbelîler ise alım satıma konu olacak şeylerin hukuken faydalanılabilir (meşru) olmasını gerekli görmelerinin bir sonucu olarak, oyun ve eğlence aletlerinin satışını sahih görmedikleri anlaşılmaktadır.<sup>47</sup>

Mezheplerin, oyun aletlerinin alım satımı ile ilgili görüşlerinde, bu oyunların oynanması veya söz konusu aletlerin kullanılmasındaki fayda ve zarar ya da sevap ve günah dengesinin gözetilmiş olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim genel bir kural olarak, bir şeyden faydalanmak yasak olunca, onun alışveriş veya bir bedel karşılığı olan (ivazlı) diğer sözleşmelere konu olması da yasak kabul edilmektedir.<sup>48</sup> Hanefî fakih İbn Âbidîn'in (ö. 1252/1836) de ifade ettiği üzere, "bir şeyin mal oluşu, bütün İnsanların veya onlardan bir bölümünün o şeyi mal olarak kabul etmesiyle sabit olur. Dolayısıyla mütekavvim olmak da o şeyin mal olarak kabul edilmesi ve şer'an kendisinden faydalanılmasının mubah sayılmasıyla olur".<sup>49</sup> Buna göre dijital oyunların alım satım veya hizmet sözleşmelerine konu olması, o oyunun oynanmasının hükmüne göre mubah, haram veya mekruh olabilecektir. Birbirine zıt her iki amaçla oynanmaya müsait oyunların hükmünde belirleyici olan ise oyunu oynayanların bizzat kendileri olduğundan, bu tür oyunların alım satımına mutlak anlamda haram demek mümkün görünmemektedir.

Bu doğrultuda, müşteriye doğrudan satılan veya belli bir üyelik ya da indirme ücreti karşılığında kullanım hakkı tanınan dijital oyunlar, içerik

<sup>45</sup> Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâi'u's-şanâi' fi tertîbi's-şerâi'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1406/1986), 5/144.

<sup>46</sup> Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Begavî, *et-Tehzîb fi fikhî'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Âdil Ahmed Abdülmecvûd – Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997), 3/568; Kemâlüddîn Ebû'l-Bekâ Muhammed b. Mûsa ed-Demîrî, *en-Necmu'l-vehhâc fi şerhi'l-Minhâc* (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 1425/2004), 4/33.

<sup>47</sup> Ebû'l-Berekât Ahmed b. Muhammed ed-Derdîr, *eş-Şerhu's-şâgîr 'alâ Akrebi'l-mesâlik* (Ahmed es-Sâvî'nin "Bulğatü's-sâlik li-Akrebi'l-mesâlik" adlı hâşiyesi ile birlikte), (b.y: Dârü'l-Mearif, ts.), 3/9; Muhammed b. Şâlih el-Üseymin, *eş-Şerhu'l-mümti' 'alâ Zâdi'l-müstakni'* (Suud: Dâru İbni'l-Cevzî, 1425/2004), 8/113.

<sup>48</sup> İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kübrâ*, 6/36.

<sup>49</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 4/501.



açısından faydalanılması mubah olan bir menfaat olduğu sürece<sup>50</sup> sözleşmelere konu olması bakımından meşru sayılabilecektir.<sup>51</sup>

#### 4.2. Oyunlarda Sanal Para, Karakter, Teçhizat, Seviye vb. Özelliklerin Alım Satımı ve Devri

Dijital oyunların bazılarında oyun içerisinde kullanılabilen özel karakter, eşya vb. aksesuar ve teçhizatları satın alabilmek için Litecoin (LTC), GB (Gold Bar), Unkown Cash (UC) gibi oyun içi sanal para birimleri satın almak gerekebilmektedir. Battle Points (BP) gibi bazı para birimleri de maçlar veya oyun içerisinde belli görevlerin tamamlanması üzerine kazanılan ve yine oyun içi kullanılabilecek değerlerden oluşmaktadır.<sup>52</sup> Böylelikle oyuncular oyunda kullanmak istedikleri söz gelimi elbise, çanta, silah, teçhizat vb. özel bazı eşyaları oyun içi parası olan coinlerle satın alabilmekte veya bunlarla bir üst sürüme geçebilmektedirler. Benzer şekilde bazı futbol oyunları içerisinde oyundan elde edilen veya satın alınan coinlerle futbolcu ya da hesap satın alınabilmektedir.<sup>53</sup>

Oyun yazılımları için satın alınan ilave özellikler veya sanal para birimlerinin oyun satış siteleri vasıtasıyla oyuncular arasında para ile alınıp satılabildiği, doğrudan nakde çevrilemeyen para birimlerinin ise oyun içi eşya ve karakterlere (item/skin) dönüştürülerek satışa sunulduğu görülmektedir.<sup>54</sup>

Bazı dijital oyun platformlarında, doğrudan bitcoin gibi sanal para birimleri kullanılarak oyun satın alınabildiğine de ayrıca işaret etmek gerekir.<sup>55</sup> Burada ilgili platform hesabı üzerinden satın alınacak yazılım veya oyunlar için yapılacak ödeme, TL yerine ona karşılık gelen miktardaki bitcoinin cüzdana aktarılması suretiyle gerçekleştirilebilmektedir.

Oyun içi alım satımına konu olan bir başka husus, yükseltilebilir oyun seviyesinin satılmasıdır. Nitekim web tabanlı bazı oyunlarda, oyuncuların belli seviyeye getirdikleri oyunları bir başka kullanıcıya satabildikleri görülmektedir.<sup>56</sup>

<sup>50</sup> "İcäre", *el-Mevsû'atü'l-fıkhıyye el-Kuveytiyye* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evķâf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, 1404/1983), 1/290.

<sup>51</sup> Hüseyin b. Ma'levî b. Hüseyin eş-Şehrâni, "el-Mu'âvâdât fi'l-el'âbi'l-elekrûniyye", *Mecelletü'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye* 192/2 (1441/2020), 214.

<sup>52</sup> Pubg Lite (PL), "Coin Rehberi" (Erişim 02 Aralık 2021).

<sup>53</sup> Dnz Gaming (DG), "Fifa 20 Kolay Coins Kazanma Taktikleri" (Erişim 02 Aralık 2021). Bu konuda ayrıca bk. Heyle Bint Abdırrahman b. Muḥammed b. Yâbis, "el-Mu'âvâdât fi'l-el'âbi'l-elekrûniyye", 29, *Merkezü't-Temeyyüzi'l-Bahsi* (Erişim 02 Aralık 2021).

<sup>54</sup> Game Satış (GS), "Steam Rehberi", (Erişim 28 Haziran 2020); Koopazar (KP), "Bakiyemi Banka Hesabıma Nakit Olarak Çekebilir miyim?" (Erişim 28 Haziran 2020); CSGO Güncel (CG), "Steam Cüzdanındaki Parayı Hayata Geçirme (ATM'Den NAKİT HEMDE 2018)" (Erişim 28 Haziran 2020).

<sup>55</sup> CoinTürk (CT), "Steam'den Bitcoin ile Nasıl Oyun Alınır? – Anlatımlı Video" (Erişim 20 Haziran 2020).

<sup>56</sup> Heyle Bint Abdırrahman, "el-Mu'âvâdât fi'l-el'âbi'l-elekrûniyye", 39.



Oyunların genel kullanım/hizmet koşullarına dair düzenlenen sözleşmelerde, “kullanıcının, oyunun mevcut versiyonunun ücretsiz işlevlerini kullanabilmek üzere basit, devredilemez bir hak sahibi olduğu”, “Yazılım satın almanın, kullanma lisansına sahip olmanın ötesinde herhangi bir mülkiyet devri anlamına gelmediği”, “Ürünleri özel amaçla kullanmak üzere kişisel bir lisans satın alındığı, geçerli yerel yasalar tarafından zorunlu kılınmadığı sürece bu lisansın aktarılamayacağı, bunun da, lisansta açıklanan şekilde kullanabilmenin ötesinde ürünün sahibi olma anlamına gelmediği” gibi hususların özellikle vurgulanmakta olduğu görülmektedir.<sup>57</sup> Dolayısıyla, günümüz dijital oyunlarında yapımcı firmalar tarafından oyuncuya verilen lisansın genellikle kişisel, aktarılamaz sınırlı bir hakkı temsil etmekte olduğu, bunun özel amaçlı kişisel kullanımın ötesinde oyun veya oyuna dair fikrî mülkiyet vb. hakların oyuncuya satılması anlamına gelmediği anlaşılmaktadır.<sup>58</sup>

Öte yandan, bazı oyunların “Davranış Kuralları”nı düzenleyen şu bilgiler de dijital oyun kullanımı konusunda yukarıda sayılan bu sınırlamaları özetlemektedir: “Asla hesapları veya hesap bilgilerinizi veya diğer oturum açma bilgilerinizi paylaşmayın, satın almayın, satmayın, kiralamayın, alt lisansını vermeyin, değiş tokuş etmeyin, aktarmayın, çalmayın veya toplamayın.”<sup>59</sup>

Hesap satışlarına dair bu yasağın başlıca nedenleri arasında oyun kullanım şartlarını ihlal, oyun geliştirici firmaların bundan zarar görmesi ve dolandırıcılıklara konu olabilmesi gibi hususlar gösterilmektedir.<sup>60</sup> Bu durumu dikkate alan bazı ilan siteleri, oyun hesapları gibi satışı ve devri sözleşme ile yasaklanmış veya sınırlandırılmış ürünlerin ilanını, yasaklı ürünler kapsamında değerlendirerek kabul etmemektedir.<sup>61</sup> Bu bilgiler doğrultusunda, hizmet sunucusu firmaların izni olmaksızın oyun ve oyuna ait dijital herhangi bir içeriğin bir başkasına serbestçe devredilemeyeceği, aksi takdirde sözleşme şartlarına aykırı davranılmış ve suç teşkil eden bir davranış içerisine girilmiş olabileceği değerlendirilmektedir.<sup>62</sup>

<sup>57</sup> Mesela bk. Silo.Tips (ST), “Travian Games Genel Kullanım Koşulları (Hizmet Tanımı)”, md. 2 (Erişim 01 Aralık 2021); Play Station (PS), “Yazılım Kullanım Koşulları”, md. 4.1 (Erişim 17 Ekim 2020); Xbox (XB), “Xbox.com Kullanım Koşulları (“Kişisel ve Ticari olmayan Kullanım sınırlaması” Bölümü)” (Erişim 02 Ekim 2020); Play Store (PS), “Son Kullanıcı Lisans Sözleşmesi”, md. 2.1, 4 (Erişim 02 Ekim 2020); PS, “Playstation Network Hizmet Koşulları”, md. 16.5, 16.5.1 (Erişim 02 Ekim 2020).

<sup>58</sup> PL, “PUBG LITE Hizmet Koşulları”, md. 2, 3a; PS, “Play Station Yazılım Kullanım Koşulları”, md. 6.2-6. 3.

<sup>59</sup> PS, “Playstation Network Hizmet Koşulları”, md. 13. 1.

<sup>60</sup> Foxngame (FG), “PUBG Mobile Hesap Satışı Neden Yasak?” (Erişim 05 Eylül 2021); FG, “Valorant Hesap Satışı Neden Yasak?” (Erişim 05 Eylül 2021).

<sup>61</sup> Mesela bk. Sahibinden (S), “Yasaklı Ürünler Listesi” (Erişim 05 Eylül 2021).

<sup>62</sup> Gözde Modoğlu, *Dijital Oyunların Ceza Hukuku ve 5651 Sayılı Kanun Kapsamında Erişim Engelleri Kararları Açısından Değerlendirmesi* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 81. Dijital oyunların telif hukukundaki yeri konusunda ayrıca bk.

Oyun içi sanal paraların mahiyetine gelince, bazı oyunlara ait sözleşmelerde, “*Kullanıcı, oyun parasının yalnızca bir oyun işlevi olduğunun ve gerçek para olmadığına bilincindedir. Kullanıcılar arasında oyun parasının ticareti veya takası kesinlikle yasaktır.*” hükmüne yer verilmektedir.<sup>63</sup>

Bütün bu bilgilerden, oyun ya da oyun içi öğelerin satın alınmasının, onların mülkiyetinin devri anlamına gelmediği, bilakis oyun içi bazı hizmetlere erişim ve onlardan faydalanabilme imkânı sağladığı anlaşılmaktadır.

Fıkhî açıdan oyun içi sanal para birimlerinin TL vb. rayiç para birimleri ile satın alınması, bazı araştırmacılar tarafından gerçekte oyunun veya oyun içerisinde fayda sağlayacak eşyaların satın alınması gibi değerlendirilmektedir. Dolayısıyla oyun şayet mubah ise onun bir parçası olan bu tür para birimlerinin satın alınması, oyundaki ilave bir menfaat veya hizmetin satın alınması olarak görülmektedir. Öte yandan, bu tür oyun içi sanal paraların hakiki paralarla mübadelesinde faiz söz konusu olmayacağından bedellerin birbirine eşit olması da gerekli görülmemektedir.<sup>64</sup> Zira burada satın alınan şey gerçekte para olmaktan ziyade, oyun oynama izni elde etme veya oyun içerisindeki belli özelliklere sahip olabilmeye imkân sağlayan mütekavvim bir menfaat olarak değerlendirilmektedir.<sup>65</sup>

Oyun içi sanal paraların rayiç para birimleri ile alım satımı dışında doğrudan sanal-kripto para ile dışarıdan oyun veya oyun içi eşya, karakter vb. değerlerin alım satımı meselesine gelince, bu konu günümüzde halen tartışılmakta olan sanal paraların gerçek bir para birimi olarak kullanılıp kullanılmayacağı meselesi ile ilgilidir. Farklı kanaatlere ve tartışmalara konu olan bu meselenin burada ele alınması çalışmanın hacmini aşacağından, bu hususta sadece, kişilerin içerisinde yaşadıkları toplumun kurallarını belirleyen devletlerin, kamu maslahatını gözeterek veya muhtemel bir fesadın önüne geçme (sedd-i zerâi') amacıyla koymuş olduğu kurallara bağlı kalmasının fıkhî açıdan da bir gereklilik olduğu<sup>66</sup> yönündeki

---

John Kuehl, “Video Games and Intellectual Property: Similarities, Differences, and a New Approach to Protection”, *Cybaris* 7/2 (2016), 313-349; Huma Mehfooz - Gaurav Bhalla, “Copyrightability of Video Games”, *International Journal of Recent Research Aspects* 3/4 (2016), 67-77; Derya Doğan - Gürkan Özocak, “Dijital Oyunlar, Multimedya Yaratımlar ve Güncel Hukuki Problemler”, 1-13 (Erişim 28 Eylül 2020).

<sup>63</sup> ST, Travian Games Genel Kullanım Koşulları (Krediler), md. 1-2.

<sup>64</sup> Şehrâni, “el-Mu’âvâdât fi’l-el’âbi’l-elektrüniyye”, 215.

<sup>65</sup> Heyle Bint Abdirrahman, “el-Mu’âvâdât fi’l-el’âbi’l-elektrüniyye”, 26-27; Hıdayrî, “el-Mu’âvâdât fi’l-el’âbi’l-elektrüniyye”, 10.

<sup>66</sup> Ebû Sa’îd el-Hâdimî, *el-Berîkatü’l-Mahmûdiyye fî şerhi’t-Tarîkatü’l-Muhammediyye ve’s-şerî’ati’nebeviyye fi’s-sîreti’l-Ahmediyye* (İstanbul: Şirket-i Sahafiyeye-i Osmaniye Matbaası, 1318/1900, 1/73; Muhammed Alâuddîn Efendi, *Hâşiyetü Kurrati uyûni’l-ahyâr (“Reddül-muhtâr” ile birlikte)*,

düşüncemizi paylaşmakla yetineceğiz.

Konunun bir diğer boyutu olan, yükseltelen oyun seviyesinin içeriğiyle birlikte satılması meselesi hakkında, muasır fetva kurumlarından Ürdün *Meclisü'l-İftâ'sı*,<sup>67</sup> fetva hizmeti veren bazı platformlar<sup>68</sup> ve bu alanda yapılan bazı araştırmalarda,<sup>69</sup> dinen sakınca içermeyen özel oyun hesaplarının satılmasında bir sakınca olmayacağı belirtilmektedir. Bunun aksine *Suriye Âlimler Birliği Meclisi* gibi bazı fetva meclisleri ise, dijital oyun hesaplarının alışverişe konu olabilecek mütekavim bir mal olmadığı kanaatindedir.<sup>70</sup>

Elektronik ortamda tasarlanan ve mülkiyete konu olabilen program ve yazılımların gerçek bir varlığı olmadığı iddiası kanaatimizce günümüz teknoloji dünyası açısından gerçeği yansıtmaktan uzaktır. Oyun içi eşya ve karakterler hakkında da aynı şeyin söylenmesi mümkündür. Bununla birlikte, yukarıda da işaret edildiği gibi telif veya fikrî mülkiyet hakkını elinde bulunduran firmaların söz konusu oyunlar için oyuncu müşterilerle yapmış olduğu sözleşmenin mülkiyet devri anlamına gelen bir satış sözleşmesi olmadığını ifade etmesi, bu oyun içeriklerinden ücretli veya ücretsiz olarak faydalanabilmenin ötesinde müşterilere bir hak verilmediğini göstermektedir.

Oyun veya oyun içi özelliklerin devredilebilir olup olamayacağı meselesini, faydalanma hakkı sağlayan sözleşmeler ile menfaat mülkiyeti sağlayan sözleşmeler konusu üzerinden biraz daha detay vererek ele almak gerekirse, bu konuda şu değerlendirmeyi yapmak mümkündür:

İslâm fakihlerinin cumhuru tarafından benimsenen taksimde faydalanma mülkiyeti (temlikü'l-intifâ'), bir şeyden faydalanma hakkının sadece o konuda kendisine izin verilmiş olan kimseye mahsus ve devredilemez bir hak oluşunu ifade ederken; menfaat mülkiyeti (temlikü'l-menfaa), kişinin bizzat faydalanma hakkına sahip olduğu bu hakkı bir başkasına ücretli veya ücretsiz olarak kullandırma hak ve yetkisine sahip olduğu mülkiyet çeşidi olarak değerlendirilir.<sup>71</sup>

Fıkıhta özellikle âriyet gibi ücretsiz faydalanma hakkı veren sahiplik

thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavvağ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), 11/68-69.

<sup>67</sup> Dârü'l-İftâ'i'l-Ürdüniyye (DİÜ), "حکم بيع حساب الألعاب الإلكترونية" (Erişim 22 Haziran 2020).

<sup>68</sup> Mesela bk. İslamweb (İW), "حکم بيع حساب لعبة بنقاطها" (Erişim 22 Haziran 2020); İSC, "حکم بيع حساب" (Erişim 22 Haziran 2020).

<sup>69</sup> Hıdayrî, "el-Mu'avaða fi'l- el'âbi'l-elektrüniyye", 21.

<sup>70</sup> Râbitatü'l-'Ulemâi's-Süriyyîn (RUS), "حکم بيع الحساب في الألعاب الإلكترونية" (Erişim 22 Haziran 2020).

<sup>71</sup> Şihâbuddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs el-Karâfi, *el-Furûğ* (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, ts.), 1/187; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebîbekr (İbn Kâyyım el-Cevziyye), *Bedâ'iu'l-fevâid* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.), 1/3; Muhammed Tâhir b. 'Âşûr, *Makâsüdü's-şer'iatî'l-İslâmiyye* (Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1425/2004), 2/426.

haklarında, kişiye o hakkı ücret karşılığında bir başkasına devretme hakkı tanınmamıştır.<sup>72</sup> Bu hakkın ücretsiz olarak devri konusunda ise doktrinde mutlak olarak bunun câiz olmayacağı şeklindeki görüşlerin yanında, câiz görülmesinde; kullanıcıların farklılık arz etmesi, kullanıcının bizzat taayyün etmiş olması veya kullanma izni verenin bir başkasına verme konusunda izninin olmaması gibi bazı kayıtların dikkate alındığı görülmektedir.<sup>73</sup> Buradan hareketle, özellikle ücretsiz oyun hesapları veya oyun içi işlevler konusunda ilgili firmaların izni olmaksızın yapılacak devirlerde bahsi geçen bu ölçülerin dikkate alınması gerektiği anlaşılmaktadır.

Belli bir ücret karşılığında menfaati satın alınan varlıkların ücret mukabilinde başka tarafa devredilmesi, sahip olunan menfaat mülkiyetinin bir sonucu olarak klasik dönem fakihlerinin çoğunluğu tarafından imkân dâhilinde görülmüştür.<sup>74</sup> Şâfiî ve Hanbelî mezhebindeki bir görüş ile muasır birçok fetva heyeti tarafından benimsenen görüşte ise böyle bir devir konusunda; mal sahibinin rızasının olması, üçüncü şahıslara kiraya verilmemesi veya bu hususta kendi onayının alınması şeklinde bir şart ileri sürmüş olmaması, tarafların üzerinde mutabık kaldıkları şartlar ve mevcut örf ile yürürlükteki yasal düzenlemelerin belirleyici olacağı ifade edilmektedir.<sup>75</sup>

Zikredilen bu ikinci görüş, belli bir sözleşme hükümleri doğrultusunda hizmete erişim hakkı sunan oyun yazılımları ve bu kapsamda sunulan diğer ücretli oyun içi hizmetler konusunda kanaatimizce daha uygulanabilir durmaktadır. Nitekim sözleşmelere riayet ilkesi, söz konusu yazılımların izinsiz devri sebebiyle dolandırıcılıklara konu olabilmesi ve amacı dışında

<sup>72</sup> Ebû'l-Hasen el-Kerhî (ö. 340/952) dışında, prensip olarak "milk-i intifâ" ve "milk-i menfaat" ayrımına gitmeyen Hanefilere göre de bedelsiz olarak sahip olunan menfaatin bedel karşılığı satılması mümkün değildir. Bk. Zeynüddin b. İbrâhim b. Muḥammed (İbn Nüceym), *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999), 305.

<sup>73</sup> Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-maḥlab fî dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazîm Maḥmud ed-Dîb (Beirut; Dârü'l-Minhâc, 1428/2007), 7/144; Abdullah b. eş-Şeyh Muḥammed b. Süleyman (Şeyḥîzâde), *Mecma'u'l-enhur fî şerḥi Mülteka'l-ebḥur* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1317/1899), 2/346-348; Alâuddin Ebû'l-Ḥasen Ali b. Süleyman b. Aḥmed el-Merdâvî, *el-İnşâf fî ma'rifeti'r-râcihi mine'l-ḥilâf*, thk. Muḥammed Ḥamid el-Fikî (ys., 1375/1956), 6/114-115; Ebûbekir b. Ḥasen el-Kiṣnâvî, *Eshelü'l-medârik şerḥu İrşâdi's-sâlik* (Beirut: Dârü'l-Fikr, ts.), 3/31.

<sup>74</sup> Ebû Muḥammed Muvaffakuddin Abdullah b. Aḥmed b. Muḥammed b. Kudâme, *el-Muḡnî* (by.: Mektebetü'l-Kâhire, 1388/1968), 5/354; Muḥammed Necîb el-Muḥî, *Tekmiletü'l-Mecmû' şerḥu'l-Mühezzeb (Nevevî'nin "el-Mecmû'" adlı eseri ile birlikte)*, (el-Medînetü'l-Münevvire: el-Mektebetü's-Selefiyye, ts.), 15/58; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kınâ'*, 4/15; İbn 'Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 6/29.

<sup>75</sup> İbn Kudâme, *el-Kâfi*, 2/234 Muḥî, *Tekmiletü'l-Mecmû'*, 15: 58; *Karârât ve tavsîyâtü nedevâti'l-bereke li'l-iktisâdi'l-İslâmî (1981-2001)*, nşr. Abdüssettâr Ebû Gudde – İzzüddin Muḥammed Hüce (Cidde: y.y., 2001), 38; *el-Karârât ve'l-fetâvâ es-sâdira ani'l-Meclisi'l-ürubbî li'l-iftâ ve'l-buhûs (I-XX dönem)*, (b.y.: y.y., 1434/2013), 163; Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions (AAOIFI), *el-Meâyîru's-şer'iyye* (Riyad: Dârü'l-Meymân, 1437/2015), 9-3/3; Din İşleri Yüksek Kurulu, *Fetvalar* (İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 498-499.

kullanımından doğacak birtakım zararların bulunması, ayrıca telif, emek vb. hak kayıplarının önüne geçilebilmesi bu kanaati desteklemektedir.

### 4.3. Oyunlardan Kazanılan Hediyeler

Oyunlar içerisinde puan topladıkça, reklam izledikçe, oyuna arkadaş davet ettikçe, belli görevleri tamamladıkça seviye atlama hakkı veren veya oyuna farklı özellikler kazandıran türden hediyeler verilebilmektedir. Bunun dışında, “oyna kazan” tarzı bazı bilgi yarışması oyunlarında kazanılan para ödülü belli bir miktara ulaşıncı banka hesabı üzerinden çekilebilmektedir.<sup>76</sup>

Günümüz sanal oyun dünyasındaki yarışmalardan hediye veya ödül kazanmanın fikhî boyutu hakkındaki değerlendirmelere işaret etmek gerekirse, bu konuda şunlar söylenebilir: Dijital oyunlardan içeriği mubah olan, üzerine ödül konan oyuna ayrıca giriş ücreti verilmeyen ve ödülün yarışan taraflar dışında bağımsız üçüncü bir tarafça verildiği yarışma oyunlarının mubah olması gerektiği görüşünün yanında,<sup>77</sup> oyuna giriş ücretsiz olsa ve ödül üçüncü tarafça verilse bile bunun mubah olmayacağı yönünde bazı kanaatler bulunmaktadır.<sup>78</sup> Bu konudaki olumsuz kanaatlerin dayanağının, daha önce de yer verilen “*Yarış (ödülü) ancak deve ve at koşturmakta veya ok atmakta olur.*”<sup>79</sup> rivayeti olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre, ödül ancak cihada teşvik mahiyetindeki yarışmalardan alınabilir. Dijital oyunlar üzerinden yürütülen yarışmalar ise bu kapsamda değildir.

Rivayette belirtilen hususları sadece belli yarışmalarla sınırlandırmak yerine, rivayetin amaç merkezli ele alınması kanaatimizce daha doğru olacaktır. Nitekim bazı âlimlerin söz konusu rivayette belirtilen müsabaka türleri ile aynı amacı taşıyan diğer müsabakaların da bu kapsamda olduğunu belirtmesi<sup>80</sup> veya özellikle Hanefîlerin, bilgi yarışması vb. ilme teşvik eden müsabakaları câiz görmesi,<sup>81</sup> bu tür yarışma oyunlarının faydazar zarar dengesi açısından değerlendirilebileceğini göstermektedir. Buradan hareketle, ödül şayet oyunun kendisi tarafından yarışmacılara karşılıksız olarak veriliyorsa, bu bir hibe olarak<sup>82</sup> veya cuâle (ödül vaadi) hükmünde değerlendirilebilir. Belki burada ilave olarak, öteden beri fukahâ tarafından

<sup>76</sup> Bilişim ve Teknik (BT), “Oyna Kazan: Türkiye’nin Yeni Canlı Bilgi Yarışması” (Erişim 22 Haziran 2020).

<sup>77</sup> Islamway (İW), “حکم اخذ الجوائز المالية عن طريق الألعاب الإلكترونية” (Erişim 23 Haziran 2020).

<sup>78</sup> Heyle Bint Abdirrahman, “el-Mu’âvağat fi’l-el’abi’l-elektrüniyye”, 26-27; İW, “حکم الجوائز على ” مسابقات الألعاب الإلكترونية” (Erişim 23 Haziran 2020).

<sup>79</sup> Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 67 (No. 2575); Tirmizî, “Cihâd” 22 (No. 1801).

<sup>80</sup> Taqıyyüddîn Aḥmed b. Abdilḥalîm (İbn Teymiyye), *el-İḥtiyârâtü’l-fıkhiyye li-şeyḥi’l-İslâm İbn Teymiyye*, haz. Sâmi b. Muḥammed b. Cârullah (el-Mekketü’l-Mükerrreme: Dâru ‘Âlemi’l-Fevâid, 1435/2013), 1102.

<sup>81</sup> Burhânüddîn Ebû’l-Me’âlî Maḥmud b. Aḥmed b. Abdilazîz b. Mâze, *el-Muḥîṭü’l-burhânî fi’l-fıkhi’n-nu’mânî*, thk. Abdülkerîm Sâmi el-Cündî (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1414/2004), 5/325; Mevşilî, *el-İḥtiyâr*, 4/169.

<sup>82</sup> Benzer kanaat için bk. Ḥudayrî, “el-Mu’âvağa fi’l-el’abi’l-elektrüniyye”, 12.

da işaret edilen, özellikle de oyun dışında kullanılmaya elverişli malî değeri haiz hediyeler hakkında, hediye veren tarafların ağırlıklı kazanç durumunun meşruiyetinin gözetilmesi şeklinde bir hassasiyetten söz edilebilir. Nitekim ekseriyet itibarıyla fukahânın, hediye ve ikramı kabul edilecek tarafların kazancının en azından çoğunluğu itibarıyla helal ve mubah yollardan olmasını önemseydiği bilinmektedir.<sup>83</sup> Bunun dışında ödüllü bazı bilgi yarışmalarında görülebilen; oyun ücretsiz olsa bile, ücretli joker hakkı kullandırılması gibi uygulamaların da oyuna kumar mahiyeti kazandıracağını da göz ardı etmemek gerekir.

#### 4.4. Oyun İçi Sanal Para, Eşya veya Seviye Kazanma Karşılığında Yarış Düzenlenmesi

Çoklu oyuncularla oynanabilen (multiplayer) bazı dijital yarış oyunları, oyuncuların belli miktarda para veya araba gibi oyun içi eşyalarını ortaya koymak suretiyle oynanabilmekte,<sup>84</sup> takım halinde oynanan oyunlarda kazanan taraf kaybeden taraftan bu türden hediyeler alabilmektedir. Bunun yanında (mesela Poker gibi) bazı oyunlarda oyun içi sanal para dışardan gerçek para karşılığında satın alınmak suretiyle temin edilmekte ve oyunda kaybedilip kazanılabilmektedir.<sup>85</sup> Dolayısıyla sanal platformlar üzerinden oynanan oyunlardaki sanal paraların; oyun firmalarından gerçek para karşılığında satın alınarak, belli bir süre oyun oynama karşılığında verilerek, oyunu kazanma karşılığında konulan ödül almak suretiyle veya tamamen karşılıksız olarak verilmesi gibi yollarla edinildiğini söylemek mümkündür.<sup>86</sup>

Genel olarak taraflardan kazananın kaybedenden bir yarar sağladığı bahis tarzı oyunlar fikhî açıdan kumar kapsamında değerlendirilmekle birlikte, sanal ortamlarda tertip edilen bu tarz oyunların fikhî boyutu hakkında farklı bazı kanaatlerin ileri sürüldüğü görülmektedir. Bu meyanda ileri sürülen bir görüşe göre, sanal oyunlardaki paralar üzerine yapılan yarışmaların hükmü konusunda, bu tür oyun paralarının ya da oyun içerisinde kazanılan mücevher veya eşyaların oyun dışında bir gerçekliğinin olup olmadığına bakmak gerekir. Bu görüşe göre, şayet oyun içerisindeki para veya eşyalar gerçek para ile alınmıyor ya da gerçek paraya dönüştürülemiyorsa bunda bir sakınca olmaz. Ancak durum bunun aksi ise, o takdirde söz konusu oyunlar câiz olmaz.<sup>87</sup> Bu konudaki bir diğer görüşte,

<sup>83</sup> Karâfi, *ez-Zahîre*, 13/317; Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-enhur*, 2/529; Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müftîn*, thk. Züheyir eş-Şâviş (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1412/1991), 7/337.

<sup>84</sup> Webtekno (WT), "Asphalt Serisinin Son Oyunu Sokak Yarışı, Android ve iOS İçin Ücretsiz Olarak Yayınlandı!" (Erişim 24 Haziran 2020).

<sup>85</sup> DİÜ, "حكم لعب القمار عن طريق الإنترنت" (Erişim 23 Haziran 2020); İW, "حكم الألعاب الإلكترونية التي فيها مسابقات" (Erişim 23 Haziran 2020).

<sup>86</sup> Mesela bak. İW, "حكم الاشتراك في لعبة على صورة الميسر والقمار" (Erişim 23 Haziran 2020).

<sup>87</sup> İSC, "حكم لعبة تانكي أون لاين" (Erişim 26 Haziran 2020).

sanal ortamda sanal paralar üzerinden tertip edilen bu tarz oyunlarda, bahse konu paraların dış dünyada bir değer ve gerçekliğe sahip olmaması sebebiyle bu tür oyunlar doğrudan kumar sayılmasa da bunun kumara özendirme mahiyeti taşıması yönüyle yasak kapsamında olması gerektiği belirtilmektedir.<sup>88</sup> Bunun dışında, yine sanal paralarla da olsa kumar suretinde oynanan oyunların câiz olmayacağı yönünde ileri sürülen daha başka görüşler de mevcuttur.<sup>89</sup>

Ürdün *Dârü'l-İftâ'*sının bu konudaki görüşü ise, doğrudan bir şey alıp vermek gibi kumar olmasa bile kumara alıştıran ve kumar tarzında bir eğlence gayesiyle oynanan bu tür oyunların da haram kategorisinde olacağı yönündedir.<sup>90</sup>

Yukarıda aktarılan özellikle son gruptaki olumsuz kanaatlerin ortak dayanağı, kumarı yasaklayan nasların yanında, aslen mubah olan fakat harama benzer surette icra edilen şeylerin de haram olması konusunda fukahâdan nakledilen bazı örneklerdir.<sup>91</sup> Nitekim bu bağlamda İslâm âlimleri içerisinde, helal bir içeceğin şarap servisine benzer tarzda sunulmasını masiyet ehline benzemek bakımından haram olarak görenler vardır.<sup>92</sup>

Oyuncunun oyun içerisindeki performans ve seviyesini artı veya eksi yönde etkileyecek her türlü kazanım ve kayıp üzerine taraflarca bahis olarak tertip edilen sanal/dijital oyunlar kanaatimizce kumar olarak değerlendirilmelidir. Burada taraflar arasında bahse konu olan sanal para ve eşyaların gerçek ücret karşılığında alınmayıp, oyun tarafından taraflara karşılıksız/hediye olarak verilmiş olması hükmü değiştiren bir durum olarak görülmemelidir. Zira sırf oyun içi bir değeri de ifade etse, kumar mantığına dayanması, oyunun/oyuncunun seviyesini artı veya eksi yönde etkileyebilmesi, ayrıca duruma göre oyunun kaydettiği seviye itibarıyla sahip olduğu değer üzerinden alım satımına konu olabilmesi gibi hususlar fıkhen göz ardı edilemeyecek ciddiyeti haiz görünmektedir.

## SONUÇ

Günümüz dünyasının vazgeçilmez ilgi alanlarından biri haline gelmiş dijital oyunlar geçmişe kıyasla sırf bir eğlence aracı olmanın ötesinde eğitsel bir araç, propaganda unsuru ve kazanç sağlayıcı bir meşguliyet alanı olması gibi çok farklı boyutlara ulaşmıştır.

Dijital oyunlarda bireyler için hazırlanan sanal dünyada adeta farklı

<sup>88</sup> İW, "الرهان على المبالغ الافتراضية في اللعبة هل يعدّ من القمار المحرم؟" (Erişim 23 Haziran 2020).

<sup>89</sup> İW, "حكم الألعاب الإلكترونية التي فيها ما يشبه القمار" (Erişim 24 Haziran 2020).

<sup>90</sup> DİÜ, "حكم لعب القمار عن طريق الإنترنت" (Erişim 23 Haziran 2020); İW, "حكم الألعاب الإلكترونية التي فيها مسابقات" (Erişim 23 Haziran 2020).

<sup>91</sup> Heyle Bint Abdirrahman, "el-Mu'avaqât fi'l-el'âbi'l-elektrûniyye", 48.

<sup>92</sup> İbn Hacer el-Heytemî, Ebü'l-'Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muḥammed. *el-Fetâvâ'l-kübrâ el-fikhiyye*, nşr. Abdülhamit Ahmed Haneî (Mısır: y.y., ts.), 4/361; Buhûtî, *Keşşâfu'l-kınâ'*, 6/154.



yeni bir hayat kurulmakta ve hedeflenen amaca ulaşabilmek için oyun içerisinde normal hayattakine benzer birçok sorumluluğun periyodik olarak takip edilmesi gerekebilmektedir. Dolayısıyla dijital oyunlar, hepsi için aynı seviyede olmasa bile, hayatın normal akışını ve sağlığı etkileyecek düzeyde bir bağımlılık oluşturabilmektedir. Öte yandan özellikle son yıllarda gündeme gelen oyunlaştırma (gamification) olgusunun, oyun kurgusuna dayalı eğitim imkânı sunan motive edici popüler bir yöntem olarak varlık göstermekte olduğu yadsınamaz bir gerçektir.

Dijital oyunlar hakkındaki fikhî değerlendirmelerde; içerik, etki ve zaman yönetimi gibi pratik fayda ve zarar boyutunun belirleyici olduğunu söylemek mümkündür. Günümüz bilgi çağı toplumunda insanların eğitimi ve bu yöndeki kabiliyetlerinin gelişimine yardımcı olacak yararlı dijital oyunların üretilmesi ve geliştirilmesinde fıkhen bir engel olduğu söylenemez. Dinî ve ahlâkî değerleri aşağılayan, gayri ahlâkî davranışları özendirip ödüllendiren, inanç ve etnik köken ayrımı üzerinden şiddet, hakaret ve aşağılama kurgusu temeline dayalı oyunların ise gerek tasarımı gerekse oynanmamasının İslâm fikhî açısından kabul edilebilir olmadığı açıktır.

Ticari olarak alım satım veya hizmet sözleşmesi gibi ivazlı akitlere konu olan oyunların; kendisinden faydalanılması mubah (mütekavvim) ve dinen yasak unsurlar içermeyen türden olması, fikhî açıdan bu tür sözleşmelerin meşruiyetinde belirleyici ön koşuldur. Belli bir bedel karşılığında olsun veya olmasın, oyun hesabı veya oyuna ait herhangi bir içeriğin bir başkasına devredilip devredilemeyeceği meselesinde, oyun sahibi firmaların müşterileriyle yapmış olduğu hukuka uygun sözleşme hükümleri belirleyici kabul edilmelidir. Buna göre sözleşme, mülkiyet devrini konu edinen bir satış sözleşmesi olmayıp, verilen kullanım lisansı kapsamında oyun ve oyun içeriklerinden ücretli veya ücretsiz olarak faydalanabilmeyi konu edinmekte ise, kanaatimizce bu durumda, sunulan hizmetten faydalanan oyuncunun, oyun hesaplarını bir başkasına devretmesinde ilgili firmaların genel veya özel izni göz önünde bulundurulmalıdır.

İçeriği mubah olan ödüllü yarışma oyunlarında, ödülün yarışmacılar dışındaki taraflarca karşılıksız olarak verilmesi ve hediye veren tarafın kazancının çoğunluk itibarıyla helal yollardan olması durumunda bu hediye alınmasında bir sakınca görünmemektedir. Oyuncuların rayiç para, oyun içi sanal para, oyun içi eşya veya seviye kazanıp kaybetme gibi oyun içerisinde veya oyunun dışında taraflara menfaat sağlayacak tarzda üzerine bahis düzenledikleri her türlü oyunun ise kumar yasağı kapsamında değerlendirilmesi gerektiği kanaatindeyiz.



**KAYNAKÇA**

- AAOIFI, Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions. *el-Meâyîru's-şer'îyye*. Riyad: Dârü'l-Meymân, 1437/2015.
- Abdülbâsıt, Ahmed Aţâullah. "el-El'âbu'l-elekrûniyye beyne't-tervîh ve'l-idmân". *el-Mecelletü'l-İlmiyye - Külliyyetü'l-Luğati'l-'Arabîyye (Asyût)* 34/1 (2015), 715-829.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. thk. Şu'ayb Arnavût. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Ahmet Teymur Paşa. *Lu'abu'l-Arab*. Kahire: Matbaatü Dâri't-Te'lif, 1367/1948.
- AKA, Ankara Kalkınma Ajansı. *Dijital Oyun Sektörü Raporu*. b.y.: y.y., 2016. [https://www.ankaraka.org.tr/tr/%20dijital-oyun-sektoru-raporu\\_3414.html](https://www.ankaraka.org.tr/tr/%20dijital-oyun-sektoru-raporu_3414.html)
- Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleyman b. Halef. *el-Müntekâ şerhu'l-Muvaţta*. 7 Cilt. Mısır: Matbaatü's-Sa'ade, 1332/1913.
- Bayrak, Gülbahar (ed.). *Dijital Oyunlar İçin Çocuk ve Aile Rehberliği Çalıştayı Sonuç Raporu (Ekim, 2017)*. Ankara: Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Yayınları, ts.
- Bedreddîn el-'Aynî, Ebü Muhammed Maḥmud b. Aḥmed. *Umdetü'l-kârî şerhu Şaḥîḥi'l-Buḥârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Bedreddîn el-'Aynî, Ebü Muhammed Maḥmud b. Aḥmed. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. thk. Eymen Sâlih Şa'bân. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/2000.
- Beğavî, Ebü Muhammed Ḥüseyn b. Mes'ûd. *Şerhu's-sünne*. thk. Şu'ayb el-Arnâvût. 16 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1983.
- Beğavî, Ebü Muhammed Ḥüseyn b. Mes'ûd. *et-Tehzîb fi fikhî'l-İmâm eş-Şâfi'*. thk. Âdil Aḥmed Abdülmecûd – Ali Muhammed Muavvaz. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Buhûtî, Maḥşur b. Yûnus. *Keşşâfu'l-kınâ' 'an metni'l-İknâ'*. thk. Muhammed Ḥasan İsmail. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Buhûtî, Maḥşur b. Yûnus. *Şerhu Müntehe'l-irâdât*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 7 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2000.
- Beyḥâkî, Ebü Bekr Aḥmed b. el-Ḥüseyn b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003.
- Buḥârî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'ûs-saḥîḥ*. Kahire: Dâru İbni'l-Cevzî, 2010.
- Buḥârî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Edebü'l-müfred*. thk. Semîr b. Emîn ez-Züheyrî. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1998.
- BT, Bilişim ve Teknik. "Oyna Kazan: Türkiye'nin Yeni Canlı Bilgi Yarışması". Erişim 22 Haziran 2020. <https://bilisimveteknik.com/oyna-kazan/>
- CG, CSGO Güncel. "Steam Cüzdanındaki Parayı Hayata Geçirme (ATM'Den NAKİT HEMDE 2018)". (Erişim 28 Haziran 2020). <https://www.youtube.com/watch?v=5Q1QnZtELMQ>
- CT, CoinTürk. "Steam'den Bitcoin ile Nasıl Oyun Alınır? – Anlatımlı Video". Erişim 20 Haziran 2020. <https://coin-turk.com/steam-bitcoin-nasil>
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbu't-ta'rîfât*. thk. Adil Enver Hıdır. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1428/2007.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf. *Nihâyetü'l-maḥlab fi dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdülazîm Maḥmud ed-Dîb. 20 Cilt. Beyrut; Dârü'l-Minhâc, 1428/2007.
- Çavuş, Selahattin vd. "Bilgisayar Oyunları ve Bağımlılık: Üniversite Öğrencileri Üzerine Bir Alan Araştırması". *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi* 43 (2016), 265-289.
- Çavuşoğlu, Mustafa Alp. *Teknolojik Meselelere Fetvalar*. İstanbul: Kubbe Yayınevi,

- 2011.
- Demîrî, Kemâlüddîn Ebü'l-Beķā Muḥammed b. Mûsa. *en-Necmu'l-vehhâc fî şerḥi'l-Minhâc*. 10 Cilt. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 1425/2004.
- Derdîr, Ebü'l-Berekât Aḥmed b. Muḥammed. *eş-Şerhu's-şagîr 'alâ Akrebi'l-mesâlik (Ahmed es-Sâvî'nin "Bulġatü's-sâlik li-Akrebi'l-mesâlik" adlı hâşiyesi ile birlikte)*. 4 Cilt. b.y.: Dârü'l-Meârif, ts.
- DG, Dnz Gaming. "Fifa 20 Kolay Coins Kazanma Taktikleri". (Erişim 02 Aralık 2021). <https://www.youtube.com/watch?v=7x95Em2-k2s>
- Din İşleri Yüksek Kurulu. *Fetvalar*. İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2018.
- DiÜ, Dârü'l-İftâi'l-Ürdüniyye. "حکم بيع حساب الألعاب الإلكترونية". Erişim 22 Haziran 2020. <https://www.aliftaa.jo/Question.aspx?QuestionId=3369#XvBc3Zozapp>
- DiÜ, Dârü'l-İftâi'l-Ürdüniyye. "حکم لعب القمار عن طريق الإنترنت". Erişim 23 Haziran 2020. <https://www.aliftaa.jo/Question.aspx?QuestionId=488#XvHGAG0zapo>
- DiÜ, Dârü'l-İftâi'l-Ürdüniyye. "حکم لعب القمار عن طريق الإنترنت". Erişim 23 Haziran 2020. <https://www.aliftaa.jo/Question.aspx?QuestionId=488#XvHGAG0zapo>
- Doġan, Derya – Özocak, Gürkan. "Dijital Oyunlar, Multimedya Yaratımlar ve Güncel Hukuki Sorunlar". <http://www.ozocak.com/Dosyalar/b2f71e.pdf>
- Ebü Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as. *Sünen*. thk. Muhammed Abdülaziz el-Ḥalîdî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1428/2007.
- FG, Foxngame. "PUBG Mobile Hesap Satışı Neden Yasak?". Erişim 05 Eylül 2021. <https://www.foxngame.com/pubg-mobile-hesap-satisi-neden-yasak>
- FG, Foxngame. "Valorant Hesap Satışı Neden Yasak?". Erişim 05 Eylül 2021. <https://www.foxngame.com/valorant-hesap-satisi-neden-yasak>
- Gazzâlî, Ebü Ḥâmid Muḥammed b. Muḥammed. *el-Vasît fi'l-mezheb*. thk. Muḥammed Muḥammed Tâmir. 7 cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 1417/1997.
- Gazzâlî, Ebü Ḥâmid Muḥammed b. Muḥammed. *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1402/1982.
- GİM, Güvenli İnternet Merkezi. Dijital Oyunlar Raporu. by.: y.y., 2019. <https://www.guvenliweb.org.tr/dosya/RjARy.pdf>
- GS, Game Satış. "Steam Rehberi". (Erişim 02 Aralık 2021). <https://www.gamesatis.com/rehber/steam-rehberi-steam-cs-go-skinleriniz-inde-nakite-cevirin>
- Ḥâdimî, Ebü Sa'îd. *el-Berîkatü'l-Mahmûdiyye fî şerḥi't-Ṭarîkatü'l-Muḥammediyye ve's-şer'ati'n-nebevîyye fî's-sireti'l-Aḥmediyye*. İstanbul: Şirket-i Sahafiyye-i Osmaniye Matbaası, 1318/1900.
- Heyle Bint Abdırrahman b. Muḥammed b. Yâbis. "el-Mu'âvâdât fi'l-el'âbi'l-elektrüniyye". *Merkezü't-Temeyyüzi'l-Bahsî*. Erişim 02 Aralık 2021. <http://rej.org.sa/dim/news.php?action=show&id=105>
- İbn 'Âbidîn, Muḥammed Emîn b. Ömer b. 'Abdilazîz. *Reddü'l-muḥtâr 'ale'd-Dürri'l-muḥtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1412/1992.
- İbn Asâkîr, Ebü'l- Kâsım Ali b. el-Ḥâsen. *Târîḫü medîneti Dimaşk*. thk. Muḥibbuddîn Ebü Sa'îd Amr b. Ğarâme el-Amrâvî. 30 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1415/1996.
- İbn 'Âşûr, Muḥammed Tâhir. *Makâsîdü's-şer'ati'l-İslâmiyye*. Katar: Vizâretü'l-Evķâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1425/2004.
- İbn Baṭṭâl, Ebü'l-Ḥâsen Ali b. Ḥalef b. Abdilmelik. *Şerḫü Şahîhi'l-Buḥârî*. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2. Basım, 2003.
- İbn Ebî Şeybe, Ebü Bekr Abdullah b. Muḥammed. *el-Kitâbu'l-muşannef fi'l-ehâdisi ve'l-âsâr*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü't-Tâc, 1409/1989.
- İbn Ḥacer el-Heytemî, Ebü'l-'Abbâs Şihâbuddîn Aḥmed b. Muḥammed. *el-Fetâva'l-*


- kübrā el-fıkhıyye*. nşr. Abdülhamit Ahmed Haneffî. 4 Cilt. Mısır: y.y., ts.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebû'l-Abbās Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed. *ez-Zevâcir an-iktirâfi'l-kebâir*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1987.
- İbn Hâzım, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *Merâtibu'l-icmâ'*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Hâzım, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *el-Muḥallâ bi'l-âşâr*. thk. Abdülğaffâr Süleyman el-Bendârî. 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003.
- İbn Kâyyım el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebîbekr. *Medâricü's-sâlikîn*. thk. Muhammed Hâmid el-Fîkî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 2. Basım, 1393/1973.
- İbn Kâyyım el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebîbekr. *Bedâ'iu'l-fevâid*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Kâfi fi fıkhil-İmam Ahmed b. Hanbel*. thk. Muhammed Hasan İsmail. 4. Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî*. 10 Cilt. by: Mektebetü'l-Kâhire, 1388/1968.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünen*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- İbn Mâze, Burhânüddîn Ebû'l-Me'âlî Maḥmud b. Ahmed b. Abdilazîz. *el-Muḥîtu'l-burhânî fi'l-fıkhî'n-nu'mânî*. thk. Abdülkerîm Sâmi el-Cündî. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhim b. Muhammed. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.
- İbn Teymiyye, Taḳıyyüddîn Ahmed b. Abdilḥalîm. *el-İḥtiyârâtü'l-fıkhıyye li-şeyḫil-İslâm İbn Teymiyye*. haz. Sâmi b. Muhammed b. Cârullah. el-Mekketü'l-Mükerrreme: Dârü Âlemi'l-Fevâid, 1435/2013.
- İbn Teymiyye, Taḳıyyüddîn Ahmed b. Abdilḥalîm. *el-Fetâva'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir 'Aṭâ-Mustafa Abdülkâdir 'Aṭâ. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408/1987.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Me'âfirî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- "İcâre". *el-Mevsû'atü'l-Fıkhıyye el-Kuveytiyye*. 1/252-302. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1404/1983.
- İSC, el-İslâm Soru ve Cevap. "حكم بيع حساب لعبة بنقاطها ومستوياتها". Erişim 22 Haziran 2020. <https://bit.ly/3CZOdt9>
- İSC, el-İslâm Soru ve Cevap. "الألعاب الإلكترونية". Erişim 03 Aralık 2021. <https://bit.ly/3xRaOGc>
- İSC, el-İslâm Soru ve Cevap. "حكم لعبة تانكي أون لاين". Erişim 26 Haziran 2020. <https://islamqa.info/ar/answers/224335/حكملعبةتانكياونلاين>
- İO, İslamonline. "ضوابط اللعب بالألعاب الإلكترونية". Erişim 03 Aralık 2021. <https://bit.ly/3Ij4ETZ>
- İW, İslamway. "حكم اخذ الجوائز الماليه عن طريق الالعاب الالكترونيه". Erişim 23 Haziran 2020. <https://bit.ly/3APMowZ>
- İW, İslamway. "حكم الجوائز على مسابقات الألعاب الإلكترونية". Erişim 23 Haziran 2020. <https://bit.ly/3xYt4vV>
- İW, İslamway. "الرهان على المبالغ الافتراضية في اللعبة هل يعدّ من القمار المحرم؟". Erişim 23 Haziran 2020. <https://bit.ly/37Sg3t3>

- İW, islamway. "ما حكم لعب البلاي سٲاشن (Play station)؟". Erişim 03 Aralık 2021. <https://bit.ly/31vrEOY>
- İW, İslamweb. "حكم بيع حساب لعبة بنقاطها". Erişim 22 Haziran 2020. <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/294820/>
- İW, İslamweb. "حكم الألعاب الإلكترونية التي فيها مسابقات وجوائز وهمية للفائزين". Erişim 23 Haziran 2020. <https://bit.ly/3mhck79>
- İW, İslamweb. "حكم الاشرارك في لعبة على صورة الميسر والقمار". Erişim 23 Haziran 2020. <https://bit.ly/3m9dtHD>
- İW, İslamweb. "حكم الألعاب الإلكترونية التي فيها ما يشبه القمار". Erişim 24 Haziran 2020. <https://bit.ly/3k4nSSb>
- İW, İslamweb. "حكم الألعاب الإلكترونية التي فيها مسابقات وجوائز وهمية للفائزين". Erişim 23 Haziran 2020. <https://bit.ly/3ASV1XG>
- Kādî İyâd, Ebü'l-Fağl İyâd b. Mûsâ. *İkmâlu'l-mu'lim bi-fevâidi Müslim*. thk. Yahya İsmail. 8 Cilt. Manşûre: Dârü'l-Vefâ, 1419/1998.
- Qarâfî, Şihâbuddîn Ebü'l-Abbâs Aĥmed b. İdrîs. *el-Furûk*. 4 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, ts.
- Qarâfî, Şihâbuddîn Ebü'l-Abbâs Aĥmed b. İdrîs. *ez-Zahîre*. thk. Muĥammed Haccî. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Karârât ve tavsiyâtü nedevâti'l-bereke li'l-iktisâdi'l-İslâmî (1981-2001)*. nşr. Abdüssettâr Ebû Gudde - İzzüddîn Muhammed Hûce. Cidde: y.y., 2001.
- el-Karârât ve'l-fetâvâ es-sâdira 'ani'l-Meclisi'l-ürûbbî li'l-iftâ ve'l-buhûs (I-XX dönem)*. b.y.: y.y., 1434/2013.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Aĥmed. *Bedâi'u's-şanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1406/1986.
- Kemal, Hüsnî. "الألعاب الإلكترونية .. على ماندة الفقهاء". *el-Ehrâm* (13 Nisan 2018). Erişim 03 Aralık 2021. <https://bit.ly/3okNeyw>
- Kişnâvî, Ebû Bekr b. Ĥasen. *Eshelü'l-medârik řerĥu İrşâdi's-sâlik*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Kuehl, John. "Video Games and Intellectual Property: Similarities, Differences, and a New Approach to Protection". *Cybaris* 7/2 (2016), 313-349.
- Kurĥubî, Ebû Abdillâh Muĥammed b. Aĥmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-aĥkâmî'l-Qur'an*. thk. Abdullah b. Abdülmuĥsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1427/2006.
- KP, Koopazar. "Bakiyemi Banka Hesabıma Nakit Olarak Çekebilir miyim?". Erişim 28 Haziran 2020. <https://www.kopazar.com/blog/bakiyemi-banka-hesabimana-nakit-olarak-cekebilirmiyim->
- Leknevî, Abdülĥay b. Abdülĥalîm. *Umdetü'r-ri'âye 'alâ řerĥi'l-Hidâye*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*. Beyrut: Dârü'l-Ma'riفة, 1428/2007.
- Mehfooz Huma - Bhalla, Gaurav. "Copyrightability of Video Games". *International Journal of Recent Research Aspects* 3/4 (2016), 67-77.
- Merdâvî, Alâuddîn Ebü'l-Ĥasen Ali b. Süleyman b. Aĥmed. *el-İnşâf fi ma'rifeti'r-râciĥi mine'l-ĥilâf*. thk. Muĥammed Ĥamid el-Fikî. 12 Cilt. b.y.: y.y., 1375/1956.
- Mevşilî, Abdullah b. Maĥmud b. Mevdûd. *el-İĥtiyâr li-ta'îli'l-Muĥtâr*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Mısrî, Esmâ Abdülmehdî - Rifâ'î, Rüdeynâ İbrahim. "el-Müsâbakât fi'l-el'âbi'l-elektrûniyye mefĥûmuĥâ ve aĥkâmuhâ fi'l-fikĥi'l-İslâmî. *Mecelletü'l-Câmiati'l-İslâmiyye li'd-dirâsâti's-şer'iyye ve'l-kânûniyye* 29/4 (2019), 177-296.
- Modoğlu, Gözde. *Dijital Oyunların Ceza Hukuku ve 5651 Sayılı Kanun Kapsamında*


- Erişim Engelleri Kararları Açısından Değerlendirmesi*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Molla Hüsrav, Muhammed b. Ferâmuz. *Dürerü'l-ḥukkâm fi şerhi Ğureri'l-aḥkâm*. 2 Cilt. Karaçi: y.y., ts.
- Muḥammed Alâuddîn Efendi, *Hâşiyetü Kırrati uyûni'l-aḥyâr ("Reddül-muḥtâr" ile birlikte)*. thk. Âdil Aḥmed Abdülmevcüd – Ali Muḥammed Muavvaḍ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- Mustafa es-Süyûtî. *Meṭalibu üli'n-nühâ fi şerhi Ğayeti'l-müntehâ*. 6 Cilt. Dimaşk: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım, 1415/1994.
- Muṭîî, Muḥammed Necîb. *Tekmiletü'l-Mecmû' şerhu'l-Muhezzeb (Nevevî'nin "el-Mecmû'" adlı eseri ile birlikte)*. 20 Cilt. el-Medînetü'l-Münevvere: el-Mektebetü's-Selefiyye, ts.
- Müslim b. el-Ḥaccâc. *el-Câmi'ü's-saḥîḥ*. Kahire: Dâru İbni'l-Cevzî, 2009.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Aḥmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasan Abdülmün'im Şelebî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *Ravḍatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müftîn*. thk. Züheyir eş-Şaviş. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 3. Basım, 1412/1991.
- PS, Play Station. "Yazılım Kullanım Koşulları". Erişim 17 Ekim 2020. <https://www.playstation.com/tr-tr/legal/software-usage-terms/>
- PS, Play Station. "Playstation Network Hizmet Koşulları", Erişim 02 Ekim 2020. <https://www.playstation.com/tr-tr/legal/psn-terms-of-service/>
- PS, Play Store. "Son Kullanıcı Lisans Sözleşmesi". Erişim 02 Ekim 2020. <https://www.playstore.com/kullanim-sartlari>
- PL, Pubg Lite. "Coin Rehberi". Erişim 02 Aralık 2021. <https://lite.pubg.com/tr/2019/08/08/l-coin-rehberi/>
- PL, Pubg Lite. "PUBG LITE Hizmet Koşulları". Erişim 01 Aralık 2021. <https://lite.pubg.com/tr/terms-of-service/>
- RUS, Râbitatü'l-Ulemâi's-Süriyyîn. "حكم بيع الحساب في الألعاب الالكترونية". Erişim 22 Haziran 2020. [https://islamsyria.com/site/show\\_consult/3139](https://islamsyria.com/site/show_consult/3139)
- Rüyânî, Ebû'l-Meḥâsin Abdülvâhid b. İsmâil. *Baḥru'l-mezheḥ fi furû'i mezhebi's-Şâfiî*. thk. Târik Fethî es-Seyyid. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- S, Sahibinden. "Yasaklı Ürünler Listesi". Erişim 05 Eylül 2021. <https://www.sahibinden.com/sozlesmeler/yasakli-urunler-listesi-52>
- Şuyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebîbekr. *Târîḥu'l-ḥulefâ*. Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1434/2013.
- ST, Silo.Tips. Travian Games Genel Kullanım Koşulları (Hizmet Tanımı). Erişim 01 Aralık 2021). <https://silo.tips/download/genel-kullanm-koullar>
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1410/1990.
- Şâṭıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsa. *el-Muvâfaḳât*. 7 Cilt. Suud: Dâru İbn Affân, 1417/1997.
- Şehrânî, Hüseyin b. Ma'levî b. Hüseyin. "el-Mu'avaḳât fi'l-el'âbi'l-elektrûniyye". *Mecelletü'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye* 192/2 (1441/2020), 177-240.
- Şesrî, Sa'd b. Nâsir b. 'Âbdilazîz. *el-Müsâbakât ve aḥkâmuhâ fi's-şer'i'ati'l-İslâmiyye*, Riyad: Dârü'l-Âsime, 1418/1997.
- Şeyḥîzâde, Abdullah b. eş-Şeyh Muḥammed b. Süleyman. *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mülteḳa'l-ebhur*. 2 Cilt. Matbaa-i Âmire, 1317/1899.
- Ṭaberânî, Süleymân b. Aḥmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. thk. Humeydî Abdülmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.

- Teftāzānī, Sa'düddīn Mes'ūd b. Ömer. *Şerhu't-Telvīh 'ale't-Tavzīh*. 2 Cilt. Beyrut: Dārü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muḥammed b. İsâ. *Sünen*. Beyrut: Dārü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.
- Üşeymin, Muḥammed b. Şâlih. *eş-Şerhu'l-mümte' 'alâ Zâdi'l-mustaḥni'*. 15 Cilt. Suud: Dāru İbni'l-Cevzî, 1425/2004.
- XB, Xbox. "Xbox.com Kullanım Koşulları". 02 Ekim 2020. <https://www.xbox.com/tr-TR/legal/XboxComTOU>
- WT, Webtekno. "Asphalt Serisinin Son Oyunu Sokak Yarışı, Android ve iOS İçin Ücretsiz Olarak Yayınlandı". Erişim 24 Haziran 2020. <https://www.webtekno.com/asphalt-sokak-yarisi-android-ios-indir-h30235.html>
- Y, Youtube. "النظرة الشرعية في الألعاب الإلكترونية للشيخ / محمد صالح المنجد". Erişim 03 Aralık 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=CSVLYj09uLI>
- Y, Youtube. "خطورة الألعاب الإلكترونية للشيخ / محمد صالح المنجد". Erişim 03 Aralık 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=rItKKCs1R3Y>
- Zerkeşî, Bedruddīn Muḥammed b. Bahâdır. *el-Mensûr fi'l-kavâid*. thk. Teysîr Fâik Aḥmed Maḥmûd. 3 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 2. Basım, 1405/1985.

---

 **Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

 **Yazar(lar) / Author(s):** Mustafa Çakır.

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

## TANRI SİZİ İZLİYOR: TANRI'YLA İLGİLİ KAVRAM ÇAĞRIŞIMLARI ANONİM BİR EKONOMİK OYUNDA SOSYAL DAVRANIŞI ARTIRIYOR

*God Is Watching: Priming God Concepts Increases Prosocial Behavior in an Anonymous Economic Game*

**Azim F. SHARİFF - Ara NORENZAYAN**

Doç. Dr., İngiliz Kolombiya Üniversitesi, Kanada – Prof. Dr., İngiliz Kolombiya Üniversitesi, Kanada

Assoc. Prof., University of British Columbia, Kanada – Prof. Dr., University of British Columbia, Kanada

✉ azim@psych.ubc.ca ✉ ara@psych.ubc.ca

Çeviren / Translator:

**Osman Zahid ÇİFÇİ**

Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Felsefesi Anabilim Dalı, Konya, Türkiye

Assoc. Prof., Selçuk University Faculty of Islamic Sciences Department of Philosophy and Religious Studies Department of Philosophy of Religion, Konya, Turkey

✉ zahid.cifci@selcuk.edu.tr  <https://orcid.org/0000-0003-0348-594X>

### Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Çeviri / Translation


Geliş Tarihi / Received: 02.04.2022

Kabul Tarihi / Accepted: 25.05.2022

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2022

” Atıf / Cite as: F. Shariff, Azim – Norenzayan, Ara. “Tanrı Sizi İzliyor: Tanrı'yla İlgili Kavram Çağrışımları Anonim Bir Ekonomik Oyunda Sosyal Davranışı Artırıyor”. çev. Osman Zahid Çifçi. *Mütefekkir* 9/17 (2022), 247-262. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1130991>

© **Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

 **İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.



## TANRI SİZİ İZLİYOR\* TANRI'YLA İLGİLİ KAVRAM ÇAĞRIŞIMLARI ANONİM BİR EKONOMİK OYUNDA SOSYAL DAVRANIŞI ARTIRIYOR\*\*

### Öz

Bu yazıda, anonim diktatör oyununda<sup>1</sup> dinin toplum yanlısı davranışları artırıp artırmadığını belirlemek için tasarlanmış iki deney sunmaktayız. Nötr veya hiçbir kavramın olmadığı durumların aksine Tanrı kavramının dolaylı olarak dahil edildiği durumlarda denekler tanımadıkları yabancı kişilere karşı daha fazla cömert olmaktadır. Gözlemlenen bu etki en az seküler ahlâki kurumlarla bağlantılı düşüncelerin ön plana çıktığı zamanki kadar güçlüdür. Kendi kendine kabul edilmiş dindarlık, toplum yanlısı davranışlarla bağlantılı görünmemiştir. Bu yazıda, dinî uyarıcıların cömertlik üzerinde ideomotor etkisi olduğuna veya doğaüstü gözlemcilerin varlığı fikrini harekete geçirdiğine odaklanarak bu etkinin altında yatan farklı olası mekanizmaları tartışacağız. Daha sonra ise dini eski büyük toplumların ortaya çıkmasını kolaylaştıran bir unsur olarak kabul eden fikirlerin sonuçlarını ele alacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Din Felsefesi, Din Psikolojisi, Oyun Teorisi, Tanrı, Din-Davranış İlişkisi.

### God Is Watching: Priming God Concepts Increases Prosocial Behavior in an Anonymous Economic Game

#### Abstract

We present two studies aimed at resolving experimentally whether religion increases prosocial behavior in the anonymous dictator game. Subjects allocate more money to anonymous strangers when God concepts were implicitly activated than when neutral or no concepts were activated. This effect was at least as large as that obtained when concepts associated with secular moral institutions were primed. A trait measure of self-reported religiosity did not seem to be associated with prosocial behavior. We discuss different possible mechanisms that may underlie this effect, focusing on the hypotheses that the religious prime had an ideomotor effect on generosity or that it activated a felt presence of supernatural watchers. We then discuss implications for theories positing religion as a facilitator of the emergence of early largescale societies of cooperators.

**Keywords:** Philosophy of Religion, Psychology of Religion, Game Theory, God, Religion-Behavior Relationship.

Birçok teorisyen, her şeyi bilen ve her yerde olan doğaüstü unsurların bilişsel kullanılabilirliğinin geniş insan topluluklarının evrimi üzerinde önemli bir etkisi olduğunu iddia etmektedir. Yönettikleri sosyal gruba

\* Azim F. Shariff - Ara Norenzayan, "God Is Watching You: Priming God Concepts Increases Prosocial Behavior in an Anonymous Economic Game", *Psychological Science* 18/9 (Eylül 2007), 803-809. Bu çalışma Sage Publications'tan alınan 07.03.2022 tarih, 5263471189089 numaralı izne istinaden çevrilmiştir.

\*\* Deneysel iktisat teorisi. "Oyun teorisi iki veya daha fazla kişi veya kurumun (oyuncular) birinin hareketinin sonucunun, sadece kendi hareketine değil, diğer oyuncuların da hareketlerine bağlı olduğu durumları analiz etmek için kullanılan bir tekniktir." Murat Yalçıntaş, "Ekonomik Karar Almada Adalet ve Oyun Teorisi", *Maliye ve Finans Yazıları* 1/103 (30 Nisan 2015), 247-273.

<sup>1</sup> Oyun teorisi içerisinde yer alan Ültimatom Oyunu'nun türevlerinden birisidir. Diktatör oyunu deneyleri yapılırken deneklerden birisi "diktatör" olarak seçilerek bir miktar para ona verilir. Paranın isterse diktatör tarafından diğer oyuncu veya oyunculara verilebileceği söylenir. Paranın nasıl dağıtılacağına karar verme yetkisi diktatör olarak seçilen kişiye aittir (Çevirenin Notu).



yönelik duygusal ritüelleri ve maliyetli bağılıklarına rağmen bu tür unsurların hayali varlığı, köken itibarıyla durumla ilgisiz olan bireylerin iş birliği ile etkileşime girmesine izin veren bir araç olabilir.<sup>2</sup> Bu makalede sunulan araştırma, sosyal bilimlerin ilgi alanına giren kültürel olarak yaygın iki geniş sınıf -dinî inançlar ve ilgisiz yabancılar arasındaki iş birliğine dayalı davranış- arasındaki bu bağlantıyı deneysel olarak araştırmıştır.

Dinin prososyal (toplum yanlısı) ve antisosyal etkilerini belgeleyen anekdotlar bol olsa da ampirik literatür dinin, toplum yanlısı davranışlardaki rolü hakkında karışık sonuçlar üretmektedir. Sosis ve Ruffle,<sup>3</sup> dinî ve seküler İsrail'in ortak kullanılan yerleşim bölgelerinde (kibbutz) iş birliğine dayanan deneysel bir bilardo oyununda insanların cömertlik düzeylerini araştırmış ve dindar bireylerin daha yüksek düzeyde, günlük cemaatle ibadetlere katılan dindar erkeklerin ise en yüksek düzeyde iş birliği yaptığını bulmuştur. Batson ve meslektaşları,<sup>4</sup> dindar insanların, dindar olmayan insanlara göre başkalarıyla ilgilenme konusunda daha istekli olduklarını, ancak fedakarane davranışın laboratuvar ölçümlerinin genellikle bu farkı doğrulamakta başarısız olduğunu göstermiştir. Dahası, çalışmalar dinine bağlı insanlar arasında yardımseverliğin daha yüksek olduğunu gösterse de bu bulgu, insanların daha şefkatli olmasından veya diğer insanlara faydalı olmayı istemelerinden ziyade, başkalarından övgü almak ve suçluluk duygularından kaçınmayı istemeleri gibi egoist güdülerle daha iyi açıklanmaktadır.

Bu bulgular ne kadar aydınlatıcı olsa da din ve toplum yanlısı davranış üzerine yapılan araştırmalar, korelasyonel yaklaşımlara oldukça bağımlı olmaları nedeniyle sınırlandırılmıştır. Dindarlık ve toplum yanlısı davranış arasında bir ilişki bulunursa, toplum yanlısı bir eğilime sahip olmanın kişinin dindar olmasına neden olması ve suçluluk veya empatiye eğilim duyan kişinin hem işbirlikçi davranışa hem de dindarlığa yönelmesi de aynı derecede olası olur, dolayısıyla dinî inançlar bir şekilde toplum yanlısı davranışa neden olur. Doğüstü inançları nedensel bir faktör olarak inceleyen çalışmalar nadirdir. Bering,<sup>5</sup> 3 yaşındaki çocukların hile yapma

<sup>2</sup> Örneğin: Scott Atran - Ara Norenzayan, "Religion's Evolutionary Landscape: Counterintuition, Commitment, Compassion, Communion", *The Behavioral and Brain Sciences* 27/6 (Aralık 2004), 713-730; discussion 730-770; William Irons, "How Did Morality Evolve?", *Zygon* 26/1 (01 Mart 1991), 49-89; R. Sosis - Bradley J. Ruffle, "Ideology, Religion, and the Evolution of Cooperation: Field Experiments on Israeli Kibbutzim" (Research in Economic Anthropology, Research in Economic Anthropology, 2004), 89-117.

<sup>3</sup> Sosis - Ruffle, "Ideology, Religion, and the Evolution of Cooperation".

<sup>4</sup> C. Daniel Batson vd., "Religious Prosocial Motivation: Is It Altruistic or Egoistic?", *Journal of Personality and Social Psychology* 57/5 (1989), 873-884; C. Daniel Batson, *Religion And The Individual: A Social-Psychological Perspective* (New York, 1993).

<sup>5</sup> J. M. Bering, "On Reading Symbolic Random Events: Children's Causal Reasoning About Unexpected Occurrences." (Psychological and Cognitive Foundations of Religiosity Conference, Atlanta, 2003); Jesse M. Bering, "The Folk Psychology of Souls", *The Behavioral and Brain Sciences* 29/5 (Ekim 2006), 453-462; discussion 462-498.

(“yasak bir kutuyu açma”) eğilimini, onları buldukları odada görünmez bir unsurun (“Prenses Alice”) bulunduğuna ikna ederek azaltmıştır. Farklı bir çalışmada, özel test odalarında ölü bir lisansüstü öğrencinin hayaletinin görüldüğü kendilerine söylenen üniversite öğrencileri, bilgisayarlı bir uzamsal akıl yürütme görevinde, hiçbir şey söylenmeyen öğrencilere göre hile yapmaya daha az eğilim göstermişlerdir.<sup>6</sup> Bu çalışmalar, belirgin doğüstü unsurların düşünülmesinin hile davranışını frenlediğini göstermektedir.

Sunulan bu çalışmada, özellikle Tanrı tasavvurlarının bencil ve toplum yanlısı davranış üzerindeki etkisi incelenmiştir. Araştırma tasarımı iki açıdan özgün olarak kabul edilebilir. İlk olarak, deneklerin Tanrı ile ilgili kavramlar üzerinde bilinçli olarak düşünmesine izin vermeden, bu kavramları dolaylı olarak harekete geçirmek için deneysel bir sürecin başlatılmış olmasıdır. İkinci olarak, sadece öz-bildirim ölçümlerine dayanmak yerine, psikoloji ve ekonomide iyi araştırılmış “diktatör oyunu” adında bir iş birliği davranışı paradigmasının kullanılmış olmasıdır. Oyun, toplum yanlısı eğilimlerin doğru bir göstergesini elde edebilmemiz için, oyun sürecinin yapay ödülleri yerine gerçek parasal yansımaları olan, oldukça kontrollü bir anonim ortamda oynanmıştır.

İlk çalışmanın amacı, öğrenci denekler arasında dolaylı olarak Tanrı kavramlarını öne çıkarmak ve bunun onların cömertliklerini nasıl etkilediğini incelemektir. İkinci çalışmanın amacı ise, ilk çalışmadan elde ettiğimiz ana bulgumuzu daha çeşitli bir topluluk örneğinde yeniden üretmek ve dinî uyarıcının gücünü, ahlâkı dayatan sosyal kurumların seküler uyarıcılarıyla karşılaştırmaktır.

## 1. ÇALIŞMA

### Yöntem

#### Denekler

Kanada’daki British Columbia Üniversitesi’nde sergilenen posterler aracılığıyla elli denek (ortalama yaş 21; 34 kadın ve 16 erkek) alındı ve rastgele bir şekilde dinî olarak uyarılmış veya uyarılmamış durumlara atandı. Deneklerden 26’sı bir din ile özdeşleştiğini belirtirken, 24’ü herhangi bir özdeşim belirtmedi. Dindar deneklerden 19’u kendilerini Hristiyan, 4’ü Budist, 2’si Yahudi ve 1’i Müslüman olarak tanımladı. Kalan 24 denekten ise 19’u ateist ve 5’i organize dini olmayan teist olarak kategorize edildi. Din için “hiçbiri” seçeneğini seçen denekler ateist olarak tanımlandı ve Tanrı inancını değerlendiren bir ölçekte orta noktanın altında puan aldılar. Dinî bir kimlik belirtmeyen ancak yine de Tanrı inancı

<sup>6</sup> Jesse M. Bering vd., “Reasoning About Dead Agents Reveals Possible Adaptive Trends”, *Human Nature* 16/4 (01 Aralık 2005), 360-381.

sorusunda orta noktadan daha yüksek puan alan denekler ise, belirli bir dinî kimlik belirtenlerle birlikte teist olarak sınıflandırıldı.

### *Süreç ve Malzemeler*

Tüm denekler, deney süresince kapalı kapılar ardında özel odalarda oturdu. Deneklerin yarısı, Srull ve Wyer'in<sup>7</sup> şifreli cümle paradigması kullanılarak örtük olarak Tanrı ile ilgili kavramlarla uyarılırken diğer yarısı herhangi bir şekilde uyarılmadı. Bu görevi takiben, her denek, başka bir deneye karşı diktatör oyununun<sup>8</sup> tek seferlik, anonim bir versiyonunu oynadı. Tüm gerçek deneklere aşağıdaki talimatlar verildi:

*Bu ekonomik karar verme görevinde verici olarak seçildiniz. 10 adet bir dolarlık madeni para bulacaksınız. Sizin göreviniz, bu madeni paralardan istediğiniz kadar almak ve elinizde tutmaktır, ancak, bıraktığınız her para, eğer varsa, tutması için alıcıya verilecektir.*

Deneklerin itibarlarıyla ilgili endişelerini gidermek için, kararlarını yalnızca diğer deneyin bilebileceği ve kimliklerinin o denekten gizleneceği kendilerine bildirildi. Kararlarının ardından bireyler, dinî inancı ölçen ve demografik verileri toplayan bir dizi ölçüm aşamasını tamamladılar. Daha sonra her denek deneyin izlenimi ve gerçek amaçları hakkında (yazılı ve sözlü olarak) bilgilendirildi, katılım için ödeme yapıldı, teşekkür edildi ve işlemleri sona erdirildi.

Deneklerden, manipülasyon hazırlığı için dört kelimelik bir dilbilgisi cümlesi oluşturmak üzere her birinden gereksiz bir kelimeyi çıkararak 10 adet beş kelimelik cümleyi çözmeleri istendi. Örneğin, "hissetti, o, yok ettiğini, ruhu", yerine "o, ruhu hissetti" ve "tatlı, kutsal, idi, çatal" yerine "tatlı kutsalı" olacaktı. Karıştırılmış cümlelerin beşi "ruh, ilahi, Tanrı, kutsal ve peygamber" gibi hedef kelimeler içerirken ve diğer beşi ise dinle ilgisi olmayan ve başka hiçbir tutarlı kavram oluşturmayan nötr kelimeler içerdi.

### **Sonuçlar ve Tartışma**

Önceki araştırmalar, tek seferlik anonim oyunlarda bile bazı olumlu sosyal davranışlar tespit edilmesine rağmen, bu anonim oyunda verici olanların çoğunun bencilce davrandığını ve alıcıya çok az para bıraktığını veya hiç para bırakmadığını göstermiştir.<sup>9</sup> Bencilliğe olan bu eğilim, kontrol durumunda da doğrulanmıştır. Dinsel kavramlar ile uyarılan denekler diğer

<sup>7</sup> Thomas K. Srull - Robert S. Wyer, "The Role of Category Accessibility in the Interpretation of Information About Persons: Some Determinants and Implications.", *Journal of Personality and Social Psychology* 37/10 (1979), 1660-1672.

<sup>8</sup> Elizabeth Hoffman vd., "Preferences, Property Rights, and Anonymity in Bargaining Games", *Games and Economic Behavior* 7/3 (01 Kasım 1994), 346-380.

<sup>9</sup> Kevin J. Haley - Daniel M.T. Fessler, "Nobody's Watching?: Subtle Cues Affect Generosity in an Anonymous Economic Game", *Evolution and Human Behavior* 26/3 (01 Mayıs 2005), 245-256; Hoffman vd., "Preferences, Property Rights, and Anonymity in Bargaining Games".

denek için ortalama 1,84\$ bırakmıştır. %52'si 1\$ veya daha az bırakırken, aralarından sadece %12'si 5\$ bırakmış ve hiçbiri 5\$'dan fazla bırakmamıştır. Tanrı kavramı ile uyarılanlar ise karşı tarafa ortalama 4,22\$ bırakmış, %64'ü de 5\$ veya daha fazlasını bırakmıştır. Dinsel kavramlar sunulan durumdaki kalan ortalama para miktarı, diğer durumdan 2.38\$ daha fazla çıkmıştır ve bu önemli bir farktır.<sup>10</sup> Hiçbir şey bırakmayan ve sadece 5\$ bırakan denekler karşılaştırıldığında, deneklerin çoğunun kontrol durumunda (% 36) dinî olarak uyarıldıkları durumdan (% 16) daha bencilce davrandığı (hiçbir şey sunmadığı) gözlemlenirken, çoğunun da dinî olarak uyarıldıkları durumda (%52), kontrol durumunda (%12) olduğundan daha adil davranarak (tam 5 dolar teklif eden), araştırmanın bulgusunu bencillikten adalete doğru kaydirdiği belirlenmiştir.<sup>11</sup>

Bu etki hem teistlerde (dinî uyarılma ve kontrol durumu arasındaki fark 1.88 \$)<sup>12</sup> hem de ateistlerde (dinî uyarılma ve kontrol durumu arasındaki fark 2.95)<sup>13</sup> gözlemlenmiştir. Dinî kavram sunulmayan ateistler, dinî kavram sunulmayan teistlerden biraz daha az (0.97 \$) para bırakmış olsalar da, bu eğilim zayıf ve istatistiksel olarak anlamlı değildi.<sup>14</sup> Kendi kendine kabul edilmiş Tanrı inancı, deneklerin kontrol durumunda ne kadar para harcadıklarının iyi bir göstergesi değildi.<sup>15</sup> Sonuç olarak, Tanrı kavramlarının örtük olarak sunulması, toplum yanlısı davranışı artırmış (yani, deneklerin bir yabancı için bıraktıkları para artmış) ve bu etki hem teistler hem de ateistlerde gözlenmiştir. Bencil davranışları kısıtlamada dinî kavramların örtük bir şekilde sunulmasının, açık bir şekilde sunulmasından çok daha etkili olduğu kanıtlanmıştır.

Bu bulgular dikkat çekici olsa da genellebilirliği öğrenci örnekleme dayalı olması nedeniyle sınırlıdır. Ekonomik oyunlarda bu tür örneklemin yürütülmesi, dünya çapında daha büyük ve daha çeşitli grupları temsil etmeyebilir.<sup>16</sup> Ayrıca, bu çalışmanın sonuçları, kontrol grubuna nötr bir kavram sunulmadığı için eleştiriye açıktır. Dinî kavramlara özellikle vurgu yapmaktan ziyade denekleri sadece kelimelerle uyarmanın, kontrol ve dinî uyarım yapılan durumlar arasında farklılığa yol açması pek olası kabul edilmese de mümkündür. Ayrıca, dinî kavramların örtük bir şekilde uyarılmasının, deneklerin bilinçsiz davranışlarını gerçekten etkilediği tam olarak tespit edilmemiştir. Bu nedenle, tüm bu endişeler ikinci çalışmada ele alınmıştır.

<sup>10</sup>  $t(48) = 3.69, p < .001, prep = .99, d = 1.07$

<sup>11</sup>  $X^2(1, N = 29) = 7.5, p = .006, prep = .96$

<sup>12</sup>  $t(29) = 2.25, p = .032, prep = .91, d = 0.84$

<sup>13</sup>  $t(17) = 2.70, p = .015, prep = .94, d = 1.31$

<sup>14</sup>  $t(23) = 1.34, s = .19, prep = .73$

<sup>15</sup>  $r(24) = .23, p = .29, prep = .65$

<sup>16</sup> Joseph Henrich vd., "Economic Man' in Cross-Cultural Perspective: Behavioral Experiments in 15 Small-Scale Societies", *Behavioral and Brain Sciences* 28/6 (2005), 795-815.

## 2. ÇALIŞMA

### Genel Bakış

İkinci çalışmada ilk çalışmanın bulgularını çoğaltmak ve genişletmek amaçlanmıştır. Bu çalışmada dört önemli değişiklik söz konusudur. İlk olarak, bir üniversite örnekleme dayanak yerine, Kanada, Vancouver'daki daha geniş bir topluluktan denekler alındı. İkinci olarak uyarıcı olmayan kontrol durumu, nötr bir uyarıcı sunularak değiştirildi. Üçüncüsü ve en önemlisi, seküler ahlâk kurumlarında dinî uyarıcının gücünü incelemek için ek bir uyarıcı koşulu daha getirildi. Voltaire<sup>17</sup> ve Rousseau'dan<sup>18</sup> beri siyaset felsefecileri, her ne kadar kolay olmasa da herhangi bir ahlâkî veya dinî kazanımın, dinî olmayan kaynaklardan da elde edilebileceğini savunmuşlardır. Bir yargı sistemi veya daha geniş anlamıyla sosyal bir sözleşme, bu tür seküler ahlâkî etki kaynaklarının en güçlü modern örnekleri olarak kabul edilebilir. Sonuç olarak, ikinci çalışmada, dinî ve seküler uyarıcıların etkisini karşılaştırmak için seküler- uyarıcı bir durum eklenmiştir. Son olarak ise, uyarıcıların deneklerin dinî düşüncelerini harekete geçirdiğine dair herhangi bir farkındalık bildirip bildirmediikleri incelenmiştir.

### Yöntem

#### Denekler

Vancouver'ın etrafına yerleştirilen posterler ve gazete ilanları aracılığıyla 78 denek işe alınmıştır. Bu deneklerden 3'ü, çalışmanın hipotezi hakkındaki şüpheleri nedeniyle analizden çıkmış ve 75 denek üç durum arasında eşit olarak dağıtılmıştır. Deneklerden sadece %22'si öğrenciydi ve örneklem oldukça çeşitliydi. Yaşlar (Ortalama 44 yaş) 17 ile 82 arasında değişiklik göstermiştir. Yıllık hane gelirleri (Ortalama 35.000 \$) 10.000 \$ altı ile 80.000 \$ üstü arasında değişmektedir. Bu çalışmadaki konuların kategorizasyonunun bir kısmı Birinci Çalışma'da yer almayan yeni bir soruya verilen yanıtlara dayandırılmış ve bu soruda, deneklerden kendilerini dindar, manevi, agnostik veya ateist olarak görüp görmediklerini işaretlemeleri istenmiştir. Dinlerini belirten deneklerden 25'i kendilerini Hıristiyan, 3'ü ise Yahudi olarak tanımlamıştır. Kalan 47 denekten 21'i kendisini "manevi", 22'si agnostik veya ateist olarak belirtmiş ve 4'ü ise soruya cevap vermeyi reddetmiştir. Denekler, ancak kendilerini ateist veya agnostik olarak tanımladıklarında ateist olarak kategorize edilmiş ve Tanrı inancını değerlendiren ve ilk çalışmaya göre daha katı bir kriter olan yeni soruda ölçeğin orta noktasının altında puan almışlardır. Diğer tüm denekler ise teist olarak sınıflandırılmıştır.

<sup>17</sup> Voltaire, *The Portable Voltaire*, çev. Ben Ray Redman (New York: Penguin Books, 1977).

<sup>18</sup> Jean-Jacques Rousseau - Henry J. Tozer, *The Social Contract, or, Principles of Political Right* (London: Penguin Books, 1968).

## Süreç

Birkaç önemli farklılık dışında, denekler önceki deneydekiyle aynı protokolü izlemiştir. Deneklerin, rastgele olarak verici veya alıcı olarak seçildiklerine, bu seçim sonucunda tesadüfen verici olduklarına ve verdikleri kararın kendilerinden sonraki kişiyi etkileyeceğine inanmaları teşvik edilmiştir. Kontrol durumundaki deneklere nötr bir uyarıcı verilmiştir ve kendileri aynı karmaşık cümle görevini tamamlamış, ancak karıştırılmış cümleler kasıtlı olarak belirli bir kavramı çağrıştıran herhangi bir uyarıcı içermemiştir. Seküler uyarıcı durum, deneklerin yurttaşlık, jüri, mahkeme, polis ve sözleşme gibi hedef sözcükleri içeren karmaşık ifadeleri çözmesini gerektirmiştir. Dinî uyarıcı durumdaki denekler ise Birinci Çalışma'dakiler ile aynı cümleleri çözmüşlerdir.

Denekler, çalışmanın sonunda dindarlıkları ve Tanrı'ya inançları ile ilgili sorular da dahil olmak üzere demografik değerlendirmeleri yanıtlamışlardır. Anketin sonunda şu iki soru sorulmuştur: (a) "Lütfen bu çalışmanın şu ana kadar ne hakkında olduğunu kısaca tahmin edin" ve (b) "Bu çalışmanın hakkında anlamadığınız veya tuhaf bulduğunuz bir kısmı oldu mu?" Ayrıca, deneklerle sözlü olarak görüşülerek, karışık cümleler göreviyle ilgili dile getirdikleri endişeler belgelenmiştir.

## Sonuçlar ve Tartışma

### *Uyarıcıların Etkisi*

İlk araştırmanın ana etkisi bu çalışmada da tekrarlanmıştır. Dinî uyarıcı durumdaki denekler ortalama 4,56\$ teklif ederlerken, kontrol durumundaki denekler arada 2,00\$ fark ile 2,56\$, teklif etmişlerdir.<sup>19</sup> Örneklemin daha çeşitli olması, teklif edilen para miktarının önceki çalışmadan önemli ölçüde daha yüksek bir varyasyona sahip olmasına sebep olmuş olabilir. Birinci Çalışma'da olduğu gibi, dinî uyarıcının araştırmanın tipik odağını bencillikten adalete kaydırması olmasına dikkat edilmelidir. Deneklerin daha yüksek bir oranı, kontrol durumunda (%40) dinî-uyarıcı duruma (%12) göre daha bencil davranırken (hiçbir şey teklif etmeyerek), deneklerin daha yüksek bir oranı (tam olarak 5\$ teklif ederek) ise dinî-uyarıcı duruma (%44) kontrol durumuna (%28) göre daha adil davranmıştır.<sup>20</sup>

Bu örnekte, ilk çalışmadan farklı olarak, dinî uyarımdan kaynaklanan zayıf bir etkileşim vardır,<sup>21</sup> bu da dinî uyarımın etkisinin teistlerde ateistlerde olduğundan daha güçlü olduğunu ve tek başına ateistler üzerinde önemsiz bir etkisi olduğunu göstermiştir ( $t < 1$ ). Çalışmalar arasındaki bu tutarsızlık Genel Tartışma bölümünde daha ayrıntılı olarak

<sup>19</sup>  $t(48) = 2,47, p < .02, prep = .93, d = 0,71$

<sup>20</sup>  $X^2(1, N = 31) = 4.40, p = .036, prep = .90$

<sup>21</sup>  $F(1, 46) = 2.22, p = .14, prep = .78$

ele alınmıştır. Kontrol durumunda ateistler ve teistler yine farklılık göstermemiştir ( $t < 1$ ). Kendi kendine kabul edilen Tanrı inancı ise, nötr uyarı ve kontrol durumlarında deneklerin ne kadar para teklif ettiğini iyi yordayamamıştır.<sup>22</sup>

Seküler uyarım, neredeyse dinî uyarım kadar büyük bir etkiye sahip olmuştur. Seküler uyarım uygulanan denekler, kontrol durumundakilerden ortalama olarak 4.44\$ veya 1.88\$ daha fazla para bırakmışlardır.<sup>23</sup>

### Araştırma Sonrası Sorgu

Asıl soru, deneklerin karıştırılmamış cümleler görevindeki terimlerin kendilerine dinî inançları hatırlattığına dair herhangi bir farkındalık bildirip bildirmediikleri veya bu farkındalığın ekonomik karar verme testindeki kararlarını etkileyip etkilemediğiydi. Bu ve ilgili uyarı yaklaşımlarını kullanan önceki araştırmalarda olduğu gibi, deneklerin büyük çoğunluğu bu bağlantı hakkında herhangi bir farkındalık bildirmemiştir.<sup>24</sup> Sadece üç denek (2 kontrol durumunda ve 1 seküler uyarım durumunda), araştırma sorularına yanıt olarak dinî kavramların cömertlikle nasıl ilişkili olduğuna dair görüş belirtmiş ve bu kişiler analizden çıkarılmıştır. Araştırma sonrası sorgu yanıtlarında beş denek (2 dinî uyarım durumunda, 2 kontrol durumunda ve 1 seküler uyarım durumunda) genel olarak belirsiz terimler ile dinden söz etmiştir. Bu beş denek analizlerden çıkartılmamıştır. Sonuç olarak, bu 5 deneği çıkarmanın veya çıkarılan üç deneği analize dahil etmenin nihai sonuçlar üzerinde herhangi bir etkisi olmadığı keşfedilmiştir. Ayrıca, dinden söz eden bu sekiz denek, üç durum boyunca eşit olarak dağılmıştır (çoğunluk kontrol ve seküler uyarım durumlarındadır). Bu da bu kişilerin dine atıfta bulunmalarının uyarılma sürecinden kaynaklanmadığını göstermektedir. Sadece birkaç denek dinden bahsetmiştir, çünkü dindarlıkları hakkında sorular içeren araştırma sonrası sorgu, demografik sorulardan hemen sonra gelmiştir.

Araştırma sonrası yapılan sorgu üzerine elde edilen bu bulgular literatürle tutarlıdır ve bu bulgular, çalışmamızda kullanılan yöntemi kullanarak kategorileri, hedefleri ve duyguları uyarmanın, uyarıldığının farkında olmadığını bildiren deneklerin<sup>25</sup> bile davranışını etkilediğini göstermektedir. Birlikte ele alındığında, veriler, ana bulgularımızın uyarı süreci ve talep özellikleri ile açıklanamayacağı sonucuna işaret etmektedir.

<sup>22</sup>  $r(25) = -.12, p = .58, \text{prep} = .50$

<sup>23</sup>  $t(48) = 2.29, p < .03, \text{prep} = .92, d = 0.67$

<sup>24</sup> İncelemeler için bk. John A. Bargh - Tanya L. Chartrand, "The Unbearable Automaticity of Being," *American Psychologist* 54/7 (1999), 462-479; Russell H. Fazio - Michael A. Olson, "Implicit Measures in Social Cognition. Research: Their Meaning and Use", *Annual Review of Psychology* 54/ (2003), 297-327.

<sup>25</sup> Örneğin: John A. Bargh vd., "Automaticity of Social Behavior: Direct Effects of Trait Construct and Stereotype Activation on Action.", *Journal of Personality and Social Psychology* 71/2 (1996), 230-244.



## Tartışma

Bu nedenle, bu çalışma dinî uyarımın toplum yanlısı etkisinin üniversite öğrencileriyle sınırlı olmadığını ve daha büyük bir örneklem üzerinde de güçlü olduğunu göstermektedir. Ayrıca, kontrol durumunda nötr bir uyarıcı kullanıldığı ve araştırma sonrası yapılan sorgunun uyarmanın dinî doğasına dair az da olsa yansıtıcı farkındalığı ortaya çıkardığı göz önüne alındığında, dinî kavramların toplum yanlısı davranış üzerindeki etkisinin, uyarma sürecinin bir eseri veya talep özelliklerinin bir yan ürünü olma olasılığı ekarte edilebilir. Son olarak, seküler ahlâkî kurumlarla ilgili kavramların örtük olarak uyarılmasının, bencilliği, dinî telkin kadar sınırladığı ortaya koyulmuştur.

## GENEL TARTIŞMA

Örtük olarak sunulan Tanrı'ya ilişkin kavramlar, davranış anonim ve yabancılara yönelik olsa bile, toplum yanlısı davranışı arttırmıştır. Tanrı'ya ilişkin kavramlar, bencilliği azaltmada seküler sosyal sözleşme kavramlarıyla aynı etkiye sahip olmuştur ve bu etki oldukça büyüktür. Ancak, Tanrı ile ilişkili kavramların ateistleri ne kadar etkilediğine dair bulgular belirsizdir. İlk çalışma ateistler üzerinde net bir etki göstermiş, ancak bu etki ikinci çalışmada neredeyse yok olmuştur. Bu konuda daha fazla araştırmaya ihtiyaç duyulmasına rağmen, ikinci çalışmadaki tutarsızlığın daha katı hale gelen ateizm tanımından kaynaklanmış olabileceği düşünülmektedir. Açık sözlü ateistlerin, diğer dindar olmayan insanlardan farklı olarak, doğaüstü unsurların varlığından örtük düzeyde bile şüphe duymaları olasıdır. Ateizm hakkındaki bu soruları gelecekteki araştırmalar için şimdilik cevapsız bırakarak deneklerin çoğunda gözlemlenen etki için olası açıklamaları incelemeye geçiyoruz.

## Olası Açıklamalar

Toplum yanlısı davranış, artan olumlu veya olumsuz ruh halinden<sup>26</sup> veya empatik endişe duygularının artmasından etkilenebilir.<sup>27</sup> Dinî uyarımın, bu mekanizmalarla hareket ederek toplum yanlısı davranışları arttırmış olması mümkündür. Bununla birlikte, denekler uyarıldıktan hemen sonra hissedilen olumlu ve olumsuz etkiyi<sup>28</sup> ve eğilimsel empatiyi ölçtüğümüz bir takip çalışmasında<sup>29</sup> bu uyarılmalara dair hiçbir kanıt

<sup>26</sup> Mark Schaller - Robert B. Cialdini, "Happiness, Sadness, and Helping: A Motivational Integration.", *Handbook of motivation and cognition: Foundations of social behavior*, Vol. 2. (New York, NY, US: The Guilford Press, 1990), 265-296.

<sup>27</sup> Nancy Eisenberg - Paul A. Miller, "The Relation of Empathy to Prosocial and Related Behaviors.", *Psychological Bulletin* 101/1 (1987), 91-119.

<sup>28</sup> D. Watson vd., "Development and Validation of Brief Measures of Positive and Negative Affect: The Panas Scales", *Journal of Personality and Social Psychology* 54/6 (Haziran 1988), 1063-1070.

<sup>29</sup> Azim F. Shariff - Ara Norenzayan, *The Effect of Religious Priming on Affect and Attitudes*, Unpublished raw data (2006).



bulunamamıştır. Dinî uyarım uygulanan denekler olumlu ya da olumsuz ruh hallerinde veya empatik kaygılarında herhangi bir artış bildirmemişlerdir.

Dinî uyarımın toplum yanlısı davranış üzerindeki etkisinin iki olası teorik açıklaması gelecekte daha fazla araştırılmalıdır. Bu açıklamalardan ilki, algısal kavramları harekete geçirmenin, bu kavramlarla uyumlu hedeflerin, planların ve motor aktivitenin olasılığını arttırdığını savunan davranışsal-uyarıcı veya ideomotor-eylem yaklaşımıdır.<sup>30</sup> “Tanrı” ve “peygamber” gibi doğaüstü terimler, anlamsal ve dinamik olarak cömertlik ve hayırseverlik davranışlarıyla ilişkili olan ahlâkî davranışlara atıfta bulunabilir. Denekler bu kavramlar etkinleştirildiğinde, itibar endişelerinden bağımsız olarak, otomatik olarak daha cömert davranmış olabilirler. Bu güdü, “kaba” davranış olarak uyarıldığında deneklerin konuşmayı kesme olasılıklarının daha yüksek olması veya “yaşlı insan” kalıp yargıları uyarıldığında öğrencilerin daha yavaş yürümesindeki<sup>31</sup> davranış kalıplarına benzerdir.

Başka bir olası açıklama da, dinî uyarımın doğaüstü unsurların varlığını hatırlattığı ve bu algının daha sonra toplum yanlısı davranışı artırdığıdır.<sup>32</sup> Dinlerde, büyük ölçüde farklılık gösterse de tüm inançların merkezinde, ölüme, cehalete ve yanılısamaya meydan okuyan, maliyetli fedakarlıklar talep eden ve gruplar halinde davranışları yöneten bir veya daha fazla, her yerde hazır ve nazır olup her şeyi bilen ahlâkî unsurların yer aldığı fikri vardır.<sup>33</sup> Cömertliğin, anonimliği zayıflatan ve işbirlikçi oyunlarda itibar kaygılarını harekete geçiren küçük değişikliklere bile duyarlı olduğu kanıtlanmıştır.<sup>34</sup> Yabancı bireylere yönelik yoğun işbirlikçi davranışların kısa vadeli çıkarlardan bağımsız olup olmadığı konusundaki tartışmalar devam etmektedir.<sup>35</sup> Bununla birlikte, itibar yönetimi, bencil bireylerin tespit edildiği ve gelecekteki işbirlikçi girişimlerden men edildiği ölçüde, yabancılar arasındaki işbirlikçi davranışın evrimsel istikrarını açıklamaya yardımcı olabilir.

<sup>30</sup> Bargh vd., “Automaticity of Social Behavior: Direct Effects of Trait Construct and Stereotype Activation on Action.”

<sup>31</sup> Bargh vd., “Automaticity of Social Behavior: Direct Effects of Trait Construct and Stereotype Activation on Action.”

<sup>32</sup> Doğaüstü unsurlar hakkındaki benzer gözlemler için bk. Bering, “The Folk Psychology of Souls”; Pascal Boyer, *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought* (New York: Basic books, 2001).

<sup>33</sup> S. Atran, *In gods we trust: The evolutionary landscape of religion*, ed. null, 2002; Atran - Norenzayan, “Religion’s Evolutionary Landscape”; Ara Norenzayan - Ian G. Hansen, “Belief in Supernatural Agents in the Face of Death”, *Personality and Social Psychology Bulletin* 32/2 (01 Şubat 2006), 174-187.

<sup>34</sup> Haley - Fessler, “Nobody’s Watching?: Subtle Cues Affect Generosity in an Anonymous Economic Game”; Hoffman vd., “Preferences, Property Rights, and Anonymity in Bargaining Games”.

<sup>35</sup> Örneğin: Herbert Gintis vd., “Explaining Altruistic Behavior in Humans”, *Evolution and Human Behavior* 24/3 (01 Mayıs 2003), 153-172.

Yakın tarihli bir deney,<sup>36</sup> bilgisayar arka planına yerleştirilmiş göz bebekleri kadar küçük bir ipucunun bile diktatör oyununda sunulan para miktarını artırdığını keşfetmiştir. Benzer şekilde, iki göz bebeği görüntüsü, bir üniversite salonunda içecekler için para toplamak için kullanılan bir “dürüstlük kutusuna” yapılan para katkılarını artırmıştır.<sup>37</sup> Sadece göz bebeklerinin varlığı bile cömertliği artırabiliyorsa, doğaüstü bir unsura duyulan inancın Bering ve diğerleri<sup>38</sup> tarafından yapılan bir deneyde gösterildiği gibi (ölü bir yüksek lisans öğrencisinin hayaletinin test odasında yaşadığı inancının kopya çekmeyi azaltması), benzer etkiler yaratması çok muhtemeldir. Özetle, Tanrı’ya ilişkin kavramların uyarılması bilinçsiz olarak gerçekleşse bile, yine de bir duyu girdisi olarak algılandığı için deneklerin kendilerini izleyen bir izleyicinin varlığı konusunda uyarıldığını öne sürmekteyiz. Dolayısıyla bu izlenme duygusu, daha sonra itibarla ilgili endişeleri harekete geçirerek durumun anonimliğine zarar vermiş ve sonuç olarak bencil davranışı engellemiştir.

Tanrı ile ilişkili kavramların toplum yanlısı davranış üzerindeki etkisinden bu mekanizmalardan yalnızca birinin sorumlu olmasına gerek yoktur. Dinî duygular yüzlerce nesil boyunca düzenlenerek mükemmelleştirilmiş ve birden fazla psikolojik mekanizmaya dayandırılmış olabilirler,<sup>39</sup> ki bu da gelecekteki araştırmalarda keşfedilmeye açık bir olasılıktır.

### Din ve Medeniyetin Kökenleri

Pek çok spekülasyon, dinî ikonografinin ortaya çıkışının nüfusun yoğun olduğu yerlerde ani bir artışa denk gelişinin nedenlerine odaklanmıştır.<sup>40</sup> İlk dinlerin nüfus artışı büyük ölçüde kolaylaştırmış olması mümkündür -hatta muhtemeldir. Yaklaşık 12.000 yıl önce, geri dönmeyen firarilerin tehdidi nedeniyle grup ebatları küçük kalmıştır.<sup>41</sup> Sosyal bir grup, akraba seçilimi<sup>42</sup> ile birbirine bağlanmış genetik olarak ilişkili bireyler ve karşılıklı fedakarlıkla bağlı bir avuç tanınmış komşu ile sınırlıydı.<sup>43</sup> Durkheim’dan Rappaport’a kadar, din teorisyenleri tipik olarak, dinin sosyal olarak

<sup>36</sup> Haley - Fessler, “Nobody’s Watching?: Subtle Cues Affect Generosity in an Anonymous Economic Game”.

<sup>37</sup> Melissa Bateson vd., “Cues of Being Watched Enhance Cooperation in a Real-World Setting”, *Biology Letters* 2/3 (22 Eylül 2006), 412-414.

<sup>38</sup> Bering vd., “Reasoning About Dead Agents Reveals Possible Adaptive Trends”.

<sup>39</sup> Daniel C. Dennett, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon* (New York, NY: Viking, 2006).

<sup>40</sup> Cauvin Jacques, *Birth Gods and Origins Agriculture (New Studies in Archaeology) [Paperback] Cauvin, Jacques* (Cambridge, 1999).

<sup>41</sup> Robert Axelrod, *The Evolution of Cooperation* (New York, 1984).

<sup>42</sup> W. D. Hamilton, “The Genetical Evolution of Social Behaviour. I”, *Journal of Theoretical Biology* 7/1 (01 Temmuz 1964), 1-16.

<sup>43</sup> Robert L. Trivers, “The Evolution of Reciprocal Altruism”, *The Quarterly Review of Biology* 46/1 (01 Mart 1971), 35-57.

uyumlu etkilerini doğaüstü unsurlara inanmaktan ziyade maliyetli ritüellere toplu katılıma bağlamışlardır.<sup>44</sup> Ancak, mevcut çalışmalarda, doğaüstü unsurlara bağlılığın bu konuda merkezi bir rol oynamış olabileceğine dair kanıtlar bulunmuştur. Doğaüstü ve ahlâkçı unsurların kültürel dağılımı, iş birliği çemberini yabancılara kadar genişlettiyse, küçük topluluklar, Eriha ve Ur'un ilk şehirlerinden günümüz metropollerine kadar büyük ölçekli toplumlara dönüşmüş olabilir.

Sonuçlarımıza yönelik evrimsel bir diğer açıklama, grup seçimi kavramını çağrıştırmaktadır. Yani, inanan grupların işbirliği avantajı göz önüne alındığında, kültürel olarak her yerde bulunan Tanrı kavramlarına sahip ata toplulukları, bu tür kavramları olmayan toplulukları geride bırakacaktı.<sup>45</sup> Bununla birlikte, dinin grup seçimi açıklamaları ve genel olarak fedakarca davranış, prensipte makul olmasına rağmen, birçok iyi bilinen teorik ve ampirik zorlukla karşı karşıyadır.<sup>46</sup> Tanrı'ya ilişkin kavramların uyarıldığı durumlarda cömertlik davranışının neden arttığını açıklamak için grup seçici argümanlara başvurmak gerekmez. Daha önce de belirtildiği gibi, akla gelebilecek diğer bir durum ise, kişilerin itibar endişeleri ile bağlantılıdır. Sosyal gruplarda bireysel uygunluğu en üst düzeye çıkardıkları için doğal olarak seçilmiş bu endişeler<sup>47</sup> herhangi bir ahlâkî unsurun algılanması ile harekete geçirilebilir.

### **Tanrı'ya İlişkin Kavramların Etkilerini Ölçmek İçin Deneysel Bir Süreç**

Dinler tüm topluluklarda yaygındır ve çoğu toplumda insanların çoğunluğunun yaşamları üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Bununla birlikte, dinin psikolojik süreçler üzerindeki etkisinin bilimsel olarak anlaşılması sınırlıdır. Sosyal psikolojide, kavramların, hedeflerin ve duygusal durumların örtük uyarıcıları çeşitli bağlamlarda faydalı olmuştur.<sup>48</sup> Tanrı ile ilgili kavramların benzer nedensel ve göze batmayan uyarımları de potansiyel olarak yararlı bir dizi uygulamaya sahiptir. Bu deneysel yaklaşım, belirli dinî kavramların çok çeşitli inançlara sahip kişiler (teistler, ateistler ve aradaki herkes) üzerindeki nedensel etkisini ölçmeyi kolaylaştırmaktadır. Uyarma büyük ölçüde bilinçli farkındalığın dışında gerçekleştiğinden, deneklerin talep özelliklerine yanıt verme veya

<sup>44</sup> Tartışma için bk. Richard Sosis - Candace Alcorta, "Signaling, Solidarity, and the Sacred: The Evolution of Religious Behavior", *Evolutionary Anthropology: Issues, News, and Reviews* 12/6 (01 Ocak 2003), 264-274.

<sup>45</sup> David Wilson, *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society* (Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 2002).

<sup>46</sup> Örneğin: Scott Atran, *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion* (USA: Oxford University Press, 2002).

<sup>47</sup> Örneğin: Bateson vd., "Cues of Being Watched Enhance Cooperation in a Real-World Setting"; Haley - Fessler, "Nobody's Watching?: Subtle Cues Affect Generosity in an Anonymous Economic Game".

<sup>48</sup> Bk. Bargh - Chartrand, "The Unbearable Automaticity of Being."

davranışlarını ve inançlarını bir uyarma paradigmasında bilinçli olarak gözden geçirme olasılıkları, kendileri için daha belirgin olan bir manipülasyon sürecine göre daha düşüktür. Uyarma tekniği, dinin, toplum yanlısı davranışı,<sup>49</sup> ahlâkî sezgileri,<sup>50</sup> teleolojik akıl yürütmeyi<sup>51</sup> ve önyargıyı<sup>52</sup> nasıl etkilediğini araştırmak için kullanılabilir. Dinî kavramları dolaylı olarak harekete geçiren deneysel bir yaklaşım, bilişsel ve sosyal bilimcilerin doğal bir din bilimi geliştirmeye yönelik artan çabalarına katkıda bulunabilir.

*Teşekkür:* Sarah Allen ve Courtney Edgar'a yardımları ve katkıları için teşekkür ederiz. Kanada Sosyal Bilimler ve Beşerî Bilimler Araştırma Konseyi bu araştırmayı Ara Norenzayan'a (410-2004-0197) hibe ve Azim F. Shariff'e (766-2005-0756) burs vererek desteklemiştir.

### KAYNAKÇA

- Allport, Gordon W. - Ross, J. Michael. "Personal Religious Orientation and Prejudice." *Journal of Personality and Social Psychology* 5/4 (1967), 432-443. <https://doi.org/10.1037/h0021212>
- Atran, S. *In gods we trust: The evolutionary landscape of religion*. ed. null, 2002.
- Atran, Scott. *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*. USA: Oxford University Press, 2002.
- Atran, Scott - Norenzayan, Ara. "Religion's Evolutionary Landscape: Counterintuition, Commitment, Compassion, Communion". *The Behavioral and Brain Sciences* 27/6 (Aralık 2004), 713-730; discussion 730-770. <https://doi.org/10.1017/s0140525x04000172>
- Axelrod, Robert. *The Evolution of Cooperation*. New York, 1984.
- Bargh, John A. vd. "Automaticity of Social Behavior: Direct Effects of Trait Construct and Stereotype Activation on Action." *Journal of Personality and Social Psychology* 71/2 (1996), 230-244. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.71.2.230>
- Bargh, John A. - Chartrand, Tanya L. "The Unbearable Automaticity of Being." *American Psychologist* 54/7 (1999), 462-479. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.54.7.462>
- Bateson, Melissa vd. "Cues of Being Watched Enhance Cooperation in a Real-World Setting". *Biology Letters* 2/3 (22 Eylül 2006), 412-414. <https://doi.org/10.1098/rsbl.2006.0509>
- Batson, C. Daniel. *Religion And The Individual: A Social-Psychological Perspective*. New York, 1993.
- Batson, C. Daniel vd. "Religious Prosocial Motivation: Is It Altruistic or Egoistic?" *Journal of Personality and Social Psychology* 57/5 (1989), 873-884. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.57.5.873>
- Bering, J. M. "On Reading Symbolic Random Events: Children's Causal Reasoning

<sup>49</sup> Batson, *Religion And The Individual*.

<sup>50</sup> A. B. Cohen - P. Rozin, "Religion and the Morality of Mentality", *Journal of Personality and Social Psychology* 81/4 (Ekim 2001), 697-710.


<sup>51</sup> Deborah Kelemen, "Are Children 'Intuitive Theists'? Reasoning About Purpose and Design in Nature", *Psychological Science* 15/5 (01 Mayıs 2004), 295-301.

<sup>52</sup> Gordon W. Allport - J. Michael Ross, "Personal Religious Orientation and Prejudice.", *Journal of Personality and Social Psychology* 5/4 (1967), 432-443.


- About Unexpected Occurrences.” Atlanta, 2003.
- Bering, Jesse M. vd. “Reasoning About Dead Agents Reveals Possible Adaptive Trends”. *Human Nature* 16/4 (01 Aralık 2005), 360-381. <https://doi.org/10.1007/s12110-005-1015-2>
- Bering, Jesse M. “The Folk Psychology of Souls”. *The Behavioral and Brain Sciences* 29/5 (Ekim 2006), 453-462; discussion 462-498. <https://doi.org/10.1017/S0140525X06009101>
- Boyer, Pascal. *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic books, 2001.
- Cohen, A. B. - Rozin, P. “Religion and the Morality of Mentality”. *Journal of Personality and Social Psychology* 81/4 (Ekim 2001), 697-710.
- Dennett, Daniel C. *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. New York, NY: Viking, 2006.
- Eisenberg, Nancy - Miller, Paul A. “The Relation of Empathy to Prosocial and Related Behaviors.” *Psychological Bulletin* 101/1 (1987), 91-119. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.101.1.91>
- Fazio, Russell H. - Olson, Michael A. “Implicit Measures in Social Cognition. Research: Their Meaning and Use”. *Annual Review of Psychology* 54/ (2003), 297-327. <https://doi.org/10.1146/annurev.psych.54.101601.145225>
- Gintis, Herbert vd. “Explaining Altruistic Behavior in Humans”. *Evolution and Human Behavior* 24/3 (01 Mayıs 2003), 153-172. [https://doi.org/10.1016/S1090-5138\(02\)00157-5](https://doi.org/10.1016/S1090-5138(02)00157-5)
- Haley, Kevin J. - Fessler, Daniel M.T. “Nobody’s Watching?: Subtle Cues Affect Generosity in an Anonymous Economic Game”. *Evolution and Human Behavior* 26/3 (01 Mayıs 2005), 245-256. <https://doi.org/10.1016/j.evolhumbehav.2005.01.002>
- Hamilton, W.D. “The Genetical Evolution of Social Behaviour. I”. *Journal of Theoretical Biology* 7/1 (01 Temmuz 1964), 1-16. [https://doi.org/10.1016/0022-5193\(64\)90038-4](https://doi.org/10.1016/0022-5193(64)90038-4)
- Henrich, Joseph vd. “‘Economic Man’ in Cross-Cultural Perspective: Behavioral Experiments in 15 Small-Scale Societies”. *Behavioral and Brain Sciences* 28/6 (2005), 795-815. <https://doi.org/10.1017/S0140525X05000142>
- Hoffman, Elizabeth vd. “Preferences, Property Rights, and Anonymity in Bargaining Games”. *Games and Economic Behavior* 7/3 (01 Kasım 1994), 346-380. <https://doi.org/10.1006/game.1994.1056>
- Irons, William. “How Did Morality Evolve?” *Zygon*® 26/1 (01 Mart 1991), 49-89. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9744.1991.tb00803.x>
- Jacques, Cauvin. *Birth Gods and Origins Agriculture (New Studies in Archaeology) [Paperback] Cauvin, Jacques*. Cambridge, 1999.
- Kelemen, Deborah. “Are Children ‘Intuitive Theists’?: Reasoning About Purpose and Design in Nature”. *Psychological Science* 15/5 (01 Mayıs 2004), 295-301. <https://doi.org/10.1111/j.0956-7976.2004.00672.x>
- Norenzayan, Ara - Hansen, Ian G. “Belief in Supernatural Agents in the Face of Death”. *Personality and Social Psychology Bulletin* 32/2 (01 Şubat 2006), 174-187. <https://doi.org/10.1177/0146167205280251>
- Rousseau, Jean-Jacques - Tozer, Henry J. *The Social Contract, or, Principles of Political Right*. London: Penguin Books, 1968.
- Schaller, Mark - Cialdini, Robert B. “Happiness, Sadness, and Helping: A Motivational Integration.” *Handbook of motivation and cognition: Foundations of social behavior, Vol. 2*. 265-296. New York, NY, US: The Guilford Press, 1990.

- Shariff, Azim F. - Norenzayan, Ara. "God Is Watching You: Priming God Concepts Increases Prosocial Behavior in an Anonymous Economic Game". *Psychological Science* 18/9 (Eylül 2007), 803-809. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9280.2007.01983.x>
- Shariff, Azim F. - Norenzayan, Ara. *The Effect of Religious Priming on Affect and Attitudes*. Unpublished Raw Data (2006).
- Sosis, R. - Ruffle, Bradley J. "Ideology, Religion, and the Evolution of Cooperation: Field Experiments on Israeli Kibbutzim". 23/89-117. *Research in Economic Anthropology*, 2004. [https://doi.org/10.1016/S0190-1281\(04\)23004-9](https://doi.org/10.1016/S0190-1281(04)23004-9)
- Sosis, Richard - Alcorta, Candace. "Signaling, Solidarity, and the Sacred: The Evolution of Religious Behavior". *Evolutionary Anthropology: Issues, News, and Reviews* 12/6 (01 Ocak 2003), 264-274. <https://doi.org/10.1002/evan.10120>
- Srull, Thomas K. - Wyer, Robert S. "The Role of Category Accessibility in the Interpretation of Information About Persons: Some Determinants and Implications." *Journal of Personality and Social Psychology* 37/10 (1979), 1660-1672. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.37.10.1660>
- Trivers, Robert L. "The Evolution of Reciprocal Altruism". *The Quarterly Review of Biology* 46/1 (01 Mart 1971), 35-57. <https://doi.org/10.1086/406755>
- Voltaire. *The Portable Voltaire*. çev. Ben Ray Redman. New York: Penguin Books, 1977.
- Watson, D. vd. "Development and Validation of Brief Measures of Positive and Negative Affect: The Panas Scales". *Journal of Personality and Social Psychology* 54/6 (Haziran 1988), 1063-1070. <https://doi.org/10.1037//0022-3514.54.6.1063>
- Wilson, David. *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1st edition, 2002.
- Yalçıntaş, Murat. "Ekonomik Karar Almada Adalet ve Oyun Teorisi". *Maliye ve Finans Yazıları* 1/103 (30 Nisan 2015), 247-273. <https://doi.org/10.33203/mfy.307968>

---

 **Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

 **Yazar(lar) / Author(s):** Osman Zahid Çifçi.

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

## İNSAN HAKLARI: KAVRAMLARI VE SORUNLARI, İOANNA KUÇURADI

*Human Rights: Concepts and Problems, İoanna Kucuradi*

### Gülender SEVGİ

Arş. Gör., Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü  
Din Eğitimi Anabilim Dalı, Aksaray, Türkiye

Res. Assist., Aksaray University Faculty of Islamic Studies Department of Philosophy and  
Religious Sciences Department of Religious Education, Aksaray, Turkey

✉ glndr\_svgi@hotmail.com  <https://orcid.org/0000-0001-8551-6628>


#### Makale Bilgisi / Article Information:


Makale Türü / Article Type: Kitap Tanıtımı / Book Review


Geliş Tarihi / Received: 30.05.2022

Kabul Tarihi / Accepted: 12.06.2022

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2022

 **Atf / Cite as:** Sevgi, Gülender. "İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları, İoanna Kuçuradi".  
*Mütefekkir* 9/17 (2022), 263-272. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1128682>

 **Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University  
Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

 **İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile  
taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review  
process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.



## İNSAN HAKLARI: KAVRAMLARI VE SORUNLARI, İOANNA KUÇURADI\*

İoanna Kuçuradi'nin *İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları* adıyla yayımlanmış olduğu bu eseri, 1980 yılından itibaren insan haklarıyla ilgili kaleme aldığı makalelerin ve yaptığı konferansların derlenmesiyle oluşmuştur. Bu makalelerde ve konferanslarda, insan hakları meselelerine dair üst bir bakış açısıyla kavramsal ve eylemsel bütünlük içinde yaptığı değerlendirmeler, insan haklarına ilişkin global olarak içinde bulunduğumuz çıkmazlara rehber olması bakımından dikkate değerdir. Kuçuradi, öncelikle insan onuru/değeri bilgisine dayandırdığı insan hakları fikrini kavramlaştırmayı; ardından insan hakları kavramı ve bu kavrama ilişkin diğer bazı kavramları açıklığa kavuşturmayı ve kavrama ilişkin sorunları ve sorunlara ilişkin önerileri ortaya koymayı hedefler. İnsan hakları kavramlarını tarihsel-olgusal-algusal boyutlarıyla değerlendirmesi bakımından geçmişe, buna ilişkin sorunları bağlamsal nitelikte ortaya koyması bakımından günümüze ve ilkesel öneriler sunması bakımından geleceğe ışık tutar.



Eser, bölümler altında kategorize edilmeyen, bir düşüncenin devamı niteliğinde yirmi bir başlıktan oluşmaktadır. Her başlıkta, dile getirilen yeni bilgi, düşünce, gözlem veya öngörünün çerçevesi, bir öncesine bağlı olarak çizilmektedir. Bu başlıkları içerikleri bakımından, *insan hakları kavramları*, *insan hakları sorunları* ve *insan haklarına ilişkin öneriler* şeklinde temalandırarak değerlendirmek mümkündür.

Kuçuradi insan hakları kavramını, *insan onuru/değeri*, *adalet*, *hoşgörü*, *devlet*, *demokrasi*, *laiklik*, *düşünce özgürlüğü*, *çoğulculuk*, *yaşam hakkı*, *gelişme* gibi kavramlarla ilişkiselliği üzerinden felsefi temelde bir sorgulama ile ortaya koyar. İnsan haklarını korumanın önkoşulunu, bu hakların açıkça kavranması olarak belirler. Ona göre, insan hakları fikrini ön plana getirerek en önemli başarısına imza atan yirminci yüzyılın, bu haklara ilişkin ihlalleri önleyememesinin en temel nedeni bilgi eksikliğidir. Bu bağlamda Kuçuradi, insan haklarına ilişkin kavramsal çerçevede felsefi

\* İoanna Kuçuradi, *İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları* (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2011).



temelli bilgiler sunar.

Kuçuradi insan haklarını, talepler üst başlığında ele alır. Bu talepler, ilişkin olduğu kimseler bakımından kişi hakları ve grup hakları olarak ikiye ayrılır. Kişi hakları, insanın yapısal olanaklarının bilgisine dayanır ve insan onurunu/değerini korumayı hedefler. Grup hakları ise farklı tarihsel gerçekliklere dayanır ve insanın ait olduğu grubun çıkarını korunmayı hedefler. Bu bakımdan kişi hakları evrensel ilkeleri içerirken grup hakları kültürel/yerel olanı da içerir. Evrenselliği üzerinden insan haklarını temellendiren Kuçuradi, grup haklarını, doğrudan insan hakları bağlamında ele almaz. Kişi hakları olarak değerlendirdiği insan haklarını, kişiye ilişkin getirdiği talepler bakımından “bir insan olarak kişiye ilişkin haklar” ve “bir yurttaş olarak kişiye ilişkin haklar” şeklinde değerlendirir. Bu bağlamda bir insan olarak kişiye ilişkin talepler, bütün insanların etik muamele görmesine ve göstermesine ilişkin talepler olması bakımından “etik muamele ilkeleri/normları” olarak adlandırır. Bir yurttaş olarak kişiye ilişkin haklar ise toplumsal ilişkilerin düzenlenmesini dile getiren talepler olması bakımından “etik muameleyi mümkün kılan ilkeler/normlar” olarak adlandırılır. Etik muamele ilkeleri/normları ve etik muameleyi mümkün kılan ilkeler/normlar, insanın doğal olanaklarını gerçekleştirebilme hakkını ve bu olanakların geliştirilmesi için gerekli ön koşulları içeren hakları kapsar (s. 57-61).

Kuçuradi, *insan haklarını* “her insanla ilgili bazı gerekler” olarak tanımlar ve bu gereklerin insanın değerini tanıma ve koruma istemleri olarak ortaya çıktığını ifade eder. Buna göre insan hakları kavramı iki tür istemi kapsar: kişinin güvenliğine ilişkin istemler ve temel özgürlüklerle insanın olanaklarını korumanın önkoşullarına ilişkin istemler. İlk türden istemler, doğrudan doğruya insanın olanaklarının geliştirilebilmesi ile ilgilidir ve insana özgü etkinlikleri gerçekleştirirken kişilere dokunulmaması talebini ifade eder. Bu tür istemler, bütün insanların eşit olduğu hakları kapsar ve kişilere bağlıdır. İkinci tür istemler ise, her kişinin insan olarak olanaklarını geliştirebilmesini sağlayan önkoşullara ilişkin istemlerdir. Bu istemler ise ülkedeki bütün yurttaşların eşit olduğu haklardır ve bunlar ülkede yapılan düzenlemelere ve alınan siyasal kararlara bağlıdır (s. 2-9, 57-61). Buna göre kişi açısından bakıldığında etkin ve edilgin anlamda etik muamele ilkeleri/normları olan insan hakları; devlet açısından bakıldığında, bu muameleyi mümkün kılan koşulları dile getiren ilkelerdir/normlardır. Ancak insan hakları normlarının özellikleri, ahlâksal-kültürel-hukuksal normlardan farklılaşır. İnsan hakları, evrensel normlardır ve bu evrenselliği onu, değişen ahlâksal-kültürel-hukuksal

normlardan ve anlayışlardan ayırt eder. Bu evrensel normların belirleneceği ölçüt ise, insanın olanaklarına ilişkin sistematik bilgi ve bu olanakların gerçekleşebilmesini sağlayan koşulların bilgisidir (s. 60-68). Kuçuradi, insan haklarının amacını ise “insanların insanlaşmasına yardımcı olan bir düzenin sürekli yaratılması” olarak ifade eder.

Kuçuradi, insan haklarının dayanak noktası olarak nitelendirdiği *insan onuruna/değerine* ilişkin bazı açılımlar ortaya koyar. İnsan hakları, insan onurunu/değerini oluşturan olanakların gerçekleşebilirliğinin nesnel koşullarıdır. İnsan onuru/değeri ise, insanın bu değerinin farkındalığına işaret eder; yani insanı, yapısal olanaklarını gerçekleştirebilecek şekilde muameleye layık kılan bu değerdir. O halde insan onuru/değeri, insanın nesnel değerinin öznel karşılığıdır (s. 70-74).

Kuçuradi, insan haklarına ilişkin ele aldığı diğer bir kavram olan *adaleti*, adaletsizlik olgusu üzerinden açıklar. Adaletsizliği, kişi, ülke ve dünya düzeylerinde değerlendiren Kuçuradi, “mevcut koşulların kişilerin ya da grupların insansal olanaklarını gerçekleştirmelerine elverişsiz olan, doğrudan veya dolaylı olarak engel oluşturan bir durumu” adaletsizlik olarak tanımlar. Buradan hareketle adaletin sınırlarını şöyle çizer: Kişilerin temel ve diğer haklarının korunması talebi ve bu talebe ilişkin gereklerin, sürekli olarak gerçekleştirilmesi talebidir. Adalet kavramı, insan hakları ile karşılaştırılarak düşünüldüğünde; adalet bir isteme ilkesi, insan hakları ise kişilere muamele etmede eylem ilkeleri olarak değerlendirilebilir (s. 27-36). Kuçuradi, toplumsal düzenleme ilkesi olan sosyal adaleti de kişi ve devlet merkezinde değerlendirir ve resmi listelerde insan haklarına ilişkin kültürel maddelerin yer almasını, sosyal adaleti belirlemede bir düğüm olarak görür. İnsan haklarının, insanın yapısal olanaklarının bilgisine dayanılarak antropolojik temelde belirlenmesi gerekliliği üzerinde durur. Sosyal adalet ilkesini de felsefi-antropolojik temelde belirlenen insan haklarının sürekli sağlanması istemi olarak ifade eder (s. 11-20).

*Hoşgörü* kavramı, kabahat veya suç sayılan bir davranışta bulunan kişinin bağışlanmasına ilişkin hoş görme istemini ifade eder. Kuçuradi, Batı dillerinde *tolerance* olarak ifade edilen hoşgörü kavramını, daha çok tolerans kavramı çerçevesinde ele alır. Buna göre toleransın, aynı konuya ilişkin farklı düşüncelere, normlara, pratiklere saygı gösterme olarak değil; aynı konuda farklı ve karşılıklı olarak onaylanmayan düşünceleri, normları, pratikleri benimsemiş kişilerin, birbirlerinin haklarına zarar vermemesi olarak anlaşılmasını önerir. Çünkü saygı konusu olan, düşünceler, kültürel normlar ve inançlar değil; birer insan olarak kişilerdir. Düşünceler, normlar ise, epistemolojik-aksiyolojik değerlendirme konusudur (s. 87-97).

Kuçuradi bu noktada, toleransın sınırlarını, bilginin çizmesi gerektiğini de vurgular (s. 146).

İnsan hakları bağlamında açıklanması gereken bir diğer kavram *devlettir*. Kuçuradi “kendi başına varlık olarak devlet” anlayışının “korunacak bir varlık olarak devlet” anlayışını ve dolayısıyla “devlet terörü, legal terörizm” gibi kavramsallaştırmaları doğurduğunu ifade eder. Bu açıdan devletin, insan tarafından kurulan bir şey olduğunu vurgular ve bir insan kurumu olarak devletin ne için olduğunu sorgular. Ona göre devlet, temelini, sosyal kurumlar gibi tarihsel koşullarda değil, tür olarak insanın varlık koşullarında/yapısal özelliklerinde bulur. Felsefi-antropolojik bu belirleme, devletin, bir insan kurumu olarak amacını ortaya koyar. Bu amaç, grup halinde yaşayan insanlar arasında kendiliğinden kurulan toplumsal ilişkileri ve kamuyu işletmek ve insan haklarının ulusal düzeyde yerine getirilmesini sağlamaktır. Bu bağlamda devletin iki işlevinden söz edilebilir: yurttaşların temel insan haklarını güvence altına almak ve yaşanabilmesini sağlamak. Bu perspektiften, bir ülkede kişi haklarının yaşanabilmesi devlete bağlıdır (s. 39-53). Devlet anlayışına ilişkin değerlendirmelerine *demokrasi* kavramı üzerinden devam eden Kuçuradi, demokrasiyi bir devlet biçimi olarak değil, bir yönetim biçimi olarak anlamayı önerir. “Yurttaşın, yurttaş tarafından ve yurttaş için” yönetimi olarak tanımladığı demokrasiye ilişkin bazı nesnel ve öznel koşulları değerlendirir (s. 185-193).

Kuçuradi, insanın yapı aynılığı ve insan onuru/değeri bakımından eşitliği kabulüne dayandırdığı insan hakları düşüncesini, *laiklik-din-sekülerizm* kavramları etrafında da değerlendirir. Laikliğin, dinsizlik olmadığını vurgulayan Kuçuradi, laikliği “bir devlette hukuksal ilişkilerin düzenlenmesi ile ilgili bir ilke” olarak görür. Aydınlanmanın bir fikri ve modern devletin bir ilkesi olarak laiklik, bir devletin örgütlenmesinde, hukukun oluşturulmasında ve işletilmesinde, herhangi bir dinin anlayışları ve normları tarafından belirlenmemesi talebini dile getirir. Getirdiği bu talep, toplumsal-hukuksal ilişkilerin ya da rol ilişkilerinin belirlenmesiyle alakalıdır. Laik devletin temelinde herhangi bir dinin normları olamayacağına göre, bu normları neyin belirleyeceği sorusu ortaya çıkar. Çağdaştırma anlamına gelen sekülerizasyon, çağdaştırılan şeyi, insanlığın o anda, o konuda ulaştığı anlayışa uygun hale getirmektir. O halde laiklik, bir devletin örgütlenmesini ve işleyişini nelerin belirlememesi gerektiğini; sekülerizm ise, nelerin belirlemesi gerektiğini ifade eder. Kuçuradi bu anlamda laikliği çağdaşlaşmanın ön koşulu olarak görür (s. 77-86).

İnsan haklarına ilişkin belgelerde, “*düşünce özgürlüğü, vicdan ve din*

*özgürlüğü, kanaat ve ifade özgürlüğü*” gibi ifadelere rastlanır. Kuçuradi bu ifadeleri, birbirinden ayırt edici özellikleri ile ortaya koyar. Kavramsal olarak *hak* ve *özgürlük* ifadeleri, aynı şeyi iki farklı açıdan dile getirir: Hak, korunması gereken bir şeyi; özgürlük ise, korunması gereken şeyin hukuksal güvence altında olmasını ifade eder. Bu bağlamda özgürlüklerin taşıyıcıları kişiler değil ülkelerdir. Yeni fikirler ve bilgiler getirme hakkı üzerinden düşünce özgürlüğünü ortaya koyan Kuçuradi, yine dokunulmaması ya da korunması gereken şeyin bilgilerin ya da fikirlerin kendileri olmadığını; bilgileri ya da fikirleri dile getiren kişiler olduğunu vurgular (s. 98-111).

Kişiyile ilgilerinde insan haklarına bakıldığında, en temel hak, *yaşama hakkıdır*. Yaşama hakkı kişinin bedensel ve ruhsal bütünlüğüne dokunmamayı talep eder. Kuçuradi bu talebe ilişkin temel tartışmaları “öldürme, ötenazi, organ nakli ve kürtaj” bağlamında ele alır ve bu durumların yaşama hakkı ihlali veya insanın bedensel bütünlüğüne dokunma olup olmadığı üzerinden değerlendirir. Bu değerlendirmeye ilişkin temel çıkarımı, yaşama hakkının sadece negatif bir hak olarak (dokunulmazlıklar olarak) değil, aynı zamanda pozitif bir hak olarak anlaşılması ve kişi güvenliği hakkının, sosyal güvenlik hakkından ayırt edilebilecek şekilde belirlenmesi gerekliliğidir. Ona göre, insan olarak dünyaya gelmiş herkesin yaşama hakkını korumak, insan olma bilincinin gereğidir (s. 116-125).

Çok etnik kökenli ve çok dinli toplumlar bağlamında *çoğulculuk* kavramını ele alan Kuçuradi, postmodern bir anlayışla bütün normlara ve kimliklere aynı saygıyı göstermenin, çelişik bir durum olduğunu ifade eder. Çünkü insan haklarını ve kültürel kimlikleri aynı anda teşvik etmek, aynı konuda çelişen normları teşvik etmektir. Konuya “*kültürel gelişme, kültüre erişme ve katılma, kültürel kimlik, kimlik krizi, değerler krizi*” kavramları üzerinden geniş bir çerçevede yaklaşan Kuçuradi, tarihsel bağlama dair bilgilendirme ve değerlendirmede bulunur. Kuçuradi’nin buradan hareketle değindiği nokta, açık bir şekilde kavranılmış insan haklarının kimliklerle ilgili problemler için gerektirdiklerini bulmaya çalışmak yerine, bir insan hakkı olarak *kimlik hakkının* türetildiğidir (s. 126-136). Bu bağlamda kültürel kimliğe ilaveten *kolectif kimliği* imleyen grup haklarını da azınlık hakları bakımından ele alır. Kuçuradi, bu hakların, azınlık grubuna tanınan ayrıcalıklar olarak değil; kendi insansal olanaklarını gerçekleştirebilmelerini olanaklı kılan kamusal düzenlemelere ilişkin normlar olarak anlaşılmasını önerir (s. 143).

Kuçuradi’nin ele aldığı bir diğer kavram, yirmi birinci yüzyılda ulusal

politikaların ana amacı haline gelen *gelişme* kavramıdır. Yoksullukla savaşmanın ve toplumsal ilerlemenin yolu olarak görülen gelişme; milli gelirin yüksekliği, sanayileşmiş olma ve yüksek teknolojiye sahip olma üzerinden belirlenir. Bu bakımdan gelişmeci politikalar, ulusal ve global adaletsizliği pekiştirir. Buna çözüm olarak gelişme fikrine, bir başka çıkmaza taşıyan, yeni bir anlayış sunulur: *Kültürel gelişme*. Ancak sadece nitelendiricisi değişen bu gelişme fikri de “kültürel kimlik, kültür hakkı, kültürel haklar” tartışmalarını gündeme getirir. Artık sabit bir fikir haline gelen gelişme için sunulan iki temel yol şunlardır: Yeni ekonomik düzen (serbest pazar) ve bütün kültürlerle saygı. Kuçuradi, insan hakları, serbest pazar ve demokrasi arasında zorunlu bir kavramsal-olgusal bağlantı görmediği gibi; dengesiz özelleştirme ve devletin küçülmesine dayanan serbest pazarın, refah düzeyi düşük ülkelerde, insan haklarını korumada yeni bir çıkmaza taşıyacağını ifade eder (s. 206-228).

Kuçuradi'nin kavramlara ilişkin sunduğu felsefi temelli bilgilere, insan haklarına ilişkin ortaya koyduğu sorunların ve önerilerin temeli olması bakımından geniş yer verilmiştir. Kitabın, bu kavramlara ilişkin sorgulamalar üzerine kurulu olduğu söylenebilir. Kuçuradi'nin kavramsal çerçevede ürettiği sorular ve cevap arama yöntemi de okuyucu için başlı başına bir kazanımdır. Herhangi bir konuya ilişkin düşünmenin ilkeleri, bu sorgulama ve cevaplama sürecinden hareketle ortaya konulabilir. Kuçuradi, açıklık kazandırmak istediği tüm kavramlara ve fikirlere, kavramların ve fikirlerin yaşamsal boyutları olan tikel durumlardan/olgulardan hareketle ulaşır. Adaleti açıklamak için adaletsizlik, yaşam hakkını açıklamak için ötenazi-kürtaj, demokrasiyi açıklamak için çok partililik, laikliği açıklamak için dinsizlikten yola çıkar ve bu anlayışlardan/durumlardan hareketle kavramların ve fikirlerin felsefi temelli bilgisine ve eylemsel ilkelerine ulaşır. Buna ilaveten kavramlarla ilgili soruları ve değerlendirmeleri ile önce kavramsal boyutta ardından da eylemsel boyutta insan haklarına dair ortak bir payda inşa etme gayretindedir. Çünkü, üzerinde ortak manalara varılamayan kavramlarla bilgi ve dolayısıyla eylem üretilemez. Bu minvalde Kuçuradi'nin, insan hakları sorunlarını, kavramlara ve fikirlere ilişkin arayışına mündemice olarak ele aldığı söylenebilir. Ona göre, insan hakları sorunu, felsefi, etik ve siyasal bir sorundur.

Kuçuradi, “açlık, adaletsizlik, eşitsizlik, hava kirliliği, silahlanma yarışı” gibi olgular üzerinden somutlaştırdığı dünya problemlerini, insanlığın yüz yüze geldiği sorunlar olarak nitelendirir. İnsan haklarına ilişkin kavramların ve fikirlerin, felsefi ve ahlâkî anlamda açıklıkla kavranılamaması, toplumsal ve siyasal düzlemde olgusal sorunlar olarak

karşımıza çıkar (s. 149). Kuçuradi'nin insan hakları sorunlarına dair ortaya koyduğu temel konular “devlet anlayışı, ulusal politikalar, gelişme fikri, sosyal adaletsizlik, çoğulculuk, ırkçılık, azınlık hakları” olarak sıralanabilir. Kuçuradi'nin kavramsal boyutta işaret edilen bu sorunlara dair değerlendirmeleri şöyle özetlenebilir: Kendi başına korunacak bir varlık olarak devlet anlayışı, insan hakları sorunlarının büyük bir kısmına zemin teşkil eder. Bu anlayış, devletin, bir insan kurumu olarak anlaşılmasının önünde engeldir (s. 39-43). Demokrasinin yalnızca “çok partili seçimler” olarak işlediği bir devlet, bütün yurttaşların sahip çıkabileceği bir “tüzel kişi” olmaktan çıkar ve yalnızca iktidarda olanlara ait sayılan bir “varlık” haline gelir (s. 186-189). Ulusal politikaları şekillendiren temel unsur, yine mevcut devlet anlayışıdır. Çağımızda ulusal politikaların ana amacı olarak belirlenen gelişme fikri, insan hakları bağlamında, gelişmiş ve gelişmekte olan ülke arasında bir uçurum oluşturur. Bu uçurum, sosyal-global adaletsizliği pekiştirerek dünya problemlerini zenginleştirir. Nihayetinde ulusal politikalara dair belirlemeler, global düzlemde bir sorun haline gelir (s. 208-212). Tarihsel olaylara bağlı düşünsel gelişmelerin bir sonucu olan çok kültürlü toplum yapısı ise modern ulus devlet anlayışının bir başka problemidir. Bu problem, insan hakları sorunları bağlamında ırkçılık, etnik ve dinsel önyargıyı gündeme taşır. Kuçuradi bu durumu, evrensel ve yerel normların aynı anda teşvik edilmesinin bir sonucu olarak değerlendirir (s. 268-271). Tüm bu sorunlara neden olan en temel sorun ise, insan hakları bilgisinin eksikliğidir (s. 55).

İnsanlık adına yaşanan utanç verici hadiseler, insan hakları belgelerinin zeminidir. Kuçuradi, insan haklarını korumaya ilişkin hazırlanan bu belgelerin, insan haklarının çiğnenmesini engellemede sınırlı olduğuna ve hatta insan haklarının çiğnenmesinde bu belgelerin kendilerinin de önemli bir payı olduğuna işaret eder. Ona göre bu belgeler, insan haklarıyla ilgili kavramların bilgisi ile oluşturulmadığı için, bazı karıştırmalar söz konusudur. Bu belgelere, normlara ilişkin epistemolojik bilgi ile bakıldığında, farklı türden normlar arasında karıştırmalar ve haklarla özgürlüklerin taşıyıcılarına ilişkin karıştırmalar olduğu görülür. İnsan hakları anlayışlarına ilişkin temel ilkeleri dile getiren tüm bu belgelerde “kişi hakları, kolektif haklar, özgürlük, gelişme” gibi kavramların açıklığa kavuşturulması gerekir. Kuçuradi'nin bu belgelere ilişkin cevap niteliğindeki sorusu şudur: Eğer insan hakları, tür olarak insanın bazı olanaklarının gerçekleştirilebilirliği ve geliştirilebilirliği için gerekli sayılan bazı koşulların sürekli yaratılmasını talep ediyorsa, bu belgeler amaçlarına daha uygun hale nasıl getirilebilir (s. 195-205).

Ulusal ve uluslararası mekanizmalarda, insan haklarını korumaya yönelik artan çabalara rağmen, hala dünyanın her yerinde insan haklarının çiğnenmesi, mevcut yolların problemlere çözüm getirmekten ziyade yeni problemler doğurduğunu gösterir. Bu durum, problemleri çözmek için öngörülen ve izlenen yolların sorgulanmamasını gerekli kılar. Bu bağlamda Kuçuradi'nin bahsi geçen kavram ve sorunlara ilişkin önerileri iki temel başlıkta toplanır: *Araştırmalara dayanan insan hakları eğitimi başlatmak-yaygınlaştırmak ve egemen olan devlet anlayışını gözden geçirmek.*

Kuçuradi, insan haklarına ilişkin çözümlere ulaşabilmenin yolunu "*felsefi-etik temelli insan hakları eğitimi*" olarak çizer. Bu eğitim, kişilerin kendi haklarını bilmelerine değil, kişilerin başka insanların haklarını korumaya odaklanır. Dolayısıyla bu eğitimin hedeflediği, insan hakları ihlallerini nasıl telafi edileceği değil, insan hakları ihlallerinin nasıl önleneceğidir (s. 112-116). Bu amaç, belirli bir bilinci gerektirir: İnsan olma bilinci ya da insan onuru denen şeyi paylaşma bilinci. Bu bilinç, eğitilenlere insansal değerinin bilgisinin sunulması ve insan haklarının bilgisinin verilmesi ile uyandırılabilir ve böylelikle insan haklarını içtenlikle koruma istemini üretebilir. İnsan haklarını korumayı istemek, tikel durumlarda eylemde bulunmayı kendi başına olanaklı kılmaz. Eylemde bulunabilmek için, durumu doğru değerlendirebilmek de gerekir. Bu nedenle Kuçuradi, insan hakları taleplerine uygun kararlar almak ve eylemde bulunmak için etik eğitime ilaveten *değerlendirme eğitimi* de önerir. Bu eğitim, kişilerin doğru değerlendirme yapabilmeleri için onları gerekli bilgiyle donatır. Bu eğitim, kişilerin, yaşarken ilişkide oldukları başka insanların eylemlerine veya durumlarına, yettikleri çevrede geçerli değer yargılarına göre değer biçmekten kaçınmalarını hedefler. Bu sayede kişilerde, başkalarını her şeyden önce birer insan olarak görme ve buna uygun muamele etme istemi ve eylemi oluşturur (s. 259-275).

Kuçuradi'nin *egemen devlet anlayışına* ilişkin önerisi şudur: Bir ülkede bütün yurttaşların insan olarak temel haklarını dile getiren istemleri, o koşullarda gerçekleşebilecek şekilde kamuyu temsil etmek, biçimlendirmek ve işleyişini sağlamak amacıyla oluşturulan organlar bütünü olarak devlet anlayışı geliştirmek. Kuçuradi, kendi başına varlık olarak devlet anlayışı ile bağdaşabilen "insan haklarına saygılı devlet" anlayışı yerine; "insan haklarına dayalı devlet" anlayışının yaygınlaştırılmasını önerir (s.39-53). Bu devlet anlayışına bağlı olarak da ulusal politikaların ana amacını "gelişme" yerine "temel insan haklarının mevcut koşullarda korunması" olarak belirler (s. 224-228).

Çalışmaları ile ahlâka dair evrensel ilkeler ortaya koymayı amaçlayan

ve insanlığın ortak başarılarına katkıda bulunan muasır akademisyen ve filozof Kuçuradi, İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları adlı bu eserinde, özetle, insanca yaşamaya imkân tanıyan bir dünya için, kişisel, toplumsal, siyasal her kararın temelini, insan onuru/değeri üzerinde yükselmiş insan haklarının konulması gerektiğini söyler. Eser özellikle ahlâk felsefesi, siyaset felsefesi ve eğitim felsefesi alanlarında çalışma yapan araştırmacılar için temel bir kaynak niteliğindedir. Evrensel ahlâka dair görüşleri, ulus devlet anlayışına ilişkin eleştirileri ve eğitim sistemlerine yönelik felsefi yaklaşımları tartışılmaya devam edilmektedir. Eserin bütününde üslûp birliği olmasına rağmen; farklı mecralarda ve zamanlarda yapılan makale ve konferansların derlenmesi ile oluştuğu için, bölümlerde birbirini tekrar eden düşüncelere sıkça rastlanır. Bununla birlikte eser hem içeriği bakımından hem de Kuçuradi'nin düşünme üslubunu yansıtması bakımından önem arz eder. Kuçuradi öncelikle, tümel olan insan hakları düşüncesini, kavramlarla bilgi düzeyinde netleştirir. Ardından bu kavramları, tikel durumlara taşıyarak insan haklarına ilişkin bilgileri, bilinç düzeyine aktarır. Bilinçte karşılık bulan insan hakları fikrinin eylem ilkelerine dönüşmesine ilişkin eğitsel ve hukuki öneriler sunar. Özellikle eğitim sistemlerine dair niceliksel tartışmaları bir kenara bırakarak niteliksel önerilerini ortaya koyar ve bütün eğitim düzeylerinde insan hakları eğitiminin programını sunar. Nihayetinde bu eserini hem düşünme üslubuyla hem de insan haklarına ilişkin bilgi-eylem gerilimini aşmaya yönelik sunduğu önerileriyle, bir rehber olarak çağımıza armağan eder.

---

**Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Yazar(lar) / Author(s):** Gülender Sevgi.

**Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.



## ŞEHRİSTÂNÎ'NİN İBN SİNÂ ELEŞTİRİSİ, ÖMER ALİ YILDIRIM

*Shahristānī's Criticisms of Ibn Sīnā, Omer Ali Yildirim*

### İbrahim ÇOLAK

Yüksek Lisans Öğrencisi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Konya, Türkiye

*Master Student, Selcuk University Institute of Social Sciences Department of Philosophy and Religion Sciences, Konya, Turkey*

✉ ibrahimcolak031@gmail.com  <https://orcid.org/0000-0002-6764-3516>

#### Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Kitap Tanıtımı / Book Review


Geliş Tarihi / Received: 03.04.2022

Kabul Tarihi / Accepted: 14.05.2022

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2022

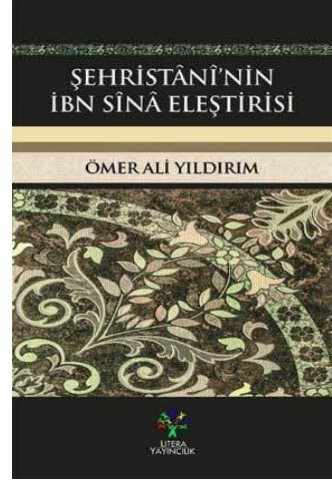
” Atıf / Cite as: Çolak, İbrahim. “Şehristānī'nin İbn Sīnā Eleştirisi, Ömer Ali Yıldırım”. *Mütefekkir* 9/17 (2022), 273-278. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1129708>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

## ŞEHRİSTÂNÎ'NİN İBN SİNÂ ELEŞTİRİSİ, ÖMER ALİ YILDIRIM\*

İnsanoğlunun anlam ve hakikat arayışı, onu sürekli bir sorgulamaya ve tenkide sevk etmiştir. Bu durum, insanın düşünen ve düşündükleriyle de eleştiriye mahkûm olan bir varlık olarak kabul edilmesini gerekli kılmaktadır. Tarih boyunca sıkça karşılaştığımız eleştiriler gerek insan gerekse insana “yolda olma” halini hatırlan felsefe için son derece doğal bir durumdur. Bu nedenle, felsefî alandaki en sert tartışmalar bile “yaratıcı bir yıkım” olarak nitelendirilmiştir. Söz konusu eleştiri ve tartışmalar, İslâm düşünce tarihinde yoğun bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Meşşâî ekolünün en büyük sistemci filozofu olan İbn Sînâ, felsefî görüşleri ile tenkit ve tartışmaların odak noktası olmuştur. İslâm dünyası özelinde, İbn Sînâ felsefesine yönelik eleştiriler söz konusu olduğunda, Gazzâlî ve bu alanda yazdığı “Tehâfütü'l-Felâsife” adlı eseri, hatırı sayılır bir üne sahiptir. Bunun yanında, nispeten daha az tanınan Şehristânî'nin *Musâra'atü'l-felâsife* ve Nasîrüddîn Tûsî'nin *Musâri'u'l-Musâri* adlı eserleri, İbn Sînâ felsefesine reddiye niteliğinde yapıtlar olarak karşımıza çıkmıştır.



Cüveynî ile birlikte hareketlenen kelâmda felsefî yaklaşım, dönemin entelektüel simaları için önemli bir atılım haline gelmiştir. Bunlardan biri de *el-Milel ve'n-nihal* adlı eseriyle tanınan, meşhur dinler tarihçisi Şehristânî'dir. Şehristânî'de aldığı ilk eğitiminden sonra Nişâbur'a gelen ve burada kendisini hummalı tartışmaların içinde bulan Şehristânî, felsefe ile yakından ilgilenmiştir. Burada, dönemin en etkili isimlerinden olan İbn Sînâ'ya karşı felsefî bir tavır almıştır. Şehristânî, doğrudan İbn Sînâ felsefesine yönelik eleştirilerini, *Musâra'atü'l-felâsife* adlı eseriyle ortaya koymuştur. Bu kitap, metafizik konularının yer aldığı ve temelde beş meselede İbn Sînâ felsefesine yönelik eleştirilerin tartışıldığı bir yapıttır. Şehristânî, burada salt bir felsefî eleştiri yapmamış aynı zamanda eleştiriye bahis olan konular üzerinden felsefî görüşlerini de ortaya koymuştur (s. 42).

Ömer Ali Yıldırım, Şehristânî tarafından İbn Sînâ felsefesine yöneltilen söz konusu eleştirileri, *Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi* eseriyle ele alıp, değerlendirmiştir. Yıldırım'ın bu çalışmadaki amacı, Şehristânî'yi filozof kimliğiyle öne çıkarmak suretiyle, bir felsefeyi diğer bir felsefeyle aşma

\* Ömer Ali Yıldırım, *Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi* (İstanbul: Litera Yayınları, 2016).

çabasında olan etkili bir mücadeleyi sahneye koymaya ve değerlendirmeye çalışmaktır. Ayrıca, Gazzâlî'nin başlattığı ana akım eleştiri geleneğinden başka Şehristânî'nin *Musâra'atü'l-felâsife* adlı eseriyle tezahür eden ve daha sonra Nasîrüddîn Tûsî'nin eleştirileri ile devam eden bir diğer İbn Sînâ felsefesi eleştiri geleneğine dikkat çekmek, yazarın diğer bir amacıdır.

Eser, İslâm felsefesi alanına katkısı, İslâm düşüncesi tarihinde nispeten daha az tanınan farklı bir İbn Sînâ felsefesi eleştiri geleneğini gündeme getirmesi ve bilhassa Şehristânî tarafından İbn Sînâ felsefesine yöneltilen eleştirileri etraflıca değerlendirmesi hasebiyle değerlendirmek için tercih edilmiştir.

Bu tanıtımda, genelde İslâm felsefesi özelde ise İbn Sînâ felsefesine yönelik eleştiri geleneğine ilgi duyan okuyuculara, kitap hakkında ön bilgi sunma amaçlanmıştır. Bu itibarla, kitap içeriğinden kısaca bahsedilmiş, ardından eserin bölümleri öne çıkarılarak karşılıklı eleştiri, iddia ve tartışmalar, yazarın değerlendirme ve tespitleri bağlamında özetlenmeye çalışılmıştır.

Kitap, ön söz, üç ana başlık ve sonuç kısımlarından oluşmaktadır. Ön sözde, İbn Sînâ felsefesine yönelik eleştirilerin, kendi aralarında felsefî mücadele ve hesaplaşma şeklinde yeni ekolleri oluşturduğu zikredilmektedir. Bu kısımda yazar, Şehristânî'nin İbn Sînâ felsefesine yönelik eleştirilerini ele alıp değerlendirmeyi ve konu hakkında bir sonuca varmayı hedeflemektedir.

Yıldırım, birinci bölümde Şehristânî'nin entelektüel kimliğinin oluşum sürecini incelemiştir. Bu anlamda yazar, öncelikle İslâm düşüncesi özelinde İbn Sînâ eleştirmenlerini, eserleriyle beraber kapsamlı bir şekilde ele almış ve değerlendirmiştir. Ardından, Şehristânî ile aynı dönemde yaşamış ünlü diyebileceğimiz düşünür, filozof ve ilim adamları hakkında bilgiler vererek, dönemin entelektüel iklimini yansıtmıştır. Ayrıca *Musâra'atü'l-felâsife* ile diğer bazı İbn Sînâ eleştirileri hakkında çeşitli yönlerden benzerlik ve farklılıklara dikkat çekmiştir. Yazara göre bu dönemde salt tenkitten alternatif geliştirmeye yönelik bir evrim söz konusu olmuştur (s. 49).

İkinci bölümde Yıldırım, İbn Sînâ felsefesine yönelik eleştirilerin anlaşılmasına katkı sağlaması için bazı felsefî kavramları incelemiştir. Her iki filozofun, "varlık", "yokluk", "heyûlâ" ve "suret", "boşluk", "araz" ve "cisim" kavramlarına yönelik yaklaşım biçimlerini değerlendirmiştir. Bununla beraber, zaman zaman Meşşâî ve kelâm geleneğinin farklı isimlerine yer vermiş ve konu ile ilgili görüşleri tartışmıştır.

Şehristânî, söz konusu kavramları ele alırken genellikle kelâmcıların din konusundaki hassasiyetine ve genel ilkelerine bağlı kalmaya özen göstermiştir. Ancak, bazen kelâmcılarla ayrı düşüğü yaklaşımları da mevcuttur. Nitekim yazara göre Şehristânî, "yok" ve "yok olan" meselesini

Mu‘tezilî ve Eş‘arî kelâmcılardan farklı olarak, İbn Sînâ’nın zihnî varlık anlayışı ekseninde anlama taraftarı olmuştur (s. 82). Öte yandan, “boşluk” konusunda İbn Sînâ, Aristo’nun çizgisini takip ederek, hareketin imkânını ortadan kaldırdığı için mutlak bir boşluğun varlığını kabul etmezken, Şehristânî’nin de dâhil olduğu kelâmcılar, âlemin yaratılmışlığını ortaya koymak adına boşluğun varlığını kabul etmişlerdir (s. 92).

İkinci bölümde, yazarın üzerinde durduğu bir diğer konu başlığı da Şehristânî’nin bazı felsefî problemlere yaklaşım biçimidir. Yıldırım, öncelikle Şehristânî’nin varlık tasnifini incelemiştir; ardından gerek kelâmcıların gerekse İbn Sînâ ve Meşşâî geleneğinin varlık anlayışlarını tartışmıştır. Bununla birlikte yazar, meselelerin ele alış biçiminde ortaya çıkan benzerlik ve farklılıklarının nedenlerini göz önünde bulundurmıştır. Söz gelimi, varlığın “zorunlu” ve “mümkün” şeklinde taksim edilmesinde, İbn Sînâ, nesnel âlemdeki varlıktan hareket etmiş, Şehristânî ise onun zihindeki kavranışından yola çıkmıştır (s. 117). Sonsuz olan varlık hakkında sınırlı bir dilin imkânları, birbirinden farklı görüşleri de ortaya koymuştur. Bu anlamda, müellife göre Zorunlu Varlık’ın sıfatları konusunda ortaya çıkmış derin ayrılıklar ve kelâmî mezhepler, bu gerçekliği ifade etme çabasının bir sonucudur (s. 134). Bu bölümde Yıldırım; okurun, Şehristânî’nin İbn Sînâ’ya yönelik eleştirilerini temellendirebilmesine destek olacak şekilde, onun Zorunlu Varlık’ın bazı sıfatları hakkındaki görüşlerini ve tartışmalarını incelemiştir. Yazar, son kısımda ise Şehristânî düşüncesinin yaratma teorisini kelâmcılar ve felâsife bağlamında tartışmıştır.

Üçüncü bölümde, Şehristânî’nin İbn Sînâ felsefesine yönelik eleştirilerini ele alan müellif, söz konusu tenkitleri konulara göre ayırarak değerlendirmiştir. Yazar, Şehristânî tarafından ortaya konulan fikirleri incelerken, iddia edildiği gibi İbn Sînâ felsefesi açısından herhangi bir tutarsızlığın olup olmadığını tespit etmiştir. Müellif, İbn Sînâ ve kelâmcıların varlık tasnifi arasındaki farklılığa dikkat çekmek için konuya giriş yaparken kelâmcıların varlık tasnifi ile başlamıştır. Ardından, İbn Sînâ’nın varlık tasnifini ve Şehristânî’nin değerlendirme ve eleştirilerini incelemiştir. Yıldırım’a göre; Şehristânî’nin bu konudaki iddialarının aksine, İbn Sînâ felsefesi açısından, cevher varlığın mümkün varlığa ait bir kısımlandırma olmasında ve mümkün varlığa ait diğer var olanların onun altında sıralanmasında, herhangi bir çelişki yoktur (s. 185). Ayrıca yazara göre; Zorunlu Varlık’ın hakikatinin, insan aklıyla kavranabilmesini mümkün görmeyen İbn Sînâ, Şehristânî tarafından iddia edildiği gibi bu ifadeleriyle bir çelişkiye düşmemiştir. Yıldırım’a göre Şehristânî, İbn Sînâ’nın O’nun hakikatinin insan aklıyla kavranamayacağı şeklindeki ifadesini, O’nun hakkında hiç konuşulamaz biçiminde anlamıştır. Nitekim yazar; meselenin Şehristânî’nin iddia ettiği gibi anlaşılması durumunda, bir disiplin olarak

ilahiyyat ilmini de problemlili hale getireceğine işaret etmiştir (s. 253).

Yazara göre Zorunlu Varlık'ın tikellere dair bilgisi meselesinde gerek Şehristânî gerekse Gazzâlî'nin bu anlamdaki eleştirileri, onların zorunlu Varlık'ın bilgisini, insani bilgiye kıyaslamalarından kaynaklanmıştır. Nitekim filozofların düşüncesine göre Zorunlu Varlık'ın bilgisinin bizim bilgimize benzemesi mümkün değildir (s. 310).

Yazar, sonuç kısmında, İbn Sînâ eleştirisi söz konusu olduğunda akla ilk gelen Gazzâlî'nin, Şehristânî üzerindeki etkisinin net olmadığını ifade etmiştir. Gazzâlî'nin eserlerinde yazılış amacı olarak felsefî bir kaygıdan ziyade dinî-toplumsal hassasiyetin ön plana çıktığını, Şehristânî'de ise felsefî kaygının daha baskın olduğunu saptamıştır (s. 348). Ayrıca yazar, Şehristânî, Nasîrüddîn Tûsî ve Sahlân es-Sâvî arasında geçen felsefî tartışmalardan hareketle, İslâm düşüncesinde, tehâfüt geleneği olarak bilinen Gazzâlî, İbn Rüşd ve Osmanlı dönemindeki müelliflerinin yer aldığı gelenekten, ayrı bir felsefî eleştiri geleneğinin bulunduğu dikkat çekmiştir (s. 349). Bununla birlikte, Yazara göre Şehristânî, İbn Sînâ'nın varlık tasnifinin kapsamlı olmadığını söylerken haklıdır; bunun sebebi de İbn Sînâ'nın "cins" ve "türleri" dikkate alıp, "şahısları" ise kısımlandırmamasıdır. Nitekim bu, İbn Sînâ'nın genel tavrıdır (s. 350). Yıldırım tarafından; Şehristânî'nin, mümkünün mahiyetinin, "yokluk" olduğu kabulünden yola çıkarak, sudur anlayışında kendinden sonraki varlığa kaynaklık edemeyeceği iddiasının, isabetli olmadığı ortaya konmuştur (s. 352).

Kitabın içindekiler kısmına bakıldığında, eserin ismiyle içindekiler kısmının uyumlu olduğu söylenebilir. Özellikle üçüncü bölümde yazarın alt başlıkları genellikle soru cümlesi şeklinde atması, dikkatimizi çeken önemli bir noktadır. Bizce Yıldırım'ın bu metodu, okur tarafından konunun daha net anlaşılmasına ve problemin etraflıca ortaya konulmasına katkı sağlamıştır. Ayrıca birinci bölümde dönemin entelektüel iklimine yönelik bilgi verme adına, birtakım eserler zikredilmiş, bu eserlerin ihtiva ettiği konular ve ilgili farklı yaklaşımlar, dipnot kısmında verilmiştir. Bu hem konunun daha iyi anlaşılmasına hem de okuyucunun ayrıntılarda boğulmamasına katkı sağlamıştır. Ayrıca, bazı kapalılıkların giderilmesi için İbn Sînâ ve Şehristânî'nin ilgili öneri ve tasnifleri şematik olarak gösterilmiştir. Bu yöntem, kitaba zenginlik katmış ve eserin dikkati çeken bir başka olumlu yönü olmuştur.

Kitapta incelenen bazı başlıklar arasında, iyi bir geçişin sağlanabilmesi adına elde edilen sonuçların kısa bir özeti yapılabilirdi. Böylece okurun bir sonraki başlığa hazırlıklı bir şekilde geçmesine olanak sağlanmış olurdu. Ayrıca kitabın içindekiler kısmında, konu başlıkları ve alt başlıklar numaralandırılmış olsaydı, çalışmanın teknik düzeni açısından daha olumlu bir görüntü elde edilebilirdi.

Sonuç itibariyle tabiatı gereği felsefede, eleştirmek kadar eleştirilmek de kaçınılmazdır. Düşünce tarihindeki karşılıklı eleştiriler, bulunduğu dönemin entelektüel iklimini yansıtmada önemli bir role sahip olmuştur. Yıldırım'ın ana hatlarıyla değerlendirdiğimiz bu eseri, felsefi faaliyetler açısından mümbit bir döneme ayna tutmuştur. Bu anlamda, Şehristânî'nin İbn Sînâ'ya yönelik söz konusu eleştirilerini ve dolayısıyla felsefi sistemini ele alan kitap, araştırmacılar için yol gösterici niteliktedir. Çalışmada yer yer Nasîrüddîn Tûsî, Sahlan es-Sâvî gibi filozofların görüşlerine değinilmiş ve bu düşünürlerin konuyla ilgili bakış açılarına dikkat çekilmiştir. Böylece farklı bir İbn Sînâ eleştiri geleneğinin varlığı belirginleştirilmiş ve okuyucuya zengin bir içerik sunulmuştur. Kitapta, kelâmcı ve dinler tarihçisi kimliğiyle tanınan Şehristânî'nin, ağırlıklı olarak filozof yönüne dikkat çekilmiştir. Yıldırım; farklı bir eleştiri geleneğini gündeme taşımış ve problemleri tartışmak suretiyle yer yer dikkat çekici tespitlerde bulunmuştur. Bu nedenle eser, literatüre hatırı sayılır bir katkı sunmaktadır. Özellikle İbn Sînâ felsefesine yönelik eleştiri geleneğine ve Şehristânî'nin bu eleştiriler üzerinden kurduğu felsefi sistemine ilgi duyanlar için başucu niteliğinde bir yapıttır. Yazar, İslâm felsefesi kaynaklarının yanı sıra Doğu ve Batıda çağdaş dönemde ortaya konulmuş çok sayıda kaynaktan yararlanmış. Dil ve üslûp açısından sade ve anlaşılır bir eserdir.

---

**📄 Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**👤 Yazar(lar) / Author(s):** İbrahim Çolak.

**📄 Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.



# mütefekkir

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

## YAYIN VE YAZIM İLKELERİ

### Genel İlkeler

- Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi *Mütefekkir*, dini araştırmalar, İslâm araştırmaları ve sosyal bilimler alanlarında uluslararası bilimsel, akademik ve hakemli bir dergi olup, Haziran ve Aralık aylarında yılda iki sayı yayımlanır.
- *Mütefekkir*'in tüm dillerdeki kısaltması **Mütefekkir** şeklinde verilmelidir.
- *Mütefekkir*, öncelikle dini araştırmalar olmak üzere sosyal bilimler alanında, Türkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların özgün makale ve çeviri makaleleri yanı sıra editöre mektup, özet, kitap kritiği ile sempozyum ve konferans tanıtımlarını içerir. Bu alanlarla ilgilenen tüm araştırmacılara açık olan dergide, söz konusu alanlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- Gönderilen tüm çalışmalar, editörler kurulunun onayından geçerek yayımlanır.
- Gönderilen yazılar, ulusal ve uluslararası geçerli bilimsel araştırma ve yayın etiği kurallarına uygun olmalıdır.
- Yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Derginin yayın dili Türkçe, İngilizce ve Arapça olup diğer dillerdeki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir. Dergide yayımlanmayan yazılar iade edilmez.
- Yazısı *Mütefekkir*'de yayımlanan yazar(lar), telif hakkının süresiz olarak *Mütefekkir*'e ait olduğunu kabul etmiş sayılır.
- Yazılar, [mutefekkir.aksaray.edu.tr](http://mutefekkir.aksaray.edu.tr) internet adresindeki online makale gönderme ve takip etme sistemi aracılığıyla, e-posta adresi ve parolayla girilen kişisel sayfadan gönderildikten sonra, aynı sayfadan hakem süreci takip edilebilir.

### Yayın İlkeleri

- *Mütefekkir*'de yayımlanması istenen araştırmalar bilimsel, özgün ve alana katkı yapma özelliklerine sahip olmalıdır. Gönderilen yazılar daha önce yayımlanmamış, yayımlanmak üzere başka dergiye gönderilmemiş veya yayım için kabul edilmemiş olmalıdır. Ayrıca yayımlanmış bir araştırmayla büyük oranda benzerlik gösteren yazılar da değerlendirmeye alınmaz. Herhangi bir bilimsel toplantıda sunulmuş ve yayımlanmamış olan yazılarda, toplantının adı, yeri ve tarihi dipnot olarak belirtilmelidir.

- *Mütefekkir*'e gönderilen araştırmalar, editörler tarafından genel olarak şekil ve içerik yönünden incelenerek dergide yayınlanmaya değer olup olmadığına karar verilir. Uygun araştırmalar daha sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Hakemler bilimsel ve teknik açıdan yaptıkları objektiflik esasına dayalı değerlendirmeyi “Hakem Değerlendirme Raporu”yla editörler kuruluna bildirir. Hakemlik kurumunun ve yayın kurulunun işlevinin gerekleri yerine getirilirken kesinlikle taviz verilmez. Bu bağlamda yazardan ziyade yazının kendisine önem verilir.
- Bir araştırmanın yayımlanıp yayımlanmaması, hakemlerin belirttikleri “Yayımlanabilir”, “Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir” ve “Yayımlanamaz” seçenekleriyle sunulan görüşleriyle karara bağlanır.
- Bir araştırmanın yayımlanabilmesi için en az iki hakemin değerlendirmesinin olumlu olması gerekir.
- İki hakem tarafından “yayımlanamaz” görüşü bildirilen yazılar yayımlanmaz.
- Bir olumlu bir olumsuz hakem değerlendirmesi durumunda üçüncü hakeme başvurulur.
- “Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir” seçenekli durumlarda araştırma müellifin tashihine sunulur, tashih edilmiş nüshanın yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- Düzeltilmelerden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur.
- Bireylerden ölçek, anket, mülakat ve diğer veri toplama araçları kullanılarak veri toplanması gereken makaleler/çalışmalar için Etik Kurul Kararı alınması zorunludur. Buna göre yazarın Etik Kurulu’ndan onay almış olması gereklidir. Kurul onayı makalenin ilk sayfasında kurul adı, tarih ve sayı no ile belirtilmelidir. Makalenin yöntem kısmında, veri toplama başlangıç ve bitiş tarihleri yazılmalıdır. Makale sisteme yüklenirken etik onay belgesi de ek dosya olarak yüklenmelidir.

### Yazım İlkeleri

- Yazılar, Microsoft Word programında yazılarak (eviriler orijinal metinleri ile birlikte, resim, şema ve tablolar dâhil) editöre gönderilmelidir. Yayıncıdan izin alındığını gösterir belge (izin yazısı, elektronik posta) ek dosya olarak sisteme yüklenmelidir.
- Yazının herhangi bir yerinde yazar adı, unvanı, görev yaptığı kurum ve kendisine ulaşılabilecek telefon ve e-posta adresi gibi bilgilere yer verilmemelidir. Bu bilgiler, yazılar hakem sürecinden geçtikten sonra, yazıya editör tarafından eklenecektir. Dolayısıyla yazılar sisteme girilirken, gözden geçirilip, yazara ait herhangi bir bilginin yer almadığından emin olunmalıdır. Bu husus, kör hakemlik için zorunludur.
- Gövde metinleri (kaynakça, resim, şekil, harita, vb. ekler dâhil) en fazla yirmi beş (25) sayfa, Microsoft Office Word programında ‘Cambria’ fontu ile metin içinde 11 punto büyüklüğünde; tek satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş yazılmalıdır. Sayfa kenar boşlukları; üst 2,5, sağ 2, sol 2,5 ve alt 2,5 cm olarak ayarlanmalıdır. Kâğıt boyutu; Genişlik 16,5, Yükseklik 24 cm olmalıdır. Paragraf boşlukları, Önce 3 nk, Sonra 0 nk olmalıdır. Satır başları 0,75 cm olarak ayarlanmalıdır.



- Dipnotlar, 8,5 punto 'Cambria', tek satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelemiş olmalıdır.
- Arapça metinlerin tümü metin içinde 'Traditional Arabic' fontu, 12 punto; dipnotlarda ise 10 punto olmalıdır.
- Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır.
- Makaleler 150-250 kelimelik Türkçe özü ve bu özün (abstract) İngilizce çevirisi, yabancı dildeki makalelerin ise Türkçe ve İngilizce özleri verilmelidir. Öz (Abstract), tek paragraf olarak düzenlenmelidir. Ayrıca öz, makalenin amacı, kapsamı, yöntemi, değerlendirme ve sonucunu yansıtacak şekilde düzenlenmiş olmalıdır.
- Beş (5) kelimelik anahtar kelimeler (Keywords), İngilizce ve Türkçe olarak verilmelidir.
- Tercüme edilen bir makalenin orijinal başlığı ve bibliyografik bilgileri, Türkçe metinde başlığın sağ üst kenarına eklenecek bir simge vasıtasıyla dipnotlar alanında belirtilmelidir.
- Editör, yazıların imlâ vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. İmlâ ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu kıldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumu'nun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır.
- Şahıs ve eser isimleri ile terimleşmiş kavramlar, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nde yer alan madde başlığı ve imlâ kuralları esas alınarak yazılmalıdır.
- İmlâda, şapkalı ve transkriptli kelimelerin yazılışında tutarlı olunmalıdır.
- Makalenin sonunda "kaynakça" verilmelidir.

### Atıf Sistemi

- *Mütefekkir*'de atıf sistemi olarak "İSNAD Atıf Sistemi" kullanılmaktadır. Makalelerin yazımlarıyla ilgili tüm ayrıntılar 'İSNAD Atıf Sistemi'ne göre düzenlendiği için bu atıf sistemine uygun olmayan çalışmalar kabul edilmemektedir. İSNAD Atıf Sistemi ile ilgili ayrıntılı bilgi için [www.isnadsistemi.org](http://www.isnadsistemi.org) sayfasını ziyaret ediniz.



# mütefekkir

Journal of Aksaray University Faculty of Islamic Sciences

## PUBLISHING AND WRITING PRINCIPLES

### General Principles

- Journal of Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, *Mütefekkir* is a scientific, academic and peer-reviewed journal on religious studies, Islamic studies, social sciences. It is published twice a year, in June and December.
- The abbreviation of the journal should be referred as **Mütefekkir** in all languages.
- Mütefekkir, accepts authentic and translated articles by scholars contributing whether from Turkey or abroad in the field of social sciences with priority to religious studies., *Mütefekkir* contains letter to the editor, summary, book review, introductions of symposiums and conferences on religious studies. Within the journal, open to all the scholars working on these fields, the editorial board decides on the publishing of the materials out of these fields.
- All the manuscripts sent to the journal are published following the approval of the editorial board.
- Manuscripts should be in accordance with the scientific research and publication ethics valid nationally and internationally.
- Scientific, legal and linguistic responsibilities of the published articles belong to the author.
- Publication language of the journal are Turkish, English and Arabic; however, editorial board decides on the publication of the manuscripts in other languages. The manuscripts which haven't been published in the journal are not sent back to the author.
- The authors whose manuscripts are published in *Mütefekkir* are considered to have accepted that the copyright belongs to *Mütefekkir*.
- Reviewing process of the articles can be traced after submitting to the website with authors e-mail address through online article submitting and tracing system on the website [mutefekkir.aksaray.edu.tr](http://mutefekkir.aksaray.edu.tr).

### Publication Principles

- Articles submitted for consideration of publication in *Mütefekkir* must be academic, original and make contributions to the concerning area. Articles published anywhere in any form or greatly extracted from any published materials are not taken into

consideration. For the manuscripts presented in a scientific event and not being published yet, the name, place and date of the event should be included.

- Articles submitted for consideration of publication are subject to review of the editor in terms of technical and academic criteria. Following the decision of editorial board, the appropriate articles are then sent to two referees known for their academic reputation in their respective areas. The referees send their scientific and technical evaluation reports to the editorial board by Article Evaluation Form. While fulfilling the requirements of the function of the refereeing institution and the editorial board, no concessions are made. In this context, importance is given to the text itself rather than the author.
- The publication of the article is decided upon the choices "Issuable", "Non-issuable" and "Issuable after Correction"
- In order an article to be published, two referees must deliver positive reports. If one of them delivers a negative report, the article is sent to a third referee and his/her report, whether positive or negative, will determine the result.
- In the situations of "Issuable after the correction", the study is introduced to the revision of the author and the editorial board decides whether the article will be published or not.
- If the editorial board considers it necessary, it can apply to the opinion of a fourth referee.
- If the referee wants to see the final revision of the article, it is sent to him/her once more.
- An Ethics Committee Decision is required for articles/studies that require data collection from individuals using scales, questionnaires, interviews and other data collection tools. Accordingly, the author must have received approval from the Ethics Committee. Board approval should be indicated on the first page of the article with the name of the board, date and number. In the method part of the article, the start and end dates of data collection should be written. While the article is uploaded to the system, the ethical approval document should also be uploaded as an additional file.

### **Writing Principles**

- Articles should be written via Microsoft Word and sent to the Editor (Translations alongside with original texts, including pictures, schemas and charts). The document (permission letter, e-mail) showing that permission has been obtained from the publisher should be uploaded to the system as an additional file.
- Under the title of the article, there should not be information about the name of the author, his/her institution, phone number and email address etc. Since the system administrator can already see the author of an article, the information about the author will be added to the article after the referee process. Thus, while adding an article to the system, the authors must be sûre that there is no information about him/her. This is especially important for the referees who will examine the article to

work independently.

- Articles should not be longer than twenty-five (25) pages including the bibliography and appendix such as pictures, charts and maps. Texts should be written via Microsoft Office Word with 'Cambria' font style in 11 font size, single spaced, justified. Margins should be; top 2.5, right 2, left 2.5 and bottom 2.5 cm. Paper sizes should be 16.5 cm width, 24 cm in height. Paragraph spaces should be 3nk before and 0nk for after. Indents should be set to 0.75cm.
- Footnotes should be in 'Cambria' font style, 8.5 in size, single spaced, justified and spelt.
- All of the Arabic texts should be written with 'Traditional Arabic' font, Main texts should be 12 in size, footnotes should be 10 in size.
- Articles in Turkish language must include 150 to 250 words of abstract and its English translation. Articles in English language must include both English and Turkish abstracts. The abstract should be arranged as a single paragraph. In addition, the abstract should be arranged to reflect the purpose, scope, method, evaluation and conclusion of the article.
- Editor has got the right to do minor changes in terms of spelling etc. Spelling book of the Turkish Language Council should be the Main reference for spelling and punctuation unless there are special situations of the article.
- Author should be consistent in using diacritical letters and words with transcripts.
- Original title of a translated article and its bibliographic information should be stated with a footnote attached to the Main title.
- There should be a bibliography at the end of the manuscript.

### **Notes and Bibliography**

- The "ISNAD Citation Style" is used as citation style in the *Mütefekkir*.
- Since all the details for writing the articles are set according to ISNAD Citation Style, articles that are not written with this style will not be accepted.

For more information about the ISNAD Citation Style, visit [www.isnadsistemi.org](http://www.isnadsistemi.org)